

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

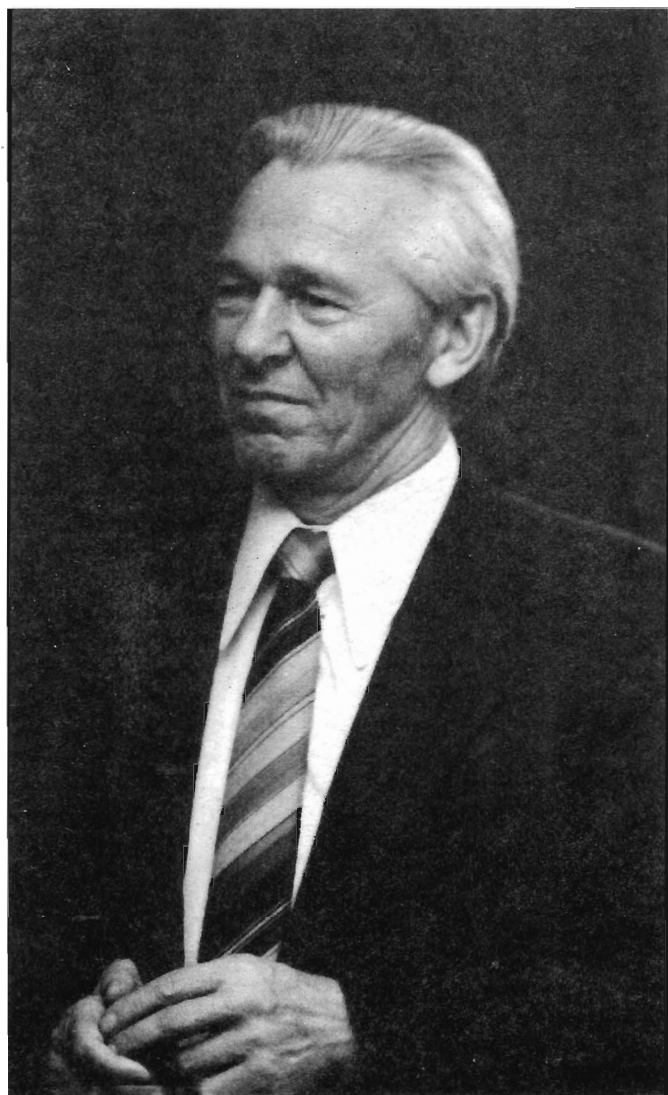


ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1999

The publisher's logo consists of a stylized horse rearing up on its hind legs. To the right of the horse, the word 'ИЗДАТЕЛЬСТВО' is written in a simple, sans-serif font. Below the horse and the word 'ИЗДАТЕЛЬСТВО', the name '«ИНДРИК»' is written in a larger, bold, sans-serif font. At the bottom, the city and year 'Москва 1999' are written in a simple, sans-serif font.

**Российская академия наук
Институт славяноведения**





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ



 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1999

ответственный редактор

Б. Н. Флоря

Бригадир

С. А. Иванов

Содержание

Г. Г. Литаврин. Краткий очерк научной деятельности	7
<i>Роберт Браунинг</i> (Лондон) Византийская Фессалоника: уникальный город?	23
<i>Vladimír Vavřínek</i> (Prague) Great Moravia between Byzantium and the Latin West	39
<i>Л. В. Горина</i> (Москва) «Летовник» и его болгарские сюжеты	56
<i>A. Guillou</i> (Paris) Grecs et Latins de l' Italie du Sud Réflexions sur leur imaginaire social	69
<i>Ж. Дагрон</i> (Париж) «Восточный цезаропапизм» (история и критика одной концепции)	80
<i>С. А. Иванов</i> (Москва) Эсхил в Житии святого Нифонта	100
<i>А. Каждан</i> (Вашингтон) Марксизм и податной способ производства (размышления над книгой: Дж. Холден. Государство и податной способ производства. Лондон-Нью-Йорк, 1993).....	104
<i>Дж. Мажеска</i> (Колледж-Парк) Царьград: образ Византии в русском средневековом фольклоре	118
<i>Л. В. Милов</i> (Москва) Византийская Эклога и «Правда Ярослава» (К рецепции византийского права на Руси).....	129
<i>А. П. Новосельцев</i> (Москва) О христианизации стран Закавказья	143
<i>N. Oikonomidès</i> (Athènes) A propos du pâturage donné à Léon Képhalas (1082)	149

<i>В. В. Седов</i> (Москва)	
Миграция готов в Причерноморье (Археологические комментарии к труду Иордана «Гетика»).....	156
<i>Vasilka Tapkova-Zaimova</i> (Sofia)	
L'histoire bulgare dans l'œuvre des Assomptionnistes.....	170
<i>Н. И. Толстой</i> (Москва)	
Византийская загадка в русском, сербском и болгарском фольклоре	176
<i>В. Н. Топоров</i> (Москва)	
По окраинам Греческого мира (К образу мирового дерева)	183
<i>Б. Л. Фонкич</i> (Москва)	
Венская рукопись романа Константина Манассии	214
<i>Simon Franklin</i> (Clare College, Cambridge)	
Annotationes Byzantino-Russicae.....	223
<i>М. М. Фрейденберг</i> (Тель-Авив)	
Из семейных хроник словенских банкиров	231
<i>Ihor Ševčenko</i> (Boston)	
A New Greek Source concerning the Nikon Affair: Sixty-One Answers by Paisios Ligarides given to Tsar Aleksej Michajlovič.....	237
<i>Jonathan Shepard</i> (Cambridge)	
Constantine VII's doctrine of "Containment" of the Rus	264
<i>Я. Н. Щанов</i> (Москва)	
Три дня в Синайском монастыре святой Екатерины.....	284
<i>В. Л. Янин</i> (Москва)	
Две древнерусские вислые печати начала XI в.	292

Г. Г. Литаврин. Краткий очерк научной деятельности *

Имя Геннадия Григорьевича Литаврина неразрывно связано с историей отечественного византиноведения последних десятилетий. Отменный славист, выдающийся специалист по истории Болгарии, он, тем не менее, остается византинистом *par excellence* как по широте и глубине византиноведческой проблематики, затронутой в его трудах, так и по тому несомненному факту, что именно Византия является и эпицентром его исследовательских интересов, и отправной точкой для его «путешествий» в славистику. Свое внешнее выражение эта «византийская ипостась» Г. Г. Литаврина находит в том, что уже *ex officio* он занимает наиболее видное место в российском византиноведении: постоянный член редколлегии нашего главного специального органа «Византийский временник» (сначала в качестве просто члена редколлегии, затем ответственного секретаря, заместителя ответственного редактора, а в последние годы – в качестве его ответственного редактора), руководитель единственного во всей России специального научного учреждения – Сектора истории Византии ИВИ АН; президент Национального комитета византинистов России, достойно представляющий российское византиноведение в Бюро исполкома международной ассоциации византинистов (в качестве одного из вице-президентов ассоциации); председатель оргкомитета XVIII Международного конгресса византийских исследований, который состоялся в августе 1991 г. в Москве и успешное проведение которого в тех почти экстремальных условиях – заслуга главным образом Г. Г. Литаврина; ответственный редактор многих коллективных трудов российских византинистов; организатор всероссийских византиноведческих конференций и т. д. – одного этого уже достаточно, чтобы объяснить причины той широкой известности и признания, которыми пользуется имя Г. Г. Литаврина как среди отечественных византинистов, так и за рубежом («*an excellent scholar and a charismatic personality in his own right*», – говорят о нем некоторые из них)¹.

Главное, однако, в другом – во внутреннем содержании его научного творчества и в той одержимости, с которой он занимается любимой наукой. Его трудно представить бесстрастным

*

Текст о византиноведческих работах Г. Г. Литаврина принадлежит И. П. Медведеву, о славистических – Б. Н. Флоре.

исследователем, почти все его работы – это горячая полемика с кем-то, отстаивание его собственного взгляда едва ли не по всем крупным и спорным вопросам византийской истории, стремление к развернутой и многоплановой аргументации. Как исследователь Г. Г. Литаврин обладает особым талантом «докапываться» до сути того или иного явления, до реального содержания того или иного института или технического термина, делать понятным каждое слово источника, видеть ту или иную проблему как бы изнутри, глазами самих византийцев. Нельзя не испытать, например, эстетического удовольствия от его статьи об одном из малоизвестных понятий византийской налоговой системы – *ἀποσποτέλεια* (взимание налога «задним числом» с земель, официально изъятых из налогообложения, но фактически приносивших доход)², не изумиться эрудиции, с которой он трактует тему «как жили византийцы» в одноименной книжке³, но особенно Г. Г. Литаврин силен там, где речь идет о каких-либо расчетах, вычислениях, например, процента законной прибыли и процента налога с нее в византийском городе X–XI вв.⁴ (сказывается по-видимому, серьезное увлечение математикой в молодые годы), об использовании данных весьма сложной византийской метрологии. В его работах, помимо традиционного для исследователя социально-экономической и политической истории фонда источников, широко используются правовые памятники: чувствуется, например, отличное знание такого трудного юридического текста, как «Пира» (сборник судебных постановлений в высшем суде Константинополя в XI в.), сочинений Димитрия Хоматиана и т. д.

Среди безбрежного моря всевозможных византиноведческих публикаций Г. Г. Литаврина есть несколько «островков», сыгравших особую роль в развитии византиноведения. Это, прежде всего, его две капитальные монографии «Болгария и Византия в XI–XII вв.» и «Византийское общество и государство в X–XI вв.», опубликованные с разрывом в 17 лет⁵, но связанные единством проблематики и исследовательского метода⁶. Охват тем в них поистине энциклопедический: от наиболее широких и общих вопросов внутренней истории византийского государства (структура и формы земельной собственности в империи, особенности и пути формирования византийского феодализма, государственные реформы и функционирование государственного аппарата и других органов власти в условиях преобразований социально-экономической структуры византийского общества, зарождение этнического самосознания народов, населявших империю,

судьбы провинциального византийского города, народные движения) до мельчайших прослоек сельского населения и их юридического статуса. И при этом – всегда совершенно исключительная (порой, кажется, даже – избыточная) скрупулезность в анализе источников, новое оригинальное освещение старых, уже порядком избитых проблем. Совершенно справедливо, на наш взгляд, Г. Г. Литаврин возражает против теории о государственном прикреплении свободного крестьянства Византии, о превращении крестьян в государственных крепостных. Именно у него мы находим наиболее убедительную критику тезисов о будто бы существовавшей в Византии «верховой собственности государства» на все земли империи, о так называемой «централизованной ренте». По его вполне обоснованному мнению, византийские крестьяне – налогоплательщики государства (мелкие земельные собственники, общинники, хуторяне), – были свободными, а уплачиваемое ими в казну было государственными налогами, а не рентой, ибо в изучаемое время (XI–XII вв.) налогоплательщик мог по-прежнему совершенно свободно дарить, продавать, завещать, обменивать свою землю⁷.

Справедливо и утверждение Г. Г. Литаврина о том, что монастырская собственность в Византии могла быть создана в результате покупок или иных приобретений, а не только в результате императорских пожалований⁸. Совершенно права К. В. Хвостова, которая в рецензии на книгу Г. Г. Литаврина отметила (со ссылкой на документы более позднего времени), что императорская грамота нередко подтверждала такие приобретения и что эти подтверждения играли большую роль в случае земельных споров⁹. Чрезвычайно важны, разумеется, собранные Г. Г. Литавриным данные и изложенные им в указанных трудах выводы о существовании в Византии вотчинного землевладения, податного иммунитета и условного земельного пожалования, об источках так называемого права предпочтения¹⁰ и о парическом праве как обычном праве. Приведенная в недавних статьях Г. Г. Литаврина ссылка на отказ византийских императоров (Анастасия, Юстиниана II) кодифицировать парическое право как не имевшее прецедента в юриспруденции империи¹¹, ставит точку в дискуссии о соотношении парикии и колоната. Убедительной представляется и критика Литавриным высказанной в новейшей зарубежной историографии точки зрения о том, что парикия была лишь одним из видов аренды, одновременно существовавших и не имевших сравнительно друг с другом каких-либо фундаментальных отличий¹².

Обращают на себя внимание своей состоятельностью работы Г. Г. Литаврина, посвященные византийской налоговой системе (он вообще, на наш взгляд, является одним из лучших знатоков в этой сложной и запутанной области византийской экономики), структуре и размерам имущества провинциальной византийской аристократии во второй половине XI в.¹³, судьбам провинциального византийского города¹⁴. Заметным вкладом в изучение византийской городской проблематики явилась статья Г. Г. Литаврина о восстании в Константинополе в 1042 г., в которой он (на основе глубокого знания любимых им византийских авторов: Михаила Пселла, Кекавмена, Михаила Атталиата и Иоанна Скилицы) делает попытку определить место этого события в византийской истории, позицию разных социальных слоев населения столицы накануне и в ходе самого восстания, когда «высшая столичная бюрократия сумела преодолеть глубокий кризис обеспечивавшего ее господство режима», а «последствия этой победы были роковыми для всей последующей истории Византийской империи»¹⁵. Большой отзвук на XV Международном конгрессе византинистов (1976 г., Афины) получил доклад Г. Г. Литаврина «Проблема симбиоза в латинских государствах, образованных на территории Византии»¹⁶. В нем предельно отчетливо обозначены те сферы постоянных контактов наиболее широких слоев византийского населения с завоевателями, конкретные результаты взаимодействия и «сосуществования» греков с латинянами и, наконец, те «барьеры», которые препятствовали подлинному сближению местной и привнесенной завоевателями систем.

Особенно значительным представляется вклад Г. Г. Литаврина в византийское источниковедение, связанное с переводом на русский язык и с публикацией разнообразных письменных источников. Так, уникальным можно назвать перевод сложного по языку и технической специальной терминологии византийского медицинского трактата, выполненный к тому же по несовершенной и неполной фотокопии греческой рукописи, хранящейся в Библиотеке Лоренцо Медичи во Флоренции (помимо всего прочего, в данной публикации Г. Г. Литаврин убедительнейшим образом развенчивает странную, но почему-то нашедшую широкое распространение идею Х. М. Лопарева, приписавшего эту книгу по медицине перу русской княжны Евпраксии Мстиславны)¹⁷. Широко известно осуществленное под руководством Г. Г. Литаврина комментированное издание трактата Константина Багрянородного «Об управлении империей», где

он сам к тому же выступает в качестве переводчика трактата и одного из комментаторов¹⁸. Публикация сделала доступным для широкого круга исследователей важнейший источник для изучения не только византийской, но и отечественной истории IX–X вв.: в нем представлен разнообразный материал, освещающий этническую, экономическую, социальную и политическую историю государств и народов, населявших как территорию Византии, так и территорию нашей страны, в контексте общеевропейской и ближневосточной ситуации того времени.

Наконец, крупным событием в мировой византиноведческой науке, вызвавшим широкие отклики и оживленную дискуссию, стало осуществленное Г. Г. Литавриным новое издание так называемых «Советов и рассказов» Кекавмена – уникального источника по истории Византии и стран «византийского круга» в XI веке¹⁹. Издание отличается смелым, иногда даже, кажется, рискованным подходом к тексту памятника, сохраненному, как известно, одним-единственным списком (ГИМ, Греч. 436): в своем стремлении максимально приблизиться к гипотетическому протографу издатель самым решительным образом меняет порядок разделов, широко использует метод эмендаций, исправления орфографии, введения в основной текст большого количества всевозможных конъектур. Издание сопровождается переводом текста памятника на русский язык и обширнейшим комментарием, многие статьи которого, по справедливой оценке А. П. Каждана, «являются в полном смысле слова исследованиями и содержат оригинальные решения проблемы»²⁰.

Особой областью научного творчества Г. Г. Литаврина является изучение русско-византийских отношений. Подобно выдающемуся исследователю второй половины XIX в. акад. В. Г. Васильевскому Г. Г. Литаврин принадлежит к числу тех русских византинистов, которые стремились использовать свое знание византийских источников для изучения спорных и неясных проблем в истории Руси древнейшего периода. Истории русско-византийских отношений второй половины X в. была посвящена одна из его первых научных работ²¹.

Свой общий взгляд на историю развития отношений между Древней Русью и Византией Г. Г. Литаврин изложил в посвященных этой тематике главах II тома «Истории Византии» и в исследовании, написанном им совместно с В. Л. Яниным²². В нарисованной здесь картине развития политических и экономических связей между обеими сторонами наибольший интерес представляет характеристика начального периода в развитии

этих связей – конфликт интересов двух государств, одновременно стремившихся к укреплению своих позиций в Черноморском бассейне, сменившийся сотрудничеством, когда платой за военную помощь со стороны Руси стали выгодные условия торговли в Константинополе для формирующейся древнерусской знати. Уже в то время Г. Г. Литаврин подчеркивал огромное значение этой торговли для развития древнерусского государства и общества и указывал на необходимость тщательного изучения как этого важного исторического явления, так и развития политических отношений между государствами, накладывавшего отпечаток на условия, в которых эта торговля протекала. Начало таким аналитическим исследованиям положил сам Г. Г. Литаврин в работе 1970 г., внося ряд важных коррективов в традиционные для историографии оценки русско-византийских договоров X в.

Обобщающие характеристики с самого начала сопровождались появлением отдельных аналитических исследований. Первоначально речь шла об изучении ряда важных моментов в русско-византийских отношениях середины XI – начала XII вв., что, как представляется, было связано с углубленным изучением именно в 60–70-е гг. проблем византийской истории этого периода.

Из работ этого времени, основанных на глубоком знании византийских источников XI – начала XII в., следует отметить цикл работ, посвященных последнему крупному конфликту между Русью и Византией в 1043 г. (в них Г. Г. Литаврин отстаивал свое понимание событий в полемике с польским исследователем А. Поппэ²³), и работу о Тмутаракани, пролившую новый свет как на судьбу этой земли в конце XI – начале XII в., так и на ту роль, которую она играла в развитии русско-византийских отношений этого времени²⁴. С начала 80-х гг. главное внимание исследователя сконцентрировалось на изучении комплекса источников о русско-византийских отношениях первой половины – сер. X в.

Наряду с русско-византийскими договорами, которые изучались им и ранее, Г. Г. Литаврин уделил теперь особое внимание рассказу Константина Багрянородного о приеме княгини Ольги в Константинополе. Тщательный анализ текста, в сопоставлении с соседними разделами повествования императора-историка, дал возможность Г. Г. Литаврину предложить иную, чем общепринятая, дату этого события и в соответствии с этим предложить новое, оригинальное решение спорного вопроса о

времени и месте крещения древнерусской княгини²⁵. Специальный анализ рассказа, где сообщалось о «дарах» императора членам сопровождавшего Ольгу посольства, позволил Г. Г. Литаврину показать в этом фрагменте иерархию отношений элиты древнерусского общества²⁶. Тем самым исследователи социальной истории Древней Руси получили в свое распоряжение новый ценный материал, касающийся древнейшего периода ее истории. Глубокое знание византийских правовых памятников, умение найти в этих нормах отражение реальной действительности, опыт изучения повседневной жизни византийского общества во всем его многообразии позволили Г. Г. Литаврину извлечь из многократно изучавшихся русско-византийских договоров целый пласт новых сведений о тех условиях, в которых протекала торговля «русов» в Константинополе²⁷.

Если учесть, что, наряду с очень скупыми и отрывочными (для этого времени) свидетельствами летописи, источники о русско-византийских отношениях в X в. составляют основной фонд наших сведений о Древнерусском государстве и древнерусском обществе того времени, станет ясно, что их аналитические исследования и основанные на них обобщающие характеристики русско-византийских отношений X в.²⁸ составляют особо значимый вклад в изучение истории Киевской Руси древнейшего периода.

Именно у Г. Г. Литаврина мы в наиболее отчетливом виде находим ценную мысль о том, что взаимная географическая отдаленность Древней Руси и Византии друг от друга, несомненно, затрудняла их культурное общение, но в то же время обеспечивала большую интенсивность и устойчивость этого общения, чем в центре Балкан; что интерес к византийской культуре в древнерусском обществе никогда не осложнялся угрозой непосредственной агрессии со стороны империи или какими-либо серьезными акциями с целью навязать русским князьям византийскую гегемонию; что Древняя Русь не испытала «ромеизации»; что, наконец, атрибуты византийской цивилизации никогда не приобретали на Руси значения символов иноземного угнетения и ненавистной чужой власти²⁹. Большой интерес вызвал также доклад Г. Г. Литаврина «Византия и славяне – взаимные представления» на XVII Международном конгрессе византинистов (1986 г., г. Вашингтон), в котором проводилась мысль о том, что в высших социальных слоях славянского общества как догосударственного, так и государственного периода в процессе конфронтации с Византией были выработаны собст-

венные политические идеи, заключавшиеся в отрицании прав «греков» на «римское наследство» и служившие для славянской знати средством идеологического обоснования своих притязаний на имперские земли³⁰.

Наряду с византиноведением другой важной областью научных интересов Г. Г. Литаврина, временами приобретающей для него более важное значение, была история средневековой Болгарии. Уже в его первой самостоятельной научной работе, защищенной в 1954 г. кандидатской диссертации «Борьба болгарского народа против византийского ига», выбор объекта исследования, несомненно, был связан с интересом к истории славянских народов эпохи средневековья. Диссертация Г. Г. Литаврина стала одной из первых работ, возобновивших в российской науке послевоенного времени прерванные традиции изучения южнославянского средневековья. За рядом конкретных исследований по этой теме, публиковавшихся на протяжении второй половины 50-х годов, последовало издание монографии «Болгария и Византия в XI–XII вв.»³¹. Это было крупное многоплановое исследование, в котором рассматривались и социальные отношения, и деятельность византийских институтов на болгарской территории, и восстание болгар против византийского господства, завершившееся в конце XII в. восстановлением Болгарского государства. Превосходное знание византийских источников, мастерство анализа позволили молодому в то время ученому внести ряд серьезных поправок в касающиеся этого периода построения такого корифея болгарской историографии, как В. Н. Златарский. Ряд предложенных Г. Г. Литавриным конкретных решений, в особенности те, которые касались реконструкции конкретного хода борьбы за освобождение Северной Болгарии от византийского господства и роли в этой борьбе различных этнических групп местного населения, стали в дальнейшем предметом дискуссии, и Г. Г. Литаврин с тех пор неоднократно возвращался к проблематике «византийского периода» в истории Болгарии, вступая в полемику с болгарскими, румынскими, греческими учеными. Много лет спустя, выпуская эту работу вторым изданием, автор во введении мог с удовлетворением констатировать, что все ее основные положения вполне выдержали испытание временем.

В дальнейшем центр внимания Г. Г. Литаврина переместился к более раннему времени существования Первого Болгарского царства. Уже в 1970 г. была предпринята интересная попытка сопоставить основные процессы социально-экономического

развития этого государства и Византии на протяжении всей эпохи раннего средневековья³². Позднее исследователь обратился к изучению процесса формирования древнеболгарского государства: с наибольшим вниманием — к начальному этапу этого процесса, протекавшему в конце VII–IX вв. в условиях сложного взаимодействия двух этносов — протоболгар и славян и двух социальных элит — протоболгарской и славянской знати. На протяжении первой половины 80-х гг. им был опубликован ряд крупных работ, в которых были последовательно освещены все важные аспекты темы³³. В противовес мнению тех исследователей, кто акцентировал внимание на роли протоболгарской знати как господствующей в Древнеболгарском государстве социальной группы, Г. Г. Литаврин отстаивал особо важное значение славянского земледельческого населения, создавшего своим трудом необходимую материальную основу для формирования древнеболгарской государственности. Он также настойчиво обращал внимание своих оппонентов на то, что органы управления, существовавшие в кочевой орде протоболгар, став органами управления раннефеодального государства, должны были претерпеть коренную трансформацию, что сохранившиеся у правящего слоя протоболгар традиции, характерные для кочевого общества, привели к тому, что к IX в. этот слой стал во многом консервативной силой, препятствовавшей дальнейшему развитию государства. Важной особенностью этой группы исследований Г. Г. Литаврина стало рассмотрение процесса образования Болгарского государства на широком фоне, в сопоставлении с процессами формирования государственности у других соседних народов. Именно благодаря такому способу рассмотрения материала исследователь смог прийти к важному выводу, что государство, сложившееся в результате сложного взаимодействия разных сил, было типичным для этого региона раннефеодальным «варварским государством», а ряд важных особенностей, отличавших Первое Болгарское царство от его соседей, был связан с развитием тесных контактов между Болгарией и Византией, с ориентацией болгарских правителей и знати на государственно-правовую систему Византийской империи, как на своеобразный идеал.

Наряду с рассмотрением контактов между славянами и протоболгарами в процессе создания болгарской государственности, внимание Г. Г. Литаврина привлекли к себе и другие аспекты развития взаимоотношений между ними, в частности историческая судьба этнических и религиозных различий между

протоболгарами и славянами на протяжении раннего средневековья. В специальном исследовании Г. Г. Литаврин подверг специальному анализу характерные особенности религиозных верований славян и протоболгар, попытки преодоления религиозного дуализма языческими правителями Болгарии, раскрыл причины изменений в отношениях болгарской правящей верхушки к христианству на протяжении VIII–IX вв., показал историческое значение принятия христианства, как события, способствовавшего укреплению политического и этнического единства молодого государства³⁴. Всестороннее исследование письменных и археологических свидетельств позволило Г. Г. Литаврину рассмотреть развитие отношений двух этносов во всем многообразии и выделить основные факторы, способствовавшие их слиянию и образованию славянской народности, — это численное преобладание славянского населения на большей части территории страны, отсутствие значительных территорий компактного проживания протоболгар, постепенный отказ протоболгар от кочевого образа жизни под воздействием природных условий и социальных процессов, связанных с формированием государственности³⁵. Ликвидация религиозных различий между славянами и протоболгарами была лишь одной из сторон постепенно развивавшегося на протяжении раннего средневековья процесса слияния славян и протоболгар в единую народность, славянскую по языку и многим элементам культуры, но заимствовавшую свое название от тюрков-протоболгар.

Начатое исследование этнического самосознания болгарского народа получило продолжение в работе, посвященной историческим судьбам этого самосознания в эпоху византийского господства и Второго Болгарского царства³⁶. Обратившись, под иным углом зрения, к свидетельствам источников о восстании болгар против византийского господства, которые он изучал еще в начале своего творческого пути, Г. Г. Литаврин нашел новые яркие свидетельства в пользу того, выдвинутого им еще в молодости, положения, что и под чужой властью историческая память о прошлом своего народа, о своей государственной традиции сохранялась в самых широких кругах болгарского населения. Сохранялись, как показано в работе, и традиции славянской письменности, составлявшие важнейшую часть культурного наследия болгарского народа. Приведен в исследовании и богатый, яркий материал по развитию этнического самосознания болгарского народа после образования Второго Болгарского царства.

Все сказанное позволяет сделать вывод, что в своем научном творчестве Г. Г. Литаврин дал тщательно выполненные, глубокие исследования едва ли не всех фундаментальных проблем болгарской истории эпохи раннего средневековья.

О высокой оценке этих исследований Г. Г. Литаврина не только в нашей стране, но и в Болгарии говорит присуждение ему в 1983 г. международной премии им. Кирилла и Мефодия — за выдающиеся заслуги в изучении болгарской истории, а также его избрание членом Болгарской Академии наук.

Исследованиями по истории средневековой Болгарии, которые скоро стали образцом для подражания со стороны молодых ученых, вклад Г. Г. Литаврина в развитие отечественной славистики далеко не ограничивается.

С начала 80-х гг. Г. Г. Литаврин выступил как руководитель коллектива ученых, осуществлявших, в значительной мере по его инициативе, комплексные исследования ряда фундаментальных проблем славянского средневековья. Прежде всего здесь следует отметить целый ряд исследований, посвященных формированию раннефеодальных славянских государств. Как выше отмечалось, уже в одной из первых работ, посвященных истории Болгарии эпохи Первого Болгарского царства, Г. Г. Литаврин предпринял попытку сопоставить социально-экономические процессы на территории Болгарии с процессами, протекавшими на территории Византийской империи. Неудивительно, что именно Г. Г. Литаврин стал инициатором подготовки труда, посвященного истории формирования раннефеодальных государств на территории целого региона Европы — Балкан. Итогом работы коллектива исследователей стало создание сложного многопланового труда³⁷, в котором становление в регионе ряда «варварских» раннефеодальных государств было рассмотрено в тесной связи с эволюцией, которую пережили в эпоху раннего средневековья Византийская империя и города-коммуны на побережье Адриатического моря, и с учетом тех сложных влияний, которым подвергались раннефеодальные государства на Балканах со стороны кочевого мира, Византии, Каролингской и Священной Римской империи.

Этот труд послужил толчком к появлению замысла более общего исследования, посвященного истории формирования раннефеодальных государств на всех обширных территориях Центральной и Юго-Восточной Европы в целом. В организации работы международного коллектива исследователей (с участием Советского Союза, Болгарии и Чехословакии) и подготовке

окончательного текста работы Г. Г. Литаврину как ответственному редактору принадлежала самая видная роль.

Для осуществления общего замысла серьезное значение имело подготовленное советскими участниками проекта исследование о принятии христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы³⁸, где была раскрыта связь между принятием христианства и формированием феодальной государственности в странах этой части европейского континента (при этом сам анализ свидетельств о характере принятия христианства в отдельных странах дал в руки исследователей материал о глубине и зрелости процесса становления феодального государства в то время, когда решался вопрос о смене религии).

Итогом работы международного коллектива авторов стала работа, где аналитические очерки по истории отдельных стран явились основанием для обобщающего вывода о раннефеодальных государствах этого региона как государствах особого типа, существенно отличных от раннефеодальных государств стран Западной Европы³⁹.

Весь этот цикл исследований, создание которого тесно связано с инициативой и руководством Г. Г. Литаврина, есть все основания расценить как крупный вклад в развитие не только славистики, но и европейской средневековедения в целом.

Другое крупное начинание, в осуществлении которого Г. Г. Литаврин сыграл главную роль, — создание цикла исследований по этнической истории, в которых на широком хронологическом отрезке рассмотрено развитие этнического самосознания не какого-либо отдельного народа, а целой семьи родственных народов, сохранявших память о своем общем происхождении, — славянских народов. В рамках этого проекта были подготовлены три крупных работы, в которых последовательно рассмотрено развитие этнического самосознания славянских народов с момента первого появления упоминаний о славянах в письменных текстах и до наступления нового времени⁴⁰. Так, благодаря организаторской деятельности Г. Г. Литаврина, возглавившего авторский коллектив при завершении работ над первым томом серии и несшим на своих плечах всю тяжесть работы по подготовке второго и третьего томов, была осуществлена научная программа, не имеющая аналогов в исследованиях по этнической истории Европы.

Г. Г. Литаврин выступил еще с одной крупной научной инициативой — замыслом создания «Свода древнейших письменных известий о славянах». Цель этого издания состояла в том, чтобы дать в руки широкого круга ученых, занимающихся

древнейшей историей славян, тщательно выверенные данные о состоянии рукописной традиции включенных в «Свод» текстов, их критические реконструкции, критически оцененную сводку сведений о предложенных способах понимания текста и, наконец, обширный реальный комментарий. Подготовка такого издания (весьма сложного и в чисто техническом отношении) потребовала от его руководителей огромных усилий как по организации работы научного коллектива, так и по подготовке текста к изданию. Сейчас, когда публикация завершена⁴¹, можно констатировать, что по полноте и тщательности выполненной работы она значительно превосходит те аналогичные опыты, которые неоднократно, в том числе и в сравнительно недавнее время, предпринимались в европейской исторической литературе.

Тем самым можно констатировать, что в значительной мере благодаря ряду крупных научных инициатив Г. Г. Литаврина и его огромной научно-организационной работе был достигнут важный качественный сдвиг в развитии ряда ведущих научных направлений в мировой славистике.

Свой 70-летний юбилей Г. Г. Литаврин встречает в расцвете творческих сил, полный новых планов и замыслов, осуществление которых приведет, как мы надеемся, к подъему российского византиноведения и славистики на качественно новый уровень.

И. П. Медведев
Б. Н. Флора

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Seibt W., Langdon J. Report on the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies (Moscow) // *Macedonian Studies*. 1992, vol. 9, N. S. 1-2, p. 93.
- 2 Литаврин Г. Г. 'Οπισθοτέλεια. К вопросу о наделении крестьян землей в Византии X-XI вв. // ВВ. 1978, т. 39, с. 46-53.
- 3 Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. М., 1974.
- 4 Литаврин Г. Г. Процент законной прибыли и процент налога с нее в византийском городе X-XI вв. // *Античная древность и средние века*. Свердловск, 1973. Вып. 10, с. 39-43.
- 5 Литаврин Г. Г. Болгария и Византия в XI-XII вв. М., 1960; *он же*. Византийское общество и государство в X-XI вв. М., 1977.
- 6 В более сжатой и оттого более отчетливой форме те же проблемы рассмотрены в статьях: *Litawrin G. Zur Lage der byzantinischen Bauernschaft im 10-11. Jahrhundert (Strittige Fragen)* // *Beiträge zur byzantinischen Ge-*

- schichte im 9.–11. Jh. Praha, 1978, S. 47–70; *Литаврин Г. Г.* Особенности социальной структуры византийского крестьянства в IX–XII вв. // *Byzantinische Forschungen*, 1992. Bd. 18, S. 27–41.
- 7 *Он же.* Болгария и Византия..., с. 53–54.
 - 8 *Он же.* Византийское общество и государство..., с. 25.
 - 9 *Хвостова К. В.* Рец. на кн.: *Литаврин Г. Г.* Византийское общество и государство // ВВ. 1979, т. 40, с. 197.
 - 10 См.: *Svoronos N.* Histoire des institutions de l'Empire byzantin // *Annuaire d'École Pratique des Hautes Études*. P., 1970, p. 335.
 - 11 *Литаврин Г. Г.* Особенности социальной структуры..., с. 32; *он же.* Парик и арендатор // ВВ. 1991, т. 52, с. 6.
 - 12 *Он же.* Парик и арендатор..., с. 3–12.
 - 13 *Он же.* Относительные размеры и состав имущества провинциальной византийской аристократии во второй половине XI в. (по материалам завещаний) // *Византийские очерки*. М., 1971, с. 152–168.
 - 14 *Он же.* Провинциальный византийский город на рубеже XII–XIII вв. (по материалам налоговой описи Лампсака) // ВВ. 1976. Т. 37, с. 17–29.
 - 15 *Он же.* Восстание в Константинополе в апреле 1042 г. // ВВ. 1972, т. 33, с. 33–46.
 - 16 *Он же.* Проблема симбиоза в латинских государствах, образованных на территории Византии (Феномены социальные и экономические: 1204–1261 гг.) // XV^e Congrès International d'études byzantines: Rapports et co-rapports. Athènes, 1976.
 - 17 *Он же.* Византийский медицинский трактат XI–XIV вв. (по рукописи Cod. Plut. VII, 19 Библиотеки Лоренцо Медичи во Флоренции) // ВВ. 1971, т. 31, с. 249–301.
 - 18 *Константин Багрянородный.* Об управлении империей: Текст, перевод, комментарий / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989.
 - 19 *Советы и рассказы Кекавмена: Сочинение византийского полководца XI в. / Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина.* М., 1972.
 - 20 См. его рецензию на издание Кекавмена: ВВ. 1974, т. 36, с. 154–167.
 - 21 *Литаврин Г. Г.* Записка греческого монарха (документ о русско-византийских отношениях в X в.) // *Из истории средневековой Европы в X–XII вв.* М., 1957.
 - 22 *Он же.* Византия и Русь в IX–X вв. // *История Византии*. Т. 2. М., 1989; *Он же.* Русско-византийские отношения в XI–XII вв. *История Византии*. Т. 2. М., 1989; *Он же, Янин В. Л.* Некоторые проблемы русско-византийских отношений в IX–XV вв. // *История СССР*, 1970, № 4.

- 23 *Литаврин Г. Г.* Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь // ВВ. 1967, т. 27; *Он же.* Еще раз о походе русских на Константинополь в 1043 г. // ВВ. 1969, т. 29; *Он же.* Война Руси и Византии в 1043 г. // Исследования по истории балканских и славянских народов, М., 1972.
- 24 *Litawrin G.* A propos de Tmoutorokan // Byz. 1965, t. 35.
- 25 *Литаврин Г. Г.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь // История СССР, № 5, 1981; *Он же.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь // ВВ. 1981, т. 42; *Он же.* К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения Ольги // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1985.
- 26 *Он же.* Состав посольства Ольги в Константинополь и «дары» императора // Византийские очерки. М., 1982.
- 27 *Он же.* О юридическом статусе древних русов в Византии (предварительные замечания) // Византийские очерки. М., 1991; *Он же.* Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // ВВ. 1993, т. 54.
- 28 *Он же.* Русско-византийские связи в середине X в. // Вопросы истории, 1986, № 1.
- 29 *Он же.* Культурные связи Древней Руси и Византии в X–XII вв. Опыт исторической характеристики // III Международный конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1974; *Он же.* Культурный переворот в Болгарии и Древняя Русь // Кирило-Методиевски Студии. 1987, кн. 4, с. 394.
- 30 См. также: *Он же.* Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI–X вв. // ВВ. 1986, т. 46.
- 31 *Он же.* Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960.
- 32 *Он же.* Темпове и специфика на социално-икономическото развитие на България в сравнение с Византия (от края на VII до края на XII век) // Исторически преглед, 1970, № 6.
- 33 Среди них особенно следует выделить работу: *Он же.* К проблеме становления Болгарского государства // Советское славяноведение, 1981, № 4.
- 34 *Он же.* Введение христианства в Болгарии (IX – начало X вв.) // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.
- 35 *Он же.* Формирование этнического сознания болгарской народности (VII – первая четверть X в.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.

- 36 *Он же.* Особенности развития самосознания болгарской народности со второй четверти X до конца XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.
- 37 Раннефеодальные государства на Балканах XI–XVII вв. / Отв. редактор Г. Г. Литаврин. М., 1985.
- 38 Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси / Отв. редактор Г. Г. Литаврин. М., 1988.
- 39 Раннефеодальные государства и народности (Южные и западные славяне в VI–XII вв.). М., 1991.
- 40 Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989; Развитие этнического самосознания народов Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европы в XV в. М., 1995.
- 41 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I–VI вв.). М., 1991 (второе издание – М. 1994); Там же. Т. II (VII–IX вв.). М., 1995.

Роберт Браунинг
Лондон

Византийская Фессалоника: уникальный город?

И в средние века, и позднее Фессалонику часто называли вторым городом Византийской империи¹. Действительно, по численности населения и по своей экономической роли она стала таковым с середины VII в., после того, как Александрия и Антиохия были захвачены арабами и вошли в состав исламского халифата. Вместе с тем, со времени Галерия (начало IV в.), чьи триумфальная арка и возможный мавзолей (ныне церковь св. Георгия, или Ротонда) известны всем, Фессалоника не была, если не считать отдельных эпизодов, местом пребывания имперского правительства. В этой статье я собираюсь остановиться на следующих вопросах: что представлял собой город Фессалоника и в чем состояли его отличия от Константинополя, а также от других городов Византийской империи.

Прежде всего, в отличие от Константинополя, это был город эпохи эллинизма, основанный около 316 г. до н. э. Кассандром, одним из военачальников Александра Македонского и его удачливым приемником на македонском престоле. Он назвал город в честь своей жены, сводной сестры Александра. Подобно Александрии и Антиохии, также возникшим в эллинистическую эпоху, Фессалоника была расположена на одном из важнейших перекрестков торговых путей. Один из этих путей соединял Дунай и Центральную Европу со Средиземноморьем и проходил по долинам Моравы и Вардара к морю, там, где сейчас проложена железная дорога Белград—Фессалоника. За шесть с половиной столетий до того, как Константин заложил свою столицу на Босфоре, Фессалоника уже была людным и процветающим городом. Подобно другим эллинистическим городам, она имела достаточно развитое самоуправление, большее, пожалуй, чем столичные Александрия и Антиохия. Многие весьма существенные элементы своей древней автономии Фессалоника сохраняла вплоть до захвата ее турками-османами в 1430 г. и даже после этого, и временами городские власти действовали вполне независимо от имперского правительства или даже вопреки его воле². В Константинополе же органы местного управления находи-

лись под строгим контролем центральных властей, прежде всего — всевластного городского префекта.

Фессалоника была важным торговым и ремесленным центром и богатела на развитии дальней торговли, начало которой положили завоевания Александра. Растущее богатство восточного Средиземноморья питалось товарами с Балкан, из Центральной и Восточной Европы. Что это были за товары? Мы располагаем лишь косвенными данными. По всей видимости, значительную долю составляли рабы, хотя, как обычно, прямых сведений на этот счет не существует. Не слишком достоверный географический трактат IV века н. э. говорит, что через Фессалонику вывозились железо, ткани, сало и сыр³. К этому списку следует, скорее всего, добавить золото. Тем не менее, этого потока товаров было бы явно недостаточно для процветания города римской эпохи, и вряд ли это могло служить основанием для расширения бухты Фессалоники, предпринятого Константином (хотя последнее могло быть отчасти связано и с соображениями военного характера). Поток, устремлявшийся в обратном направлении, мог включать такие товары, производимые в Средиземноморье, как оливковое масло, вино и различные предметы роскоши. Кроме того, можно назвать соленую и копченую рыбу. Рыболовство было развито в Фессалонике на всем протяжении ее истории, а в 1185 г. источник упоминает о чиновнике, проверявшем цены на рыбу⁴. Еще один момент, незаслуженно обойденный вниманием, — это значение соли в экономике города. Известно, что производство соли из морской воды продолжалось в Фессалонике в течение всего средневековья. В 688 г. Юстиниан II подарил доходы от солеварни, расположенной неподалеку от Фессалоники, монастырю св. Димитрия⁵. В документе 1089 г. упоминается дарение монастырю солеварни в окрестностях города императором Василием II⁶. В 1415 г. в Фессалонике существовали две гильдии солеваров. (В Центральной Европе вплоть до начала разработки месторождений соли в Новое время этот важный товар не производился.)

Вот кратко и все, что можно сказать о торговом пути между севером и югом, развитие которого, быть может, началось еще в доисторический период. Когда в конце II в. до н. э. римляне соорудили Via Egnatia, дорогу, соединявшую запад и восток, Адриатику с Черным морем, и проходившую через Фессалонику, значение этого города как центра торговли и ремесла еще более возросло. Наиболее существенным было то, что возникла сухопутная дорога, соединявшая город и с Италией, и с Константинополем.

Своим экономическим процветанием в римскую эпоху город обязан двум этим торговым путям. О величине и значении Фессалоники писали Страбон и Лукиан. В течение трех столетий она была также административным центром обширной территории на Балканах. Фессалоника стала полиэтничным городом, который посещали и населяли представители различных народов. В городе бывали многие римляне, например, Цицерон в период своей ссылки. На надгробиях римской эпохи встречаются имена римлян. Город стал римской колонией. Апостол Павел обнаружил здесь многочисленную и влиятельную еврейскую общину. Подобным полиэтничным городом Фессалоника оставалась и впоследствии. В 904 г. местный автор заметил, что в город приезжало много иностранцев и что улицы его заполнены многоязыкой толпой горожан и приезжих, и людей здесь не меньше, чем песчинок на морском берегу. Горожане, продолжает он, разбогатели на торговле и чаще одеты в шелк, чем в шерсть. Ремесленники производят изделия из золота, серебра, драгоценных камней, бронзы, железа, олова, свинца и стекла⁷. В XII в. ежегодная ярмарка св. Димитрия привлекала купцов со всей Греции, болгар, скифов, итальянцев, испанцев, португальцев, кельтов из-за Альп, финикийцев, египтян, выходцев с берегов Черного моря⁸. Проповеди архиепископа Евстафия (конец XII в.) рисуют общество, где монахи, не в меньшей степени, нежели миряне, заняты ремеслом, торговлей и ростовщичеством. Венецианские документы XII в. часто называют Фессалонику как конечный пункт путешествия многих купцов. С XI в. в городе существовали общины венецианцев и генуэзцев. В Фессалонике не было столь строгого контроля за приезжими и постоянно проживающими в городе иностранцами, как в Константинополе, где разрешение на жительство и все перемещения зависели от городского префекта. Правда, в XII в. Вениамин из Туделы сообщает, что в Фессалонике было около 500 иудеев (то есть около 500 семей), что они испытывали притеснения, занимались шелкоткачеством и что глава их назначался императором⁹. Следует упомянуть также о том, что в XI в. и позднее через Фессалонику проходил традиционный путь пилигримов с Запада в Святую Землю.

Жители Фессалоники контактировали не только с иноземными купцами. Они жили в окружении соседей, отличавшихся от них по языку и культуре. С середины VI в. началось продвижение славян в южную часть Балканского полуострова¹⁰. Их прародина, по всей видимости, находилась к северу от Кар-

пат, в районе верхней Вислы, а сородичи их проживали далее на восток, в верховьях Днестра и Днепра. К середине V в. некоторые из них уже населяли Среднее Подунавье, территорию современной Венгрии. Нам неизвестно, чем было вызвано их дальнейшее продвижение на юг — давлением с севера других народов, вынудившим их занять земли в Центральной Европе, пустовавшие после ухода лангобардов, гепидов и других германских племен, или другими причинами. В любом случае, это не имеет значения для нашего изложения. Племенная структура славян за время их долгого пути с родины распалась. На юге Балкан они появились не как банды завоевателей, не неся с собой государство в зародыше, как это было у германцев в IV в., а небольшими группами, иногда осколками прежних племен, иногда большими семьями или родами, отягощенные награбленной в пути добычей и в поисках земли, где можно было бы осесть. К концу VI в., по всей видимости, образовались первые компактные поселения к западу, северу и востоку от Фессалоники. В то же время незначительное число славянских топонимов в непосредственной близости от города свидетельствует о том, что городские землевладельцы сохранили контроль над своими поместьями в долине Аксиоса и вокруг озер к северу и к востоку от города.

К VII в. Фессалоника и соседний полуостров Халкидика превратились в греческие анклав, окруженные со всех сторон морем и преимущественно славянским населением. Подобная картина в общих чертах сохранялась до начала нынешнего столетия¹¹. В этом отношении Фессалоника напоминала такие центры культуры эллинизма, как Александрия и Антиохия, бывшие с самого основания греческими городами в окружении негреческих народов, на которые они оказывали мощное культурное влияние. К середине VII в. миграция славян на юг прекратилась и начались процессы их адаптации, культурной, а во многих районах и полной, ассимиляции.

Обратимся к тому, что известно о взаимоотношениях жителей Фессалоники и их соседей-славян в VII в. Первое появление славян на исторической сцене вызвало большой переполох. Отличаясь от местных жителей языком, религией, светлыми волосами, одеждой, быть может, ростом, материальной культурой, отсутствием ярко выраженной политической структуры, они воплощали Неведомое и Чужое. Однако те, кто поселился неподалеку от города, и те, кто проходил мимо него на пути в Грецию, должно быть, вступали в хозяйственные отношения с городом, налаживали обмен продуктов земледелия и скотоводст-

ва, охотничьей добычи на изделия из металлов, ткани и, конечно, соль. Они не представляли серьезной опасности для города, хорошо защищенного солидными стенами. Их простая и разрозненная политическая и военная структура не позволяла организовать осаду города. Они становились опасными только в том случае, если хорошо организованное государство использовало их как наемников. Так случилось в 586 г., когда авары, в прошлом кочевой народ из Центральной Азии, напали на город при добровольном или вынужденном участии славян. Тем не менее прочность стен, храбрость горожан и вмешательство покровителя города св. Димитрия спасли положение. Вскоре авары осели на территории современной Венгрии, и отношения между горожанами и их соседями вновь вернулись в нормальное русло.

Приведем лишь несколько примеров того, как развивались эти отношения в течение последующих семи столетий. Безымянный клирик, составивший описание чудес св. Димитрия, изображает славян, проживающих вокруг города, как идолопоклонцев, людей, не знающих законов и не признающих брака *ἐἰδωλότροκτον καὶ ἀθεμιτόγαμον καὶ παράνομον γάμον*¹². Будучи образованным человеком, он был шокирован стилем их жизни. Тем не менее, в том же сочинении мы находим рассказ о славянском вожде (*ῥήξ*) по имени Первуд, который жил в городе, носил греческую одежду и говорил «на нашем языке». Первуд был арестован властями империи по обвинению в подготовке мятежа и увезен в Константинополь. После этого в столицу была отправлена делегация из представителей города и славянских вождей, которые собирались вступить за него. К несчастью, перед тем, как они прибыли, Первуд, опасаясь за свою жизнь, бежал и, добравшись до земель, населенных славянами, убедил часть своих соплеменников восстать против Византии. Небольшое по размаху восстание было легко подавлено, Первуд был схвачен и казнен. Рассерженные славяне начали блокаду города, которая привела к дефициту зерна. Богатые горожане воспользовались ситуацией и скрыли запасы продовольствия. Тогда император направил в Фессалонику корабли с продовольствием. Как только корабли были разгружены, городские власти реквизируют их и отправили для покупки зерна в другую славянскую общину, к югу от города. Между тем другая группа славян под предводительством своих «рексов» попыталась взять город штурмом, но потерпела поражение благодаря заступничеству, как были уверены горожане, св. Димитрия¹³. Эти события происходили между летом 676 и летом 677 г. Я пересказал

эту историю столь подробно потому, что она обнаруживает сразу несколько важных моментов: рост социальной дифференциации среди славян, привлекательность греческой городской жизни для возникающей славянской верхушки, развитие связей между горожанами и славянами, а также, как правило, мирный характер этих отношений, неуклюжие вмешательства со стороны правительства, неспособность или нежелание славян объединиться против города, готовность городских властей действовать независимо от Константинополя. Мирные взаимоотношения были в порядке вещей, но амбиции и сомнения обеих сторон легко могли привести к возникновению локального конфликта.

В 904 г., когда Фессалоника была захвачена и разграблена арабским флотом, детальное изложение событий, представленное Иоанном Камениатой, клириком и приближенным архиепископа (точка зрения Александра Каждана, считающего труд Камениаты позднейшей фальсификацией, не получила широкой поддержки), рисует несколько иную картину¹⁴. Два славянских племени, упоминавшиеся уже в VII в., драгувиты и сагудаты, все еще проживали в окрестностях города, частично на его территории, частично под властью Болгарии. Болгары, которыми тогда правил царь Симеон, воспользовавшись слабостью правительства в Константинополе, перенесли свою границу. Греческие надписи, сделанные болгарскими властями при разметке границы, были обнаружены в 25 и 35 километрах от городских стен. Местные славяне были в хороших отношениях с болгарями, они вели оживленную и выгодную торговлю. После принятия христианства болгарями, которое произошло при жизни предыдущего поколения, отношения эти, как указывает писатель, значительно улучшились. После нападения арабов славяне, жившие как на территории города, так и на землях дальше к востоку, прислали ополчение для защиты Фессалоники. Хотя в данном случае они не слишком отличились, славянских воинов высоко ценили как прекрасных лучников. Славяне жили и в городе. Хотя об этом не говорится прямо, очевидно, что все славяне к этому времени были христианами. Их обращение произошло не в результате действий государства, как это было в случае со славянами в Болгарии, а благодаря постоянным усилиям и миссионерской деятельности местного духовенства, не получившим отражения в источниках, а также привлекательности византийского образа жизни. Так что со времени Первуда интеграция славян близ Фессалоники в византийское общество значительно продвинулась.

Величайший итог тесных взаимоотношений между греками и славянами в Фессалонике — это, без сомнения, деятельность сла-

вянских апостолов Кирилла и Мефодия в середине IX в.¹⁵ Сыновья византийского чиновника из Фессалоники, владевшие греческим и славянским, получившие образование в Константинополе, они составили алфавит, отражавший фонологию древнеславянского языка, перевели на славянский основные тексты христианской литургии, обучали славянских священников и создали, таким образом, третий в Европе – после греческого и латинского международный язык литературы и культуры. Инициатива в данном случае исходила от императора и константинопольского патриарха, руководствовавшихся сиюминутными политическими соображениями, но возможность для успешного решения этой задачи связана именно с Фессалоникой. Уроженцы Фессалоники, Кирилл и Мефодий стали гражданами вселенной. Они постоянно меняли культурную карту Европы. Каждый ребенок, от Черногории до Камчатки, который может написать свое имя, является, в каком-то поколении, учеником этих двух братьев.

Местные славяне в разной связи упоминаются и позднее. Из этих свидетельств следует, что, интегрировавшись в жизнь региона, славяне часто сохраняли язык и обычаи предков. Люди славянского происхождения приезжали в Фессалонику, получали там образование и впоследствии занимали определенное положение в византийском обществе. Примеры из начала XIV в. – Григорий Акиндин, ведущий богослов, противник исихазма, и Неофит Прόδροмен, составивший в одном из крупнейших константинопольских монастырей ботанический словарь и ряд других сочинений. Постоянные контакты с людьми, говорящими на другом языке, постоянное взаимодействие двух общин сделали Фессалонику городом, резко отличавшимся от столицы. Это был пограничный город. Но граница – это отнюдь не обязательно барьер. Как часто отмечали американские авторы, в связи с историей их собственной страны, границы лучше воспринимать как контактные зоны двух разных культур, взаимодействие которых дает начало уникальным и неповторимым процессам.

Интересно, что среди славян, проживавших в непосредственной близости к городу и в более отдаленных районах, широкое распространение получило почитание св. Димитрия¹⁶. Во время оккупации города норманнами чудотворная икона из церкви св. Димитрия была спасена, по всей видимости, болгарскими монахами и вывезена в Тырново в северной Болгарии. Там братья Петр и Асень, год или два спустя возглавившие восстание против византийского владычества, которое закончилось образованием Второго Болгарского Царства, основали церковь

св. Димитрия. Они заявили, что святой покинул византийцев и перешел на сторону болгар и что его поддержка гарантирует им победу. Действительно, поддержка св. Димитрия придала в глазах современников легитимный характер их власти. На монетах и печатях болгарских правителей изображение св. Димитрия неизменно присутствовало вплоть до окончательного завоевания страны турками в 1393 г.

В некоторые периоды истории, в частности в конце VI и VII вв., в XIV и начале XV вв., сообщение по суше между Фессалоникой и Константинополем бывало нарушено. Подобная ситуация позволяла несколько дистанцироваться от столичного правительства и развивать институты самоуправления. Престиж и власть местных магистратов и магнатов (иногда эти понятия совпадали) являлись потенциальным источником конфликта между ними и имперским наместником в городе, кем бы он ни был – чиновником или членом императорской семьи. Когда центральное правительство было слабым, нерешительным или не имело единой позиции, в периоды, когда связь со столицей была затруднена, Фессалоника пыталась действовать как независимый город-государство. *Πολιτάρχαι*, с которыми пришлось иметь дело апостолу Павлу (Дея. 17.6,8), сменились советом светских магнатов и церковных иерархов, который периодически упоминается в истории города. В последние десятилетия существования империи этот совет состоял, как представляется, из семи духовных лиц и пяти светских. Подобный совет, который иногда называется *δοδέκαδα*, продолжал заниматься делами христианского населения города в ранний период османского господства¹⁷. Когда централизованное византийское государство распалось, как это было после IV крестового похода в 1204 г., или оказывалось расколотым гражданской войной между претендентами на трон, как в середине XIV в. и вновь в XV в., местное самоуправление приобретало черты действительной независимости. Наиболее яркий пример тому – так называемое восстание зилотов во время гражданской войны 1342–1359 гг. Причины и ход событий этих лет представляют предмет для отдельного исследования. Достаточно сказать, что паралич центральной власти сочетался с острым социальным конфликтом между богатыми и бедными в самом городе, конфликтом, который, в свою очередь, усугублялся оккупацией прилегающих к городу земель восставшими или Сербией. Все это привело к возникновению местного режима, который лишь на словах признавал слабое константинопольское правительство, отверг все попытки вмешательства со стороны узурпатора Иоан-

на Кантакузина и самостоятельно вел переговоры с сербским царем, стремившимся воспользоваться ослаблением Византии в интересах экспансии собственного государства. Можно провести неожиданно яркие параллели между событиями в Фессалонике и в городах Италии того времени, прежде всего в Генуе, с которой Фессалонику связывали прочные торговые узы. Я имею в виду роль гильдий, активную деятельность собрания граждан, а также убийства некоторых аристократов, в то время как другие представители этого слоя возглавили движения, требовавшие определенных общественных перемен. Было бы слишком смелым, впрочем, не имея прямых свидетельств, настаивать на какой-либо связи между этими событиями. Важным представляется то обстоятельство, что, тогда как другие города в сохранившихся частях Византийской империи сотрясали социальные конфликты и они не знали, чью сторону принять (некоторые из них, как, например, Адрианополь, сделали определенные шаги в сторону самоуправления, возродив и наделив полномочиями собрание граждан), — одной лишь Фессалонике удалось в течение пяти лет проводить собственную политику независимо от обоих претендентов на имперский престол. В последние столетия существования империи горожане требовали через собрание, причем часто успешно, предоставления прав действовать независимо от центрального правительства. Так они вели себя по отношению к Бонифацио Монферратскому после падения Константинополя в результате четвертого Крестового похода, по отношению к венецианцам и туркам в XV в. Эти права, сформулированные в 1423 г. в ходе переговоров с Венецией, включали право следовать обычаям предков, управляться собственными магистратами, право архиепископа и клира выполнять свои обязанности без постороннего вмешательства, а также право горожан продавать свою собственность кому они пожелают и беспрепятственно покидать город. И другим городам Греции, например Корфу, иногда удавалось отстоять свои древние права, в особенности в период латинского господства, но ни у одного из них это не получалось столь последовательно и успешно, как у Фессалоники. Трудно ответить на вопрос, были ли эти права пережитком старины или частью гражданской идеологии, возникновение которой сопровождало упадок и распад имперской власти. Как бы то ни было, стремление Фессалоники самостоятельно решать свои проблемы и ослабить зависимость от Константинополя в известной степени выделяют ее среди других городов Византийской империи, в особенности в XV и XVI вв.

По всей видимости, не случайно именно в Фессалонике впервые появляются авторы, пишущие на злободневные политические сюжеты. Фома Магистр, ученый, учитель и, скорее всего, монах (ок. 1275 – ок. 1350), в своем трактате «О государстве» (Περὶ πολιτείας) критикует недостатки современного ему общества, прежде всего экономическое неравенство и порождаемое им социальное напряжение. Другие фессалоникские авторы, например Николай Кавасила, Григорий Палама и Димитрий Кидонис также обличали несправедливость и дурное обращение с бедными, которое они видели вокруг. Они стараются рассматривать социальные и экономические проблемы с позиций морали и религии, но считают, что решение их может и должно быть найдено. Эти авторы – в известной степени предшественники Георгия Гемиста Плифона, который в XV в. сформулировал главные положения, составлявшие основу легитимности Византийской империи.

Это новое политическое мышление было одной из сторон оживленной интеллектуальной жизни Фессалоники в конце XIII – начале XIV вв., о которой писал сэр Стивен Рансимен в своей книге «Последний византийский ренессанс» (Кембридж, 1970). Ключевой фигурой этого ренессанса он считает Фому Магистра, только что упомянутого мной. Известный ученым-классикам как редактор и комментатор аттических трагиков и Пиндара, теологам – как составитель многих гимнов и панегириков, ученым, изучающим риторику, – как автор речей, которые долгое время приписывались Элию Аристиду, жившему за тысячу лет до него, Фома был человеком огромной культуры и талантливым педагогом, среди учеников которого немало писателей двух последующих поколений¹⁸.

Вернемся к обстоятельствам, способствовавшим культурному возрождению. В 1204 г. Фессалоника не была захвачена и разграблена, не были нарушены устои ее общественной жизни, как это случилось в Константинополе. Город принял Бонифация Монферратского, которого латинский император Балдуин назначил королем Фессалоники. Правление Бонифация не было обременительным для города, кроме того, его власть в глазах горожан обладала некоторой легитимностью благодаря его браку с Маргаритой Венгерской, вдовой императора Исаака II Ангела. Новый правитель уважал права и привилегии города. Не было панического бегства жителей из города, как это случилось в Константинополе, хотя некоторые магнаты вынуждены были лишиться роскошных городских домов, которые были переданы рыцарям из окружения

Бонифация. Не были разграблены произведения искусства и книги, мало изменился образ жизни. Великий ученый епископ Евстафий умер менее чем за десять лет до того, и его библиотека, где хранились многие редкие классические и патристические тексты, скорее всего, все еще оставалась нетронутой. В 1240 г. Никифор Влеммид был послан в Фессалонику никейским императором Иоанном Вататцем за книгами. Иоанн Педиасим Поф, который родился в Фессалонике около 1250 г., преподавал там с 1284 г. примерно до 1310 г. и писал о мифологии, логике, математике, музыке, астрономии, каноническом праве и медицине. Безусловно, в его распоряжении находилась богатая библиотека¹⁹. Все эти факторы создавали идеальные условия для взлета литературы и науки в конце XIII в. и позволили Фессалонике сломать монополию Константинополя в области высшего образования и культуры, который столица удерживала до 1204 г.

За недостатком места придется ограничиться лишь самым кратким описанием культурной жизни Фессалоники в XIII и XIV вв. Имена писателей, родившихся и работавших по преимуществу в Фессалонике, дают весьма впечатляющую картину. Феодор Триклиний, редактор классической греческой поэзии и исследователь древнегреческого стихосложения, считается основателем современной критики текста. Никифор Каллист Ксантопулос составил историю церкви с древнейших времен, используя утраченные ныне источники. Никифор Хумн, государственный деятель, дипломат, эссеист и ученый, был отцом Ирины-Евлогии Хумнены-Палеологини, которая играла важную роль в богословских и аскетических течениях начала XIV в. Нил Кавасила был теологом и полемистом. Его родственник Николай Хамет Кавасила писал о риторике, астрономии, праве, теологии и политике. Григорий Палама, идеолог исихазма, стал архиепископом Фессалоники. Его противник Григорий Акиндин был славянином по происхождению и учился в Фессалонике. Среди юристов следует назвать Константина Арменопула, чей сборник византийского права был переведен на славянский и принят в России, а в начале XIX в. стал официальным сводом законов нового греческого государства, а также Матфея Властаря, специалиста по канонам и гимнографа, чья *Σύνταγμα*, свод светского и церковного права, был по указу короля Стефана Душана переведен на сербский, а впоследствии использовался в России. Исидор Глав, архиепископ Фессалоники и друг императора Мануила II, в своих проповедях и письмах сообщает уникальные сведения о ситуации в городе в период первой турецкой оккупации. Димитрий и Прохор Кидонисы

превозшли всех в деле религиозного сближения с Западом и перевели на греческий большую часть *Summa Theologica* Фомы Аквинского. Наконец, из Фессалоники происходили два вселенских патриарха, Исидор Вухирас (1347–50) и Филофей Коккин (1352–55, 1364–76), который в юности был поваром и учеником Фомы Магистра и написал, помимо всего прочего, жития некоторых современных ему фессалоникских святых.

Наряду с литературой в Фессалонике развивалось искусство. Строились и украшались новые церкви, например церковь Святых Апостолов и св. Николая Орфаноса (обе – XIV в.). Очевидно также, что художники из Фессалоники высоко ценились в Сербии и внесли свой вклад в развитие сербского искусства. Авторы росписи в монастырской церкви в Сопочанах (1260-е гг.), по мнению историков искусства, испытали на себе прямое влияние фессалоникской школы. Когда сербское королевство подчинило себе Македонию и король Милутин установил тесные контакты с городом, влияние Фессалоники стало еще более очевидным. Нам известны имена странствующих художников Михаила Астрапа и Евтихия, которые в начале XIV в. участвовали в росписи церкви св. Климента в Охриде, св. Георгия в Старо Нагоричино, королевской часовни в Студенице²⁰. На северной стене королевской часовни в Грачанице, расписанной около 1321 г., помещено изображение Евстафия – архиепископа Фессалоники, вероятно, единственного ученого-классика, причисленного к лику святых. Фамилия Астрапа встречается исключительно редко, и интересно, что Феодор Триклиний упоминает Иоанна Астрапа, которого он называет *υραφεύς*, составившего чертежи к его краткому трактату о природе луны, написанному в Фессалонике. Это свидетельство позволяет связать группу странствующих художников с Фессалоникой²¹. В многочисленных росписях церковей северной Сербии конца XIV в. также отразилось влияние Фессалоники. Таким образом, город был соперником Константинополя не только в литературе, науке, теологии и юриспруденции, но и в развитии искусства.

В заключение я постараюсь кратко проследить историю Фессалоники в последние десятилетия перед окончательным завоеванием города турками-османами. Это сложная и поучительная история. Судьба города была тесно связана с процессом дезинтеграции последних осколков Византийской империи. Турецкое давление, пусть и не постоянное, становилось все более ощутимым. Императорская династия Палеологов усугубляла положение из-за нескончаемых споров между братьями, отцами и сыновьями за все сокращающееся наследство. В какой-то момент четыре императо-

ра, каждый при поддержке своих сторонников, вели борьбу за империю-призрак, «царство, кого нема», как выразился югославский историк²². Время от времени один из соперников, по собственному выбору или в силу необходимости, обосновывался в Фессалонике или отправлялся туда в качестве наместника либо в ссылку. Достойный, но неудачливый Мануил II был в течение некоторого времени наместником города, а позднее, когда его отец Иоанн V лишил его прав на престол, правил здесь с 1382 по 1387 г. как независимый император. Он всячески старался организовать эффективное сопротивление туркам, но в конце концов вынужден был в 1387 г. покинуть Фессалонику, поскольку горожане предпочли сдаться, не подвергая город риску захвата и разграбления. По всей видимости, они не ошиблись в оценке ситуации. Турки проявили известное милосердие, позволив церквям действовать безо всяких преград и сохранив ограниченные полномочия за местными магистратами. Для султана Мурада I Фессалоника была важна как центр торговли и как форпост на пути к Константинополю. Так что город обладал видимостью автономии под властью турок и не был включен в структуру Османской империи. Многие жители эмигрировали в Византию или на Запад, другие приняли ислам.

Поражение и пленение султана Баязида Тамерланом в битве при Анкаре (1402 г.) предоставило Византии короткую передышку. 9 мая 1403 г. Фессалоника, согласно договору с Сулейманом, сыном Баязида, который, кстати, был поэтом, вновь отошла к Византии. Однако ситуация оставалась неопределенной, злоклучения горожан продолжались, поскольку отношения местных магистратов с наместниками, присылавшимися из Константинополя, зачастую были весьма напряженными. Пока Сулейман контролировал положение на Балканах, прямой угрозы Фессалонике не существовало, однако горожане и магистраты, более трезво, нежели правительство в Константинополе, оценивая ситуацию, по всей видимости, поняли, что у Византийской империи нет будущего и что они стоят перед трудным выбором: попытаться добиться наиболее выгодных условий у турок или получить ощутимую поддержку с Запада ценой заключения церковной унии и утраты независимости. В конце концов, город процветал за много веков до Константина Великого. Если бы все сложилось удачно, он мог бы по-прежнему процветать и после падения последних его преемников. Традиция независимости, укрепившаяся в XIV и XV вв., была сильна. Таким образом, горожане и магистраты разделились на две партии – протурецкую и прозападную. Последнюю составляли, скорее всего, люди, связанные с итальянской торговлей. Длитель-

ная блокада города началась вновь в 1411 г. и привела ко все возрастающим нищете, голоду и отчаянию. Архиепископ Симеон упоминает о том, что в период активной осады 1422–1423 гг. многие горожане выступали за то, чтобы сдаться туркам. (Свою позицию они обосновывали ссылками на апостольское Послание к Римлянам, 13.1–2.) Другая группа поддерживала контакты с Венецией, чьи позиции среди западных государств, представленных в восточном Средиземноморье, были особенно сильны. В 1423 г. поступил приказ из Константинополя, согласно которому богатые горожане должны были организовывать оборону города на собственные средства, поскольку император, плативший дань султану, ничем помочь не мог. Это дало толчок к развитию событий. Провенецианская партия восторжествовала, и Совет направил венецианскому Сенату предложение принять власть над городом. Наместник Андроник, сын Мануила II, насколько можно понять, не играл непосредственной роли в этих переговорах. Венецианцы выразили согласие, и 7 июля 1423 г. был подписан договор. Город переходил в зависимость к Венеции, которая, в свою очередь, обязалась уважать его традиционные права. По мнению историка-современника этих событий, Фессалоника должна была стать второй Венецией²³. Сенат, без сомнения, надеялся на заключение мира с султаном Мурадом II, но все его попытки последовательно отвергались. Османская блокада продолжалась. Город находился на грани голода. Горожане начали спускаться на веревках со стен, сдаваясь туркам. Венеция, видя, что надежды на заключение мира не оправдываются, перестала выполнять свои обязательства. Деятельность Совета была свернута, власть перешла в руки комитета, созданного венецианцами. В ответ на все обращения к Венеции раздавались лишь пустые обещания. В 1430 г. Мурад II привел под стены города большое войско и предложил сдаться. Многие горожане считали, что это предложение необходимо принять, однако им не давали действовать размещенные в городе венецианцами наемники. В конце концов султан потерял терпение и 29 марта взял город штурмом. За этим последовали три дня грабежей, разрешенные исламом, после чего султан твердой рукой восстановил порядок.

Так закончилась история византийской Фессалоники. История города, конечно, на этом не завершилась. В первые годы турецкого господства население Фессалоники было немногочисленным. Многие горожане бежали. С 1478 г. сохранились налоговые реестры. В этом году население города составляло немногим более 10 000 человек, большинство среди них составляли христиане. К 1500 г. насчитывалось 20 000 жителей, опять-таки с преоблада-

нием христиан, и уже около 4000 иудеев. К 1519 г. население выросло почти до 30 000, более половины жителей составляли иудеи, беженцы из Испании и Португалии, принеся с собой различные умения и дух предприимчивости²⁴. Начался новый этап в истории города, также отмеченный чертами уникальности.

Многие страницы истории Фессалоники нуждаются в дальнейшем изучении: сохранение ею черт позднеантичного города, длительный и успешный симбиоз со славянским окружением, влияние города, ощущавшееся во всем балканском регионе, в особенности в Болгарии и Сербии; в позднее средневековье – соперничество с Константинополем, история Фессалоники под властью турок, его роль как крупнейшего еврейского городского центра, с которой Фессалоника при трагических обстоятельствах рассталась уже в наше время, и многие другие аспекты жизни города²⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Например, Михаил Хониат (Ер. 36.2). οἱ πόλις ἐάλω πρώτη μετὰ τὴν πρώτην καὶ τοῖς ἀγαθοῖ ἀπασῶν βασιλεύουσιν (о захвате Фессалоники норманнами в 1185 г.).
- 2 Ранний пример см. у Malchus, frg. 20; Blockley R. G. The fragmentary classical historians of the later Roman Empire II. Liverpool, 1983, p. 436,12–19. В 479 г. в ожидании нападения остготов жители Фессалоники выразили недоверие префекту претория Иллирика, отняли у него ключи от города и передали их епископу.
- 3 *Expositio totius mundi et gentium* / ed. J. Rouge, p. 51.
- 4 *Eustathios. The Capture of Thessaloniki* / ed. J. R. Melville Jones. Canberra, 1988, p. 73.
- 5 *Vasiliev A. A. An edict of the Emperor Justinian II* // *Speculum* 18. 1943, p. 1–13.
- 6 *Actes de Xenophon*, no 1. 146.
- 7 *Johannes Kameniates. De expugnatione Thessalonicae*, cap. 9.
- 8 *Timarion* / ed. Romano, p. 114–123.
- 9 *The Itinerary of Benjamin of Tudela* / ed. M. N. Adler, p. 18.
- 10 О проникновении славян в Македонию и на полуостров Грецию см.: *Vlasto A. P. The Entry of the Slavs into Christendom*. Cambridge, 1970, p. 3–12, 320–2; *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio. Commentary* / ed. R. J. H. Jenkins. London, 1962, p. 182–95; *Константин Багрянородный. Об управлении империей* / под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989, p. 427–45; *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500–1453*. London, 1971, p. 42–68; *Malingoudis Ph. Σλάβοι στὴ μεσαιωνικὴ Ἑλλάδα Thessalonike*, 1988;

- idem.* Ἡ Θεσσαλονίκη καὶ ὁ κόσμος τῶν Σλάβων. Thessalonike, 1991; *Ditten H.* Zur Bedeutung der Einwanderung der Slawen // *Byzanz im siebten Jahrhundert.* Berlin, 1978, s. 73–160; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. Moscow, 1982, с. 33–49.
- 11 *Toynebee A.* Constantine Porphyrogenitus and his World. London, 1977, p. 103.
- 12 *Lemerle P.* Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, I. 1979, p. 187,17.
- 13 *Ibid.*, p. 208–21.
- 14 *Johannes Kameniates.* De expugnatione Thessalonicae, cap. 20.
- 15 Литература о Кирилле и Мефодии, их роли – необъятна. См., например, *Vlasto A. P.* The Entry of Slavs..., 26–66; *Dvornik. F.* Les légendes de Constantine et de Méthode vue de Byzance. Prague, 1933, rpt. Hatiesburg, Minnesota, 1969; Кириллометодиевска библиографија. 1940–1980 / Дуйчев И. и др. Софија, 1983.
- 16 *Obolensky D.* The cult of St. Demetrius in the history of Byzantine-Slav relations // *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe.* London, 1982 IV.
- 17 *Vacalopoulos A. E.* Origins of the Greek nation 1204–1451. New Brunswick, N.-J., 1970, p. 146; *idem.* The Greek Nation. 1453–1669. New Brunswick; N.-J., 1976, p. 191.
- 18 О Фоме Магистре см. недавнюю работу *Skalistes S. K.* Θωμᾶς μάγιστρος, ὁ βίος καὶ τὸ ἔργον. Thessalonike, 1984.
- 19 См.: *Constantinides C. N.* Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–1310). London, 1982, p. 117–125.
- 20 *Miljković-Pepelk P.* Delo na zografite Mihailo i Evtihij. Skopje, 1967.
- 21 *Kissas S.* Solunska umetnicka porodica Astrapa. Zograf, 1974, p. 335–337.
- 22 *Ђури И.* Сумрак Византије. Београд, 1984, с. 13.
- 23 *Michael Ducas,* Historia Turco-Byzantina. Bonnae, 1834, p. 197.18.
- 24 *Lowry H.* Portrait of a city: the population and topography of Ottoman Selanik (Thessalonike) in the year 1478 // *Diptycha.* Vol. 2, 1980–1, p. 245–293.
- 25 О недавнем прошлом см.: *Mazower M.* Salonica between East and West, 1860–1912 // *Dialogos* 1. 1994, p. 104–127.

Vladimír Vavřínek
Prague

Great Moravia between Byzantium and the Latin West

The first Slavic state which originated in the early ninth century north of the river Danube, on the territory occupied by today's Czech and Slovak Republics, is generally called Great Moravia. The name is often interpreted – not only in Czech literature – as testifying to the size and power of the Slavic empire created there towards the end of the ninth century by the Prince Svatopluk. In actual fact, however, the name does not occur anywhere in period sources, either Old Slavonic or Latin. It was first used, and indeed created, only half a century later by the Byzantine Emperor Constantine Porphyrogenitus, to describe a territory situated outside the borders of the Byzantine Empire. In doing so, he proceeded entirely in accord with the spirit of classical ancient geography which would normally employ the adjectives *megale* (*magna*) or *palaia*, in denoting areas lying outside the territory of the Roman Empire, in contrast to those that were part of it and that were either characterised by the adjectives *mikra* or were listed without any attribute¹.

The above theory also corresponds to the picture of historical reality conveyed by surviving period sources. Extensive archaeological research carried out over the past four decades at numerous localities in Moravia and Slovakia has produced evidence of the advanced level attained by Great Moravian society in the sphere of material culture (Great Moravian jewellery in particular can be ranked without exaggeration among the most sophisticated objects of applied art dating from that time found anywhere in Europe)². Moreover, it is well known from written sources, including notably those in the Latin language, that during the 870s and 880s Prince Svatopluk built a huge empire which occupied not only the entire territories of today's Czech and Slovak Republics, but also Pannonia and Vistulania, and that apart from that he brought under his sovereignty a part of today's Lusatia. It should be noted however, that his empire was very short-lived: after Svatopluk's death it disintegrated and by the early 10th century the Moravian state proper collapsed totally – after an existence lasting a mere cen-

tury – under the onslaught of destructive Magyar raids. Were only its political history to be taken into account, Great Moravia would remain no more than a tiny historical episode that took place on the eastern border of the Frankish Empire, episode which would be reserved a maximum of one or two sentences in the historical handbooks³. What turned it into such a distinct and inomissible historical phenomenon, was the activity and cultural achievement of the Cyrillo-Methodian mission, which had a far reaching impact on the cultural – as well as in many respects, political – development of a large part of the Slavic world for centuries to come⁴.

It is therefore all the more peculiar that the learned Byzantine emperor, who devoted several chapters of his work dealing with nations living in the neighbourhood of his empire, did not make a single mention of the mission; it would have seemed he did not in fact even know about its existence, as in one passage of his work he refers to Moravia as to a land so far unbaptized (*abaptistos*)⁵. The total silence of contemporary Byzantine sources about the mission, which happened to be one of the most important of its kind (at least judged from the point of view of their effect on subsequent historical development) ever to have been sent out by top representatives of the Byzantine church, must inevitably strike one as a very odd and hardly understandable paradox. But similar paradoxes were quite characteristic of the Cyrillo-Methodian mission's history throughout its duration.

In that connection, the question necessarily arises of why exactly was the mission dispatched to Moravia. Archaeological finds have yielded irrefutable corroboration of the fragmentary evidence provided by written sources, to the effect that Christianity had already become widespread in Moravia before the arrival of the Byzantine mission⁶; while the existence of those sources was long known, much of the specialised literature on the subject would either explicitly put their credibility in doubt, or would at least set little store by their relevance. Archaeological discoveries made over the last few decades, including most particularly finds of over twenty stone ecclesiastic buildings, of which at least some had been constructed as early as the first half of the 9th century, however, not only provided reliable evidence of the truthfulness of the reports on pre-Cyrillo-Methodian Christianity in Moravia, but also gave substance to deliberations on the actual period which witnessed the spread of Christianity in Moravia, on where missionaries active there had come from and to some extent even on the form of the earliest ecclesiastical organization⁷.

It is beside the point and scope of the present paper to deal with these issues in any detail. Suffice it therefore to sum things up and say it can nowadays be regarded as virtually proven that the Christianization of Great Moravia linked up closely with the mission of Bavarian bishops in Pannonia at the turn of the eighth and ninth centuries, organized in connection with the annihilation of the Avar Empire by Charlemagne's armies; and that essentially it represented an extension and continuation of that mission. It also seems probable that during the early 830s Moravia became a missionary region within the authority of the Bishop of Passau who actually built the first ecclesiastical organization (an archpresbyteriate) on its soil. Moreover, a hypothesis was put forth claiming that the first ones to spread Christianity in Moravia were Irish-Scottish monks; however, it has become obvious that such theory has no corresponding foundation in either written sources or archaeological finds, and consequently it has been refuted by the majority of scholars⁸. What happened in Moravia was a typical case of "Christianization from above", relying on the prince and the ruling echelons of society. This is clearly documented, among other things, by the practice of building churches on the premises of central castle forts which constituted bastions of princely power; apart from them, however, evidence has been produced of the existence there of proprietary churches, such as those documented by written sources related to the Pannonian principality of Pribina and Kocel⁹. That was a characteristic feature of the contemporary Frankish ecclesiastic practice which spread with the action of the Bavarian missions to the two neighbouring Slavic principalities.

Simultaneously, another hypothesis appears to be highly probable: namely, that participating in the Christianization of Great Moravia were, apart from Bavarian clergy, also missionaries from northern Italy and Dalmatia subordinated to the jurisdiction of the Patriarch of Aquileia¹⁰. If Constantine's biographer notes that "Latin and Frankish archpriests and priests with their disciples" were active in Moravia at the time of Constantine's arrival (VC 15), then perhaps it may really be understood in the literal sense, i. e., that those were two separate, albeit closely collaborating, groups of clerics of different origins. In any case, though, by around the mid-ninth century a preponderant part of Great Moravian society, including notably its ruling strata, had already been Christianized. While what was concerned there was probably hardly more than *rudis adhuc christianitas*, raw unsophisticated Christianity, as it was characterised by the acts of the Mainz Synod of 852¹¹, none

the less in the light of this discovery one has to ask why it was that in the early 860s the Moravian Prince Rastislav sought so desperately new missionaries for his country.

The traditional explanation, one which is still today standardly repeated, namely, that Rastislav turned to Byzantium because he was hoping to obtain from there missionaries capable of preaching the Christian faith to the Moravians in their own tongue, as stated in VC 14, however, will not hold water, either. It has been ascertained that ever since Alcuin's time the Frankish church, too, had pointed out the necessity for missionaries active in heathen lands to expound the principles of the Christian faith in the vernacular languages¹². And if it was universally required that all newly baptized persons should learn by heart at least the Creed and the Lord's Prayer, then it was also explicitly permitted, for instance, by the statutes of the Synod of Mainz of 813, that those unacquainted with the Latin language could learn them in their respective mother tongue¹³. And there is evidence that such practice has been enforced also in the newly converted Slavic lands. The so-called *Freisinger Denkmäler* were recorded only in the 11th century, but it was proven that they contain texts that were translated into the Western Slavonic dialect as early as the pre-Cyrillo-Methodian era¹⁴. And notwithstanding the fact that those texts were translated in the milieu of Bavarian clergy probably mainly to cater to the needs of the mission active among the Slavic inhabitants of Pannonia, there is no doubt that they – or at least some of them – were also used in Moravia. So much has been attested to by an ancient translation of the confessional prayer from a model that was very close to the Old Bavarian confessional prayer, translation which has survived in one of the earliest literary relics written in the Glagolitic script, the so-called *Euchologium Sinaiticum*. The explanation of that can hardly be other than that the Cyrillo-Methodian mission took over an earlier text, one which had already been translated and used in Moravia before the mission's arrival – and that, moreover, there were doubtless more than just that one particular text¹⁵. If, then, Western missionaries in Moravia used the local language, there was no need to look for other missionaries elsewhere for that specific purpose. That the language issue was not the motif underlying Rastislav's decision is also proven by the fact that he initially turned with his request to Rome, to Pope Nicholas I – as documented in the bull *Gloria in excelsis Deo* issued by the latter's successor Hadrian II¹⁶ – whence he could not have possibly expected to receive missionaries versed in a Slavonic language.

The activity of the Cyrillo-Methodian mission to Great Moravia was inseparably linked with the creation of Slavonic alphabet and literature, and with the introduction of Slavonic language into the liturgic practice. This is taken for granted in specialized literature, as there prevails a general belief that Byzantium, unlike the Latin West, encouraged the emergence and development of national cultures based upon literatures written in local vernacular, and that Byzantine missions normally used those languages even for liturgic purposes. Some time ago I tried to prove that the above theory, however widespread it might be, did not correspond to historical reality, but rather amounted to the transposition of a practice normal during the early Christian era, that had been still characterized by some degree of cultural pluralism, into the period of the climax of Byzantine power and civilization, when Greek intellectuals would have been characterized more likely by feelings of their own cultural superiority coupled with an arrogantly condescending attitude towards anything that was not Greek¹⁷.

It is true that in the Eastern Christendom many peoples actually did use their respective national languages in ecclesiastic practice, including even the liturgy. Those, however, were introduced only during the late antiquity, and it did not happen in consequence of Rome's official church policy. Their emergence was simply the outcome of Christianity's natural evolution in areas which already had ancient cultures of their own. In Constantinople itself voices that would have approved of the employment of national languages, were utterly exceptional. From the sixth century on the Greek language come to assume an entirely exclusive position. It was at the early stages of the rule of Justinian I that we hear of an attempt at translating the Bible into a barbaric language at the last time. Nor was that, however, the product of an official mission, either, but a thoroughly private initiative of a solitary enthusiast.

When, in the ninth century, the missionary activity of the Byzantine church gained renewed momentum, the process did not entail the least sign of Greek missionaries' making any attempt in their work to make use of the indigenous languages. Very much on the contrary, as Byzantine armies reconquered the territories in Greece that had been occupied by Slavs in the seventh century, Christianization became the crucial vehicle of their hellenization policy aimed at incorporating them as firmly as possible into the administrative system of the Byzantine Empire¹⁸. Nor, for that matter, was the point ever raised of the possibility of using a Sla-

vonian language in the missions dispatched by Fotius in the 860s – i. e., at the time of the Cyrillo-Methodian mission's activity in Great Moravia – to the Bulgarians and Russians. The project for providing the Slavs with literature in their own language, to translate the Scriptures and other writings into that language, and eventually – in what represented an act of substantially higher order – to introduce the Slavonic language into liturgy and to chant in it the canon portion of the Mass, represented something that was in its time decidedly new, even revolutionary. What was concerned was not the application of the standard Byzantine missionary practice in a new milieu; and nor by any means could such a project have been the subject of a request made by a Slav prince whose country had only just experienced its first encounter with the rudiments of written culture which had moreover thus far been made accessible to a mere handful of members of his immediate entourage, while he himself was in all probability unable to either read or write. Most definitely, the project was the invention of Constantine-Cyril and his brother Methodius who were probably inspired in its formulation by the cultural traditions of the early-Christian East. The implementation of that programme on the territory of the Byzantine Empire and/or in the limitrophe regions to which the Empire laid claim, however, was out of the question. If it is to be believed that the Emperor and the Patriarch did authorize it, as is claimed in VC 14, then it must have been solely owing to the fact that the two brothers intended to carry it out in distant Moravia which was situated far beyond the borders of the sphere of Byzantium's power interests.

The true reason why the Moravian Prince turned to Byzantium with a request for missionaries, resided in the domain of church politics. Rastislav, who had been planted on the Moravian princely throne by Louis the German, managed within a short period of time to extricate himself from Frankish domination; he defeated Frankish armies in several military confrontations, and on the political level, asserted his *de facto* independence. In ecclesiastic terms, though, his country continued to be subordinated to the Bishop of Passau. To make his independence complete, to render his country truly autonomous in that sphere as well, he needed that it should be given its own ecclesiastic organization, that Moravia should obtain a diocese of its own, headed by a bishop independent of the Bavarian episcopate. That was the inevitable prerequisite of his own international recognition; only provided that could he aspire to being acknowledged as an equal member of the "family of rulers"¹⁹.

He initially turned with his request to Rome, to Nicholas I. Only after the latter's refusal did he send his envoys to Constantinople. That he indeed sought the appointment of a bishop for Moravia is clearly evidenced by the concluding words of his letter to Michael III, as recorded in VC 14: "...send us, then, My Lord, such bishop and teacher..."

Surely, the Moravian delegation must have generated quite a surprise in Byzantium. Until then Moravia had been a *terra incognita* to the Byzantines. None of the surviving written sources suggests the existence of any form of previous contact between the two parties. Neither does an earlier layer of archaeological finds from the period of Great Moravia, which is dated to the first half of the ninth century, point to any influence by Byzantine culture. The Eastern imports it does contain are sporadic, and what more, the majority of them appear to have reached Moravia by indirect routes²⁰.

As it were, the request delivered by Moravia's envoys for the sending of missionaries could not be turned down. The spreading of the Christian faith was no less than a duty of the Emperor; besides, of course, the unexpected opportunity for expanding Byzantine influence to a new country, was also highly attractive, all the more so as it might serve as an outpost for further pressures to be put on Bulgaria which was situated at the forefront of Byzantium's power interests (one has to bear in mind that the Moravian emissaries arrived in Constantinople before the baptism of the Khan Boris). Still, the request for the sending to an unknown country, about which they had no detailed information, of no less than a bishop, must have struck the Byzantine authorities as absurd. That was also why they first dispatched – after all, in conformity with the standard Byzantine missionary practice – only a team of clerics among whom were just a few priests, yet whose leading members, Constantine the Philosopher and his brother Methodius, had already before shown outstanding diplomatic skills. Their task apparently was to carry out a reconnaissance of the situation, prepare indigenous disciples for future ordination, and possibly create conditions for Moravia's subsequent ecclesiastic organization²¹.

It is not the aim of the present paper, nor is it within the limits of its apportioned space, to give a full account of the history of the Cyrillo-Methodian mission, so well known and so many times described anyway. I only wish to point out the single fact that in the end it – or, more precisely, Methodius, who stood alone at the head of the mission after Cyril's death at the beginning of the year 869 – did

manage to meet the request made by the Moravian prince: namely, Moravia became an autonomous archdiocese, a step which entailed the explicit sanctioning of Svatopluk's sovereignty as an autonomous ruler not subordinated to any other secular overlord²². In what was one of the paradoxes so typical for the history of the Cyrillo-Methodian mission though, that this goal was achieved under thoroughly different circumstances and in an entirely different political context than had been anticipated at the time of its dispatch. Moravia's ruler had won the recognition of his sovereignty not thanks to assistance from the Byzantine Emperor, but as a result of accepting patronage of the Holy See; Moravia had not been brought into the sphere of Byzantine political and cultural influence; on the contrary, the Moravian archdiocese, whose establishment had been the key motif of Rastislav's request addressed to Byzantium, was set up not by the Patriarch of Constantinople, but by the Pope of Rome who appointed Methodius – the Byzantine mission's moving spirit – apostolic (i. e., his own) legate for the Slavic lands.

To be sure, moreover, all of that took place at a time of the first major rift between the Eastern and Western parts of the Christian world. Constantine-Cyril had been in his youth a member of the intellectual circle around the future Patriarch Photius, and later on remained his ardent albeit critical supporter and friend (he was referred to as *fortissimus amicus Photii* by Anastasius Bibliothecarius, a leading representative of the papal curia)²³. Obviously, Photius also substantially influenced the emperor's decision to pick none other than Constantine and Methodius for the Moravian mission. The two brothers had set out on their journey to Moravia immediately before the outbreak of an open rift between the Byzantine Patriarch and the Pope, and they left Moravia by the time the dispute was reaching its climax. The question therefore imposes itself of whether their turn towards Rome ought to be understood as a betrayal of Byzantine interests, a switch to the side of the adversary of their own Emperor and Patriarch who sent them to the foreign land in the interest of the Byzantine Empire, and who had been their friend. I believe, though, that thus posed the question would be utterly without substance; that Constantine and Methodius understood their mission in entirely different categories.

According to what information is available from Old Slavonic as well as Latin sources, after more than three years of activity in Moravia, in early 867, the two brothers left the country with a view to having their Slavic disciples ordained priests. Where exactly they wanted that to take place, however, is not known. There is no

reason to doubt that upon the completion of their mission they would have intended to return to Byzantium and continue to live at their monastery. Yet it remains obscure whether they would have also wished to take their disciples along to Constantinople to have them ordained there and whether their plans for that were eventually frustrated only by the news of the coup at the Byzantine imperial court and the consequent unseating of the Patriarch Photius, on 23 and 24 September, 867. A hypothesis has been put forth according to which they might have striven to obtain their goal from the Patriarch of Aquileia whose clergy also had a share in the Christianization of Moravia²⁴; that theory, however, loses ground in view of the fact that those clerics showed no less animosity towards the Slavonic liturgy than did their Bavarian counterparts. Besides, it cannot be said with certainty whether the eventual decision to go to Rome was indeed made solely in response to the invitation of Pope Nicholas I extended to the two brothers at the very final stage of the former's pontificate, shortly before his death in late 867. There, any answer remains purely in the realm of a more or less substantiated hypothesis, bound to be confronted with a variety of negative arguments.

Thanks to works by Francis Dvorník published more than half a century ago, it is now known that what was at the root of the conflict between the Holy See and Byzantium, was a dispute about jurisdiction over the one-time Roman Illyricum²⁵. At the forefront of interest as the main bone of contention was the obedience of Bulgaria, Rome's ancient province of Moesia; after the Byzantine missionaries' arrival in Moravia, though, and notably after they extended their scope of action to Kocel's principality as well, the Holy See also had to take into account the question of Pannonia which used to be part of the then defunct archdiocese of Sirmium. Likewise, Cyril and Methodius doubtless came to realize in the course of their three years in Moravia that the country found itself within the sphere of interest of the Western patriarchate, even though perhaps from the point of view of canon law any claims on it might be open to theoretical debate. In particular, however, it apparently became obvious to them that the Moravian prince's ambitions in the sphere of church policies could be asserted, given a sturdy opposition on the part of the Latin clergy and Bavarian episcopate, solely with the help of the Holy See. And that was most likely the ultimate reason why they eventually opted for the journey to Rome.

Recognition of the Holy See's sovereignty over Moravia became the crucial element of Methodius' way of administering his arch-

diocese; he would seek – and find – the Pope's support in his disputes with the Frankish clergy; and on the Pope's commission – as an apostolic legate – he would act in his diplomatic functions, whether they were carried out in the interests of the Moravian prince or those of the Papal curia itself. Methodius' devotion and loyalty to the Holy See also earned him repeated praise in John VIII's correspondence, including letters addressed both to the Prince of Moravia and to Bavarian bishops.

Fully corresponding to that practice on the theoretical plane was the acknowledgement of papal primacy in the whole church, which is explicitly manifested at various places in the Old Slavonic Lives of Constantine and Methodius²⁶. Accordingly, besides the term *papež* (or *papa*), these texts also denote the Pope as *apostolik* (an expression that we do not find anywhere else in the Old Slavonic literature). What is concerned there, however, is no random alternation of two expressions but two precisely differentiated terms: while the word *papež* is used in the general sense, the term *apostolik* is assigned in each of two *Vitae* exclusively to the particular Pope who happened to be in office and therefore exercised his apostolic powers at that particular time²⁷. In VM the recognition of the papal primacy is also manifested by the identification of the Pope of Rome with St. Peter. This is expressed most eloquently in VM 8, where Hadrian II declares he is sending Methodius to all Slavic lands, as a teacher “from God and the Holy Apostle Peter, the first successor and keeper of the keys to the heavenly kingdom”. And the Pope's supreme position in the church is pointed out with particular emphasis in the introductory passage of VM, where in the survey of the six ecumenical councils the Pope of Rome is invariably quoted in the first place, with the Byzantine Emperor coming behind him, a practice completely different from the standard Byzantine pattern of drawing up similar lists, one which, in terms of sheer consistence, even beat analogous Roman surveys that we read in the *Liber diurnus*.

However, by no means did the recognition of papal primacy imply the assumption of an anti-Byzantine attitude. Unambiguous evidence to that effect is once again supplied by the Old Slavonic *Vitae*. At various places, they contain different formulations of the Byzantine political theory which purported to substantiate the Byzantine Emperor's supremacy over the entire Christendom by identifying the Byzantine Empire with the Kingdom of Christ²⁸. While in dealing with the Arabs Constantine claims that “from us” (i. e., from the Byzantine Empire) originated all the arts, in VC 145

Rastislav for his part acknowledges that from Byzantium a "good law would always spread to all lands". In the disputation with the Arabs the Byzantine Empire is declared the heiress of the Roman Empire, and in the following passages the Khazars twice explicitly acknowledge that the authority of the Byzantine Emperor derives directly from God. The Byzantine political theory is duly reflected also in the use of respective titles. Thus the expression *cěsar* (or *car*), as the equivalent of the Greek *basileus*, is reserved among the secular rulers exclusively for the Byzantine Emperor, while the Frankish ruler is denoted as *kral* (corresponding to the Greek *rex*), and the Slavic princes are referred to by the term *kněz*. What we have here is an exact analogy with the hierarchy of the system of rulers' titles as it was understood by the Byzantine political theory²⁹. In accord with that, also in the list of ecumenical councils the individual Byzantine Emperors are characterized by honorary titles which are once again exact equivalents of respective Greek titles: *čestnyi* – *sebastos*, *bogougodnyi* – *theoprepes*, *pravověrnnyi* – *orthodoxos*. As for the claim that the Emperor's authority derives from God, it is based on two quotations from the Bible which form the central pillar of the Byzantine theories, and to which the use of the word *cěsar* in VM assigns the quality of specific reference to the person of the Byzantine Emperor. VM 5: *boga boitesę, cěsareę čbtěte* ("Fear God, honour the Emperor" – I Peter. 2,17); VM 13: *jakože jestь prisno vъ rucě božii cěsare sьrdьce* ("The king's heart is always in the hand of the Lord" – Prov. 21,1)³⁰. The apologetic tendency of VM – based among other things on the premise that Methodius acted always in the interests of indigenous Slavic princes and with the approval of the supreme secular rulers – culminates in the description of Methodius' visit to Byzantium, where the Emperor and the Patriarch alike reportedly sanctioned both his ecclesiastic practice and the introduction of Slavonic liturgy.

The motifs and intentions underlying the request and dispatch of the Cyrillo-Methodian mission were preponderantly political and led to conflicts of diverse political interests in the course of the mission's work. The Moravian prince wished to achieve political independence for his country; back in Byzantium, it was hoped the mission would be instrumental in expanding the sphere of Byzantine cultural and political influence; and for his part, the Pope of Rome sought ways and means of restoring the western patriarchate's jurisdiction over the territory of the former Illyricum. Constantine and Methodius eventually succeeded in fulfilling the aspirations of the Moravian ruler without impairing their relations

with their old country, and at the same time acquired, regardless of their own Byzantine background, recognition and support for the Moravian prince from the Pope of Rome, notwithstanding the fact that just a few years before the latter had adopted a negative if not downright hostile attitude towards the former. They were able to achieve that only thanks to the fact that in the period of the struggle for power between Rome and Constantinople they stayed aside the two super-powers' disputes, and instead devoted all of their energies to service in the interests of the nation to which they had been sent. Notwithstanding the schism in the church, which was culminating precisely at the time of their activity in Moravia and which threatened to divide Christian Europe into Orthodox East and Latin West, they were imbued with the spirit of early-Christian universalism, and acted throughout the duration of their mission as representatives of a sole and undivided church.

It was also in that spirit they conceived and carried out their cultural project which earned them a place in history: a Slavonic literature based on an alphabet of its own. They were convinced that a true independence could be attained only by a people which had its own culture that it consciously developed, or in their words, "which praised God in its own tongue" (VC 14). None the less, they did not conceive the Slavonic literature as a mere adaptation of Greek literature, on which it was, however, naturally based. In their view it was just to lay the foundations to an autonomous Slavonic culture which would duly link up with its models, but develop further in a creative process, like – if I may use such a haughty comparison – a younger sister alongside the mature Greek and Latin culture³¹.

In implementing their project Constantine and Methodius showed a unique measure of impartiality and tolerance. They tuned their work thoroughly to local conditions, and strove to incorporate within it everything that had already been established in Moravia before their arrival. Accordingly, they adopted existing Slavonic terminology that had originated on the basis of Latin and Old High German, even though they certainly already had other equivalents available in their own vocabulary. Despite the fact that their own work naturally consisted in translations from Greek, translations from Latin were also produced within the circle of their literary school, and they themselves did not hesitate to employ texts that had been obtained earlier on by translation from Old High German. They would substantially modify their translations of the Byzantine legal codes so that they might be better suited to local conditions³², and even in translating liturgical texts they would aspire to achieve a

synthesis of Byzantine and Roman liturgies³³. Above all, though, they strove for the Slavonic language to become the vehicle for original works. In the end that ambition materialized: the Old Slavonic Lives of Constantine and Methodius, written still in Moravia, rank alongside the supreme products of hagiographic writing of their time³⁴. The ultimate goal envisaged by Constantine and Methodius was the creation of a Slavonic culture which would absorb impulses from various sides, yet would apply its own ways of treating and reshaping them in pursuit of its own original idiom. By that kind of tolerance and broadmindedness they outreached by far the intellectual patterns characteristic for their contemporaries in the West as well as in Byzantium where even the leading spirits of the day were incapable of shedding the prejudice of the total superiority of Greek culture over the "barbarian" rest of the world.

It is then hardly surprising that the Prince Svatopluk was unable to realize the far-reaching implications of such a cultural project, all the less so as the Slavonic liturgy, which did not cease to be the target of intrigues and attacks mounted by the Frankish clergy, constituted a permanent source of strife in the Moravian church. As is known from John VIII's letter of 880, Svatopluk himself, and with him many of his magnates, rather inclined towards the Latin liturgy. As it were, Svatopluk was eager to emulate in every respect the Frankish ruler from whose domination he had released himself. Naturally, he was also interested in the existence of an autonomous Moravian archdiocese, yet he did not show particular concern for that institution's Slavonic character. Rather, he would have found that to be a nuisance. Accordingly, after the death of the Archbishop Methodius, he showed considerable willingness in yielding to pressures from the part of the Latin clergy that were moreover encouraged by the new Pope, Stephen V, who adopted a stand on that issue which was diametrically opposed to the policy of his predecessors. Therefore, Svatopluk banned the Slavonic liturgy in his country, and expelled Methodius' disciples.

This brings us to the last and perhaps most striking of all the paradoxes surrounding the activity of the Cyrillo-Methodian mission. The lands in which Constantine-Cyril and Methodius had been personally involved and for whose sake primarily they had created a Slavonic literature, were to develop from the late ninth century onwards permanently within the cultural sphere of the Latin West. The fruits of the Cyrillo-Methodian mission's cultural work were passed on to become the heritage of the South Slavs as well as, later on, the East Slavs. It found the most fertile ground among the Bulgarians who

welcomed Methodius' expelled disciples with particular warmth. In the South Slavic milieu, however, the Cyrillo-Methodian cultural heritage underwent a substantial transformation. On the one hand reception of Old Slavonic as the official state language in Bulgaria definitely contributed in crucial measure, most notably in the aftermath of the uprooting of the first Bulgarian czardom, to averting that country's progressive Hellenization, a fate that was actually met by the Slavs settled on Greek territory. On the other hand, however, Slavonic literature, which Constantine had conceived to give impetus to autochthonous creativity, was somewhat reduced in Bulgaria to become largely a channel for the reception of Byzantine civilization. In Bulgaria literary output in the Slavonic language reached an amazing scale, with a huge quantity of literary works from various genres having been translated there from the Greek; original production, though, was by then already very modest indeed. There, the use of the Slavonic literary language, which had been intended to become a starting point for an autonomous creative development, finally led more than anything else to a state of isolatedness from all Western cultural trends and influences. In the ecclesiastic sphere the impact of that eventually came to be felt with particular force during the great schism in the church in the 11th century, in the form of Bulgaria's unilateral alignment with Byzantine Orthodoxy. Thus it happened that the Slavonic literature and Slavonic liturgy created by Constantine and Methodius as a means of development of an autochthonous culture by the Slavs in Moravia, in the end acquired a different role, as the most efficient instrument of integrating the South Slavs, and later on also the East Slavs, into the spiritual sphere of the Byzantine civilization; and as a means of setting up that remarkable commonwealth of Slavic nations linked by the bonds of the Orthodox creed, which Sir Dimitri Obolensky so fittingly called "The Byzantine Commonwealth".

NOTES

- 1 *Dostálová Růžena*. *Megale Moravia // Byzantinoslavica XXVII*. 1966, p. 344-349.
- 2 *Dekan J.* *Moravia Magna - The Great Moravian Empire, Its Art and Time*, Bratislava, 1980 (178 plates in colour, 8 black-and-white and a number of reproductions within the text); *Grossmähren und die Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit*. Prague, 1986 (esp. the contributions by J. Poulik, B. Chropovský and Z. Klanica); *Galuška L.* *Velká Morava*. Brno, 1991.
- 3 The history of Great Moravia that would correspond to the present state of knowledge is still to be written. Very useful remains *Novotný V.* *České dějiny*.

- T. I, Praha, 1911. From the more recent literature see e. g. *Havlík L. E.* Morava. Vol. 9. a 10. století. Praha, 1978.
- 4 Modern literature on the Cyrillo-Methodian mission is immeasurable. The last synthesis (with a rich bibliography) is *Dvorník F.* Byzantine Missions among the Slavs. New Brunswick, N.-J. 1970. See also *Vavřínek V.* Církevní misie v dějinách Velké Moravy. Praha, 1963.
 - 5 De administrando imperio / ed. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, Washington, D. C., 1967, p. 176.
 - 6 All written sources concerning Great Moravia have been collected in: *Magnae Moraviae fontes historici, I-V* / ed. L. E. Havlík et alii. Brno, 1966-1977 (further: MMFH).
 - 7 *Vavřínek V.* Die Christianisierung und Kirchenorganisation Großmährens // *Historica VII.* Praha, 1963, p. 5-56.
 - 8 The theory of Christianization of Great Moravia by Irish-Scottish monks was elaborated and proposed by *Cibulka J.* Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě, Praha, 1958. Cf. my polemic against Cibulka's theory *Vavřínek V.* K otázce počátků christianisace Velké Moravy // *Listy filologické*, vol. LXXXII. 1959, s. 217-224. Cibulka himself later admitted that what he had considered to have been traces of the activity of Irish-Scottish monks might have been brought to Moravia by Bavarian priests amongst whom some of Irish traditions might have been surviving even long after the Bavarian church had given away the Irish type of ecclesiastical observance.
 - 9 *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* / ed. H. Wolfram. Wien, 1979.
 - 10 *Vavřínek V.* Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě // *Slavia*, 32. 1963, s. 465-480; *Zagiba F.* Die Missionierung der Slaven aus "Welschland" (Patriarchat Aquileja) im 8. und 9. Jahrhundert // *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963*, hrsg. von M. Hellmann u. a., Köln, 1964, S. 274-311.
 - 11 MMHF, IV, p. 34.
 - 12 Alcuini epist. 99, 107, 110, 11, 113 - MGH Epist. IV, p. 143-144, 153-166; MGH Leg. II/1 Nr. 22, p. 52-62; MGH Conc. II/1, Nr. 20, p. 173-176; cf.: *Vavřínek V.* Die Christianisierung..., S. 9 ff.
 - 13 MGH Conc. II/1, Nr. 36, cap. 45, p. 271-272.
 - 14 The latest critical edition: *Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdanja. Ljubljana*, 1993.
 - 15 *Isačenko A. V.* Začiatky vzdelanosti vo veľkomoravskej ríši, Turčiansky sv. Martin. 1948.
 - 16 VM 8; "You had asked for a teacher not only from this Holy See, but also from the pious Emperor Michael and he sent you the blessed Philosopher Constantine before we managed to".

- 17 Vavřínek V. The introduction of the Slavonic liturgy and the Byzantine missionary policy // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9–11. Jahrhundert, hrsg. von V. Vavřínek. Praha, 1978, p. 255–281. A revised version of this article in Russian: Вавжинек В. Культурные и церковно-политические предпосылки возникновения славянской литургии // Хиляда и сто години от смъртта на Методий. Кирило-Методиевски студии 4. София, 1987, с. 130–137. Cf.: Ševčenko I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission // Slavic Review, vol. 23, 1964, p. 220–236; Obolensky D. Cyrille et Méthode et la christianization des Slaves // Idem. Byzantium and the Slavs. London, Variorum Reprints, 1971.
- 18 Obolensky D. The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe 500–1453. London, 1971, p. 69 ff.
- 19 Vavřínek V. Die historische Bedeutung der byzantinischen Mission in Großmähern. S. 250 ff.
- 20 Vavřínek V., Zástěrová B. Byzantium's Role in the Formation of Great Moravian Culture // Byzantinoslavica, vol. XLIII. 1982, p. 101–184.
- 21 One can compare this situation with the christianization of Bulgaria see: Dvorník F. Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle. Paris, 1926, p. 184 ff.
- 22 The bull of John VIII “industriæ tuæ” issued in June 880: Nam divina gratia inspirante contemptis aliis seculi huius principibus beatum Petrum apostolici ordinis principem vicariumque illius habere patronum et in omnibus adiutorem ac defensorem... elegisti” – MMFH III, p. 201–202.
- 23 Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio / ed. J. D. Mansi, Florentia, XVI, 5.
- 24 Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metodije. Praha, 1963, s. 37 ad.
- 25 Dvorník F. La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IXe siècle // Mélanges Charles Diehl. Paris, 1930, p. 61–80.
- 26 Vavřínek V. Staroslověnské životy..., p. 82 ff., 108 ff.
- 27 Kurz J. Patriarcha, cisař a papež v životě Konstantinove a Metodějově // Sborník Franku Wollmanovi k sedmdesátinám. Praha, 1958, s. 22–34.
- 28 The basic work on Byzantine political ideology still remains: Treitinger O. Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Darmstadt, 1956, S. 161 ff. Studies by various authors on this topic were collected by H. Hunger and O. Kresten in the volume: Das byzantinische Herrscherbild. Darmstadt, 1975.
- 29 Vavřínek V. “Угъръскыи король” dans la vie vieux-slave de Méthode // Byzantinoslavica, vol. 25, 1964, p. 201–209.
- 30 Anastos M. V. Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius // Harvard Slavic Studies, vol. 2, 1954, esp. p. 14 ff. and. 34 ff.

-
- 31 *Vavřínek V., Zástěrová B.* Byzantium's Role..., p. 186 ff.
- 32 See the thorough studies by J. Vašica on "Zakon sudnyi ljudem" and Methodius' Nomokanon published as introductions to his critical editions of the two texts in MMFH IV. Brno, 1971, p. 147 ff. and 205 ff., which are probably the best what has been written till now on the earliest Slav legal codes. Cf. also: *Zástěrová B.* Über zwei grossmährische Rechtsdenkmäler byzantinischen Ursprungs // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9-11. Jh., hrsg. von V. Vavřínek. Praha 1978, S. 361-385.
- 33 *Vašica J.* Literární památky epochy velkomoravské 863-885. Praha, 1966, the chapter on the liturgical work of the "Apostels of Slavs", p. 33 ff.; *Konzal V.* Die Entwicklung der byzantinischen Liturgie und die Slawen Beiträge zur byzantinischen Geschichte, S. 283-299.
- 34 See my book: *Vavřínek V.* Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje. Praha, 1963.

Л. В. Горина
Москва

«Летовник» и его болгарские сюжеты

Исследуемый письменный памятник – достаточно обширное (в несколько сот страниц) хронографическое сочинение, в котором обнаруживаются многочисленные известия по истории средневековой Болгарии, пока не привлечшие внимания специалистов. Сам же памятник более или менее известен. Это переводная с греческого на славянский язык хроника, в которой события мировой истории излагаются, начиная с Библейских времен. В поле зрения ее составителя – история Иудеи, Восточных царств, Древней Греции, Римской и Византийской империй, т. е. судьба мировых цивилизаций. В историографии источник именуется Летовник (по начальному слову заглавия), или Сербский Амартол (по языку перевода сохранившихся списков, а также в связи с тем, что он обнаруживает большое сходство с Временником Георгия Амартола с продолжением. И во Временнике, и в Летовнике события излагаются до 948 г. – года смерти византийского императора Романа Лакапина. Однако многие события в Летовнике освещаются в более краткой версии – отсюда еще одно его название – Краткий Амартол. Летовник появился на византийской почве, о чем свидетельствует наличие греческого протографа славянского Летовника. На два греческих кодекса Московского Синодального собрания рукописей (ныне Синодальное собрание ГИМа) указывал в свое время М. А. Оболенский¹, полагавший, что именно они послужили основой для славянского перевода памятника. В. М. Ундольский оспаривал тождество греческого хронографа и его славянского перевода, отмечая, что тексты двух кодексов различаются, в особенности начиная со времени царствования византийского императора Константина Великого. Наиболее категоричен ученый был в следующем выводе: «Болгарский текст Временника Георгия Грешного (Амартола) и сербский текст Летовника Георгия инока должны быть признаваемы не переводами, или редакциями одной и той же греческой хроники (Амартола), а совершенно разными сочинениями»². Таким образом, Временнику и Летовнику было отказано в родстве. Впрочем,

сам В. М. Ундольский внес весомый вклад в изучение Летовника, посвятив ему многие страницы своего труда «О Временнике Георгия Амартола в отношении к Несторовой летописи». Жаль лишь, что оконченный в 1855 г. и удостоенный Демидовской премии труд русского ученого остался в рукописном варианте.

По почти единодушному мнению исследователей, первоначальный перевод Летовника был осуществлен с греческого на болгарский, несмотря на то, что все дошедшие до нас списки памятника – сербской редакции. Вывод сделан филологами на основе палеографических и лингвистических данных. В. М. Истрин пытался определить не только язык, но время и место перевода, который был осуществлен, по его мнению, в Болгарии в XIII–XIV вв.³ Впрочем, он не устал повторять, что «история Летовника все еще не разработана, а его происхождение не выяснено»⁴. О болгарской основе Летовника писал М. Вейнгарт⁵.

В основе текста Летовника два главных сочинения – хроника Георгия Амартола (Временник) и хроника Симеона Логофета, а изложение событий, как уже указывалось, доведено до 948 г. Составитель памятника, видимо, не удовлетворившись описанием событий, пришедшихся на этот год, присоединил еще одну небольшую завершающую часть. В сущности, это начало еще одной византийской хроники – сочинение «О мирствѣмъ сътворение Симеона Магистра и Логофета от различныхъ лѣтовник и съписателеи». Однако, прервав мирное повествование хроники о сотворении мира, составитель Летовника, изложив сюжет о Каине, перешел к части, которую озаглавил «Сказание въкратцѣ соуциемъ от Адама до днешня его врѣмене», т. е. к краткому летописцу с важными хронологическими обобщениями. Краткий хронографический перечень прерывается 841 г. – годом смерти византийского императора Феофила (829–841).

Летовник – достаточно забытый памятник и по популярности явно уступает старшему брату – Временнику Амартола, по которому до сих пор кипят страсти⁶, разгоревшиеся вскоре после выхода в свет фундаментального исследования В. М. Истрина об Амартоле⁷. Памятник явно забыт, несмотря на то, что один из его списков уже достаточно давно (в 1878–1881 гг.) опубликован⁸. Сложный труд по опубликованию Летовника был выполнен Обществом любителей древней письменности. Работу начал зав. Географическим и Историческим отделами общества А. П. Крыжин. Смерть ученого приостановила работу, которая была продолжена и закончена при активной поддержке И. И. Срезневского. В основу издания был положен список 1386 г., вывезенный в 1655 г. Арсе-

нием Сухановым из Хилендарского монастыря на Афоне в Москву, где он и поныне хранится в рукописном собрании Московского исторического музея (ГИМ, Син. собр., № 148).

Помимо упомянутого списка Летовника, наиболее известными являются список монастыря св. Павла на Афоне (1387 г.), список Чешского национального музея в Праге (1389 г.) и список Венской библиотеки (XIV в.). Автору статьи во время работы в Центре по изучению славянского средневековья университета г. Колумбус (штат Огайо, США) удалось ознакомиться с микрофильмами двух списков Летовника – уже упомянутого списка 1387 г. из монастыря св. Павла (ныне сохраняется в монастыре св. Пантелеймона на Афоне) и с малоизвестным и недатированным списком Хилендарского афонского монастыря. Работа стала возможной благодаря любезному содействию проф. университета г. Колумбуса П. Матеича, который совместно с проф. М. Матеичем являются инициаторами воплощения в жизнь грандиозного научного проекта по созданию собрания славянских рукописей в Америке (в микрофильмах). Уже вышли в свет два тома объемного каталога создаваемого собрания⁹. П. Матеичу принадлежит краткое описание этого вышеупомянутого хилендарского списка Летовника, который он условно датирует временем жизни его переписчика – тахмонаха Иова, а именно 1360–1390 гг.¹⁰.

Повторяющееся в разных списках памятника его название гласит: «Лѣтовникъ съкращень от различныхъ лѣтописць же и повѣдателии и избран и съставлен от Георгия грѣшна инока». Этот памятник – типичное сочинение жанра византийской хронографии, где история многочисленных стран и народов описывается лишь в связи с историей мировых империй. Появляющаяся в Летовнике история средневековой Болгарии вовсе не исключение: она представлена чередой не связанных друг с другом сюжетов, главным содержанием которых является история византийско-болгарских отношений V–X вв., отношений чаще враждебных, реже – мирных.

Первоначальная информация Летовника о болгарях скупа. Сообщается лишь о том, что при императоре Анастасии (491–519) греки потопили корабли «уном и готфом и бльгаромъ» (Летовник, изд. 1878–1881 гг., с. 279). Следующий сюжет более обширен. В нем рассказывается о столкновении болгар и византийцев в Мизии при императоре Маврикии (582–602). Речь идет о неудачном для Византии походе против славян за Дунай в 595 г., когда грекам пришлось перезимовать за Дунаем (там же, с. 295). В последующем повествовании описывается знаменитая битва болгар с ханом

Аспарухом во главе с византийскими войсками весной 680 г. неподалеку от Варны. Занимавший тогда византийский престол Константин IV (668–685) эту битву проиграл. По сообщениям Летовника, болгары пришли во Фракию «отъ Северские страны Евксинского Понта и отъ Меотидского озера», пришли «с мноюю нищетою и оскудениемъ», после чего, укрепившись близ Дуная, стали воевать с греками (там же, с. 330 об.). В сущности проигранная битва – на совести византийского императора, который, бросив свои войска, удалился в Месемврию лечить больные ноги, что тут же сказалося на боевом духе его армии, обратившейся в бегство. «Их же бльгаре видѣвше и от тврьднихъ мѣсть изышедше и погнавше вследь ихъ и многихъ побише и прѣемше оудръжаше оттолѣ и обладаше надъ христианскою странаю. Темъ же поноужденъ бывъ царь съмирисе съ ними дань имъ давь в поношение гръкомъ яко плѣнившемъ всоу Фракию и яже окрестъ ее» (Летовник, Хиленд. список, по каталогу П. Матейча – НМ SMS, № 381, л. 206). Имя же героя битвы, основоположника Первого Болгарского царства, хана Аспаруха в этом повествовании не обнаруживается.

Последующий рассказ памятника о болгарях пришелся на время царствования византийского императора Юстиниана II (685–695, 705–711). И в этом сюжете находим сведения о героической странице болгарской истории: в нем повествуется о неудачах, постигших императора в столкновении с болгарями в 689 г., когда «гръци побѣждени бывше и много уязвлени бывши и побиени» (там же, л. 206). Свергнутый в 695 г. с престола незадачливый Юстиниан II, вернул его в 705 г., опираясь на помощь своих бывших врагов – болгар, в частности их хана Тервеля (700–721). Об этом важном событии из истории византийско-болгарских отношений читаем следующие строчки Летовника: «Иоустиниану же от Херсона убогшоу и къ кнезоу бльгарскомуоу пришедшоу от него же и люди бес числа въземъ съ мноземъ прострътиемъ и къ Цариградоу пришедь» (там же, л. 206 об.). И имя хана Тервеля здесь не упоминается.

В очередном повествовании Летовника о Болгарии речь идет о совместных усилиях греков и болгар в отражении арабской опасности в 717–718 гг.: сильно потрепанные и страдающие от голода арабские войска подверглись нападению болгар и состоялась «брань въ Македонии съ бльгары сонъмище побиени быше тисоуць 22 (там же, л. 207 об.).

Военные столкновения двух государств были более частым явлением, нежели мирное или боевое сотрудничество. Летовник рассказывает о битве у Анхиала в 766 г. Согласно источнику, 2600

греческих кораблей атаковали болгар, но победа не была одержана, и император вернулся в Константинополь «со стыдом великим и победением» (Летовник, изд. 1878–1881 гг., с. 344 об.). В Летовнике Константин V назван «мучителем и злодеем» (там же).

Известная история гибели византийского императора Никифора I (802–811) от рук болгарского хана Крума (803–814), впечатлившая массу средневековых хронистов, нашла отражение и в Летовнике. А начиналась история так: «Никифор I в мае 811 г. «на блъгары поиде воевати и одолевъ крѣпце яко же глаголемый двор начелника ихъ именем Кроумна огнемъ попалившоу» (Летовник, список мон. св. Пантелеймона, по каталогу П. Матейча – PAN 17, л. 209). Ответная реакция болгар не заставила себя ждать и: «разлутивъсе блъгарскыи начелникъ, страны тое выходы и исходы, сиречь клисоуры, пославъ застѣче... и на Никифоровъ станъ нашедъ оубить сего и все соущее с нимъ вельмоуже и кнезе страньскыи и военство бесчисленно. Никифору же главоу отсѣкъ и на дровѣ повѣшь на неколико дни. И тако одра кожоу от кости и окова ю срьбромъ извъноу и повелѣ пити с нею властеломъ блъгарьскыимъ, сирѣчь здравице дроуѣ дроугоу» (там же).

Множество сведений о болгарской истории находим в пассаже памятника, повествующем о византийском императоре Василии I Македоняине (867–886), к которому составитель Летовника относится с огромной симпатией. Речь, собственно, идет о юных годах будущего императора, который длительное время был в числе византийских пленников, захваченных Крумом и высланных за Дунай. О самом же Василии сообщается, что он «въ Македонии родисе, в селѣхъ Андрианова града» (Летовник, НМ SMS, № 381, л. 235) и приходился зятем императору Никифору I. Летовник напоминает читателям о хане Круме, который и после гибели Никифора вел успешные войны против Византии. Удачи сопутствовали болгарскому хану в сражениях с императором Михаилом I (811–813), который «благъ бѣше и кроткъ», но «не рассудливъ до конца», а главное «не искоусень в брании», но «поиде на блъгары воевати и съ велицѣмъ побѣждениемъ от нихъ вращѣсе» (Летовник, PAN, 17, л. 209 об.). В столкновениях с вступившим на престол Львом V Крум чаще выигрывает сражения. Правда, появившись в 813 г. под стенами византийской столицы, Крум был ранен и вынужден вернуться на родину: «Кроумъ обьсѣде Цариград оухыщренъ бывъ от Льва Армѣнина и възвращѣсе въ Българскоу землю» (Летовник, НМ SMS, № 381, л. 235). Но затем Крум захватывает Адрианополь и высылает из города «тысоущъ моужии 10, разве женъ и дѣти. И

сих въсели въ онъ поль Доунава» (там же). В их числе и был будущий император Василий I, основатель Македонской династии.

В передаче Летовника, развернувшиеся затем события при-шлись на время правления императора Феофила (829–841), которому составитель симпатизирует. Болгарией же в этот период последовательно правили хан Маламир (831–836) и Пресиан (836–852). По версии Летовника, Болгарией при Феофиле правил Владимир: «бѣ же кнезь бльгаромь Владимир вноукъ Кроумовь, отець Симеоновъ» (там же). Сей непонятный болгарский князь Владимир давно уже привлек к себе внимание историков. По вполне приемлемому предположению В. Златарского, хан этот – не Владимир, а Маламир¹¹. Но, с другой стороны, Маламир не был отцом князя Симеона. Далее в сюжетном повествовании появляется болгарский князь Михаил, в котором хотелось бы видеть действительного отца Симеона – хана Бориса-Михаила, но события эти отнесены составителем к временам императора Феофила, и потому В. Златарский вновь прав, полагая, что речь идет о хане Пресиане. В. Златарский справедливо утверждает, что составитель Летовника в данном случае «не в ладах с болгарской генеалогией»¹².

Не прошло мимо составителя важное событие болгарской идейно-культурной истории – крещение болгарского народа в 865 г., которому предшествовали военные столкновения греков и болгар. Главные герои повествования здесь византийский император Михаил III (856–867) и болгарский князь Борис (852–893). А события развернулись следующим чередом: «Поиде же Михайль въкоупѣ съ Вардоу кесаремъ на Михаила кнеза бльгарскаго по земли и по морю оувѣдѣвъ яко бльгарьскыи езыкь гладомь таеть. Бльгаре же се оувѣдѣвшѣ оубояшесе зѣло и прѣжде подвига и брани о побѣдѣ отчаяшесе и христиане быти и повиноутисе царю просише. Царь же кнеза ихъ крѣстивъ и приемъ положи ему свое име. А вельмоужи его въ Цариградь въведъ крести ихъ. От толѣ бысть миръ гльбокъ» (там же, л. 237).

Бурная история болгаро-византийских отношений в период правления блистательного князя болгар Симеона (893–927) представлена в Летовнике наиболее подробно по сравнению с другими болгарскими сюжетами источника. Возникает достаточно отчетливый образ болгарского правителя как грозы Византийской империи. Уже в 894 г. Симеон двинул войска против империи, но инициатор столкновения не болгарский правитель, а византийские власти, лишившие Болгарию льготных ус-

ловий торговли в Константинополе. Эту войну Симеон проигрывает, а победу одерживают византийцы, опираясь на помощь венгров. Впрочем, поначалу Симеону удалось одержать ряд побед и даже захватить в плен и искалечить хазарских воинов — тогдашних союзников Византии, о чем сообщает Летовник. «Яже бѣхоу от хазарь на помощь Львоу ети бывше и носове имь отръзавше на подсмѣхъ грѣкомъ въ Цариградь от Симеона послани быш» (там же, л. 245). Вскоре были разгромлены Симеоном и венгры, а затем и византийцы, что произошло во Фракии, у Булгарофигона в 897 г. Длительное время мирных отношений двух держав, похоже, не заинтересовало составителя. А возобновление споров, распрей и столкновений, напротив, представлено во множестве подробностей. В августе 913 г. болгарский князь двинул войска на Константинополь, где отказывались подтвердить условия прежних византийско-болгарских мирных соглашений. В передаче Летовника, Симеон не стал штурмовать византийскую столицу, поскольку увидел насколько сильно она укреплена, и предложил мирные переговоры, которые состоялись и успешно завершились. Симеон вернулся в Болгарию, увенчанный епириптарием, возложенным на его главу самим патриархом Николаем, что было равносильно признанию Симеона императором болгар. Симеон оговорил условия заключения брака между своей дочерью и малолетним императором Константином VII.

Изменившаяся ситуация внутри самой Византии, отказавшейся от обязательств, взятых ею в отношении Болгарии, буквально заставила Симеона добиваться своих прав силой оружия. В сентябре 914 г. войска Симеона овладевают Одрином (Адрианоподем). Ужасающий разгром византийцы потерпели на реке Ахелой в 917 г. Чудом спаслись лишь некоторые византийские сановники, в их числе domestик Лев Фока, укрывшийся в Месември.

Сражения следовали одно за другим. Цель болгарского князя ясна: он хочет овладеть столицей империи. В 921 г. болгарские войска снова на пути к Константинополю. Летовник сообщает: «Воева же паки Симеонъ бльгарскыи кнезь на грекы и множество бльгар пославъ вькоупе съ кавканом Иминикомъ и инѣми повеле на Царигрд» (Летовник, НМ SMS, № 381, л. 255 об.). Битва развернулась на подступах к византийской столице. Со множеством подробностей описан разгром греческих войск в Летовнике: «бльгаромъ от горе явльшемсе вьоружене и гласомъ вьпьюще ужасномъ и страшномъ и крѣпко напоустивше на грекы...». Дрогнувшие византийские войска бежали: «ови от

ратникъ бѣжеше въ мориоу давишесе, ови же желѣзоу быше снадение, ови же рукама бльгарскама маети бывше плѣнени быше» (там же). На решающий штурм Константинополя Симеон не решился, а двинул войска к Адрианополю, к тому времени находившемуся в руках греков. Летом 921 г. город был осажден и захвачен войсками Симеона. Болгарский князь сурово расправился с пленными «суровство и немилосердие своею доуше показавъ» (там же, л. 256).

Еще об одном походе Симеона Летовник повествует достаточно подробно. Речь идет о действиях болгарских войск во Фракии и Македонии в сентябре 923 г. и о встрече правителей двух государств – Симеона и Романа Лакапина близ Константинополя. По версии Летовника «Септевриа месца Симеонъ кнезь бльгаромъ съ всѣми своими войсками на Цариградь прииде и поплениоу бо Фракию и Македонию... взыска послати се к нему патриархъ Никола и некые от вельмоужь яко о мирѣ къ намъ беседовати» (там же, л. 256 об). Среди вельмож находились «Михаиль патрикие и Иоанъ Мистикъ». Даже со столь представительной делегацией Симеон не захотел разговаривать и потребовал самого императора Романа Лакапина, давшего согласие на переговоры. В изложении Летовника Симеон пошел на переговоры, поскольку был наслышан о многих добродетелях императора: «Отъ многъ бо извещение приѣтъ о мудрости его и моужестве и разоуме». Видимо, для демонстрации своей силы болгарский князь перед началом переговоров поджег окрестности имперской столицы и «пресвятые Богородице церковь иже въ Пигии зажеже и округняя». Составитель объясняет эту достаточно непонятную акцию тем, что болгарский князь «являе симъ яко не миръ хотѣ нь надеждами соуетными сего льсте» (там же, л. 256 об.).

Все же встреча Романа Лакапина и Симеона состоялась 9 сентября 923 г. Войско Симеона являло собой впечатляющее зрелище: «овѣмъ оубо зазлатими щитове и златими копиями, овѣмъ же съ сребрьными щиты и сребрьными копиями. Дроугымъ же всацѣми оружии и шаровы различными оукрашеними. Всемъ обльченомъ въ бране. Иже междуо собоя въземьше Симеонъ яко царя славяхоу гречьскимъ языкомъ» (Летовник, PAN, 17, л. 244 об.). Результаты переговоров были достаточно неопределенны. Последующее сообщение Летовника о болгарском князе кратко и вполне определено. Отмечается, что 27 мая 927 г. болгарский царь-князь скончался (Летовник, НМ SMS, № 381, л. 258).

Дальнейшее повествование Летовника о болгарских событиях относится ко времени правления царя Петра (927–970) и по красочности изложения вполне может претендовать на роль литературного рассказа. Более всего составителя интересует история заключения брака болгарского правителя Петра, благодаря которому он и получил титул царя Болгарии, с внучкой Романа Лакапина. Летовник сообщает, что, узнав о смерти грозного Симеона, окрестные народы поспешили обрушиться на Болгарию, в их числе и хорваты. К тому же прибавился голод в стране и почему-то пчелы «прузи». И все это «българскому языкоу крѣпко достоужи» (там же).

Завершающий болгарский пассаж Летовника, повествующий об установлении прочных мирных отношений между Византией и Болгарией, свидетельствует и о симпатиях составителя, которому более нравятся мир и спокойствие, нежели брань и войны, спокойный Петр, нежели страшный для Византии Симеон. Пассаж переполнен самыми трогательными деталями. Например, о жене Петра – византийке Марии, которая была одновременно счастлива и весьма расстроена, о чем и рассказывается: «Мария же българскимъ прѣдана бывше роукамъ въ българскоую землю поиде. Радоуюшися въкоупе и скръбеше оубо яко родителные любве оулишисе и царскихъ домовъ и обычая сьродникъ свое. Радоуюши же се яко царю оброчена бысть моужевеи и царица българомъ нарѣчена бысть» (там же, л. 258 об.).

Совокупность всех сведений Летовника о болгарском средневековье позволяет прийти к выводу, что их информативное значение, несомненно, велико. Но в то же время эта информация не оригинальна. Дело в том, что подобные же сведения сообщают и другие византийские хроники, прежде всего Временник Георгия Амартола с его продолжением, Хроника Симеона Логофета, Феофана с продолжением (Продолжателя Феофана), Льва Грамматика и целого ряда других. Встречается буквальное совпадение целого ряда пассажей. Но было бы несправедливым посчитать компилятивным сочинением лишь Летовник. Этот же упрек можно адресовать и другим средневековым хроникам. Георгий Амартол, например, текстуально использует сочинения Иоанна Малалы, Юлия Африкана, Диона Кассия, Феофана и многих других. Лев Грамматик и Феодосий Мелетинский почти полностью переписывают Хронику Симеона Логофета. Своеобразие нашего источника в этой связи становится весьма относительным.

Как бы то ни было, именно Летовник однажды заинтересовал славянского переводчика, но где и когда это случилось, мы пока не знаем. Вопрос о времени и месте перевода Летовника с

греческого на славянский открыт. Наблюдение над болгарскими сюжетами памятника может приблизить нас к ответу на поставленный вопрос. Допустимо сделать осторожное предположение, что Летовник должен был заинтересовать прежде всего болгарского переводчика, ведь в памятнике столь много сведений о средневековой Болгарии и полностью отсутствуют таковые о средневековой Сербии. Делом будущего является сопоставление греческого протографа Летовника с его славянским переводом, и лишь после этого возможен сравнительный анализ болгарских сюжетов памятника с аналогичными других византийских хроник. Существует солидный историографический фундамент для такой работы. В свое время В. Златарский проделал колоссальный труд, сопоставив сведения о болгарях, хроники Симеона Логофета с аналогичными из других византийских сочинений, обращаясь и к греческим оригиналам славянских переводов¹³. Традиция такого рода изучений продолжена¹⁴.

Но в сопоставительную цепочку Летовник включен не был. Разумеется, без обращения к греческому протографу памятника едва ли возможно начинать сопоставительный анализ, но все же на ряд терминологических особенностей Летовника стоит предварительно указать. Так, болгарский народ отмечен этнонимом «болгары» или чаще «болгарский язык», греки — «христиане», а Византия — «христианская страна». В названиях болгарских ханов наблюдается терминологическая разногласия. Крум именуется «кнезом» или «начелником», Тервель, Борис и Симеон — «кнезами». Между тем ни Крум, ни Тервель, ни поначалу Борис князьями не являлись. Болгарская знать именуется «властели» или «вельмоужи». Названия городов Адрианополь и Месемврия переданы как «Одрин град» и «Несебр град». Скорее всего терминологические сбивы на совести переводчиков, а не составителя Летовника, который ни разу не назвал Симеона царем, отметив лишь, что таковым его провозгласили сами болгары, и в то же время сообщает, что Петр является болгарским царем.

Известно, что все дошедшие до нас списки Летовника принадлежат сербской редакции, и в то же время филологи едины, утверждая, что в основе сербских списков — болгарский протограф. Для решения вопроса о болгарской основе памятника важным представляется обращение к завершающим оригинальным записям переписчиков Летовника. Запись инока Никодима на списке 1387 г. (ныне хранится в монастыре св. Пантелеймона на Афоне) была в свое время опубликована В. И. Григоровичем. Писец оповещал читателей о том, что Летовник им был переписан

сан «в дни благовернаго и христоролюбиваго и Богом просвещеннаго господина кнеза Лазара и възлюбленнаго емоу сына господина Вьлка», что патриархом сербским являлся Спиридон, что работа осуществлялась «въ домоу св. архистратигъ Михаила и Гавриила при господинѣ и оучители бывшемъ патриарсѣ кир Ефреме, лето же бѣ тогда 6895» – 1387 (PAN, 17, л. 252). Приведенная запись едва ли может приблизить нас к решению вопроса о болгарском протографе сербского Летовника. Годом старше вышеуказанного списка – список Синодального собрания ГИМа. Этот список (1386 г.), как уже отмечалось, издан. Его тоже завершает запись переписчика, точнее – переписчиков. Начинается запись с обращения к верующим христианам с напоминанием о самых важных христианских ценностях. Писцы Роман и Василий сообщали, что они «исписаса сия книга Лѣтописецъ в св. Горе, в обители св. церковные и честные Лавры Пресв. Богородицы Хилендара». Далее сообщались достаточно трогательные сведения о том, что заказчиком явился господин Родован, который «въсхотѣ имати сию книгу в домоу своемъ и наслаждати се прочитаниемъ от миновуших древних царь от Адама даже до Потопа и от Потопа до Христа, по Христе благочестивых царь и истинныхъ и доухоносныхъ моужь даже до царствия Константина Иренина сына». Писцы отмечали, что об их работе заботился монах Иосаф. Запись завершалась традиционным обращением к будущим читателям: «да не зазреть нашему неразоумю. Понеже елика найдомо у изводу писасмо, а не приложисмо ничесоже» (Летовник, изд. 1878–1881, с. 433–434). Пожалуй, именно в этой записи находим упоминание о другом изводе. Но о каком именно?

Обратимся к еще одной записи Летовника. Речь идет о неизученном еще в науке и недатированном списке Летовника, также Хилендарском (НМ SMS, № 381). В записи переписчика этого списка, а данном случае это тахмонах Иов (1360–1390), обнаруживаем следующую информацию: «исписа се сия книга Лѣтописецъ повелѣниемъ и потыщаниемъ яже о ней преподобнаго священноиоанна Иоанна честне обители Пресв. Богородице св. Лавры Хилендарские, роукоу Иова тахмонах. темъ же молю всехъ же отецъ и господ моихъ честнаго събора... почитающихъ сию книгу... да не зазрит моему неразумию понеже елико найдох у изводу писахъ, а не приложих» (Летовник, НМ SMS, л. 267 об.).

Запись тахмонаха Иова весьма пространна. Она начинается обширным общехристианским введением, буквально совпадающим с аналогичным текстом приписки тахмонахов Романа и Василия (список 1386 г.). Естественно, встает вопрос – какой

из двух хилендарских списков старше? Наблюдение над текстом обнаруживает различие в правописании записей. Так, в списке 1386 г. лишь так называемое «одноуровное» употребление, встречается лишь «ь», в то время как в приписке недатированного списка Летовника – одновременное употребление и «ь» и «ъ», т. е. «двууровное». Например, «възнесь» и «възнесь» (1386) и, соответственно: «сътвори» и «сътвори», «съходить» и «съходить» и т. п. Примеры можно многократно умножить. Все это свидетельствует о том, что недатированный список обнаруживает следы болгарского извода и может быть признан старшим по отношению к Хилендарскому списку 1386 г.

Возникновение болгарского протографа сербских списков скорее всего можно отнести ко времени болгарского царя Ивана Александра (1331–1371), известного покровителя болгарской культуры и книжности. Перевод Летовника с греческого на болгарский мог быть осуществлен и в столице Второго Болгарского царства – Великом Тырново, и на Афоне. В этих известных книжных центрах был велик интерес к мировой и болгарской истории. Гибель же болгарского списка Летовника можно понять: Болгария ранее, чем Сербия, испытала на себе удары османского нашествия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Оболенский М. А.* О греческом кодексе Георгия Амартола, хранящемся в Московской Синодальной библиотеке, и о сербском и болгарском переводах его хроники // Чтения в Обществе любителей истории и древностей российских, 1846, № 4.
- 2 Каталог славяно-русских рукописей В. М. Ундольского. М., 1870, с. 56.
- 3 *Истрин В. М.* Хронографы в русской литературе. СПб., 1898, с. 7.
- 4 *Истрин В. М.* Книги временные и образные Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пгр. 1920, С. V.
- 5 *Weingart V.* Byzantské kroniky v literatuře cirkevnoslovanské, Bratislava, 1923.
- 6 *Станков Р.* Славянский перевод Хроники Георгия Амартола в издании В. М. Истрина // Старобългаристика, 1994, № 1.
- 7 Второй и третий тома сочинения В. М. Истрина вышли, соответственно, в 1922 и 1930 гг.
- 8 Летовник. – изд. ОЛДП, № 26 и 56.
- 9 Catalog of Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University), t. I–II. Columbus, Ohio, 1992.
- 10 Catalog, p. 497.

- 11 *Златарски В.* Приемниците на Омортаг // *Златарски В.* Избрани произведения, Т. 1, с. 161 сл.
- 12 *Златарски В.* Известия за българите в хрониката на Симеон Метафраст и Логотет // Там же, с. 401.
- 13 *Златарски В.* Известия за българите..., с. 359–573.
- 14 *Каймакамова. М.* Българска средновековна историопис. София, 1990.

A. Guillou
Paris

Grecs et Latins de l' Italie du Sud Réflexions sur leur imaginaire social

Nul historien n'ignore plus la place essentielle occupée par l'imaginaire dans le long processus suivi par l'homme sur la rude voie de son émancipation; et cet imaginaire, on le sait, a un rapport direct avec l'image de soi. Ignorer l'imaginaire serait, en effet, ignorer l'idéologie. Or, même sans le savoir, nous faisons tous de l'imaginaire et de l'idéologie, si l'on admet que l'idéologie est une représentation imaginaire que se font les gens de leurs conditions réelles d'existence, ce qui ne peut se ramener à une illusion avec laquelle on l'a trop souvent confondu.

L'imaginaire d'une société peut donc devenir pour l'histoire objet privilégié d'étude, car il exprime les spécificités profondes des peuples, leurs oppositions ou leurs rencontres dans un monde matériel qui peut sembler uniforme. C'est le cas de l'Italie méridionale multiethnique (grecque, latine, arménienne, slave, hébraïque, arabe).

Je présenterai deux séries de textes issus de milieux voisins par leur date et leur culture.

Les premiers sont des testaments grecs:

1. En 1041, on lit dans le testament d'un moine Blaise: "Attendu que depuis l'origine, à cause de l'erreur du premier homme créé, Adam, la race des hommes a été condamnée à mourir et qu'il n'y a pas d'homme qui vivra sans connaître la mort, moi, Blaise atteint par un mal très grave à cause de la foule de mes fautes etc." ¹.

2. Un higoumène Barthélémy en 1001-1002 avait développé davantage; il commençait ainsi: "Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, au nom de la Sainte-Trinité... Dieu ayant tout construit et fait l'homme à son image et à sa ressemblance, l'a placé dans le paradis de la douceur de l'immortalité et de l'incorruptibilité; il lui a donné par règle le pouvoir sur toutes choses à l'exception d'un arbre, qu'il ne devait pas toucher. Mais Adam, vaincu par le Démon envieux et par la femme inexpérimentée, poussé aussi par un très mauvais conseil du serpent, a goûté au fruit amer; alors, devenu étranger à la gloire céleste et à la douceur du jardin, il a reçu de Dieu le terme de la mort et avec la même condamnation pour ses descendants ("Tu es terre et tu retourneras à la terre"). Quant à nous", continue le testataire: "parti-

cipant à cette condamnation venue d'Adam et d'Eve nous ne pourrons y échapper que par nos bonnes actions etc." ².

3. Le lien entre la faute des parents imaginaires du genre humain et sa condamnation à la mort physique est toujours affirmé par la pensée religieuse grecque même sous la domination normande. Ainsi encore à Aeta à la fin du XII^e siècle, un seigneur déclare avec résignation: "Nous avons respecté le commandement que Dieu nous a donné et nous, nous n'avons pas touché à l'arbre défendu; nous n'étions pas dans le paradis et les souffrances de la vie ne nous ont pas manqué et nous avons été astreint à la sueur dès notre jeunesse et puis nous avons été condamné à mourir à cause de ce qu'a mangé le premier homme etc." ³.

L'imaginaire latin est bien différent. Il s'exprime dans une formule stéréotypée que l'on trouve dans de nombreux actes latins du nord de la Pouille, depuis la première moitié du XI^e siècle, sous la domination byzantine: "Moi, le marquis Malfrith, fils du comte Tasselgardus, d'heureuse mémoire, je déclare qu'un jour où j'étais tranquille chez moi je me suis mis à penser comment j'ai été conçu et comment je suis né dans le péché etc." ⁴.

Le peche personnel. Pour les Grecs, la faute d'Adam a fait perdre aux hommes l'une de leurs qualités, l'immortalité, pour les Latins Adam leur a transmis son péché initial.

Pour comprendre les problèmes qui sous-tendent cette divergence théologique il faut remonter à la polémique qui a opposé saint Augustin à Pélage et à Julien d'Éclane, qui, au V^e siècle, exagéraient le libre arbitre de l'homme polémique qui eut un grand retentissement en Occident: Augustin y affirmait le caractère de faute transmise à tous les hommes, le péché originel est en effet pour lui transmis de génération en génération par "la concupiscence charnelle, car les enfants sont engendrés par l'action de la concupiscence des parents, et la race humaine est devenue une masse de perdition, condamnée" ⁵. La pensée augustinienne n'eut pratiquement aucun effet sur le monde byzantin et la signification du péché d'Adam et de ses conséquences y fut comprise d'une manière très différente.

En Orient, les relations de l'homme avec Dieu étaient conçues comme une communion de la personne humaine avec ce qui est au-dessus de la nature. La "nature" désignait ce qui, en vertu de la création, est distinct de Dieu. Mais la nature doit être transcendée: c'est là le privilège et la fonction de "l'intelligence libre" qui a été faite "à l'image de Dieu".

Pour la pensée patristique grecque, seule cette intelligence libre et personnelle peut commettre le péché. On le voit clairement chez

Maxime le Confesseur au VII^e siècle, qui distingue entre "volonté naturelle" et "volonté gnomique". La nature humaine, étant une créature de Dieu, exerce des propriétés dynamiques, qui constituent ensemble la "volonté naturelle", dynamisme créé qui est toujours en accord avec la volonté divine qui l'a créé. Toutefois, lorsqu'elle se rebelle à la fois contre Dieu et contre la nature, la personne (ou hypostase) humaine, abusant de sa liberté, peut déformer la "volonté naturelle" et donc pervertir la nature elle-même. Elle peut le faire parce qu'elle possède la liberté, ou "volonté gnomique". Cette liberté créée de la personne est capable d'orienter l'homme vers le bien et "d'imiter Dieu"⁶, mais elle est aussi capable de péché, car "notre salut dépend de notre volonté", dit Maxime le Confesseur⁷. Le péché est en effet, toujours un acte personnel, il n'est jamais celui de la nature⁸. Se référant aux doctrines "occidentales", le patriarche Photios au IX^e siècle les condamne comme hérétiques, car elles prétendent, dit-il, que "les hommes pèchent par nature et non par intention", car "les hommes sont devenus mauvais par nature", elles affirment en outre "que les enfants, quand ils viennent de naître, ne sont pas exempts de péchés, parce que depuis la désobéissance d'Adam, la nature est fixée dans le péché et que cette nature pécheresse s'étend à toute descendance venant de lui"⁹.

Si l'on se fonde sur cette notion du caractère personnel du péché il devient évident que la révolte d'Adam et d'Eve contre Dieu ne peut être conçue que comme leur faute personnelle; et cette anthropologie ne laisse aucune place au concept de péché héréditaire, ni de "péché de nature", mais elle admet cependant que la nature humaine subit les conséquences du péché d'Adam.

La conception patristique de l'homme ne nie jamais l'unité de l'humanité ni ne la remplace par un individualisme radical, même si pour le Byzantin charité bien ordonnée commence par soi-même et l'amour de son propre salut passe avant celui des autres. La doctrine paulienne des deux Adam (I Cor. 15.22), ainsi que le concept platonicien de l'homme idéal conduisirent Grégoire de Nysse à interpréter le passage biblique: "Dieu créa l'homme à sa propre image" (Gn. 1.27), comme signifiant la création de l'humanité entière¹⁰.

Il est donc clair que le péché d'Adam concerne tous les hommes, comme le salut apporté par le Christ signifie le salut de toute l'humanité. Mais, pour l'orthodoxie grecque, ni le péché originel ni le salut ne peuvent être réalisés dans la vie personnelle d'un homme sans engager sa responsabilité personnelle et libre (sa *gnômè*).

Le texte scripturaire qui a joué un rôle décisif dans la polémique entre Augustin et les pélagiens est un passage de l'épître grecque de

saint Paul aux Romains ¹¹: "Ainsi, par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et ainsi la mort est passée chez tous les hommes, parce que tous ont péché (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.)". En latin, les derniers mots furent traduits par *in quo omnes peccaverunt*, c'est-à-dire "en lequel (=Adam) tous ont péché".

Et Augustin savait peu le grec. On justifia donc ainsi en Occident la doctrine du péché hérité d'Adam et s'étendant sur tous ses descendants. La forme grecque ἐφ' ᾧ ne peut en aucun cas signifier autre chose que "parce que" et la pensée de Paul est celle-ci: la mort qui fut "le salaire du péché" pour Adam, comme il le dit ailleurs (τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος, en latin *stipendia enim peccati mors*) est aussi le châtiment que frappe tous ceux qui pèchent comme lui. Elle part du principe que le péché d'Adam a un sens cosmique, mais elle ne dit pas que les descendants du premier homme sont coupables comme lui, à moins qu'eux aussi ne pèchent comme lui à péché.

La plupart des autres byzantins ont ainsi compris le texte de Paul et ils n'y ont vu rien d'autre qu'une ressemblance morale entre Adam et les autres pécheurs, la mort étant la rétribution normale de l'un comme des autres. En outre, les Pères orientaux se sont accordés pour mettre le texte de l'épître aux Romains en étroite relation avec un passage de la première épître aux Corinthiens (I Cor. 15.22): "De même en effet, que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ"; il y a donc bien entre Adam et ses descendants une solidarité dans la mort.

Le diable meurtrier. Depuis l'antiquité chrétienne, la mortalité, ou la corruption (φθορά) ou simplement la mort personnifiée est considérée comme une catastrophe cosmique, qui tient l'humanité sous sa faux, sur le plan spirituel et sur le plan physique. Elle est programmée par celui qui est "le meurtrier de l'homme depuis les origines" (ἐκείνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς) (Io. 8.44).

Pour l'orthodoxie, en effet la principale conséquence de la chute était la mort. L'homme placé par Dieu dans le paradis ne subissait pas l'étreinte ultime; jeté dans le monde il devint sujet de la mort. Le diable, qui a causé ce drame par son mensonge, est considéré comme le détenteur de la mort vue comme la punition du péché et est identifié avec elle. La première victime de ce diable assassin fut Abel, le fils d'Adam, tué par son frère Caïn, dont la main était guidée par Satan (ἐκ τοῦ ποιηροῦ) (I Io. 8.44).

"C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde; ils en feront l'expérience ceux qui lui appartiennent", dit le Livre de la Sagesse (Sap. 2.24).

Longue tradition scripturaire, qui met cette mort, on l'a vu, en relation avec le péché... La faute sépare l'homme du Dieu. Cette séparation est la mort: mort spirituelle et éternelle dont la mort physique est le signe.

Le lien entre la chute de l'homme et la mort a donné lieu chez les auteurs byzantins à toute une littérature exégétique sur la nature de cette mort et ses effets. "C'est ainsi que l'homme a péché", écrit Basile de Césarée, "dans le malheur de son choix libre, et il est mort par son péché, car la mort est le salaire de la faute. Dans la mesure où l'homme s'est éloigné de la vie, il s'est approché de la mort, car Dieu est vie et la mort perte de la vie. Adam a ainsi apporté la mort à lui-même par son éloignement de Dieu"¹². Et plus tard Grégoire Palamas commente: "Qu'est-ce que la mort de l'âme? C'est l'abandon de Dieu. Car nous sommes nous-mêmes, hélas, les propres pères de notre mort, quand nous abandonnons volontairement celui qui nous a conduits à la vie..., tout comme ceux qui, en plein midi, ferment les yeux et se coupent de la lumière... Ayant mis de côté la vie qui conseille, abandonnant Dieu par cette mise à l'écart de la vie abandon, volontaire, nous avons reçu la mort en écoutant les conseils de Satan, en la plaçant à l'intérieur de nous-mêmes à travers lui. Comme il est un esprit mort, depuis qu'il a lui-même autrefois abandonné Dieu, il est devenu pour nous l'introducteur de la mort. Je veux dire la mort de l'âme et l'âme qui se sépare de Dieu, comme le dit Paul, est morte alors que notre corps vit encore. Disons plutôt que sa vie est pire que la mort, car paresseux pour tout ce qui est bien, il est sans cesse entraîné vers tout ce qui est mal et comme s'il complotait contre lui-même. Il se dirige continuellement vers le pire à cause de son envieuse méchanceté"¹³.

La métaphore la plus communément employée par les auteurs est celle de la captivité et de l'esclavage due au tyran, qui est diable ou mort¹⁴. Proklos de Constantinople au V^e siècle donne un bon exemple de cette représentation: "A travers Adam nous avons apposé notre signature à la faute; le diable nous tient en esclavage, il transporte les actes de notre vente, en se servant comme support d'écriture de nos corps remplis de passions. Le méchant inventeur des passions s'est forgé lui-même pour nous imposer la dette et exige en retour le châtement"¹⁵. Et Joseph Bryennios ajoutera que l'homme terrassé par le diable "soumis à la loi de son vainqueur, est devenu un esclave captif; de même que tous ses enfants, comme fils d'esclave, enclins à pécher attachés au tyran qui les a envoyés à la mort et à l'Hadès"¹⁶. L'identification du diable avec la mort signifie aussi que l'enfer ou Hadès était considéré par quelques auteurs dans une certaine mesure comme le lieu de résidence des démons¹⁷.

L'homme chassé du paradis, destiné à la mort, était tombé, pensait-on, presque totalement sous le pouvoir du diable: "Déchu de son état naturel, il se trouvait dans l'état contre nature, c'est-à-dire dans le péché, l'amour de la gloire, l'attachement aux plaisirs de cette vie et dans les autres passions qui le dominaient, puisqu'il s'en était fait l'esclave par sa transgression", écrit Dorothee de Gaza au VI^e siècle, qui poursuit: "Dès lors, le mal augmenta progressivement et la mort regna. Nulle part on ne rendait de culte à Dieu, partout on l'ignorait. Comme l'on dit les Pères, seuls quelques hommes, inspirés par la loi naturelle, connaissaient Dieu: tels Abraham et les autres patriarches, Noé et Job, ils étaient peu nombreux et fort rares ceux qui connaissaient Dieu. Alors, l'ennemi déploya toute sa méchanceté et ce fut le règne du péché. Alors parurent l'idolâtrie, le polythéisme, la sorcellerie, les meurtres et les autres maléfices du diable"¹⁸. Et l'aggravation progressive du mal dans le monde après Adam devient un lieu commun de la tradition patristique¹⁹.

On a considérée en effet que le diable exerçait un tel contrôle sur les hommes qu'ils étaient presque contraints du pécher; "je suis un être de chair", disait Paul aux Corinthiens, "vendu au pouvoir du péché... Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort?" (Cor. 7.24).

Et Jean Cantacuzène, au XIV^e siècle, empereur et moine, en se référant aux temps antérieurs au Christ, en fournit une pittoresque illustration par la description du pécheur qui se comporte comme un ivrogne: "L'homme était comme quelqu'un qui ayant trop bu et plongé dans les ténèbres regarde avec méfiance jusqu'à son propre père, qui a pris soin pourtant de lui de toutes les façons, pour suivre son ennemi, qui veut sa mort et sa perte. Enfermé par lui pieds et poings liés dans un solide cachot sombre, il ne savait et ne pouvait distinguer son père et ami de son ennemi et adversaire à cause de l'excès de boisson et ne le souhaitait d'ailleurs pas. Et même si, plus tard, l'homme reprit ses sens, il n'avait plus la force, retenu qu'il était par ses liens et il se mit à errer et à tourner loin du chemin vrai et juste, pour tomber entre les mains du diable; et quel lieu est plus sombre et plus désagréable que celui-là? Le diable a gagné l'ivrogne par un tas de plaisirs et il l'a rendu complètement insensible. Il était précisément comme ceux qui sont pris de vin ou bien comme ceux qui sont affectés d'un état anormal, la démence ou un démon, qui entendant n'entendent pas, voyant ne perçoivent pas, trompés qu'ils sont par ce qui contrôle leur esprit. Ils imaginent ainsi que des choses immobiles bougent et que des choses qui bougent restent immobiles, que des choses qui leur

sont utiles leur sont nuisibles et ils se mêlent à des choses pernicieuses, car ils sont, en fait, incapables de discerner le bien du mal ou l'ami de l'ennemi. L'homme donc souffre tout ceci car, ayant écarté Dieu, il a été attaché par le démon et tyrannisé par lui dans la plus sombre obscurité de l'ignorance”²⁰.

Pour résumer avec Grégoire de Naziance: “Le diable tenant les hommes par la main, comme des aveugles qui ont demandé leur chemin, a précipité ceux-ci dans une direction, ceux-là dans une autre, puis les a dispersés dans une fosse de mort et de destruction”²¹.

C'est cette mort qui rend le péché inévitable et, dans ce sens, corrompt la nature.

Le retour à la vie. Après le péché d'Adam, écrit Cyrille d'Alexandrie dans la première moitié du V^e siècle, l'humanité est “tombée malade de corruption”²². Et les théologiens de l'école d'Antioche, adversaires de Cyrille, furent toujours d'accord avec lui sur la conséquence du péché d'Adam. Pour Théodore de Mopsueste, par exemple, “en devenant mortels, nous avons acquis une tendance plus grande à pécher”. En effet, la nécessité de satisfaire les besoins du corps, de manger, de boire, n'existe pas pour les êtres immortels, mais, pour les mortels, elle mène aux passions”, car ceux-ci sont les moyens inévitables pour la survie temporaire de notre corps²³. Et son élève, Théodoret de Cyr, dans un commentaire de Théodore; ailleurs, il conteste que le mariage soit un péché en affirmant que transmettre la vie mortelle n'est pas une faute en soi malgré le texte du Psaume 50,7: “Ma mere m'a conçu dans le péché”. D'après lui ce verset fait allusion non pas à l'acte sexuel, mais à la condition peccamineuse de l'humanité mortelle: “Etant devenus mortels, Adam et Eve ont conçu des enfants mortels et tous les êtres mortels sont nécessairement sujets aux passions, aux peurs, aux plaisirs, aux chargins, à la colère et à la haine”²⁴.

La tradition artistique, puis l'exégèse byzantine sont d'accord pour définir l'héritage de la chute d'Adam et d'Eve comme celui de la mortalité, non celui de la faute, celle-ci n'étant qu'une conséquence de celle-là. Chrysostome nie énergiquement que la faute soit imputable aux descendants d'Adam²⁵, de même que Théophylacte d'Ochrida, archevêque de Bulgarie, un exégète du XI^e siècle, beaucoup d'autres après lui²⁶. Plus clairement sans doute, certainement de manière plus subtile, le grand théologien Maxime le Confesseur en examinant les conséquences de la chute d'Adam

les définit comme la soumission de l'intelligence à la chair et il considère la procréation comme l'expression la plus éclairante de l'assimilation de l'homme aux instants animaux; mais la faute reste pour lui aussi un acte personnel, la faute héréditaire étant impossible; pour lui, comme pour les autres, "le mauvais choix que fit Adam apporta la passion, la corruption, et la mortalité"²⁷, non pas la culpabilité héréditaire.

Sur ce point, le contraste avec la tradition occidentale prend toute son acuité avec le sens différent donné au baptême. Saint Augustin prône le baptême des enfants, en s'appuyant sur les consignes du Symbole des Apôtres (le baptême pour la "rémission des péchés") et sur son interprétation du passage de l'épître aux Romains (Rm. 5.12). Les enfants naissent pécheurs, non parce qu'ils ont commis une faute personnellement, mais parce qu'ils l'ont faite "dans Adam", leur baptême est donc nécessaire pour que le péché leur soit remis.

Théodoret de Cyr, un contemporain d'Augustin, nie tout simplement que cette formule du Symbole soit applicable au baptême des enfants. Pour lui, la "rémission des péchés" est un simple corollaire du baptême qui s'applique, par contre, pleinement au cas des adultes qui avaient commis des fautes, qui devaient être effacées; et le baptême des adultes fut, au reste, la norme dans l'Eglise primitive. Le sens du baptême est pour Théodoret beaucoup plus large et plus positif: "Si le seul sens du baptême était de remettre les péchés", écrit-il, "pourquoi baptiser des nouveau-nés qui n'ont pas encore goûté au péché? Car ce mystère ne se limite pas à cela, il est une promesse de bonnes choses plus grandes et plus parfaites. Il contient la promesse d'émerveillements futurs: c'est un modèle de la résurrection finale, une communion avec la passion du Seigneur, un manteau de salut, une tunique de joie, un vêtement de lumière, ou, mieux, c'est la lumière elle-même"²⁸.

Ainsi l'Eglise grecque baptise les enfants non pas pour remettre les péchés qui n'existent pas encore mais pour leur donner la vie nouvelle et immortelle que leurs parents mortels n'ont pas dû leur transmettre. L'opposition des deux Adam est vue non en termes de faute et de pardon, mais de mort et de vie. C'est le sens de ce passage de la première épître aux Corinthiens (I Cor. 15.47-48): "Le premier homme, issu du sol, est terrestre; le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres; tel le céleste, tels seront aussi les célestes. Et de même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut revêtir aussi l'image du céleste".

Le baptême est le mystère de Pâques, le rite de passage. Toutes les anciennes liturgies et ensuite la byzantine comprennent une renonciation solennelle à Satan, une triple immersion qui représente la mort et la résurrection, et le don positif de la vie nouvelle par l'onction et la communion eucharistique.

Dans cette conception orthodoxe grecque, la mort et la mortalité sont vues non pas tant comme une compensation pour la faute, mais comme les moyens qu'utilise la tyrannie diabolique fondamentalement injuste à l'encontre de l'homme après la faute d'Adam et d'Eve. Le baptême en est une libération, puisqu'il donne accès à la vie nouvelle et immortelle que la résurrection du Christ a apportée au monde. La communion au corps glorifié du Christ, la participation à la vie divine, la sanctification par l'énergie de Dieu, qui pénètre l'humanité et la restaure dans son état "naturel" sont au coeur de la conception byzantine des Evangiles.

Conclusion. Le drame des origines de l'homme est donc vécu différemment par la tradition grecque et la tradition latine en Italie du Sud. On voit, en effet, que le caractère principal du christianisme oriental, dans ses attitudes sociales et éthiques, est de considérer l'homme comme racheté et glorifié par Dieu. Par contre, la chrétienté d'Occident a traditionnellement conçu la situation de l'humanité de façon à la fois plus réaliste et plus pessimiste: l'homme est racheté et justifié aux yeux de Dieu par le sacrifice de la croix, mais il demeure fondamentalement corrompu. Pur suite logique, la fonction première de l'Eglise est de lui donner des critères de pensée et une discipline de conduite qui lui permettront de dépasser son état de pécheur et lui montreront le chemin des bonnes actions. Ainsi testaires et donateurs latins, en Italie, préoccupés par le grand nombre de fautes qu'ils ont commis durant leur vie s'adressent-ils "aux prêtres et religieux" de leur entourage pour savoir comment racheter leurs péchés avant de paraître devant le juge céleste et ils en reçoivent bien naturellement, le conseil de faire à l'Eglise des aumônes aussi substantielles que possible ²⁹. L'Eglise est alors considérée avant tout comme une institution établie dans le monde, au service du monde, qui en utilise les moyens appropriés pour l'humanité pécheresse et en particulier les concepts du droit ³⁰, de l'autorité et du pouvoir "sachant que nous, régénérés par le baptême de la sainte mère l'Eglise et rassasiés par lui de nourriture pour la vie éternelle, nous devons mettre toutes nos forces au service d'une telle mère et à celui de ses pasteurs qui la servent chaque jour, et attendant de là la vie éternelle lui montrer bienfaits et estime et, en prenant soin de leur temporel, accroître

toujours leurs liens et leurs possessions", dit en préambule une donation d'Hugues de Clermont, un seigneur normand³¹. D'où les justes prétentions du pontife romain dans l'Italie byzantine, tout spécialement en direction des diocèses d'obéissance et de pratique latines. Le contraste entre la structure de la papauté médiévale et les conceptions eschatologiques qui ont prévalu dans la pensée ecclésiastique byzantine, aide à comprendre les destinées de l'Orient et de l'Occident. En Occident, l'Eglise se développa comme une puissante institution, en Orient, elle était avant tout un organisme sacramentel, ou mystique si l'on veut, responsable des choses divines, et dotée seulement de structures institutionnelles limitées, qui n'étaient pas considérées comme d'origine divine.

Un tel abandon partiel de l'aspect institutionnel du christianisme contribua sans doute à préserver la conception sacramentelle et eschatologique de l'Eglise byzantine, mais cela ne fut pas sans danger. Il ne pouvait y avoir de symphonie réelle et permanente entre Dieu et le monde, mais seulement un équilibre instable, qui pouvait être dynamique. Mais, dans le domaine de l'éthique sociale, celui-ci, qui empêchait l'Eglise byzantine d'être entièrement identifiée à une institution définie en termes politiques ou sociologiques, était parfois interprété comme un dualisme platonicien ou manichéen et signifiait alors un retrait de toute responsabilité sociale. Et cette attitude conduisit parfois l'Etat à endosser la mission de l'Eglise, laissant les moines seuls témoigner du conflit inévitable entre le Royaume de Dieu et le Royaume de César.

NOTES

- 1 *Robinson G.* History and Cartulary of the Greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone. Rome, 1928, I, p. 177.
- 2 *Mercati S. G., Giannelli C., Guillou A.* Saint Jean Théristsès. Cité du Vatican, 1980, p. 65.
- 3 *Trincherà Fr.* Syllabus graecarum membranarum, Naples. 1865, p. 333, date 1198.
- 4 *Petrucchi A.* Codici diplomatici del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti, II, Rome, 1960, P. 172.
- 5 *Sermon 26.12-13, Civ. Dei, 21.12;* voir *Romanidès J. S.* Το προπατορικόν ἀμάρτμα. Athènes, 1957.
- 6 PG. 90, 905; voir: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; *Balthasar H. Urs von.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner. Einsiedel, 1961; *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.

- 7 PG. 90, 953.
- 8 PG. 90, 905.
- 9 *Photius*. Bibliothèque, / éd. R. Henry, t. 2, Paris, 1960, 177.
- 10 PG. 44, 185.
- 11 5.12; voir *Meyendorff J.* Eph ho chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret, *Studia patristica IV*, Texte und Untersuchungen 79, 1961, p. 157-161.
- 12 PG. 31, 345.
- 13 Hom. 31. p. 173.
- 14 *Greenfield R. P. H.* Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology. Amsterdam, 1988, p. 48.
- 15 PG. 65, 685.
- 16 *Mandrakasès Th.* II, p. 174.
- 17 *Jean Chrysostome* PG. 59, 106, Jean Damascène, Hom., éd *P.Voulet*, Paris, 1961.11.
- 18 Oeuvres spirituelles, éd. L.Regnault-J. de Préville, Paris, 1963, p. 149.
- 19 *Daniélou J.* Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse in *Festgabe Lortz*, II Baden-Baden, 1957, p. 36.
- 20 PG. 154, 397 sq.
- 21 Saint Grégoire de Nazianze. Lettres / ed. P. Gallay, Paris, 1978, p. 130-132.
- 22 PG. 74, 789.
- 23 PG. 66, 801.
- 24 PG. 80, 1245.
- 25 PG. 60, 474.
- 26 PG. 124, 404.
- 27 PG. 90, 408.
- 28 PG. 83, 512.
- 29 *Petrucci A.* Codici diplomatici... p. 13. (1016), 17 (1016), 140 (1051), 225 (1061) etc.
- 30 Sur le fonds théologique des problèmes posés ici voir le manuel fondamental, mais de conception occidentale, de M. Jugie: *Jugie M.* Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia dissidentium. T. II, Paris, 1933, p. 578-582 (adopte le sens augustinien et trahit Jean Damascène), 593-600; III, Paris, 1930, p. 62-69; IV, Paris, 1931, p. 13, etc.
- 31 *Robinson G.* History and cartulary... I, p. 177.

«Восточный цезаропапизм» (история и критика одной концепции) ¹

Чтобы понять, что значит «цезаропапизм», нужно сопоставить и противопоставить этот расплывчатый термин другому, гораздо более четкому, а именно термину «теократия» ². Теократическим может быть названо такое общество, которым управляет и над которым «царствует» Бог (1 Царств, 8,7), проявляющий, прямо или косвенно, свою волю во всем. Само слово было, применительно к еврейскому народу, создано Иосифом Флавием ³. Оно подходит и к изначальной теократии Завета, воплощенной в титанической фигуре Моисея, и к богопомазаным царям Израиля, и к теократии Первосвященников. Ригидность системы была лишь в малой степени смягчена созданием левитского священства и возникновением государственной власти: приказы все равно всегда отдавались Богом, Его же именем говорили пророки и толкователи Закона. Томас Гоббс, а за ним Спиноза прекрасно описали эту модель: заключаемое с Богом соглашение, которое эта модель предполагает, и то перенесение юридических прав, которое она налагает. Но если последний объявляет эпоху пророков завершившейся и предостерегает против малейшего вмешательства священнослужителей в дела государства ⁴, то первый выводит из примера Израилева «христианскую республику», в которой правитель «займет то же место, что Авраам в своей семье», и сам будет определять, «что является словом Божиим, а что нет». Этот правитель по божественному праву станет «верховным пастырем», окормляющим свою паству и возглавляющим Церковь в своем государстве ⁵. Выходя за рамки еврейской истории, эти построения и анализ привели социологов к проведению различия между несколькими видами политической организации, строящейся на откровении и тесно связанной с религией: в одних случаях жрецы довольствуются тем, что придают легитимность мирской власти («иерократия»), в других верховный жрец или глава общины верующих по должности обладает и верховной властью (теократия в собственном смысле слова), в третьих светская власть в большей или меньшей степени подчиняет себе религиозную сферу (формы цезаропапизма) ⁶. Так противопоставляются друг

другу теократия и цезаропапизм, модель священника-царя и модель царя-священника.

Таким образом, словом «цезаропапизм» клеймили всякого «светского» суверена, претендовавшего на роль папы. Сам термин носит социологический характер, но употребляли его с явным полемическим пафосом, в рамках общей классификации, противопоставлявшей теократический или цезаропапистский Восток – Западу, где независимость «двух властей» воспринималась как догма: в первом случае наблюдается смешение, во втором – различие. Юстус Хеннинг Бемер (1674–1749), профессор университета в Халле, в своем учебнике по церковному протестантскому праву посвятил целый пассаж двум главным видам превышения власти в религиозной сфере: «Papo-Caesaria» и «Caesaro-Papia»; таким способом он хотел, от имени Реформированной Церкви, поставить на одну доску и равно обличить и папу, присвоившего себе политическую власть, и светских правителей, занимающихся религиозными проблемами, как это делал уже Юстиниан⁷. Из двух членов этой оппозиции, только второй термин имел успех: его часто употребляли во второй половине XIX в., правда, не столько в качестве теоретического понятия, сколько для уязвления Византии и ее православных преемников: дескать, «схизма» между христианским Востоком и христианским Западом произошла по вине «константинова» или «юстинианова» вмешательства в дела веры. Такой подход превращал различие между светской и духовной властью в полную их несовместимость. Расплывчатое понятие «цезаропапизм» сводится прежде всего к убийственно звучащему слову, которое, впрочем, не следует подслащивать, вводя более гладкое определение; значение этого слова невозможно понять вне тех разнообразных идейных течений, которые придали ему ругательный характер, сохранившийся до наших дней. Таким образом, краткий обзор историографии должен предшествовать всякому анализу сути проблемы.

Чтобы понять суть нашей проблемы и пути ее развития, необходимо вкратце упомянуть Реформацию и Контрреформацию, ту борьбу идей, которая породила христианскую историографию как реакцию на критические размышления об изначальной истине христианства до его погружения в историю. Протестанты инстинктивно отреклись от всякой исторической легитимности, от той эволюции, которая отделила клир от всех остальных христиан, от той традиции, которая утвердила Церковь у власти. В своих трактатах *Von der Freiheit eines Christen-*

menschen «О свободе христианина» (1520) и *Von weltlicher Obrigkeit* «О мирской власти» (1523)⁸ Лютер доводит до парадокса различие между духовным и мирским, отталкиваясь при этом от Августиновой теории о «двух Градах»: составляя одновременно частицу как града духовного, так и града мирского, христианин, согласно Лютеру, в одно и то же время и абсолютно свободен, и абсолютно поработен. Бог создал два эти града потому, что лишь немногочисленная элита из настоящих христиан принадлежит к Его граду, а подавляющему большинству нужен «мирской меч», и оно обязано ему подчиняться по завету апостолов Павла (Римл. 13,1: «Несть власти иже не от Бога») и Петра (1 Петра, 2,13: «Будьте покорны всякому человеческому начальству»). Но хотя мирские князья имеют свою власть от Бога и хотя сами они христиане, они не имеют права притязать на то, чтобы «править по-христиански» и в соответствии с Евангелием. «Христианское царство не может распространиться на весь мир, ни даже на одну-единственную страну». Между религией, понимаемой в первую очередь персонально, и Государством, понимаемым в первую очередь репрессивно, не может быть никакого взаимного приспособления; Лютер иронизирует над теми светскими правителями, которые «присваивают себе право сидеть на Божьем престоле, распоряжаться совестью и верой и... приводить Святой Дух на школьную скамью», — точно так же издевается он и над папами и епископами, «которые становятся светскими князьями» и претендуют быть облеченными «властью», а не просто «должностью». Однако это радикальное разведение мирского и духовного не ведет к признанию двух властей, «поскольку все христиане воистину принадлежат к телу церковному» и нет оснований отказывать светским правителям «в титуле священника и епископа»⁹. Соблюдать эти принципы оказалось нелегко, и нарушения равновесия подчас превращали лютеранство в разновидность цезаропапизма (а кальвинизм — в разновидность теократии), но этот новый подход к «религии» несомненно нес в себе ту закваску, что начала процесс брожения, в результате которого вопрос об истоках христианской империи был в 19 в. в корне пересмотрен.

Тридентский Собор (1545–1563) не вынес по этому вопросу никакого определения, но, провозглашая Церковь посредником между христианами и Богом, а также придавая священному преданию тот же вес, что священному Писанию, этот Собор соединил то, что Лютер пытался развести. Как на Соборе, так и вокруг него делались попытки скорее свести воедино две власти,

чем разделить их. Политика конкордатов имела целью найти трудный компромисс между религиозным универсализмом и национальными церквями. Иезуиты же поддерживали тезис о «косвенной власти» папы в политических делах. А обоснование, разумеется, находили в истории. На тринадцать томов хорватского лютеранина Матфея Влачича (или Флавия Иллирийского) и магдебургских «центуриаторов» (1559–1575), дерзко обозвавших папу Григория VII монстром и тем посеявших растерянность в римской среде, Цезарь Бароний дал запоздалый ответ в двенадцати томах своих *Annales ecclesiastici* (1588–1607)¹⁰. В этой истории христианства центральным персонажем стал Константин Великий. Бароний смотрел на него глазами его апологета Евсевия Кесарийского, но учитывал также ортодоксальные и клерикальные поправки к легенде, согласно которым первого христианского императора крестил в Риме папа Сильвестр, а светская власть пап и их королевские прерогативы восходят к имперскому пожалованию Константина¹¹. Нет ничего удивительного в том, что тома *Анналов*, посвящавшиеся последовательно то светским правителям, то римским понтификам, получили теплый прием в православном мире, подвергшись лишь легкой правке со стороны русских иерархов¹². Союз мирской и духовной властей столь же мало ставился под сомнение в католической Европе, как и в восточном христианстве, и Константин был символом этого союза. В 1630 г. Жан Морэн, священник Орастория, посвятил королю Франции свое произведение «История освобождения христианской церкви императором Константином, а также о величии и светской власти, дарованной римской церкви королями Франции», в котором он, в опровержение Барония, оспаривал факт римского крещения и реальность Константинова дара¹³ — но все это лишь для того, чтобы заявить, будто император был обращен и узрел на небе крест во Франции, что он прошел катехизацию под руководством французских епископов и что именно французские короли «суть единственные инициаторы величия и мирского могущества Святого Престола». Ультрамонтанизм и галликанизм имели разные цели, но следовали практически одной и той же линии в интерпретации начал христианской Империи.

Должно было пройти много времени, прежде чем веяние лютеранства всерьез поставило под угрозу константиновский миф; произошло это, когда критика самых основ «политического христианства» привела, в протестантских странах, к осуждению цезаропапизма. Зоркий детектив Санто Маззарино

заметил ¹⁴, что некий Иоганн Христиан Гессе защитил в Йене в 1713 г. диссертацию с весьма характерным подзаголовком: *De discrimine christianismi veri et politici* «О различии христианства истинного и политического» ¹⁵. С этого все и началось. С тех пор Константин всегда служил пугалом. Он, дескать, выбрал христианство *ex rationibus politicis* «по политическим мотивам» и заставил его служить тем интересам, которые считал своими. Далее эстафету принимает книга Якоба Бурхадта, который в 1853 г. устроил судилище над этим ложным христианством, прислуживающим власти; под его пером психологический портрет Константина вышел еще более жестким, историк упрекал императора в коварстве и беззастенчивости, а Евсевия — в сокрытии правды ¹⁶. Будучи западным гуманистом и типичным протестантом, Буркхардт считал, что между религией и властью не может быть ничего, кроме постоянных трений, он отвергал любые формы государственного христианства и с очевидной антипатией писал о той системе, которую называл *Byzantinismus* и которая скоро получила имя «цезаропапизм». Он уподоблял ее исламу, тем самым изгоняя из Европы ¹⁷. Историческая интерпретация играет на всех возможных моральных оппозициях: между искренностью и оппортунизмом, между религией и политикой, между Церковью и Государством, и, в конце концов, — между Западом и Востоком.

В том же регистре был позднее совершен переход от моральной критики «политического христианства» к более фундаментальной критике «политической теологии». Описать и искоренить это извращение — такую задачу поставил перед собой Эрик Петерсон в своем блестящем эссе «Монотеизм как политическая проблема» ¹⁸, которое он опубликовал в Лейпциге в 1935 г. Когда ученый в условиях нацистской Германии писал о тех опасностях, что таятся в монолитной и харизматической власти, читатель сразу схватывал те намеки и аллюзии, которые сам автор раскрыл в 1947 г., уже после катастрофы ¹⁹. Константин отступил на второй план, а просцениум занял Евсевий Кесарийский: богослов, историк и панегирист превратился по такому случаю в опасного идеолога (и был в этом качестве дисквалифицирован), который хотел сделать из христианства продолжение александрийской эллинистическо-иудейской философии и интегрировать его в римскую историю. Понятие божественной монархии, развитое арианами и Евсевием и опровергаемое тринитарной догмой, следует трактовать не как богословскую реакцию на проблему божества, но как политическую

реакцию на угрозу гибели *imperium romanum*. Вот почему показательно заблуждение Евсевия, вот почему непринятое им провозглашение Бога одновременно единым и троичным, сразу выводившее религию Христа за пределы иудаизма, носило столь освобождающий характер. Тем самым запрещалось переносить на светскую власть и на дольний мир модели христианской монархии и «мира», которые не могли быть реализованы иначе, как в Бозе. Ложной эсхатологии Евсевия, преувеличившего важность Империи в истории спасения, Эрик Петерсон противопоставляет различие «двух Градов». Его предпочтением становится еще более явным оттого, что посвятил он свою книгу блаженному Августину. Он набросал, таким образом, контуры того противопоставления, которое другие будут потом развивать с куда меньшей тонкостью: между Востоком, втайне арианствующим и тоталитарным, — и Западом, который сумел избавиться от политической теологии, наведенной монотеизмом, и тем уничтожить всякие основания для контаминации религиозного с политическим. Эрик Петерсон не был ни первым, ни последним в ряду тех, кто устанавливал связь между арианским «субординатизмом»²⁰ и идеалом монарха, получающего, подобно византийскому императору, непосредственно от Бога и помазание и завет вести свой народ к спасению. Но Петерсон был единственным, кто, отправляясь от этого исторического восприятия цезаропапизма, четко датируемого IV в., вынес общее осуждение любым политическим спекуляциям, опирающимся на христианскую теологию. В 1969–1970 гг. ему возражал Карл Шмитт; его текст, несмотря на свою сбивчивость и резкость, малоубедителен там, где он рассуждает об истории, и более интересен, когда он требует для социолога права исследовать процесс секуляризации христианских концепций и моделей²¹.

Многие историки, независимо от того, читали они эссе 1935 г. или нет, усваивают себе ту же самую перспективу и превращают Евсевия, чье арианство было, заметим, осуждено, во вдохновителя и глашатая «византинизма», то есть цезаропапизма; при этом они принимают за чистую монету противоположный миф о цинике Константине и противопоставляют западную «ментальность» — восточной²².

Итак, представляется резонным говорить о последовательности, ведущей от Реформации к Буркхардту и Петерсону (хотя последний, как кажется, и обратился в католицизм): в этой перспективе, концепция цезаропапизма строится на критике

всякой религиозной власти, на развенчании «политического христианства» и разгроме любой «политической теологии». В то же время трудно назвать за пределами университетских стен источник того историографического направления (отчетливо французского, иногда слегка окрашенного в тона католического антиклерикализма), которое пришло к похожему результату, отталкиваясь от анализа «современности». Несомненно, отправной точкой ему послужила написанная в 1864 г. последняя глава «Античного полиса» Фюстель-де-Куланжа, который поставил себе целью продемонстрировать, как христианство «изменило условия правления» и «обозначило конец античного общества»²³. Историк настаивает как на универсальности религиозной идеи, разрывающей связь культов с семьей и полисом, так и на интериоризации веры и молитвы, освобождающих индивида и дающих ему осознать свою свободу. То, что было привилегией крохотной элиты стоических философов, – различие «добродетелей частных и добродетелей общественных» – стало достоянием всего человечества. «[Христианство] проповедует, что между государством и религией нет ничего общего; оно разделяет то, что в течение всей античности смешивалось. Впрочем, можно заметить, что новая религия три века жила абсолютно вне пределов любой активности государства, умела обходиться без его покровительства и даже бороться против него: эти три столетия вырыли пропасть между доменом правления и доменом религии. Поскольку воспоминания об этой славной эпохе не могли пройти бесследно, различие это стало всеобщей непререкаемой истиной, которую не смогли поколебать даже усилия части духовенства». За историей признается тем самым определенная роль в разделении светской и духовной власти, функция некоторого торможения приписывается церковной иерархии, но в целом все объясняется исконными принципами христианства: это они заложили естественный, нерелигиозный фундамент для права, для собственности и для семьи, это они прочертили ту границу, «которая отделяет политику древнюю от политики современной». С горячностью, приведшей к обвинениям его в «клерикализме»²⁴, Фюстель-де-Куланж недолго думая перескакивает через века, оставляя другим заботу детально исследовать феномен цезаропапизма, тот пережиток античного язычества в Восточно-христианской Империи, трансформация которого проходила медленно и осталась незавершенной.

Эти несколько страниц из «Античного полиса» имели во Франции почти такое же значение, что и книга Буркхардта в

германских странах. Их цитировали во множестве статей и исследований об отношениях Церкви и Государства²⁵. Идеи учителя были подхвачены и развиты в особенности одним из его учеников, Амедеем Гаске, в 1879 г. в докторской диссертации «О власти византийского императора в религиозных делах»²⁶, которую он посвятил «Академику г-ну Фюстель-де-Куланжу». Научный аппарат этой диссертации несколько слабоват, но способ выражения выдержан в духе академических приличий — автор старательно избегает пользоваться термином «цезаропапизм». Во всяком случае, замысел работы совершенно ясен: античные общества, — объясняет Гаске, ссылаясь на «Античный полис», выдержавший к тому времени уже пять или шесть изданий, — не знали разделения между политической и религиозной властью. Христианские императоры Византии, не отказываясь ни от одной из прерогатив своих языческих предшественников, претендовали на господствующее положение не только в светском, но и в церковном сообществе; при этом они щеголяли титулом священника-царя и притязали на святость, как императоры-язычники — на апофеоз. Приняв христианство, они были уверены, что могут реформировать его по собственному капризу и приспособлять к своей фантазии «незыблемый текст, утвержденный Великими Соборами». Но Рим устроил против Цезарей грандиозную революцию, состоявшую в разделении властей; «папа, викарий Христов, лишил имперское величество этого не принадлежащего ему титула». В обстановке этой постоянной борьбы и переворотов, вызванных «капризами восточных правителей», «центр Вселенской церкви переместился из Константинополя в Рим». Противоречия обостряются. Папа «в результате смелой узурпации» стал распределять короны на верном ему Западе; так произошла политическая схизма, за которой вскоре последовала религиозная. Отсюда и вышел современный мир, разделенный на тех, кто по-прежнему верен византийской традиции, и тех, кто принял разделение властей и превосходство духовного над мирским. Это разделение, дерзко доведенное до своих крайних последствий, стало тем принципом, который «разбудил западные народы, косневшие в варварстве»²⁷.

Посвящение не обязательно означает согласия и покровительства, и нет гарантий, что некоторые утверждения Амедея Гаске были бы полностью одобрены Фюстель-де-Куланжем. Зато хорошо видно, как справедливая в целом мысль о присутствии христианству различии духовного и мирского могла по-

родить ложную идею, будто это было различием «двух властей»; и как образ современного мира, рожденного таким разделением, побуждает объявить «цезаропапизм» языческим наследием, законсервировавшимся на косном Востоке, от которого быстро отделился освобожденный Запад. Не столь важна оболочка, примирительная или провокационная. Образ императора, едва отмывшегося от своего язычества и слишком еще привыкшего играть в pontifex maximus, проходит практически через всю последующую историографию²⁸. Чтобы воздать должное Петерсону, обычно добавляют, что идеология эллинистического царя, умело приложенная еретиком Евсевием Кесарийским к христианскому монарху, послужила посредующим звеном и придала видимость новой религиозной легитимности преемникам Августа²⁹. Однако вывод, декларируемый или подразумеваемый, всегда делается один и тот же: обращение Константина не привело к глубинной христианизации Империи; там, где выжила имперская традиция, а именно на Востоке, власть оставалась втайне языческой. Именно в этом всегда пыталась убедить читателя полемическая литература, которая, будь то во времена иконоборчества или Унии Церквей, рядила в тираны, гонители и Антихристы того или иного византийского василевса, проникшегося своей религиозной ролью и пытавшегося выкорчевать из Церкви остатки язычества.

Более «романская» традиция в историографии вносит в эту схему некоторые важные поправки. Аббат Луиджи Стурцо в своей книге, получившей широкое распространение во Франции, берет в качестве отправной точки «новизну христианства по сравнению с другими религиями», заключающуюся в том, что оно «порвало всякую обязательную связь между религией, с одной стороны – и семьей, племенем, народом или Империей, с другой, а также установило для этих связей личностную основу»³⁰. «Христианину, – продолжает он, – был внутренне присущ дуализм между жизнью духа – и мирской жизнью, религиозными и надмирными задачами Церкви – и земными, естественными интересами Государства»; но если объединение всегда вредно, то диархия, «запечатленная в фактах», соответствовала не столько разделению властей, сколько их взаимному приспособлению. «От Константинова Эдикта и вплоть до формирования Каролингской империи... развивались два типа религиозной и политической диархии: византийский цезаро-папистский и организаторский латинский». Первый представлял собой «политико-религиозную систему, в рамках которой власть Государства ста-

ла для Церкви властью эффективной, нормальной и централизаторской, хотя и внешней по отношению к ней; системой, при которой Церковь участвует в осуществлении определенных мирских властных функций, причем в непосредственной форме, хотя и не самостоятельно». Таково было положение восточной Церкви после Константина, что привело к потере автономии, к подчинению Государству, к сохранению экономических и политических интересов светской элиты и привилегированной касты клириков. Напротив, в «латинской организационной диархии» «Церковь, постоянно призывая на помощь гражданские власти и постоянно уступая властителям некоторые полномочия, некоторые возможности и некоторые привилегии внутри церковного организма, тем не менее почти всегда протестовала против всякой реальной зависимости от них и, в случае необходимости, настаивала на своей независимости»³¹. Далее автор детально анализирует Реформацию, Контрреформацию, развитие национальных христианских церквей и политику «конкордатов» — разумеется, ему не удастся через века прочертить линию глобального размежевания между смешением властей, унаследованным от античности, и их различением как нововведением христианства. Однако он проводит разделение между восточной моделью (скорее современной, нежели средневековой) — и моделью западной, которую лучшее знание предмета обязывает его представить более нюансированно.

Нюансы уступают место полемике в той литературе, которая более откровенно декларирует свой конфессиональный характер; один из самых последних представителей ее — Отец Мартэн Жюжи, большой знаток Востока, но и великий гонитель схизматиков. «Цезаропапизм, как показывает это сам термин, — пишет он, — означает Государство, где гражданская власть, Цезарь, подставляет себя на место папы в осуществлении верховной власти над Церковью; это — тоталитарное государство, присваивающее себе абсолютную власть как над мирским, так и над сакральным; как над дольным, так и над горним, практически игнорируя разделение гражданской и духовной властей и по меньшей мере подчиняя последние первым». Корни этого зла тянутся в языческое прошлое: «Языческая Империя была цезаропапистской в полном смысле этого слова. Ей было незнакомо различие двух властей. Император-язычник, величавшийся *summus pontifex*, обладал одновременно всей полнотой священства и всей полнотой власти над клиром и сакральными делами. Этот абсолютный цезаропапизм несовместим с христи-

анской религией, в которой мы находим иерархию, наделенную специальными литургическими полномочиями, недоступными для мирянина... Глава христианского Государства не мог быть аналогом римского папы, так как у него никогда не было власти церковного лица. Он может лишь узурпировать роль папы в католической Церкви». Подобные вторжения случались часто. «Но именно на Востоке цезаропапизму была дана зеленая улица, это случилось уже в IV в., на другой день после того, как Константин объявил себя покровителем христианской религии... Пагубному примеру, поданному первым императором-христианином, последовали его преемники, особенно те, которые после разделения Империи на две половины управляли восточной частью... Правда, имперский цезаропапизм часто служил интересам Церкви... Но с точки зрения единства Церкви он имел катастрофические последствия: таковы национализация Церкви, порабощение клира, глухая или открытая враждебность к папам... В отличие от Западной Церкви, которая, несмотря на временные заблуждения, нашла в папах стойких защитников своей независимости, у Церкви византийской таких бойцов было очень мало, хотя они и не вовсе отсутствовали. В целом, восточный епископат показал себя весьма послушным догматическим фантазиям и политическим ересям своих василевсов»³². Перед нами – плотно упакованный пакет из предрассудков, которые под влиянием духа экуменизма и простой исторической объективности несколько вышли из моды и больше не в ходу даже в клерикальной среде.

Безусловно, распространение термина «цезаропапизм» – на совести римского католицизма, но приложило здесь руку и реформистское русское православие. В последние десятилетия XIX в. Владимир Соловьев развенчивал царский абсолютизм и его утверждения, будто восточная церковь «сама отказалась от своих прав», чтобы вручить их Государству. Особенно он винил самую православную церковь за то, что она стала «церковью национальной» и потеряла поэтому право представлять Христа, коему принадлежала всякая власть на земле и на небе. «Во всех странах церковь низведена до положения национальной, – писал он, – а светское правительство (будь оно авторитарическим или конституционным) пользуется абсолютной полнотой всякой власти; церковные институты фигурируют исключительно в качестве специального министерства, зависящего от общей государственной администрации». Здесь опять указывалось на Византию – мол, она в IX в. (другими словами, во времена Фотия)

сама претендовала на роль центра универсальной Церкви, а в действительности дала толчок уклонению в национализм³³. Еще ближе к сегодняшнему дню в этот же ряд встал Кирилл Туманов: с его точки зрения, «византийское зло» состояло в отсутствии четкого разграничения между духовным и мирским, в преимуществе интересов последнего над первым и в «принятии Цезарем на себя ответственности за дела Божественные». В этой перспективе он описывал Россию как «провинциализированную и варваризованную Византию», отмечая походя казавшееся ему важным срастание цезаропапизма «а-ля рюс» с протестантской идеологией³⁴. В этот раз проблема сместилась, и если все еще и идет речь о языческих пережитках в константиновой Империи, все же рождение цезаропапизма приписывается более позднему времени, периоду схизмы и взрыву «греческого» национализма, противопологавшегося христианскому универсализму.

В ответ на эти многочисленные нападки задетые за живое «восточники», чьи убеждения и чья забота об истине были поставлены под сомнение, попытались оказать сопротивление. Для них не составило большого труда внести существенные нюансы в эту черную картину ретроградного «византизма» и показать, что «цезаропапизм» – слово ущербное, анахронизм, некорректно проецирующий на Восток западное понятие папства, а на Средние Века – приложимое лишь к Новому времени понятие разделения властей³⁵. Византия никогда не отрицала различия между мирским и духовным, никогда официально не допускала, что император может быть священником³⁶: те самодержцы, которые рисковали предложить подобное, рассматривались как еретики, а те, которые покушались на церковные права (или, что еще хуже, на церковные богатства), клеймились как святотатцы. Это то, что касается опровержения. Но историки пытались также провести и различие. Вмешательства Империи в дела Церкви не следует стричь все под одну гребенку: некоторые из них были допустимы (право императора созывать и председательствовать на Соборах; обнародование законов и канонов; поддержание и видоизменение церковной иерархии), другие достойны осуждения (назначение епископов; формулирование символа веры). Глобальное неодобрение византийской практики таким образом казуистически расчленяется: византийский император не выходит за пределы своих полномочий, если он довольствуется тем, что проводит в жизнь каноны или соборные решения; он лишь чуточку выходит за эти пределы, когда по

собственной инициативе принимает законы, касающиеся Церкви, если они соответствуют ее собственным пожеланиям (как делали Юстиниан и Лев VI в своих Новеллах); император допускает неопасное нарушение, когда он навязывает Церкви свои личные предпочтения с ее согласия – но когда он делает то же самое не только без консультаций, но и с опорой на меньшинство епископов против их большинства, особенно в вопросах веры, то это вопиющее злоупотребление. Лишь два последних случая представляют собой покушения на независимость Церкви – первые же два, хотя и опираются на тот же самый юридический принцип, по крайней мере соблюдают правила игры³⁷. Богословы или канонисты были всегда менее терпимы, чем историки – но они фактическому вмешательству противопоставляют юридическое разделение, записанное в каноны и постоянно поминаемое. Они ищут и находят ответственных за извращение: авторитаризм Констанция II (чтобы не задеть неприкосновенного Константина); юстинианову манию законотворчества; «имперскую ересь» иконоборцев, или «Комментарии» Вальсамона, который заигрывает с концепцией императора-квази-священника. Интерпретация канонического наследия, данная в конце XII в. и воспринятая Матфеем Властарем, вбирает в себя эту устойчивую традицию без какого-либо ее переосмысления. Пусть уклон и имел место – позиция восточной Церкви не была (или не всегда была) соглашательской; она должна была бороться с «язычеством», сохранявшимся в имперской идеологии; о том, сколь поздно оно там оставалось, свидетельствуют титулы вроде «эпистемонарх» или «заступник»³⁸.

Во всяком случае, слово «цезаропапизм» раздражает. Оно звучит как пощечина. Его приписывают «латинянам», не отдавая себе отчета в том, что вещественные доказательства для обвинения фабриковались в течение всего византийского средневековья. В пику восточному цезаропапизму выдвигается обвинение в западном «папоцезаризме». В целом, это слабое возражение: оно затягивает в полемику – а требуется анализировать механизмы, как это предложено в нашем кратком историографическом обзоре. В этом деле Византия, конечно, и сама не без греха, но из нее сделали козла отпущения. В искусственно сконструированном понятии цезаропапизма перемешиваются весьма противоречивые элементы. При его зарождении римский фундаментализм заключил странный альянс с духом Реформации; радикальное различие духовного и мирского, которое должно было очистить религию от политики, любопытным об-

разом привело к признанию «власти» клириков; основателю христианской Империи ставят в вину отсутствие светских идеалов. Ясно, что Европа не может понять средневековой Византии – этого не позволяют сделать европейская история, география и культура.

Не вдаваясь в детали, напомним несколько очевидных истин. Противопоставление или диалог «Церкви и Государства» возможны лишь для светской власти, более или менее безрелигиозной и ограниченной рамками одного государства – и для Церкви, отождествляющейся со своим клиром. Эта оппозиция обнаруживает оригинальность христианской Империи: ее универсальность (по крайней мере, теоретическую), ее место (как политической структуры, как общества и как исторического феномена) в божественном мироуправлении, на ней же и сосредоточенном, со всеми его разрывами, со всеми его поворотами вспять, с его прошлым и особенно с его завершением. Разрыв? А как еще можно назвать Воплощение Христово, которым наступление эры Благодати возвещалось среди угодного Богу политического режима – ведь колыбелью для новой религии была выбрана Империя Августа. Возврат? А чем же еще было курьезное проецирование иудейского прошлого на христианское настоящее, когда Византия и ее императоры жили как бы на двух уровнях, уровне ветхозаветных моделей, читавшихся как «образы» из христианского будущего, и уровне христианской истории, являвшейся ничем иным, как реализацией этих «образов». Завершение? Это запрограммированный конец, возвещаемый Даниилом и всеми Апокалипсисами; из-за него христианское время, начиная с царствования Константина, превратилось в «обратный отсчет». В рамках этого времени Империя предстает как декорация, а император – как главный актер. Понятия «века сего», «Государства» или «мирской власти» полезны для очерчивания домена имперских институций по контрасту с институционализированной Церковью, врученной заботам клириков. Но эти же понятия игнорируют упомянутое выше алхимическое превращение времени, эту священную историю, в рамках которой император и был чем-то вроде Первосвященника. О роли императоров в становлении православия, о единстве империи и церкви напоминал еще в 1393 г. константинопольский патриарх Антоний IV князю Московскому Василию³⁹.

Идея двух разделенных властей не является прерогативой Запада, но именно здесь она приняла «современную» форму, форму политической революции, сопровождавшей разделение, а

позднее и развал Империи в IV–V вв. На Востоке реакция была не столь быстрой и не столь однозначной; спор неотступно сопровождался пережитками мессианизма и чаянием эсхатологической развязки. Хотя императоры и редко отваживались во всеуслышание объявлять о своем священстве «по чину Мельхиседекову», они все равно верили в свою особую миссию: распоряжаться тем двойным наследием, Давидовым и левитским, которое объявил своим Христос, придя в мир во плоти, во время первого «пришествия», но во владение которым Он вступит, лишь учредив окончательно Свое царство, когда вскоре придет конец света, именуемый вторым «пришествием». Царственное священство в Византии являлось продолжением мессианского духа в течение того промежутка между двумя «пришествиями», который в точности соответствует периоду христианской Империи.

Стоит ли говорить, что в этом вопросе (как и во всех прочих) история не решает, кто прав и кто неправ. Она лишь позволяет понять прошлые оправдания и замерить тот уклон, который создан на сегодняшней день любой историей, что стала традицией, а затем и любой традицией, что стала идеологией. Запад, для которого иудаизм почти не сыграл роли главного эталона и который возрос на руинах Империи, сделал доблесть из необходимости. Он недооценил и демонтировал то величественное сооружение, которое явилось результатом встречи двух традиций, римской и иудейской. Он разделил «власти», чтобы на задворках современных государств создать духовную власть, которая зачастую была ничем иным, как бессильной теократией. Что же до Востока, то он продлил ту грандиозную и бесплодную мечту, которая была иллюзорной уже в Империи Второго Рима, мечту, которая послужила алиби для ретроградной автократии в русской Империи Третьего Рима и которая в сегодняшнем мире часто выступает под уродливой маской национализма. Политическая апория «священник и царь», «священник или царь» есть без сомнения одна из базовых проблем человечества, а ее разрешения в истории вырастают друг из друга в процессе взаимоприспособления культур.

В заключение дадим слово Достоевскому.

В одной из первых глав «Братьев Карамазовых», самого византийского из своих романов, Достоевский в форме парадокса излагает проблему, о которой мы здесь рассуждали. Иван Карамазов, интеллектуальный революционер и атеист, написал трактат о церковных трибуналах, в котором он отрицает принцип разделения Церкви и Государства. Его спрашивают по

этому поводу участники разговора, воплощающие весь спектр мнений: Миусов, светский человек, землевладелец, западник и скептик; отец Паисий, достойный представитель Православия; и старец, говорящий языком сердца. Иван оправдывает свою позицию, объясняя, что смешение Церкви и Государства, само по себе недопустимое, будет существовать всегда, поскольку между ними не может быть нормальных отношений, «потому что ложь лежит в самом основании дела». Вместо того, чтобы задаваться вопросом о месте, которое Церковь должна занимать в Государстве, нужно, наоборот, спросить, как Церкви отождествиться с Государством, чтобы установить царство Божие на земле. Когда Римская империя стала христианской, она естественным образом включила Церковь в себя, но Церковь, чтобы не отречься от своих принципов, должна в свою очередь искать путей обретения контроля над Государством.

Миусов замечает, что речь идет о малосерьезной утопии, «о чем-то даже похожем на социализм». Старец колеблется по другой причине: он опасается, что в мире, где закон и любовь сольются, у преступника больше не будет права на пощаду, как нет этого права, по его мнению, в «странах лютеранских» и в Риме, где Церковь провозгласила себя Государством; и тем не менее он предвидит тот отдаленный день, когда Церковь возродится.

«— Да что же это в самом деле такое, — воскликнул Миусов, как бы вдруг прорвавшись, — устраняется на земле государство, а церковь возводится на степень государства. Это не то что ультрамонтанство, это архи-ультрамонтанство! Это папе Григорию VII не мерещилось!

— Совершенно обратно изволите понимать! — строго проговорил отец Паисий. — Не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта, то третье дьяволово искушение! А напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет». («Братья Карамазовы», Часть 1, книга 2, глава 5.)

Такие споры велись в России в 1870-е — 1880-е гг. В них несколько смешивались понятия теократии и цезаропапизма. Быть может, здесь предвосхищались идеологические издержки Государства-Церкви, но их находили в целом более соответствующими духу Православия, чем то духовное предательство, каким казалась Церковь-Государство. Единственным пунктом,

на котором сходились все, было признание того, что принципиальное разделение двух властей покоится на лжи.

Перевод С. А. Иванова

Примечания

- 1 Настоящая статья является переработанной версией заключительной главы из монографии: *Dagron G. Empereur et prêtre*. P., 1996.
- 2 См. коллективный труд: *Religionstheorie und politische Theologie*, ed. J. Taubes. Bd.I-III. München; Paterborn; Wien; Zürich, 1987 и особенно статью: *Lang B. Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie*, Bd. III, S. 11-28.
- 3 *Josephi Flavii Contra Apionem*, II, 165: Законодатель Моисей отменил все известные системы политического устройства (монархию, олигархию, демократию) и «установил, если позволительно такое насилие над языком, теократический режим, доверив Богу власть и силу».
- 4 *Spinoza B. Traité théologico-politique*, XVII, XVIII. Cf.: *Balibar E. Spinoza et la politique*. P., 1985, p. 55-62.
- 5 *Hobbes Th. Léviathan*, III, 40; 42.
- 6 *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. Tübingen, 1976, S. 689. Cf.: *Lang B. Theokratie...*, S. 21-22.
- 7 *Böehmer I. H. Ius ecclesiasticum protestantium*, 4. Aufl. Vol. I. Halle, 1738, p. 10-11: «Обманутый клиром, Юстиниан под предлогом блага церкви стал удивительным образом практиковать цезаропализм». Благодарю моего коллегу Бернарда Ланга за указание на этот текст.
- 8 Трактаты Лютера на эту тему удобно собраны в двуязычном издании: *Luther et l'autorité temporelle, 1521-1525. Textes allemands originaux, traduction, introduction et notes par J. Lefebvre*. P., 1973.
- 9 *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande / ed. trad. M. Gravier // Luther. Les grands écrits réformateurs*. Paris, 1955, p. 82-93. Вывод этого пассажа состоит в том, что различие двух властей не носит глубинного характера.
- 10 О том, что *Annales ecclesiastici* были ответом «Магдебургским центуриаторам», см.: *Walz A. Baronio Pater Annalium ecclesiasticorum // A Cesare Baronio, Scritti varii*. Sora, 1963, p. 259-287; *Sonntag Fr. P. Matthias Flacius Illyricus und die Magdeburger Centurien*. P. 289-298. Cf.: *Pullapilly C. K. Caesar Baronius, Counter-Reformation Historian*. Notre-Dame (Indiana); London, 1975.
- 11 *Annales ecclesiastici*, annis 322-330. Девятый том первого издания был посвящен Константину, а посвящение имел - французскому королю Генриху IV, за которого Бароний заступался, когда тот был отлучен от церкви.

- 12 *Pullapilly C. K. Caesar...*, p. 62–63.
- 13 Он разоблачает надувательство с «Константиновым даром», который, по его мнению, был сфабрикован, дабы подчинить немцам духовную и светскую власть пап. По его замечанию, Вальсамон был первым греческим автором, который об этом «даре» упоминает: *Morin J. Histoire de la délivrance de l'Eglise chrestienne par l'empereur Constantin, et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Eglise romaine par les roys de France. P., 1630, p. 449.*
- 14 *Mazzarino S. Burckhardt politologo. L'età di Costantino e la moderna ideazione storiografica // Idem. Il basso imperio. Antico, tardoantico ed èra costantiniana. Vol. I. Bari, 1974, p. 32–50.*
- 15 *Hesse J. Chr. Dissertatio historico-pragmatica, qua Constantinum Magnum ex rationibus politicis christianum... Iena, 1713.*
- 16 *Burckhardt J. Die Zeit Constantin's des Grossen. Basel, 1853; 2. Aufl. Lpz., 1880.*
- 17 Cf.: *Martin von A. Die Religion Jacob Burckhardt. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum. 2. Aufl. München, 1947, esp. S. 112–129; idem. Nietzsche und Burckhardt, zwei geistige Welten im Dialog. 4. Aufl. München, 1947; Kaegi W. E. Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Bd. I–III. Basel, 1947–1956.*
- 18 *Peterson E. Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Lpz., 1935.; cf.: idem. Heis Théos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen, 1926.*
- 19 Cf. *Schmitt C. Théologie politique. P., 1988.*
- 20 Так именуют тенденцию подчинить Сына Отцу в рамках Троицы – вместо того, чтобы признать их равноправие и «консубстанциональность».
- 21 *Schmitt C. Théologie...*, p. 79–182; cf.: *idem. Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie. B., 1970.*
- 22 Cf.: *Berkhof H. Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert. Zürich, 1946 [изначально книга была издана по-фламандски в Амстердаме]. Гораздо более умеренный взгляд на этот вопрос см.: Sansterre J.-M. Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste» // Byzantion, vol. 42, 1972, p. 131–195; 532–594.*
- 23 *Fustel de Coulange N. D. La Cité antique. 5 ed. P., 1974, p. 472–481.*
- 24 Cf.: *Hartog Fr. Le XIXe siècle et l'Histoire. Le cas de Fustel de Coulanges. P., 1988, p. 35–38. Фюстель неумело защищался, ссылаясь на свое неверие.*
- 25 Cf.: *Lecler J. Césaropapisme // Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Vol. II. P., 1949, col. 846–853; idem. L'Eglise et la souveraineté de l'Etat.*

- P., 1946; *Arquilliere H.-X.* L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age. P., 1934, p. 111–112.
- 26 *Gasquet A.* De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance. Clermont-Ferrand, 1879. Родившись в Клермон-Ферране в 1852 г., Амедей Гаске действительно учился у Фюстель-де-Куланжа, оказавшего на него определяющее влияние.
- 27 См. в особенности Введение Гаске, чья книга, оставаясь в целом весьма добротной, строится на более чем приблизительных цитациях.
- 28 Cf.: *Meslin M., Grosdidier de Matons J.* Césaropapisme // *Encyclopedia Universalis*, vol. IV, 1968, p. 86–90. О реальном значении титула pontifex maximus в Поздней Империи см. еще неизданное сообщение: *Schilling R.* A propos du Pontifex Maximus. Dans quelle mesure peut-on parler d'un remploi par les chrétiens d'un titre prestigieux de Rome antique? // *Diretto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Da Roma alla Terza Roma*, XI Seminario internazionale di studi storici. Roma, 21–22.IV.1991
- 29 Cf. esp.: *Dvornik Fr.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Vol. I–II. Washington, 1966.
- 30 *Sturzo L.* L'Eglise et l'Etat / trad. fr. de J. Bertrand. P., 1937, p. 25. Этот анализ очень близок к выводам Фюстель-де-Куланжа; трудно сказать, вызвано ли это прямым влиянием «Античного полиса».
- 31 *Ibid.*, p. 51–56.
- 32 *Jugie M.* Le Schisme byzantin. P., 1941, p. 3–7.
- 33 *Soloviev V.* La Russie et l'Eglise universelle. 2 ed. P., 1889, p. 67–77.
- 34 *Toumanoff C.* Caesaropapism in Byzantium and in Russia // *Theological Studies*. Vol. 7, 1946, p. 213–243.
- 35 *Dölger Fr.* BZ, Bd. 31, 1931, S. 449 sq.; Bd. 42, 1943–1949, S. 261 sq., 283–287; *idem.* Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953, S. 9–33; *Острогорский Г.* Отношение церкви и государства в Византии // *Seminarium Kondakovianum*. Vol. 4, 1931, c. 121–132; *Ziegler A. W.* Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus // *Münchener Beiträge zur Slavenkunde*. Festgabe für P. Diels. München, 1953, S. 81–97; *Michel A.* Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204). Darmstadt, 1959, S. 1–2 (с литературой); *Geanakoplos D. J.* Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism // *Church History*. Vol. 34, 1965, p. 381–403; *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978.
- 36 *Brehier L.* Ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς // *Mémorial L. Petit. Mélanges d'Histoire et d'archéologie byzantines*. Bucarest, 1948, p. 41–45.
- 37 Cf.: *Stephanides B. K.* Αἱ ἐν τῷ Βυζαντινῷ κράτει σχέσεις ἐκκλησίας καὶ πολιτείας, καὶ ἡ νεαρὰ τοῦ αὐτοκράτορος Κωνσταντίνου Δοῦκα (1065) // BZ,

- Bd. 30, 1930, S. 420–424; *Meyendorf J.* Justinian, the Empire and the Church // *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 22, 1968, p. 43–60. На стр. 50–51 Мейендорф также настаивает на юридическом аспекте и на том, что Церковь и Империя составляли единое сообщество, в котором у первой была *auctoritas*, а у второй – *potestas*.
- ³⁸ Cf. esp. *Troitzky S.* Théocratie ou césaropapisme // *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, vol. 19, 1954, p. 165–177 (русский оригинал статьи см. там же, т. 16, 1953); *Gallagher Cl.* Gratian and Theodore Balsamon. Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared // *Τὸ Βυζάντιο κατά τὸν 12ο αἰῶνα*. ed. N. Oikonomidès. Athènes, 1991, p. 79–80.
- ³⁹ *Mikolsich F., Müller J.* Acta et diplomata Graeca medii aevi. Vol. II. Wien, 1862, p. 188–192; *Les Regestes des actes du patriarchat de Constantinople*. Fasc. VI / Ed. Darrouzès J. P., 1979, No 2931.

Эсхил в Житии святого Нифонта

Эсхил был основательно забыт в период ранней Византии — до такой степени, что Малала считал его «афинским царем»¹. В отличие от других трагиков, он даже не упоминается в словаре Суда². Однако Македонский ренессанс X в., по всей видимости, вернул трагика в круг признанных классических авторов. Древнейший из дошедших до нас кодексов с сочинениями Эсхила датируется этим временем — X — нач. XI в.³, и, скорее всего, он происходил из императорского скриптория. Ко второй половине X в. можно отнести и первую по времени цитату из Эсхила в византийском сочинении — это аллюзия на «Персов» (строки 252 и 730) в диалоге Псевдо-Лукиана «Филопатрис»⁴. В XI в. интерес к античным авторам возрос, в особенности после открытия в Константинополе университета — и все же сам основатель этого университета, главный эрудит империи Михаил Пселл считал Эсхила автором, трудным для понимания⁵. Однако возрождение классической образованности постепенно приносило свои плоды: уже в XII в. бесчисленные цитаты из Эсхила появляются в драме «Христос Страждущий», в сочинениях Иоанна Цеца⁶ и т. д. Закономерным итогом этого процесса явилось серьезное филологическое издание Эсхила Фомой Магистром в начале XIII в.

Все вышеперечисленные факты относятся к жизни культурной элиты, причем конкретно того ее узкого слоя, который ориентировался на античную культуру. Уже при своем зарождении в X в. эта классицистическая тенденция вызывала бурные протесты со стороны христианских ригористов, недовольных «языческой пропагандой». Наиболее отчетливо это проявляется у знаменитого православного мистика X—XI вв. Симеона Нового Богослова⁷. Сам собой напрашивается вывод, что в монашеских и плебейских кругах этого времени Эсхил не мог быть известен, а уж тем более популярен.

Но оказывается, что это не так!

Святой Нифонт Константианский, согласно его житию, умер в начале IV в. Агиограф утверждает, что был лично знаком с этим подвижником. Однако внимательный анализ текста выяв-

ляет огромное число анахронизмов, позволяющих датировать житие концом X в.⁸ *Terminus ante quem* создания текста считают 1059 г., под которым он упомянут в завещании Евстафия Воилы.

В 1076 г. отрывок из жития Нифонта был вставлен в славянский Изборник под названием «О милостивом Созомене»⁹; при этом перевод не был изготовлен непосредственно для Изборника, а уже существовал ранее¹⁰. Если учесть огромный объем памятника, то станет ясно, что для его перевода требовалось немало времени. С другой же стороны, безусловное болгарское происхождение этого перевода заставляет задуматься над вопросом о том, кто и где мог взяться за такую работу: ведь с 986 по 1018 г. Болгария находилась в состоянии тотальной войны с Византией, и регулярный обмен литературными новинками был явно затруднен. Единственное место, где такой обмен мог продолжаться, — это Афон. Итак, можно утверждать, что житие Нифонта, по многим признакам явно написанное в Константинополе в последние годы X в., уже очень скоро очутилось на Святой горе, где пользовалось несомненной популярностью, свидетельством которой следует считать немедленный перевод колоссального текста на славянский язык — труд, особенно впечатляющий в условиях войны.

Популярности жития Нифонта в широких монашеских кругах, несомненно, способствовал его простонародный язык. Там встречаются не-классические слова (ср. *φαιτορικός, πάζιον*¹¹ и т. д.) и обороты (ср.: *τεκοῦσα ἦν*, с. 128.1). Повествование выстроено весьма безыскусно и внутренне противоречиво, но изобилует занимательными и анекдотическими историями. Житие явно рассчитано на монашескую аудиторию, питавшую эсхатологические, мистические чаяния и настроенную крайне антиинтеллектуалистским образом. В житии несколько раз выражается недоверие попыткам рационалистически решить теологические вопросы (ср. с. 121.8–15). В целом, житие Нифонта представляет собой текст, в котором меньше всего можно ожидать появления классических цитат.

В главе 128 жития повествуется о том, что в Константинополе поблизости от площади Быка играл на лире некто Иптиол. Разумеется, науськивали его в этом срамном деле бесы. Другая их группа подзуживала прохожих на пение и пляски. За всем этим с балкона собственного дома наблюдал богач Лазарь. Он дал музыканту денег, и тот положил их за пазуху (с. 143.3–12). Тут-то и начинается самое для нас важное: оказывается, бесы

нечувственным для смертных образом похитили все деньги, подаренные музыканту за его нечестивую игру, и отправили их под землю – в качестве дани своему отцу, Сатане (с. 143.12–22).

Κατελθὼν δὲ ὁ τῶν δαιμόνων σάκτωρ πρὸς τὸν δράκοντα καὶ καταλαβὼν τὸ κατοικητήριον τοῦ ἄδου προσήμευκεν τὸν талаίπυρον τὰ ἀθλία εἰσαγωγῆς (143.22–24) – «Посланник бесов спустился к Змию и, прибыв в жилище Ада, принес проклятому злосчастные доходы».

Слово σάκτωρ интересно тем, что оно – нарах, то есть (кроме данного места) встречается во всем корпусе дошедших до нас древнегреческих текстов один-единственный раз, а именно в трагедии Эсхила «Персы». Там хор поет:

γα δ' αἰάζει τὸν ἑυγαίαν. ἦβαν Ξέρξᾳ κταμέναν, Ἄδου σάκτορι Περσῶν (922–924) – «Земля оплакивает смертных юношей Персии, которых Ксеркс скормил Аиду». Слово σάκτωρ казалось странным уже для древних читателей Эсхила, поэтому оно постоянно сопровождается в рукописях толкованиями и глоссами: некоторые византийские переписчики считали этим σάκτωρ Ксеркса, другие – Ареса. Эта дискуссия была продолжена исследователями Нового времени¹². Нам же важно лишь то обстоятельство, что слова σάκτωρ Ἄδου не могут быть произвольной выдумкой безымянного агиографа X в. – это несомненная ироническая аллюзия на «Персов» Эсхила: упомянутый в житии посланец бесов так же кормит Сатану добротными подаяниями музыканту, как Ксеркс – персидскими юношами.

Любопытно только, на кого мог быть рассчитан столь тонкий намек. Видимо, наши представления о характере размежевания между якобы непримиримыми идейными лагерями византийских книжников, да и о специфике «византийского гуманизма» в целом, нуждаются в более детальном нюансировании.

Примечания

- 1 *Johannis Malalae. Chronographia. Bonnae, 1831, p. 72.9.*
- 2 Cf. *Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. N.-Y., 1991, p. 28.*
- 3 *Turyn A. The manuscript tradition of the tragedies of Aeschylus. N.-Y., 1943, p. 17.*
- 4 *Philopatris, cap. 28.* В комментарии к русскому переводу «Филопатриса» утверждается, что это – «стихи неизвестного автора» (Византийский сатирический диалог / изд. С. В. Поляковой и И. В. Феленковской. Л., 1986, с. 171). Ср. *Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. II. München, 1978, S. 150.*
- 5 *Dyck A. R. The Essays on Euripides. Vienna, 1984, p. 44.58–64.*

- 6 *Hunger H.* Die hochsprachliche, S. 27, 102.
- 7 Cf. *Hussey J. M.* Ascetics and Humanists in XI-Century Byzantium. L., 1960, p. 11.
- 8 *Rydén L.* The Date of the Life of St. Niphon, BHG 1371z // *Greek and Latin Studies in Memory of C. Fabricius* / ed. S.-T. Teodorsson. Göteborg, 1990, p. 36.
- 9 Изборник 1076 г. М., 1965, с. 687–700.
- 10 *Lepissier J.* Une source de l'Izbornik de 1076 // *Revue des études slaves*, vol. 45, 1966, p. 46–47.
- 11 Матеріяли з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови / подг. А. В. Ристенко. Одеса, 1928, с. 97.29; 178.35. Далее ссылки в тексте.
- 12 *Rose H. J.* A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus. Vol. 1. Amsterdam, 1957, p. 155; *Italie G.* Index Aeschyleus. Leiden, 1955, p. 272; *Eschilo. I persiani* / a cura di L. Belloni. Milano, 1988, p. 235 etc.

Марксизм и податной способ производства ¹

(размышления над книгой:

Дж. Холден. Государство и податной способ производства.
Лондон-Нью-Йорк, 1993)

«Весь народ, который найдется там,
будет платить тебе подать»

Второзаконие, 20:11

Судьба марксистской философии, или исторического материализма, воистину удивительна: создал эту доктрину немецкий теоретик, защитивший диссертацию на невиннейшую тему о сходстве и различии Демокрита и Эпикура; вскоре, однако, она была объявлена орудием для изменения мира (в пику другим теориям, «лишь объяснявшим его») и в конце концов сделалась идеологической основой множества тоталитарных режимов. Соответственно, отношение к марксистской философии истории по необходимости оказывалось политически окрашенным: внутри советского блока исторический материализм был обязателен, на Западе же он неизбежно ассоциировался с одобрением сталинской тирании или, по крайней мере, с просоветскими настроениями. Иными словами, это была лакмусовая бумажка для выявления идеологических позиций ученого. Ныне Сталин развенчан, антимарксистские воззрения становятся все более модными в странах бывшего советского блока, и все-таки отношение к марксистской философии истории остается политизированным. Это отношение влияет как на жанр, так и на характер работы Холдена, что становится особенно очевидным, если сравнить ее с одновременно опубликованной книгой Арона Гуревича «Исторический синтез и школа «Анналов»» (Москва, 1993). Если Гуревич исследует формирование и развитие взглядов Марка Блока и его последователей, то Холден занят апологией, оправданием марксистской теории исторического процесса (сам он рассматривает это как частичный ответ критикам марксистских взглядов [с. 19] и утверждает, что марксизм является «наилучшей возможностью для всеобъемлющего описания исторических сдвигов» [с. 26]; вообще, выражения типа «magister dixit» рассеяны по всей книге). Гуревич исследует,

чем была школа Анналов, — Холден стремится доказать, что марксистская философия истории, несмотря на некоторые недостатки, дает нам правильную картину того, что марксисты называют феодальной социально-экономической формацией. Столь эмоциональный подход не следует считать личным недостатком Холдена — просто до марксизма невозможно дотронуться, не обжегшись тем политическим огнем, которым он пронизан из-за своей непростой природы.

Попытаемся, тем не менее, забыть все политические коннотации исторического материализма, его притязания быть единственно верным объяснением человеческой истории. Будем рассматривать его как один из научных подходов, как одну из методологий, предлагающих свои объяснения причин развития человечества во времени. У марксистской историософии есть два базовых методологических принципа, позволяющих противопоставить ее, с одной стороны, повествовательной историографии, а с другой — современной компаративистской историографии.

Конечная цель повествовательной (или, точнее, описательной) историографии — конкретное событие. Этот термин включает в себя не только биографические факты, уникальные и неповторимые, не только войны, реформы, бунты, но и более сложные объекты, политические и социальные организмы, или, попросту говоря, государства и общества. Для описывающего историка каждое государство и общество уникально в каждый момент времени; его не следует и невозможно сопоставлять ни с каким другим государством и обществом, да и с самим собой в любой другой момент времени. Перефразируя старинное изречение Гераклита, можно сказать, что описательный историк убежден: мы не можем войти в одну реку дважды. Холден говорит о «дроблении примеров или типов» (с. 53), которое ведет к чистому описательству, — я бы сказал, что как раз «описание» и ведет к дроблению примеров.

Исторический материализм ударяется в противоположную крайность. Цель историка-марксиста — обобщение, установление законов развития или приложение законов, выведенных Марксом и Энгельсом, к конкретной ситуации. Различие столь существенно, что описательный историк, по словам Холдена (с. 11), «неизбежно испытывает подозрение» к марксистским попыткам нарисовать всеобъемлющую картину.

Я ни в коем случае не утверждаю ни того, что исторический материализм является монополистом на обобщения, ни того,

что всякое марксистское обобщение будит мысль: множество книг, публиковавшихся в бывшем СССР, заканчивались банальным утверждением, что феодалы эксплуатировали крестьян. Но в хороших руках историческое обобщение было мощным орудием, помогавшим открывать новые перспективы. Приведу всего два примера, первый – из области английской аграрной истории, второй – из истории средневекового города.

В первой половине XX в. основной тенденцией в изучении английской средневековой деревни был «деконструктивизм» (или «дробность», если пользоваться термином Холдена) в духе Ф. В. Мэтланда и его школы: упор делался на разнообразии форм поместья; утверждалось, что структура отдельных поместий была не единообразна, она зависела от их размеров, расположения, от того, кто ими владел (светское или духовное лицо), от связей с рынком, от особенностей земли и т. д. Такова была ситуация в историографии, когда Е. Косминский выпустил книгу «Английская деревня XIII в.» (М., 1935), пересмотренную им через десять лет («Исследования по аграрной истории Англии XIII века». М., 1947). Косминский отнюдь не отрицал существования у английской усадьбы индивидуальных черт – напротив, исследуя *Inquisitioes post mortem*, источник, касающийся всех графств Англии, он выявил географическое разнообразие манориальной организации и явно противопоставил крупные и маленькие поместья, светские и церковные и т. д. Но, подчеркивая разнообразие форм, Косминский – и в этом суть! – видел то, что можно назвать «общим знаменателем», то, что является общей чертой английской деревни и предопределяет вектор аграрного развития в Англии XIII в.

В историографии средневекового города в середине XX в. господствовала та же «деконструктивистская» тенденция, что и в исследовании английского поместья: отрицание единообразия города и упор на разнообразии городских структур, на типологии. Стержнем классического исследования Е. Эннен был список *Stadtlandschaften*: приморские коммуны Северной Италии, города Тосканы, Ганза и т. д.; некоторые города (Неаполь, Барселона, Бордо, Новгород и др.) занимали индивидуальные места в этом списке². Однако задолго до книги Эннен советская исследовательница германского средневекового города В. Стоклицкая-Терешкович опубликовала статью о многообразии средневековых цехов³. Признавая существование разных их форм (и, соответственно, разных видов города), историк настаивает на существовании общего знаменателя, характеризующего основные черты, «качество» средневекового города.

Иными словами, марксистская историография в лице лучших своих представителей, не отрицая существования в средневековье многообразия, не отвергая типологию как метод исследования, ставит во главу угла не Kulturkreise, не неповторимую индивидуальность единичного случая, но тот общий знаменатель, который лежит в основании любого многообразия. Именно так работает и Холден: типологически рассмотрев Позднюю Римскую империю, Византию, Оттоманскую империю, Франкское королевство и даже государства Мугал и Вайянагра в Индии, описав их индивидуальные особенности, исследователь утверждает, что все эти общества имели один «общий знаменатель» (хотя сам он не пользуется этим термином, и я не уверен, что тот ему понравится) — феодальный (или, как предпочитает наречь его Холден, «податной») способ производства. И тут мы подходим ко второму методологическому принципу марксистской историософии.

Исторические материалисты делят историю человечества на несколько социально-экономических формаций, каждую из которых определяет особый способ производства. Во избежание путаницы, я в дальнейшем буду пользоваться словом «формация» лишь в этом специфическом, техническом смысле. Холден заявляет, что термин страдает некоторой двусмысленностью (с. 58), поскольку им описывают как тип общества, так и отдельные общества, существовавшие в истории, — боюсь, сам Холден лишь увеличил эту неразбериху, используя рядом с термином «общественная формация» никак не объясненный термин «государственная формация» (см., например, с. 269). Приводимый исследователем список общественно-экономических формаций включает, в полном соответствии с традиционными марксистскими категориями (но не терминами), семейный способ производства (см. с. 209, 213 и др.), обычно именуемый в советских работах «первобытным» (ср. «примитивный коммунизм» у Холдена, с. 55), а у самого Маркса, возможно, восточным (или азиатским); античный, или рабский (рабовладельческий) способ производства (см. с. 73, 270); податной или феодальный способ, которому посвящена книга; наконец, капитализм (см. с. 55). Если я не ошибаюсь, пятая формация, социализм, в книге ни разу не упомянута.

Следует, однако, понимать, что ни разделение истории человечества на формации, ни то, какие из них попали в список, само по себе еще не определяет принадлежности автора к марксистской школе историографии. Как указывает Холден,

В. Г. Рэнсимен⁴, отнюдь не являющийся марксистом, выделяет четырнадцать различных типов того, что Холден называет «государственными формациями», или «общественными формациями» (с. 51, ср. с. 14). Но есть базовое различие между марксизмом и категоризацией Рэнсимена или А. Тойнби. Марксизм рассматривает социально-экономические формации не как параллельные и независимые социумы, не как *Kulturkreise*, различающиеся скорее в пространстве, чем во времени, а как серию последовательных ступеней в человеческом развитии. Дитя девятнадцатого столетия, марксизм уделял главное внимание происхождению, генезису, трансформации социумов, в то время как современная историография, с ее главенствующим структурным подходом, имеет тенденцию игнорировать проблемы генезиса, заменяя их анализом структуры или системы общества, то есть той общей основы, которая объединяет разнообразные феномены социальной жизни.

Но не только «генетическая» тенденция, представляющая исторический процесс как прогрессивное движение от первобытного способа производства, через рабовладение и феодализм, к капитализму и, наконец, к социализму/коммунизму, характерна для марксистской историософии. Марксизм создал (и это – самый оригинальный его вклад в интерпретацию истории) особую теорию, объясняющую механизм последовательного перехода от одной формации к другой, – пресловутую теорию революций. Согласно марксистской догме, каждая формация в своем нормальном состоянии удерживает баланс между производительными силами и способом присвоения (юридическим выражением которого является право собственности или владения). Внутри этой пары производительные силы составляют динамический элемент, способный к спонтанному развитию; рано или поздно новые производительные силы, выросшие в рамках определенной формации, приходят в противоречие со способом присвоения (формой собственности), и этот дисбаланс может быть разрешен только путем революции, в процессе насильственного слома установившегося способа производства, собственности и классового господства. Революция расширяет путь для новой формации. Холден формулирует несколько иначе. На с. 93 он говорит: «Способ производства есть комбинация сил и отношений производства, комбинация, выражаемая через общественные отношения производства». Холден сохраняет марксистскую пару производительных сил и производственных отношений, но ставит под вопрос «главенство произ-

водительных сил» (с. 20) и пренебрегает марксистской концепцией диалектической борьбы этих начал. Более того, Холден утверждает, что «законы превращения способов производства», «обеспечивающие переход от одного способа к другому», — это химера (с. 106).

Теория революции была взята на вооружение и развита советской историографией. В 30-х гг. некоторые ученые (например, этнограф С. П. Толстов) ввели в оборот понятие так называемой «генетической революции», т. е. насильственного и кровавого перехода от первобытного строя к рабовладельческому. Эта идея просуществовала недолго, однако тезис о «революции рабов», якобы уничтожившей Римское государство, как-то случайно попал в сталинскую речь и был поэтому узаконен (несмотря на его нелепость). Я не буду упрекать Холдена за его отказ от теории революционного перехода от одной формации к другой — по правде сказать, у нас нет фактов, которые подтверждали бы идею о генетической революции или о революции рабов. Но тем самым ставится под сомнение и механизм перехода, «генетическая» интерпретация, характерная для XIX в.

Вслед за советскими историками Е. Штаерман и Е. Липшиц, Холден считает, что податной/феодальный способ производства господствовал уже в Поздней Римской империи (с. 109). По его мнению, рабовладельческий способ доминировал в Италии в I в. н. э., а податной «в конце концов одержал верх» (с. 107) — но в отличие от Штаерман, его не интересует, каким образом феодальная латифундия пришла на смену рабовладельческой вилле (если пользоваться терминологией Штаерман) ⁵. Холден, недавно выпустивший монографию о Византии седьмого века ⁶, хорошо осведомлен о серьезных изменениях в общественной и экономической организации Византии после кризиса Позднеримской империи, но он интерпретирует эти изменения (включая приход нового [средневекового?] города на место античного полиса) как происшедшие внутри податного способа производства. «Позднеримское и Византийское государства, — пишет Холден (с. 138), — оба имели свои корни в общественной формации, в которой господствовали податные отношения производства».

Поскольку Холден различает, как мы видели, рабовладельческую и податную экономические формации (и/или способы производства), он вынужден признать и факт перехода. «Переход от античных социальных, экономических и культурных форм к средневековым в Восточном Средиземноморье эпохи раннего

средневековья... весьма отличен от того, что имело место в Западной Европе» (с. 137). Эта формулировка несколько сбивает с толку, поскольку, согласно Холдену, переход к «средневековым формам» совершается в уже «средневековой» обстановке Восточного Средиземноморья. Но не в этом главное — главное, по моему, в том, что в схеме Холдена отсутствует механизм перехода: революция молчаливо отвергнута, но и никакого другого рычага для смены формаций не предложено.

Мы видели, что Холден признает различие между Востоком и Западом в том, как они переходили к податной формации. Политические причины этого разделения очевидны: Запад был завоеван так называемыми варварами, а Восток, хотя и потерял в борьбе с исламом большую часть своей территории, сохранил, однако, политическую независимость. Но что происходит на социально-экономическом уровне? Как мы видели, согласно взгляду Холдена, Византия унаследовала податной способ производства от Римской империи; более того, он склонен допустить, что податной способ был вообще характерен для производственных отношений античности за пределами Италии (с. 107). Таким образом, Византия была наследницей римского и даже эллинистического (восточного?) феодализма. В отличие от Византии, Франкское королевство было, по словам Холдена (с. 203), «компромиссным государством». Это значит, что на Западе существовали «конкурирующие способы производства», там «встречались элементы как податного, так и семейного способов присвоения и распределения прибавочного продукта», однако податная система доказала свое преимущество перед «первобытной формацией» германских племен (с. 209). И снова: «Разлагающийся семейный способ производства был, в результате, наложен на существовавшие ранее податные производственные отношения» (с. 213 сл.).

В этой связи напомним читателю, что не кто иной, как Энгельс излагал зарождение франкского феодализма совершенно по-другому и что его взгляды были утверждены в качестве официальных в советской марксистско-ленинской историографии. Согласно Энгельсу, между римским колоном и средневековым крепостным стоял свободный франкский крестьянин; другими словами, Энгельс интерпретировал раннесредневековую ситуацию в терминах «генезиса», развития, трансформации, и то же самое делал даже такой независимо мыслящий советский марксист, как А. Гуревич. «Мы рассматриваем синтез, — писал он, — не как взаимодействие систем (римской и варварской. —

А. К.), входивших в контакт, но как рождение качественно новой социальной структуры из конфликта этих непохожих социальных систем»⁷. В подходе Холдена нет «рождения качественно новой социальной структуры», есть только смесь двух «предсуществовавших» формаций, одна из которых (податная) одерживает верх. В соответствии с направлением современной историографии Холден отворачивается от марксистского «генетического» подхода к развитию социально-экономических формаций и принимает структуралистскую модель исторического процесса.

Но если в холденовской теории нет места революционному переходу от одной формации к другой, а есть лишь смешивание, срастание (франкский случай) или продолжение античной традиции (византийский случай), то не нужны и марксистские «производительные силы», которые, якобы, все двигают и определяют. Был ли переход к податному способу производства (когда бы и как бы он ни происходил) связан с изменением производительных сил? Развивались ли производительные силы на протяжении тысячелетней византийской истории или они пребывали в состоянии мертвой стагнации, как это следует из новейшей книги М. Каплана⁸, книги, которую Холден характеризует (с. 297, прим. 96) как «самый лучший общий анализ отношений в византийской деревне»? Иными словами, росли ли в Византии предпосылки для капиталистической формации? Ни один из этих вопросов, кардинальных для марксистского подхода к истории, всерьез не поставлен Холденом. Он лишь сочувственно цитирует (с. 65) Халила Берктая, согласно которому феодальная «классовая структура» соответствовала уровню производительных сил, существовавшему со времен неолитической революции.

Согласно ортодоксально-марксистскому взгляду, феодальная общественно-экономическая формация есть хронологически ограниченный исторический отрезок времени, имеющий начало и конец, тогда как Холденов податной способ производства есть, скорее, социологическая конструкция, феномен, чье начало теряется в незапамятных временах (во всяком случае, остается за пределами книги) и чей конец неясен (во всяком случае, выходит за пределы книги), феномен «*très longue durée*», если воспользоваться термином Ж. Ле Гоффа. Но что ж это такое, податной способ производства?

В рамках теории Холдена, податной способ производства⁹ — это синоним марксистской феодальной формации. Вновь и вновь

Холден повторяет «феодальный (т.е. податной)» или нечто похожее (с. 9 сл., 64, 73), чаще в первой половине своей книги, но иногда и к концу (например, с. 330, прим. 75). Я хорошо понимаю недовольство Холдена термином «феодализм», использование которого ведет к «семантической путанице» (с. 67), поскольку его часто применяют лишь к политической организации общества (по его словам, к «политико-юридическим структурам», таким, как вассальные и ленные отношения, см. с. 72), особенно в средневековой Франции и, возможно, в средневековой Японии. Но научные термины всегда конвенциональны, они несут тот смысл, который мы в них вкладываем.

Ни один термин не имеет «настоящего», «органического», значения — но лишь то, на которое согласились люди, и «подтверждением» термина служит не его врожденное тождество самому себе, но лишь практическое удобство в пользовании. Мы можем сговориться назвать средневековое общество феодальным или податным — ни один термин не изменит и не поставит под сомнение наше восприятие этого общества. На мой взгляд, слово «податной» имеет по сравнению с его *alter ego* три недостатка: во-первых, мы привыкли к термину «феодальный», несмотря на семантическую путаницу, которая, впрочем, вызвана не самим термином, но философскими различиями между разными школами историографии: какой бы термин мы ни выбрали, марксисты не сойдутся с описывающими историографами из-за исповедуемого последними антиномистического культа единичности. Во-вторых, слово «податной», в отличие от «феодальный», перегружено дополнительными коннотациями: по-английски *tributary* означает «приток реки», а *tribute* — «ежегодную дань, выплачиваемую племенем или государством в знак подчинения». Наконец, в отличие от слова «феодальный», прилагательное «податной» грамматически не очень продуктивно: от него нельзя образовать существительное «податизм» для замены «феодализма», и странно было бы использовать его в таких сочетаниях, как «податная рента» или «податная собственность/владение», тогда как «феодальный» в этих контекстах звучит нормально. Но опять: дело не в слове, а в понятии.

Холден определяет феодализм по трем основным параметрам: 1) взимание ренты как базовая форма присвоения прибавочного продукта; 2) внеэкономическое принуждение как основа для присвоения прибавочного продукта, производимого крестьянством, ведущим натуральное хозяйство; 3) эксплуататорские и антагонистические отношения между правителями и

управляемыми (с. 65, ср. с. 77). Начнем с критики третьего пункта: он несамостоятелен («эксплуатация» уже содержится в «принуждении» из второго пункта) и характерен не только для феодальной, или податной системы. Далее, можно соединить первые два пункта (разве «взимание» чем-то отличается от «вне-экономического принуждения»?) в один: феодализм характеризуется принудительным взиманием прибавочного продукта, производимого экономически независимым крестьянством. Но подобное утверждение столь расплывчато, что его можно приложить ко всем главным типам докапиталистических обществ. Не наводит ли это на подозрение, что в данном случае общий знаменатель перестает выполнять роль инструмента анализа?

Используя свое определение как исходный пункт, Холден приходит к заключению, что «допустимо рассматривать поздне-римское и византийское общества как такие, в которых господствовали податные производственные отношения» (с.109). Чтобы прийти к этому выводу, ему пришлось приравнять феодальную ренту, главную форму присвоения прибавочного продукта на средневековом Западе, к налогу, основной форме эксплуатации крестьян в Византии. «Как налог, так и рента, — утверждает Холден, — являются формами присвоения прибавочного продукта, основанными на существовании класса производящих крестьян», независимо от юридического статуса их держания или их собственного юридического статуса. Единственное, что имеет значение, «это процесс реального изъятия прибавочного продукта государством или частным землевладельцем» (с. 77). Так собственность и социальный статус управляются на свалку вслед за производительными силами.

Здесь мы подходим к вопросу, вызвавшему горячую дискуссию в советской медиевистической историографии в конце 40-х гг. и «разрешенному» благодаря божественному вмешательству самого Сталина. Дискуссия шла о том, что было краеугольным камнем феодальной формации: феодальная собственность или феодальная рента. Главными защитниками этих двух подходов были Сергей Данилович Сказкин, видевший фундамент феодализма в собственности, и Борис Федорович Поршневу, делавший упор на принудительной ренте и, соответственно, на классовой борьбе, якобы являвшейся движущей силой феодальной формации. У меня нет ни малейшего желания воскрешать теперь этот призрак из прошлого — я хочу лишь подчеркнуть, что проблема собственности и личного статуса предшествующему поколению историков-марксистов не была столь безразлична, как теперь Холдену.

Обратимся ненадолго к Поздней Римской империи, где, согласно теории Холдена, господствовала податная система производства. В принципе, владение землей там было частным, статус свободного определялся негативно как свобода от рабства, в процветающих городах господствовали рыночные отношения, а налогообложение регулировалось четкими правилами. Конечно, повседневная реальность была гораздо более сложной, исключения могут быть названы в огромном количестве – но «исключительные» формы, как «низшие» по отношению к господствующей формации, так и уголовные извращения или местные особенности, можно обнаружить повсюду. В «классическом» же средневековом обществе ситуация была абсолютно иной: собственность на землю была распылена между членами феодальной иерархии, а до некоторой степени – и между собственником и держателем; свобода была понятием позитивным и градуированным, зависевшим от объема прав, привилегий и иммунитетов субъекта; стоимость товаров и доход продавца устанавливались в соответствии с его социальным статусом, и социальный статус так же определял размер феодальной ренты и цену земельного владения. И это если мы забудем различия в типе поселений (в одном случае – полис, в другом – деревня и замок), идеологические различия (в одном случае философское разнообразие, в другом – религиозное единообразие), различия в системе образования, средневековую иерархичность в восприятии мира и общества, античный идеал мобильности в противоположность средневековой *stabilitas loci* – что мы выиграем, соединив под одной вывеской Позднюю Римскую империю и Франкское королевство?

Византийский случай сложнее. Холден – один из немногих западных византинистов, затрагивающих непростой вопрос о византийской налоговой системе. Он приравнивает византийский налог к франкской феодальной ренте, но не исследует, из чего и как складывался этот налог, который, как и западная феодальная рента, был, возможно, социально детерминирован и до определенной степени независим от реальных доходов («прибавочного продукта») домохозяйства. Если это наблюдение верно, оно подтверждает тезис Холдена. Идея о двойственном статусе византийского парика и его земли, развивавшаяся некоторыми советскими учеными и принятая Г. Острогорским¹⁰, также подкрепляет эту теорию. И, конечно же, в том же направлении следует гипотеза, что теоретически византийское государство обладало верховным правом собственности на землю,

обрабатываемую независимыми производителями. Странным образом Холден, рассуждая об османской системе земельных пожалований (тимарах) и о «власти султана» над держателями тимаров (с. 169 сл.), ни словом не упоминает теорию о верховном праве собственности на землю в Византии. А между тем, можно предположить, что после периода социального кризиса (названного М. Сюзюмовым термином «дофеодальный период»¹¹) Византия, несмотря на сохранение сильного государственного аппарата и определенных классических традиций, была ближе к западным обществам, чем к Поздней Римской империи.

Роль государственного аппарата – это, наверное, самая интересная часть теории Холдена. Совершенно переворачивая марксистский тезис о соотношении базиса и надстройки, исследователь рассматривает способ производства как нечто стабильное, статичное и неспособное к изменениям, тогда как структура государства и правящего класса (взаимосвязанного и в то же время противостоящего этому государству) составляет для него динамичный и переменчивый элемент. Холден предлагает амбивалентное определение: с одной стороны, производственные отношения, по его словам, или, в марксовых терминах, «экономический базис» – это первоопределяющий элемент общественной формации (с. 266); государство, продолжает он, «всегда вписано» в производственные отношения (с. 268), и, тем не менее, государство независимо (с. 2 сл., 33), автономно (с. 16, 198 сл.), и конкретные формы динамичного государства не могут быть попросту выведены из статичного способа производства; они определяются различными силами, включая определенные институты, политические и культурные традиции и деятельность отдельных личностей. Для процесса созидания общества особенно важна конкуренция между государством (и его агентами) или государственной и служилой элитой, с одной стороны, и другими группами правящего класса, менее зависимыми от государства, с – другой. Это есть борьба за власть и за долю прибавочного продукта. Хотя Франкское королевство и Византийская империя имеют один общий знаменатель – податной способ производства, структура правящего класса и способы распределения прибавочного продукта, произведенного крестьянством, у них различны. Более того, в самой Византии эта структура и эти способы изменились от седьмого века, допустим, к одиннадцатому.

Пока что все замечательно, только вот соответствует ли набросанная Холденом картина истории его же марксистским

посылкам, его теории податного способа производства? Византия является, видимо, главной сферой его интересов и, уж заведомо, главной сферой моих. В изложении Холдена развитие Византии выглядит, коротко говоря, приблизительно так: в седьмом веке пришли в упадок провинциальные города (хотя и не «в абсолютном смысле» [с. 117] — что бы это ни значило; ниже [с. 129] он признает «фактическое исчезновение городов»); Константинополь занял исключительное положение и как резиденция императорского двора, и как средоточие личных богатств (с. 118 сл.); государственная бюрократия разрослась (с. 119); после демографического упадка шестого века (с. 120) укрепились независимые сельские общины (с. 124 сл.); «господство старой аристократии было сломлено» (с. 128). Далее Холден описывает возрастание к десятому веку новой служилой элиты (с. 195), антагонизм между правительством и крупными землевладельцами, а также законодательную активность Македонской династии, направленную на защиту мелких крестьянских держаний от «могущественных» (с. 196); перераспределение долей прибавочного продукта, присваиваемого различными группами правящего класса, осуществлялось, главным образом, посредством института пронии (с. 198). В этой картине нет ничего специфически марксистского или антимарксистского, и удивляться здесь нечему, ибо марксистский монстр, податной способ производства, на взгляд Холдена, тихо спит себе под поверхностью исторического пути и не оказывает никакого влияния на «относительную автономность» (с. 199) государства.

Подытожим сказанное. Холден пытается спасти марксистскую философию истории от ее обусловленности «классовыми предпосылками редукционистского и экономистического толка» (с. 271). Вряд ли игра стоит свеч. Марксово восприятие истории было последовательно материалистическим, и производительные силы играли у него роль перводвигателя при восхождении человечества по направлению к счастливому концу истории в лоне коммунизма. Холден абсолютно прав, когда он вдруг вспоминает, что «марксистская теория сама по себе является историческим феноменом» (с. 271) и как таковой не нуждается в оправдании. Перефразируя марксово заявление, которое я цитировал в самом начале статьи, мы можем сказать, что наша задача состоит в объяснении марксизма (с исторической точки зрения), а не в оправдании, спасении или трансформировании его. Что кажется мне значимым в книге Холдена — так это манера отхода от марксизма: отвержение революционного перехо-

да к новой формации, отказ от определяющей роли производительных сил, трактовка феодализма как структуры, обладающей большой длительностью (в стиле Ле Гоффа?), а не как хронологически ограниченного отрезка времени; наконец, признание относительной независимости политической (и культурной) надстройки (прежде всего государства) и фактическое превращение ее в динамический элемент общества.

Мы, византинисты, не очень богаты на книги, которые будили бы мысль. Мы должны быть благодарны Холдену за его попытку, несмотря на промахи, которые может обнаружить в исследовании столь широкого круга проблем какой-нибудь ворчливый критик. Я закончу дразнящим замечанием: одно из любимейших слов в холденовском лексиконе — «ясно»; боюсь, в истории феодализма «ясного» мало. Нам следует попытаться внести в концепцию феодализма хотя бы некоторую ясность как путем дескриптивного анализа отдельных источников и фактов, так и путем выведения теоретических концепций, в рамках которых эти отдельные факты найдут рано или поздно свое место.

Перевод С. А. Иванова

Примечания

- 1 Английский оригинал опубликован в *Mediterranean Historical Review*, 9, 1994, p. 116–129.
- 2 *Eppien E. Die europäische Stadt des Mittelalters. Göttingen, 1972, S. 149–198.*
- 3 *Стоклицкая-Терешкович В. В. Проблема многообразия средневекового цеха на Западе и на Руси // Средние века, т. 3, 1951, с. 74–102.*
- 4 *Runciman W. G. A Treatise on Social Theory. Vol. 1–2. Cambridge, 1983–1989.*
- 5 См. материалы ожесточенной дискуссии: *Штаерман Е. М. Рабство в III–IV вв. н. э. в западных провинциях Римской империи // ВДИ, 1951, № 2, с. 84–105; Липшиц Е. Э. Проблема падения рабовладельческого строя и вопрос о начале феодализма в Византии // ВДИ, 1955, № 4, с. 63–71.*
- 6 *Haldon J. Byzantium in the Seventh Century. Cambridge, 1990.*
- 7 *Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, с. 152.*
- 8 *Kaplan M. Les hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle. P., 1992.*
- 9 Как отмечает Холден (с. 66 сл., ср. с. 76), термином «податной» или «тяглый» уже пытались заменить термины «феодальный», «восточный (азиатский)» и, возможно, «докапиталистический» применительно к способам производства.
- 10 *Ostrogorsky G. Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine. Brussels, 1956, p. 41–74.*
- 11 *Сюзюмов М. Я. Проблемы иконоборчества в Византии // Ученые записки Свердловского педагогического института. 4, 1948, с. 50–69.*

Царьград: образ Византии в русском средневековом фольклоре ¹

Византийское влияние на Русь всегда было предметом пристального внимания историков. В самом деле, на эту тему писал даже Арнольд Тойнби. В основном, внимание привлекали две главных проблемы: во-первых, как Византия несла культуру и цивилизацию Руси (стране, очевидно, варварской), и, во-вторых, как Византия послужила образцом для Московии, когда та создавала свою автократическую политическую систему в XV–XVI вв. В первом случае подчеркивалось византийское влияние на формальную, официальную культуру Руси (искусство, литературу, религию и т. д.), во втором – усвоение (или освоение) византийской политической идеологии во времена Ивана III и Ивана Грозного. Все эти темы, действительно, достойны изучения, и они были освещены с исчерпывающей полнотой ².

Однако настоящая статья фокусируется на другой проблеме – проблеме *имиджа* Византии в средневековой Руси, главным образом, имиджа ее столицы (подобно тому, как «Москва» является для иностранцев синонимом России, Царьград/Константинополь воплощал для жителей Руси всю Византийскую империю). Русские представления о Византии изучались и раньше, как фон для теории «Москва – Третий Рим», получившей хождение в XV–XVI вв. Ее фундамент составляла идея о том, что Московия – это единственное оставшееся христианское царство, политический организм, направляемый и оберегаемый свыше, наделенный эсхатологическим предназначением. Имперская аура Вечного Рима каким-то образом перетекала с берегов Тибра на берега Босфора, с тем чтобы наконец и окончательно утвердиться на холмах над Москвой-рекой. Это видение богоспасаемого града, предводимого помазанником Божиим и царствующего над земным воплощением царства небесного, регулярно появляется в многочисленных памятниках «элитарной» литературы, в которых превозносится Москва и ее новое место в истории ³. Но столь же возвышенный образ Византии существовал и раньше, независимо от политических пре-

тензий и мессианских тенденций, вне связи с усилением Москвы, и вот этот феномен изучен куда хуже. Постоянные апелляции к византийским прецедентам и византийским сочинениям как к непререкаемому авторитету являлись важным фактором в дебатах XV–XVI вв. между иосифлянами и их оппонентами, завложскими старцами, относительно монастырско-го землевладения, отношения к еретикам и т. д. Манера аргументации у обеих сторон доказывает наличие у них молчаливой презумпции, что Византия была идеальной моделью божественного порядка в земном мире⁴. Впрочем, полемическая литература не является, наверно, самым надежным источником для понимания того, что на самом деле думали русские о Византии.

Наиболее интересны самые ранние впечатления русских от Константинополя. Уже само имя *Царьград*, данное ими городу, предполагает существование некоторой довольно ранней концепции (о том, каковы были на сей счет идеи викингов, открывших путь «из варяг в греки» и называвших Константинополь «Миклагард», в сагах сохранились лишь очень скудные намеки). Важные элементы древнерусского «государственного мифа» о Византии и ее столице содержатся также в ранних главах «Повести Временных Лет». Однако создаваемый там образ Константинополя весьма амбивалентен: это одновременно и великолепный торговый город, который так хотелось завоевать викингам и русским князьям, город столь богатый, что после успешного нападения оттуда можно было уплыть на шелковых парусах⁵. И с другой стороны, это был город, где во время божественной литургии человек не знал, находится он «на небесе ли... ли на земли; несть бо на земли такого вида ли красоты такая». Это был богоспасаемый град, который повелевал молнией как своим секретным оружием; его защищала Богородица, призывавшая штормы для потопления вражеского флота (стб. 21–22, 45, 108). Хотя летописец старается оправдать русских за их нападения на Константинополь ради торговых привилегий, он осуждает болгарского царя Симеона за попытку завоевать город (стб. 43), кажется, будто этим тот бросает вызов естественному порядку вещей и отрицет легитимность имперской власти Византии. Несмотря на то, что и город, и империя имели божественное происхождение, населявшие их греки не обязательно изображались в русской летописи положительно. Они вероломны, коварны и лукавы. Летописец перечисляет несколько убедительных примеров того, почему, как ему кажется, «суть бо Греци лстивы и до сего дни» (стб. 30, 70). Однако,

когда тот же летописец ищет материал для прославления главных героев своего рассказа, тех, кто принес на Русь христианство, он не находит ничего лучше, чем описать Ольгу как «новую Елену», которая «подобна царствовати» наряду с императором Константинополя (стб. 60–61). Очевидно, русский летописец не может выдумать для правителя политической чести более высокой, чем достоинство императора Византии. Именно византийский царский дворец постоянно служит для метафорического описания могущественного правителя. Креститель Руси Владимир аттестуется как «новый Косянтин великого Рима уже крестив ся сам и люди своя» (стб. 130–131). Великий Рим здесь, конечно же, — «Новый Рим», т. е. Константинополь.

Любопытным образом, в то самое время, когда «Повесть временных лет» принимала свою окончательную форму, киевский митрополит Иларион (по происхождению он был русским, и его назначение на русскую митрополичью кафедру вызвало трения с константинопольским патриархатом) в своем знаменитом «Слове о законе и благодати» превозносил того же князя Владимира как «крестителя Руси», но одновременно приносил значение «Нового Рима» и империи. Он сравнивал этого русского святого в первую очередь не с императором Константином, но с самими апостолами, несшими свет христианства в разные страны. Он называет нескольких миссионерствовавших апостолов вместе с их миссионерскими территориями, однако посещение Константинополя апостолом Андреем в списке не упомянуто, хотя в конце концов автор и вынужден заметить, что Владимир слышал «о благоверней земли гречьстей Христолюбивей же и сильней верою», где случаются чудеса и знамения⁶. Лишь позднее автор описывает Владимира как «подобниче великаго Константина, равноумне, равно-Христолюбче, равночъстителю служителем Его» в деле установления институтов христианской Церкви в своей стране⁷. Опять мы сталкиваемся с амбивалентностью в отношении Царьграда, особенно когда узнаем в том же «Слове», что столица Владимира город Киев находится под защитой Богородицы, точно так же, как Константинополь (хотя этот последний факт обойден молчанием)⁸.

Как «Повесть временных лет», так и проповедь Илариона являются, в некотором смысле, официальными документами, отражающими взгляды киевской элиты, т. е. тех, кто эти взгляды имел и публично высказывал. Меньше ориентирован на возможные политические мотивы такой популярный жанр, как жития. Он дает возможность заглянуть на «средний» уровень древнерусских представлений о Царьграде. Киево-Печерский Патерик (от-

носящееся в основном к XIII в. собрание житий монахов этой обители вперемежку с историями из жизни монастыря) обнаруживает существование нескольких различных имиджей Константинополя. Например, византийская столица воспринимается как главный центр христианского искусства. Там ищут архитекторов и художников для украшения монастырских святылец. Подчас ремесленники доставляются оттуда на Русь разными чудесными способами⁹. Основатель общины отшельник Антоний отправился в Царьград с намерением стать монахом, но, очевидно, не нашел там той монашеской жизни, какую искал. Он прибыл на Афон и принял постриг там, так что важнейший монастырь Древней Руси имел «благословение святыя горы» (с. 16), а не византийской столицы. Однако преемник Антония Феодосий, считающийся вторым основателем монастыря, устроил обитель по общежительскому принципу, введя устав Студитского монастыря «Костянтинаго града» (с. 39). Видимо, царьградское монашество заменило афонское в качестве образца для подражания.

Несколько иной случай представляет собой «Житие и Похвальное Слово св. Сергию Радонежскому», написанное в начале XV в. Епифанием Премудрым и изданное Пахомием Логофетом. Здесь образ Царьграда выполняет множественную функцию, прежде всего как базис для сравнения с Русью в отношении святости, а кроме того, как источник авторитета. Житие рассказывает о чудесах благочестивой жизни Сергия, тем более замечательной, подчеркивает автор, что святой жил на Руси, «не исходя от места своего во иныя пределы, не взыска царьствующаго града, ни святыя горы или Иерусалима», как это делал сам агиограф¹⁰ (не ставший, однако, великим святым). И тем не менее, автор жития несколько раз отмечает, что слава о святости Сергия распространилась «токмо в царствующем граде и в Иерусалиме»¹¹. В качестве доказательства этого тезиса читатель узнает, что, к примеру, один царьградский епископ, посетив Москву, нанес визит Сергию в его сельском уединении и воскликнул: «Како может в сих странах таков светильник явиться?». Метафора света была очень уместна, поскольку Бог ослепил этого кичливого византийского шовиниста, однако Сергий исцелил его (с. 75–76). Слава святого и на самом деле достигла Константинополя, поскольку тамошний патриарх Филофей сподвигся написать отшельнику письмо, хваля его за святость жития и повелевая ввести общежительский устав в его монашеской общине, которая к тому моменту управлялась весьма слабо. Реакция русского святого на патриарший указ очень по-

казательна: он отправился к московскому митрополиту, дабы спросить, следует ли этому указу подчиняться. Митрополит Алексей, один из хитрейших русских политиков XIV в., ответил утвердительно (с. 27–29). Теперь даже святые не были уверены в том, что Царьград является арбитром в делах веры, как в этом некогда был уверен Феодосий.

Выше цитировались литературные, т. е. письменные, тексты, выходявшие из-под пера образованных людей Древней Руси, главным образом клириков. Разумеется, клир был наиболее подвержен влиянию того имиджа византийской столицы, который формировался под воздействием письменных текстов, особенно православной литургии, имевшей весьма сильный константинопольский, если не сказать византийский, уклон. Но грамотные люди как духовного, так и светского звания составляли ничтожную часть населения средневековой Руси. О том, что думали насчет Царьграда и Византии «остальные русские», лучше всего можно узнать из народной, устной литературы, т. е. фольклора. Его, однако, довольно опасно использовать в качестве исторического источника. Очень трудно датировать конкретные детали отдельного фольклорного памятника. Остается лишь «уверовать» в то, что фольклор – по сути, консервативный жанр, и надеяться на то, что построенные на его данных выводы не слишком извращены по вине собирателя, от которого исследователь вынужден зависеть.

С этими оговорками краткий анализ фольклорных текстов, относимых к средним векам, может оказаться полезным. Не-нарративные типы русского фольклора (сезонные и церемониальные песнопения, плачи, загадки, заговоры и пословицы¹²), как кажется, ничего не говорят о Царьграде. То же относится и к народным сказкам – беглый просмотр стандартного собрания из примерно шестисот сказок не выявил ни одного упоминания о Царьграде¹³. Представляется, что ни Константинополь, ни Византийская империя не составляли элемента сказочной традиции. Этот факт нельзя объяснить тем, что сказки создавались до введения на Руси христианства – ведь там встречается множество церквей, икон, крестных знамен, попов, дьяконов; многие мотивы заимствованы из житий святых. Просто Царьград не составляет часть русского сказочного мира, сформированного задолго до знакомства восточных славян с Византией.

Гораздо результативнее оказывается, с этой точки зрения, изучение былин, фольклорного эпоса Древней Руси. В самом раннем известном собрании былин, записанных в Сибири в се-

редине XVII в. Киршей Даниловым, содержится три упоминания о Царьграде. В былине «Соловей Будимирович» дважды говорится о «хитрости Царя-града»¹⁴; в другой былине ее герой Ставр-Боярин, развлекая участников богатырского пира, «сыгрыш сыграл Царя-града» (с. 96 – он же «танца навел Ерусалима»). В более позднем собрании Константинополь также упоминается в связи с музыкой: Добрыня, прежде чем петь свою собственную песню, играет песню Царьграда и песню Иерусалима¹⁵. В другом тексте Добрыня играет на гуслиях, имеющих три струны: одну из Киева, одну из Царьграда и одну из Иерусалима (с. 440–441, ср. с. 17, где гусли настроены ключами этих трех городов). Но упоминания о византийской столице редки и играют в эпосе очень маленькую роль. Гораздо более распространенным в былинах является такой мотив, как «шляпа земли греческой». Обычно ее носили паломники, но в момент опасности надевали также и богатыри. Эта «шляпа земли греческой» (т. е. византийской), иногда называемая «шляпа сорочинская земли греческой» или «колпак земли греческой»¹⁶, имеет магические свойства. Богатырь Добрыня использует ее, чтобы поразить Змей Горыныча, когда тот захватил его, голого и безоружного, врасплох, купающимся в реке. Правда, он должен был наполнить ее песком для тяжести¹⁷. Но во всяком случае предмет византийского происхождения наделяется здесь некоторой сверхъестественной силой.

Иногда в былинах появляется и сам город Константинополь. Обычно он выступает в функции просто некоего отдаленного места, откуда герой, по традиции волшебных сказок, спешит домой, чтобы спасти свою невесту, выдаваемую замуж за другого¹⁸. В несколько более исторически достоверной былине «Илья Муромец и Идолище» русский богатырь Илья едет из Киева в Царьград и побеждает «поганое Идолище Татарина», который завоевал город, взял в плен царя Константина и разрушил святыне иконы (т. 3, с. 8–11, ср. с. 240–245). Под Идолищем, несомненно, подразумеваются не терпевшие священных изображений мусульмане-турки, завоевавшие в 1453 г. Царьград, где тогда правил император Константин XI. В другой былине путешествие Ильи Муромца в Константинополь выглядит менее героически: он приходит туда, одетый паломником, и люди вынуждены жаловаться на него царю Константину, поскольку тот учинил в корчме драку (с. 148–150). Действие по крайней мере еще одной былины, «Царь Саламан и Василий Окулович», происходит в Царьграде: в ней повествуется о том, как царь Василий Окулович

Царьградский умыкнул жену царя Иерусалимского Саламана Давидовича, Саламаниду, чтобы жениться на ней. Потом царь Саламан перехитрил царя Василия и «попленили они весь Царьгород»¹⁹. Однако к концу былины упоминания о Царьграде становятся все реже и исполнены все больших анахронизмов. Этот город никоим образом не находится в центре мифического ландшафта русского народного эпоса.

Более сложного и богатого имиджа Византии, этой столицы православного мира, можно было бы ожидать от «стихов духовных» – песен, исполнявшихся изначально русскими паломниками, а позднее – бродячими нищими, калеками переходящими²⁰. Эти странники выступают в качестве персонажей былин, и, по всей видимости, этот институт существовал издавна. Многие их песни строятся на материале народных житий святых (например, житии св. Алексия Человека Божия²¹) или созданы по мотивам хорошо известных житий, таких, как Георгия Великомученика. Там он выступает как Егорий Храбрый, сын св. Софии, живший во времена царя Диоклетиана (или «царя Феодора Стратилата») и воевавший с «басурманцами» (с. 392–524), иногда Егорий сражается не с мусульманами, а с «латинянами» (ср. с. 405). Другие духовные стихи строятся на библейской, чаще всего новозаветной, тематике или по мотивам церковных праздников (см. т. 2). Нет нужды объяснять, что многие из этих стихов имеют своим источником письменные тексты. Для понимания русского взгляда на Константинополь наиболее важна одна песня этих «христианских трубадуров»; она существует в семнадцати вариантах различной длины и включена в собрание Петра Киреевского под названием «Голубиная книга» (может быть, название следует понимать как «Глубиная книга», см. т. 1, с. 269–378). Главным образом это различные заклинания, разворачивающиеся вокруг вопросов, задаваемых «премудрому царю Давиду Евсеевичу» правителями всего мира, особенно «царем Волудимиром Волудимировичем»; последний обозначает либо князя Владимира, крестителя Руси, либо князя Киевского Владимира Мономаха, либо обоих одновременно. Исследовав мистификации, содержащиеся в этом памятнике, мы легче поймем, почему Царьград играл столь малую роль в русском фольклоре, собранном в новое время. Из Голубиной книги мы узнаем, что «город городам мати» – это Иерусалим, поскольку в середине этого города есть церковь, в середине этой церкви – беломраморный ларец, а в середине ларца – риза Христова (т. 1, с. 271, 276 и др.). Иногда

«Церковь Богородицы» также определяется как «Церковь Воскресения» (т. е. Церковь Святого Гроба), чьей реликвией является гробница Христа (ср. с. 295). Вот где оказался наш Царьград! Ведь риза Христова в средние века находилась не в Иерусалиме, а в Константинополе, где играла важную роль в поддержании престижа столицы как священного города²². Видимо, Константинополь, священная столица христианской Империи, в народном сознании иногда амальгамировалась с Иерусалимом, священным городом Библии.

Те, кто декламировал Голубиную книгу, могли также путать Иерусалим-Царьград с Москвой, поскольку одна из священнейших реликвий, переместившихся в Москву, была как раз «риза Христа». Эта драгоценная реликвия прибыла к Московскому царю из Грузии как дар от персидского шаха. Это мог быть тот покров, который захватили в 1453 г. турки по время штурма Константинополя. Но, возможно, это была частица той самой ризы Христовой, которая служила как палладиум византийской столицы, когда ее хранили в императорском дворце или во Влахернском храме Константинополя. Какая бы риза это ни была, ее торжественно принял в Москве в 1625 г. царь Михаил Федорович, а патриарх Московский и Всея Руси Филарет прилюдно поместил ее в ларец, стоявший в середине кремлевского Успенского Собора, в середине города Москвы. Столь великое событие праздновалось Русской Церковью ежегодно 10 июля²³. Риза Христова, раньше благословлявшая Фаросскую церковь Богородицы в императорском дворце и Влахернскую церковь Богородицы, риза, столь многое сделавшая для спасения Константинополя от нападений варваров, теперь покоилась в дворцовом храме Московских царей. Москва, с точки зрения исполнителей стихов духовных, стала, таким образом, новым христианским «Царьградом». В этих стихах можно найти и другие подтверждения этого вывода. Из Голубиной книги явствует, что «Царь над царями» — это «Белый Царь»²⁴, т. е. русский правитель. В песне это объясняется так: «Он царь царей, поскольку верит в крестительную и благочестивую Православную веру, в Богородицу и в неделимую Троицу, и он стоит за дом Богородицы»²⁵. «Дом Богородицы», за который стоит русский царь, это, конечно, Собор Успения Богородицы в московском Кремле, храм русского патриарха, храм, в котором короновались московские цари, но также храм, в котором стоял ларец с ризой Христовой. Это святилище в кремлевском дворце московских царей, т. е. московских импера-

торов, являлось тем самым новой Влахернской церковью, московской версией того самого святилища Богородицы, которое раньше защищало Константинополь («Второй Рим»), а теперь – Третий Рим. Так «Белый Царь» Московии становился «Царем Царей», каковым, до падения Византии, являлся наместник Бога на земле, константинопольский император.

Итак, концепция Царьграда выполняла в русском фольклоре несколько функций. Былинный Царьград-Византия был метафорой далекого экзотического царства, откуда происходила удивительная музыка и магическая паломническая шапка, но одновременно это была страна, где появлялось страшное чудовище, уничтожавшее иконы, т. е. преследовавшее православную веру. Впрочем, в «стихах духовных» это самое преследование православной веры в Византии лишило Константинополь статуса священного города, так что эти атрибуты были перенесены на библейский священный город Иерусалим. Когда московские правители заявили претензии быть священными православными императорами, преемниками Византии²⁶, исполнители стихов духовных приписали многие черты имперского наследия Константинополя/Иерусалима Москве. Она стала не только Третьим Римом, но, тем самым, и новым Иерусалимом. Таким образом, Россия становилась, соответственно, новой версией Святой Земли²⁷. Видимо, именно это перевоплощение Руси в землю обетованную и отражено в Голубиной книге, в которой содержится следующий ответ на вопрос «Которо озеро озерам есть мать?» – «Ильмен озеро озерам всим мать: не тот Ильмен кой над Новым-градом, а тот Ильмен той в турецкой земли. Стоит Ильмен близ Ерусалима; из того из озера Ильменскаго вытекает матушка Иордан река»²⁸. Божественный образ Царьграда, столь ярко запечатленный в православной литургии, не был потерян в русском фольклоре – напротив, он был воспринят и переосмыслен в духе времени, как это часто случается в фольклоре.

Перевод С. А. ИВАНОВА

Примечания

¹ Первая версия данной статьи была опубликована по-английски: Tsar'grad: The Image of Byzantium in the Popular Lore of Medieval Russia // *The Slavs in the Eyes of the Occident*. Cracow, 1992, p. 9–19.

² Взгляды А. Тойнби относительно византийского влияния на Русь см.: *Toynbee A. A Study of History*. 2 ed. L., 1948, vol. 1, p. 17–26. Критику этих взглядов см.: *Obolensky D. Russia's Byzantine Heritage // Oxford Slavonic Papers*, 1, 1950, p. 37–63. Детально эти проблемы исследуются в

- следующих трудах: *Иконников В.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869; *Терновский Ф.* Изучение византийской истории и ея тенденциозное приложение в древней Руси. Киев, 1875–1876; *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. N.-Y., L., 1971.
- 3 О Москве как «Третьем Риме» см. классическую работу: *Schader H.* Moscau, das dritte Rom. 2 Aufl. Darmstadt, 1957. Ср. более новую работу: *Гольдберг А. Л.* Идея «Москва – третий Рим» // ТОДРЛ, т. 37, 1983, с. 139–149.
- 4 Cf.: *Majeska G.* Russia's Perception of Byzantium after the Fall // The Byzantine Legacy in Eastern Europe (=East European Monographs, CCXXX). N.-Y., 1988, esp. p. 27–29.
- 5 Лаврентьевская Летопись // ПСРЛ, т. 1, изд. 2. Л., 1926 (далее ссылки в тексте), стб. 29–38, 44–45.
- 6 Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen/ ed. L. Müller // Slavistische Studienbücher, Bd. 2. Wiesbaden, 1962, S. 99–107, 109. Издатель не согласен с тем, что произведение имеет антигреческую направленность (с. 24–28).
- 7 Ibid., S. 117–120.
- 8 Ibid., S. 123–124. О традиции Богородицы как защитницы Константинополя см.: *Baynes N. H.* The Supernatural Defenders of Constantinople // *Analecta Bollandiana*, vol. 67, 1949, p. 165–177, cf. *Baynes N. H.* Byzantine Studies and Other Essays. L., 1955, p. 248–260.
- 9 Киево-Печерський Патерик / изд. Д. Абрамович. Киев, 1930, перепечатано в: *Slavische Propyläen*, Bd. 2. München, 1964, S. 5–10, 172.
- 10 Древние жития преподобного Сергия Радонежского / Изд. Н. С. Тихонравов. Ч. 1–2. М., 1892, перепечатано в: *Slavische Propyläen*, Bd. 17. München, 1967, S. 146, cf. 4. О взаимном соотношении сохранившихся текстов см.: Древние жития. Ч. 2, с. 172–210; *Slavische Propyläen*, Bd. 17, S. I–XLI.
- 11 Там же, с. 75, 136–137 и т. д.
- 12 Об этих фольклорных жанрах на Руси, а также о взаимоотношениях фольклора и исторических событий см.: *Соколов Ю. М.* Русский фольклор (разные издания); *Zelenin D. K.* Russische (ostslavische) Volkskunde. B., 1927.
- 13 *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки / изд. Л. Г. Баран, Н. В. Новиков. Т. 1–3. М., 1984.
- 14 Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / изд. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1958, с. 10, 11 (также «мудрости Иерусалима»).
- 15 Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом. Т. 2–3 / Изд. К. Азадовский. М., 1938–1940, т. 3, с. 160.
- 16 Стихотворения, собранные Киршею Даниловым, с. 127–128; Онежские былины, т. 2, с. 406. «Сорочинский» значило «сарацинский».
- 17 Стихотворения, собранные Киршею Даниловым, с. 236–237; Онежские былины, т. 2, с. 406 и т. д.

- 18 Онежские былины. Т. 2, с. 484, 486. Герой, Добрыня Никитич, играет там в карты (с. 488), в других былинах говорится о том, что он осаждал город дважды в течение трех лет (Онежские былины. Т. 3, с. 111, 112).
- 19 Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2 / изд. А. Е. Грузинский. М., 1910, с. 556-565. В другом варианте того же собрания (с. 273) царь Василий правит «царством Кудрянским». Еще одна песня вообще не упоминает о царстве Василия (Там же, т. 1, М., 1909, с. 469-479).
- 20 О том, как выглядела их бродячая жизнь, дает представление вдохновенная былина «Сорок калик с каликою», см.: Стихотворения, собранные Киршею Даниловым, с. 155-165 и др. О традиции подобных паломников см.: Срезневский И. Русские калики древнего времени // Записки Императорской Академии Наук. 1862, № 2, с. 186-210. В одной из своих песен хор утверждает, что это братство возникло после Христова вознесения на небо, см.: Бессонов П. Калики перехожие. М., 1861-1864, т. 1, с. 1-7. О жанре стихов духовных см.: там же, т. 2, с. XLVIII; Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1879-1891.
- 21 Бессонов П. Калики перехожие..., т. 1, с. 97-154.
- 22 Вплоть до захвата города крестоносцами ризу Христову показывали в Фаросском храме Богородицы при императорском дворце, а позднее - в константинопольских храмах Влахерн и Халкопратии, см.: Ebersolt J. Sanctuaires de Byzance. P., 1921, p. 44-60, 116-120.
- 23 Иванов В. Н. Московский Кремль. М., 1971, с. 82; Толстая Т. В. Успенский Собор московского Кремля. М., 1979, с. 37-38 и рис. 14.
- 24 Бессонов П. Калики перехожие..., т. 1, с. 271 и др. Термин «белый царь» имеет монгольское происхождение и стал прилагаться к правителю Московии лишь в XV в., см.: Vernadsky G. The Mongols and Russia // A History of Russia. vol. 3. New Haven, 1953, p. 388-389.
- 25 Бессонов П. Калики перехожие..., т. 1, с. 271, 276 и др.
- 26 Cf.: Cherniavsky M. The Reception of the Council of Florence in Moscow // Church History, vol. 24, 1955, p. 347-359.
- 27 Cf.: Idem. Holy Russia: a Study in the History of an Idea // American Historical Review, vol. 63, 1958. p. 617-637.
- 28 Бессонов П. Калики перехожие..., с. 295.

Византийская Эклога и «Правда Ярослава» (К рецепции византийского права на Руси)

Система судебных наказаний в первые века древнерусской государственности прошла, стремясь к византийским образцам, сложный путь развития. Складывающемуся государственному механизму на первых этапах становления пришлось опираться на традиции обычного права разлагавшегося родо-племенного общества, применявшего, как известно, в качестве наказания за различного рода преступления систему денежных штрафов. В Древней Руси традиция штрафов была особенно прочной. Но, тем не менее, крещение Руси в конце X в. поставило общество перед возможностью принять не только христианские религиозно-идеологические догматы, но и тщательно разработанную обширную систему церковного права и переплетающегося с ним светского права, правовые нормы, касающиеся не только церковных людей, но и мирян (особенно в области семейно-брачных отношений, наследственного права и т. п.). Это вызвало огромные сложности. Ведь византийские традиции церковного и светского права были сопряжены не только с практикой наказаний пенитенциарного типа, но и с широким применением системы физических наказаний (начиная с побоев и кончая жестоким членовредительством).

Однако историки практически не знают, как на деле решалась эта задача. В дореволюционной, да и советской литературе вот уже в течение целого столетия считается, что основным памятник византийского церковного права (Номоканон XIV титулов) рано попал на Русь из Болгарии, где был переведен с греческого в конце IX – начале X в.¹ Что же касается византийского свода законов VIII века, известного под названием Эклога («избранные законы»), то до недавних пор считалось, что он также пришел к нам из Болгарии или Сербии, хотя время его проникновения на Русь было, по существу, неизвестно². Вместе с тем единственный текст Эклоги, которым многие десятилетия пользовались исследователи, это текст Печатной Кормчей 1650 г., весьма существенно модернизированный издателями. Почти не-

известным был список XIV в. из юридического сборника «Мерило Праведное» (о нем знал Н. В. Калачев и о нем же мимоходом упомянул в курсе лекций В. О. Ключевский³). В XIX в. о сборнике Мерило Праведное установилось господствующее мнение как о памятнике, возникшем на основе Сербской Кормчей, не ранее конца XIII в. Виднейший канонист А. С. Павлов категорично утверждал, что сборник Мерило Праведное «весь составлен уже из готового славянского материала, взятого из Кормчей Софийской редакции». В 50-х гг. XX в. с текстом Эклоги из «Мерила Праведного» ознакомился болгарский историк М. Андреев, продолжавший следовать традиционной точке зрения.

Между тем автору этих строк удалось доказать, что текст Эклоги сборника «Мерило Праведное» под названием «Леонъ и Константина върная цесаря» представляет собой полный перевод византийского свода законов VIII века, сделанный не в Болгарии, а в Древнерусском государстве⁵. Основным аргументом в пользу древнерусской принадлежности перевода памятника послужил характер лексики. В ней содержится довольно солидная группа чисто древнерусских юридических терминов, то есть таких языковых явлений, которые возникли в период после миграции восточнославянских племен из Среднего Поднепровья на Балканы (VI – начало VIII вв.). В частности, речь идет о широком употреблении в полном переводе Эклоги термина «задница» в значении выморочного или незаветанного имущества, а иногда и наследства. Этот термин встречается в переводе ряда статей (V, 66 76 VII, 1, XVI, 5). В старославянских (древнеболгарских) текстах такого термина нет. Там есть лишь праславянское «задница» в первичном понятии «седалище», то есть место, которым человек сидит.

К числу важных особенностей древнерусского перевода Эклоги относятся и его неточности, свидетельствующие о невозможности адекватного перевода богатой юридической терминологии Византии VIII века на язык гораздо менее развитого общества. Так, в серии статей Эклоги, посвященной проблеме легатов (посмертных даров) и легатариев (тех лиц, которым легаты завещаны), древнерусский переводчик употребил термин «задница» (VI, 7, 11, 12 и др). Иначе говоря, переводчик не стал (не мог!) делать различие между понятием «оставшегося после умершего имущества» и «посмертного дара», которым в Византии распоряжался основной наследник. К числу чисто русских приемов работы переводчика относится и передача термина

«легатарий» словом «задница», что, возможно, было новообразованием.

Одним из наиболее важных аргументов в пользу древнерусского происхождения перевода Эклоги является применение весьма древнего термина «господа» (жен. рода) в значении «полная собственность». Сам по себе термин «господа» очень архаичный и, видимо, праславянский (в значении «гостиница» он сохранялся у всех славянских народов). Но в значении «власть, господство» он известен только историческим текстам Древней Руси. Первоначально эта «власть» понималась как совокупность «господ» («господа» – собирательное). Об этом свидетельствует ряд текстов (Хроника Георгия Амартола, л. 146 об.; Сказание о Борисе и Глебе, 131; Новгородская летопись под 6906 годом; Псковская судная грамота и др.). Древнерусский переводчик Эклоги, столкнувшись с необходимостью передать понятие «полная собственность» (XVII 12 «...Если же не захочет получить своего раба, то пусть отдаст его в полную собственность тому, кто подвергся краже»), прибег к термину «господа». В древнеболгарских текстах такого термина в значении «власть, господство» нет, там встречается «господа» лишь в значении «гостиница», как и в сербохорватском, словенском, чешском, словацком, польском, лужицком языках (гостиница, постоялый двор и т. д.).

Перевод Эклоги содержит и ряд других немаловажных свидетельств, подтверждающих древнерусское происхождение текста под названием «Леонъ и Константина върная цесаря». При чем о глубокой древности этого перевода свидетельствует наличие в тексте архаичных, редко встречающихся слов и речевых оборотов («усобь», «пристрой», «семь», «присъда», «своить» и др.)⁷. Особое внимание привлекает употребление в переводе термина «старейшина» в значении «опекун», на которого ложатся функции воспитания и содержания осиротевших детей. Ведь даже в древнейших памятниках южнославянского извода в значении опекуна фигурирует термин «приставник». Это обстоятельство свидетельствует о глубоком архаизме перевода.

Одним из первых в литературе, кто признал гипотезу о древнерусском переводе Эклоги, был Ю. Г. Алексеев. Правда, ученый счел возможным писать об этом так, как будто вопрос о древнерусском переводе Эклоги давно решен и является общим местом в литературе⁸. Вместе с тем он подверг критике предложение автора этих строк, касающееся одного из проявлений специфичности древнерусского перевода. Речь идет о сделанном

мною предположении, что древнерусский переводчик ряд сюжетов, касающихся расследования дел судьями, интерпретировал как расследования, ведущиеся послухами, а не судьями, притом тайно⁹. В основе такого предположения лежит часто встречающийся в переводе оборот «послухи тай». Основания для такого понимания вроде бы были – термин «тай» в значении «тайно» встречается в том же сборнике «Мерило Праведное» («таи преписавъ») ¹⁰, как и в ряде памятников древнерусской письменности. Отвергая предложенное в статье понимание, Ю. Г. Алексеев предположил, что оборот «тай» есть не что иное, как буквальное копирование окончания греческого термина *οἱ ἀκροαταῖ*. Все дело сводилось, таким образом, к чудовищной неграмотности переводчиков ¹¹.

Между тем такое суждение не обосновано фактами. Ведь из девяти случаев употребления термина *ἀκροαταῖ* в четырех этот термин употреблен не в N. Pl. (V, 5, X, 1, XI, 1, XVII, 27, 47, *οἱ ἀκροαταῖ*), а в других падежах: Gen. Pl. (V, 8, VIII, 2 *τῶν ἀκροατῶν*), Dat. Pl. (XV, 3 *παρὰ ἀκροαταῖς*), Acc. S. (XVII, 41 *τὸν ἀκροατήν*) ¹². Тем не менее во всех этих случаях в древнерусском переводе стоит неизменное «послуха тай», невзирая на падеж и число (из-за порчи текста в древнерусском переводе нет текста XVII, 27). Кроме того, в греческом тексте есть много других существительных с подобным окончанием (*οἱ δικασταῖ* – судьи и т. п.). Однако переводчик обращается здесь с греческими терминами вполне нормально. Стало быть, версия Ю. Г. Алексеева явно не выдерживает критики.

И тем не менее Ю. Г. Алексеев прав, когда отвергает чтение «послухи тай» (тайно). И главный аргумент здесь: присутствие «а» перед «тай» («послуха тай», а не «послухи тай»), во всех вариантах текстов. Следовательно, это единое слово, аналогичное целому ряду однотипных ему в русском языке (*оратаи*, *глашатаи*, *ходатаи*, *завсегдатаи* и т. п.). Предметное содержание статей и их перевод дает возможность считать, что мы, видимо, имеем дело с особой разновидностью послухов, ведавших на Руси какими-то судебными функциями. В других источниках этот термин практически не встречается (единственный случай в словаре И. И. Срезневского – «послухатаи» из Златоуструя по списку XVI в., переводимое как «слушатель», что похоже на буквальный перевод с греческого – *слушатель*). Исходный греческий термин *ὁ ἀκροατής* обычно переводят как судья ¹³, хотя в тексте Эклоги фигурируют два термина, обозначающие судью (*δικαστής*, *ἀκροατής*). Е. Э. Липшиц полагает, что акроаты были

местными судьями, опираясь при этом на краткое суждение Цахариз фон Лингентала¹⁴. Между тем, основываясь на более поздних византийских юридических памятниках, ряд исследователей пытаются составить более четкое представление об институте акроатов. Так, опираясь на Книгу Эпарха (конец X в.), Христофилопулос предполагает, что акроаты – это лица, присутствующие при разборе дела или разбирающие данное дело. При этом ученый в своем суждении отталкивается от 25 новеллы Юстиниана (535 г.)¹⁵ М. Я. Сюзюмов, развивая идею Христофилопулоса, считает возможным говорить об акроатах, как «об особом третейском суде из наиболее влиятельных ремесленников данной профессии»¹⁶.

Таким образом, древнерусский переводчик, вероятнее всего, четко улавливал разницу между дикастами (переводя всюду δικαστής как судья) и акроатами. Впрочем, в ряде случаев ἀκροαταί переводится не только как «послухатаи». В XV,3 выражение καὶ τοῦτο παρά ἀκροαταῖς ἀποδειχθῆναι он перевел: «власть ему есть перед судьями византи...»¹⁷. В VIII,2(6) выражение δηλονότι ὑπὸ ἀκροατῶν τοῦ ὀφείλοντος переведено: «заповыдая явь яко послух должному...»¹⁸. Оба случая лишь подтверждают, что «послухатаи» не является калькой с греческого.

Следовательно, есть все основания предполагать, что древнерусский перевод Эклоги донес до нас архаическую юридическую процедуру расследования, проводимую особой разновидностью послухов-судей. Возможно, в более позднем памятнике, каким можно считать Русскую Правду, есть отдаленный отзвук института «послухатаев» в так называемом «изводе перед 12 человекаи». Но это всего лишь предположение.

Первоначально автор этих строк проявил известную осторожность и определил время древнерусского перевода Эклоги периодом не позже XI в.¹⁹ Между тем установить более точную дату представляется вполне возможным.

В древнейшей летописи есть текст, относящийся к эпохе крещения Руси, где речь идет о том, что, собравшись вместе, церковные иерархи, «епископы», предложили Владимиру Святославичу ввести за «разбои» наказание в виде «казни» (причем имеется в виду не только смертная казнь, а казнь как телесное наказание). Летописная статья, повествующая об этом, условно помещена под 996 годом, т.е. отнесена ко времени сразу же после создания митрополичьей кафедры в Киеве и, вероятно, начавшейся процедуры образования епископий²⁰. Иначе говоря основная структура церкви была уже сформирована, и можно

полагать, что были готовы и средства, реализующие юрисдикцию церкви.

Предложение круто изменить систему традиционных наказаний, сделанное епископами, многие из которых были, видимо, греками, диктовалось, скорее всего, целостным восприятием системы церковно-светского права Византии и ее особым вниманием к охране лиц из числа священнослужителей, что для вновь формирующейся русской православной иерархии было далеко немаловажным обстоятельством. Кстати, еще в конце 60-х годов нашего века польский русист А. Поппе резонно полагал, что применение казни за «разбой», предложенное Владимиру, подразумевало введение в практику норм византийского права²¹. Теперь эта версия удивительно логично подтверждается фактом существования древнерусского перевода Эклоги, сделанного, скорее всего, в Киеве под патронатом церкви на основе новейшей модификации этого византийского свода, созданной в конце X в. (*Ecloga privata*). Архаический характер перевода вполне соответствует эпохе конца X – начала XI в. Ведь, делая предложение перейти на новую систему уголовных наказаний, епископы должны были опираться на материал конкретных переводов византийских юридических текстов. Таким текстом, вероятнее всего, и был исследованный нами перевод Эклоги, сохранившийся в сборниках «Мерило Праведное».

Далее следует заметить, что дата (996 год) должна восприниматься как достаточно условная, ибо изложение событий под этой датой не носит погодного характера. Здесь изложена история довольно протяженного периода действия византийских норм права. Тем не менее, в той же статье 996 года сразу же повествуется и о неудаче этого нововведения: «епископы» вместе со «старцами» через какой-то период времени (5 или 10 лет – об этом можно только гадать) подняли вопрос о том, что «госбюджет» терпит крах и не на что содержать княжеское войско, для которого оружие и кони раньше приобретались на средства, полученные от денежных штрафов («рать многа, оже вира – то на оружьи и на конях буде»)²². В итоге Владимир вернулся к системе штрафов. Судя по «Русской Правде», такие штрафы за убийство свободного мужа и должностных лиц были прежде очень большими. Однако вряд ли можно было содержать княжескую дружину только на платежи виры. Скорее всего, под собирательным понятием «разбой» имелись в виду все типы убийств и другие «разбойные» преступления (стычки, драки, оскорбления действием и т. п.), следовательно, казна пополнялась не только за счет вир, но и продаж.

В тексте Эклоги уголовные преступления и назначаемые за них наказания сосредоточены в XVII титуле²³. Причем довольно большая группа преступлений связана с различного рода убийствами (XVI, 45, 46, 47, 48), а более полдесятка преступлений могут квалифицироваться как «разбой» (XVII, 1, 4, 5, 13, 14, 16, 24, 30). За все эти преступления полагались не только смертная казнь, но и членовредительство (отсечение руки, языка), а также изгнание, наказание плетьюми и т. д. Можно полагать, что многие санкции из этих статей пытались применять на Руси конца X – начала XI в. Таким образом, при Владимире Святославиче была предпринята попытка практического применения в судопроизводстве целой серии статей из византийского свода законов, именуемого Эклогой²⁴.

Однако, видимо, довольно быстро практика стремительного перехода к принципам византийских наказаний потерпела крах, ибо в обществе, где рента-налог играла жизненно важную роль для функционирования государственного механизма (и прежде всего – содержания дружины), отказ от практики судебных штрафов был невозможен. Можно полагать, что и общество той эпохи чисто психологически не восприняло наказание членовредительством.

Если признать достоверным факт практического применения норм наказаний Эклоги, и, прежде всего, ее XVII титула «О казнях», то события конца X – начала XI в. обретают некий контекст, а в его рамках вполне четкую и новую мотивацию обретает факт появления так называемой «Правды Ярослава» (древнейшей части Краткой редакции Русской правды).

В свое время еще М. Н. Тихомиров указывал, что статья 1016 г. в Новгородской первой летописи младшего извода, согласно которой Ярослав после победы над Святополком одарил за участие в борьбе за киевский стол новгородцев деньгами, «дав имъ правду и устав списавъ»²⁵, уже давно «подозревается в достоверности» и является, по его словам, «каким-то новообразованием»²⁶. Напомним, что этому событию предшествовал практический эпизод, когда наводненный, по распоряжению Ярослава, варягами-наемниками Новгород испытал от них буквальнейший погром.

Есть в литературе и исследователи, усматривающие прямую взаимосвязь варяжской расправы с новгородцами, помощи новгородцев Ярославу в борьбе за Киев и статьи 1016 г., где говорится о пожаловании новгородцам «Правды Ярослава». Из историков послевоенной эпохи это, в первую очередь, Л. В. Череп-

нин, писавший, что «Правда Ярослава была предназначена для защиты местного новгородского населения от вооруженных варяжских дружинников²⁷. Больше того, Л. В. Черепнин считал, что, по сути, «Правда Ярослава» является договором («рядом») новгородского общества и корпорации варягов²⁸. Против такой трактовки резко возражает Б. А. Рыбаков, считающий, что никаких элементов двустороннего договора в «Правде Ярослава» нет, хотя, в целом, трактовка Л. В. Черепниным «Древнейшей Правды» как способа защиты новгородцев от варягово-наемников у исследователя возражений не вызывает²⁹.

Между тем интерпретации такого рода страдают, прежде всего, отсутствием фактической аргументации. Ведь в самой «Правде Ярослава» есть всего лишь две отнюдь не самые важные статьи, где упоминаются варяги и колбяги. Да и сам факт временного присутствия наемников трудно соотнести с возможностью отражения их лихого поведения в законодательном акте государства. В этой связи М. Н. Тихомиров справедливо заметил, что «при таком понимании Древнейшей Правды резко снижается ее значение как памятника русского законодательства. Самим варягам придается чрезмерно большое значение как главной княжеской опоры. Варяги-воины как бы противопоставляются мирному новгородскому населению, что совершенно не соответствует действительности³⁰.

Думается, что после исследования проблемы «славянского» перевода Эклоги, установления древнерусского происхождения этого перевода можно предложить иную мотивацию появления «Древнейшей Правды». Оно по-прежнему связано с именем Ярослава (и важнейшим фактом здесь служит традиционное именование первой части Пространной Русской Правды «Суд Ярослава Володимерича. Правда Русская»). Но вместе с тем новая мотивация отнюдь не ограничивается ролью «правды» для новгородцев. Дело в том, что после какого-то, видимо, довольно протяженного периода применения на Руси санкций Эклоги вынужденный отказ Владимира от византийских норм физических наказаний (в виде отсечения носа, руки, языка, избияния плетью,стрижения, изгнания и смертной казни) вернул юридическую практику к старым нормам платежей виры и продажи. Каков был по форме отказ от норм Эклоги, мы не знаем. Тем не менее, вероятнее всего, что после этого отказа все-таки создавалась ситуация неопределенности, дававшая почву для своеволия в практике наказаний со стороны тиунов и волостелей (ведь традиция нарушена!). В целях преодоления этой своего рода юридической нестабильности, возможно, и была создана «Правда Ярослава».

Первая статья ее, как известно, гласит: «Оубъеть моужь моужа, то мъстити братоу брата, или сынови отца, любо отцю сына, или братоучадоу, любо сестриноу сынови. Аще не боудеть кто мъстя, то 40 гривен за голову. Аще боудеть роусинь, любо гридинь, любо коупчин, любо ябетникъ, любо мечникъ, аще изгой боудеть, любо словенинь, то 40 гривен положити за нь». Тема кровной мести, с которой начинается «Древнейшая правда», никак не связана ни с варягами, ни даже с новгородцами. Первая статья касается древнерусского общества в целом. Вместе с тем она всегда молчаливо ставила многих исследователей в тупик: почему становящееся на ноги Древнерусское государство в своем древнейшем законодательном памятнике утверждает в качестве важнейшего положения многовековой, если не гораздо более длительный, обычай кровной мести, который спустя примерно шесть десятков лет вообще навсегда отменяется сыновьями Ярослава («отложиша оубиение за голову»).

Между тем смысл первой статьи может быть понятным только в случае прямой и тесной взаимосвязи с отказом Владимира от практики уголовных наказаний из XVII титула Эклоги. Ведь византийская практика карала за убийство человека казнью мечом, то есть смертной казнью (XVII, 45, 46). Следовательно, институт кровной мести «автоматически» прекращал свое действие, как и сама практика вирных платежей. Первая статья «Правды Ярослава» возвращает нас к традиции и именно поэтому декларирует общее положение о праве кровной мести. Но, одновременно, поскольку целью реставрации была не сама кровная месть, а возвращение к практике взимания вир и продаж, то в статье максимально подробно устанавливается система вир. Виру платят, если нет мстителя, и это общее положение. Одновременно с этим выделен целый класс лиц, смерть которых, видимо, не может сопровождаться обычаем кровной мести и карается лишь платежом в казну виры. Скорее всего, в первой статье присутствуют как восстановление традиции, так и нововведения.

Отдельные статьи «Древнейшей правды», видимо, рассматривают «мягкие» формы «разбоя» (стычки, драки, оскорбления действием т. д.)³¹. М. Н. Тихомиров допускал, что первые 10 статей, кончающиеся двумя статьями о варягах и колбгах, составляют более ранний памятник. Заметим в связи с этим, что остальные 7 статей «Правды Ярослава» так или иначе связаны с типами преступлений, фигурирующих в XVII титуле Эклоги (статьи о краже коня, оружия, топора, о краже и перепро-

даже челядинина, о заимствовании коня, о порче чужого воинского имущества и т. д.). И это позволяет все статьи до слов: «Правда оуоставлена Роусьской земли» воспринимать как единый памятник.

Итак, «Правда Ярослава», скорее всего, была направлена на исправление последствий опрометчивой реформы Владимира. Думается, что для реализации столь болезненного для честолюбия Владимира Святославича возврата к старой практике, в конечном счете, был выбран наиболее удобный момент смены княжеской власти в Киеве.

Добавим и еще одну немаловажную деталь, укрепляющую высказанную гипотезу. Вновь возврата к старой системе штрафов потребовали не только «старцы», но и «епископы», которые инициировали эту реформу. Разгадка состоит, видимо, в том, что Владимир при введении санкций Эклоги затронул и сферу деятельности церковного суда. Устав, созданный Владимиром для «устроения» церкви, определил лишь типы преступлений, подлежащих ведению церкви. А XVII титул Эклоги «О казнях» содержал санкции почти на все эти типы преступлений, предписывая для них различного вида физические расправы. Если, в силу реформы Владимира, по нормам Эклоги стали действовать и церковные суды, то становится очевидным, что конечная реакция и светской, и церковной властей была единодушной: все они потребовали возврата к штрафам.

Вместе с тем задачи христианизации Руси поставили перед церковью более сложную, чем перед светской судебной властью, задачу. Она была решена много лет спустя созданием церковного устава Ярослава Мудрого в середине XI века. На этот раз система наказаний была сконструирована очень осторожно, в духе раннехристианских судебныхников типа Закона Судного людем. Суть этих судебныхников в том, что они назначают за одно и то же преступление альтернативные наказания. В частности, в Законе Судном людем дается возможность выбора либо церковного покаяния с соблюдением строгого поста (епитимья), либо византийской нормы наказания (усекновение руки, носа, битье плетью, изгнание и штраф).

В Уставе Ярослава также предложено сразу несколько принципов наказания за те или иные прегрешения или преступления³². Во-первых, устав, на основе традиционных норм права оставляя в компетенции церкви определенные типы судебных дел, устанавливает размеры денежных штрафов, идущих в пользу церкви. Однако помимо денежной системы наказаний в

нем присутствуют и альтернативные наказания епитимьей, в одних случаях сформулированные четко (статьи 14, 15, 18, 19 и др.), а в других – менее определенно (статьи 32, 33, 34, 35, 36)³³. В отличие от Закона Судного людем в Уставе Ярослава нет сколько-нибудь конкретных описаний характера той или иной епитимьи. Объясняется это тем, что, создавая Закон Судный людем, Кирилл-Константин, не имея славянского перевода Кормчей, должен был давать конкретное изложение процедуры той или иной епитимьи. Устав Ярослава, в отличие от Закона Судного людем, создавался уже в то время, когда на Руси уже был свой, древнерусский перевод Номоканона XIV титулов без толкований³⁴. Для создателей Устава представлялось достаточным в начале текста и в конце его торжественно заявить, что все наказания должны соответствовать Номоканону и «правилам святых отец». Да и конкретное изложение процедур церковного наказания по Кормчей книге дело крайне сложное. Выбор его, таким образом, целиком возлагался на духовного иерарха («а епископу – в вине», «а во епитимии и в казни по закону» и т. д.). Таким образом, чрезмерный лаконизм Устава Ярослава в нормах альтернативных наказаний вполне объясним³⁵.

Помимо Номоканона XIV титулов одним из юридических источников тех или иных альтернативных наказаний была, вероятно, и Эклога. Дело в том, что в Уставе альтернативные церковные наказания предусмотрены не повсюду, а, в основном, в статьях о нравственных преступлениях и проступках, и выступают они как средство вовлечения в лоно христианской религии. Мягкость этих норм сильно контрастирует с непомерно высокими нормами денежных штрафов (в большинстве списков Устава, дошедших до нас почти всегда в искаженном поздними редакциями виде). В ряде других случаев наряду с денежным штрафом стоит санкция: «а князь казнит» (статьи 2, 3, 4, 7, 8, 13, 14, 25, 26)³⁶. Эта третья разновидность наказания чаще всего стоит там, где речь идет о наиболее тяжких, с точки зрения христианской морали, преступлениях, хотя в расположении этой санкции по статьям в большинстве списков памятника есть много позднейших искажений. Вполне возможно, что в лице этой системы наказаний мы вновь имеем дело с попыткой применить юридические нормы византийской Эклоги. Ведь за похищение светской девушки и ее обещание Эклога карает отрезанием носа и изгнанием сообщников (24, XVII), отрезанием носа карается и изнасилование (30, 31, XVII) и т. п. Возможно, что санкции Эклоги имеются в виду в статье 8 Устава Ярослава

о блудящем муже (19 XVII титула предусматривает наказание в 12 «смен» ударов), в статье 16 Устава Ярослава о двоеженце, где повторное преступление влечет санкцию: «казнию казнить его» (в 35 XVII титула за это следует наказание плетьюми и изгнание второй жены) и т. д.³⁷

Использование Эклоги при применении Устава Ярослава столь же логично, сколь логично и применение епитимийных наказаний по Номоканону XIV титулов без толкований. Заметим, однако, что использование санкций Эклоги в Уставе Ярослава проведено эпизодически и весьма гибко и осторожно – лишь как один из возможных вариантов наказания.

Примечания

- 1 Подробнее об этом см. *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII вв. М., 1978.
- 2 *Saturnik Th.* Příspevky k šírení byzantského práva u Slovanů. Praha. 1922; *Васильевский В. Г.* Законодательство иконоборцев // Труды Васильевского, т. IV. Л., 1930; *Андреев Мих.* Римского право и славянската Еклога (за някои отклонения на славянската Еклога от римското право) // Годишник на Софийския университет, юридически факултет, т. 1 (50), 1959; *Ганев В.* Закон Соудный людемъ. Правно-исторически и правно-аналитически проучвания. София. 1959 и др.
- 3 *Калачев Н. В.* Архив историко-юридических сведений, относящихся до истории России. Кн. 1. М., 1850, с. 21; *Ключевский В. О.* Курс русской истории, ч. 1, лекция XIV // Сочинения. Т. 1, М., 1956, с. 227.
- 4 *Павлов А. С.* Книги законные. СПб., 1885, с. 16. Такого же мнения придерживался и М. Бенеманский (см.: *Бенеманский Мих.* Закон Градской. М., 1927, с. 88).
- 5 *Милов Л. В.* О древнерусском переводе византийского кодекса законов VIII века (Эклоги) // История СССР*, 1976, 1; *Его же.* Древнерусский перевод Эклоги в кодификационной обработке конца XIII в. // Вестник Московского университета, серия 8, История, 1984, 3.
- 6 Мерило Праведное по рукописи XIV века. М., 1961, с. 346, 348, 357, 359, 362, 364, 365, 366 и др.
- 7 *Милов Л. В.* О древнерусском переводе византийского кодекса законов VIII века... с. 155–156 и др.
- 8 *Алексеев Ю. Г.* Псковская судная грамота и ее время. Развитие феодальных отношений на Руси XIV–XV вв. Л., 1980, с. 48, прим. 21, с. 50, прим. 27, с. 52, прим. 33.
- 9 *Милов Л. В.* Указ соч., с. 162–163.
- 10 Мерило праведное по рукописи XIV в., с. 210.
- 11 *Алексеев Ю. Г.* Указ. соч., с. 54, прим. 41.
- 12 См. Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V... S. 188–242.
- 13 См.: Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V. Herausgegeben von Ludwig Burgmann. Frankfurt am Main.; Эклога. Византийский законода-

- тельный свод VIII века. Вступит. статья, перевод, комментарий Е. Э. Липшиц. М., 1965.
- 14 См.: Эклога. Византийский законодательный свод..., с. 141; *Zachariae von Lingenthal K. E. Geschichte des griechisch-römischen Rechts*. Berlin, 1877, S. 330 («delegirte Richter»). См. Мерило Праведное по рукописи XIV века / Изд. под наблюдением акад. М. Н. Тихомирова. М., 1961, с. 357, 359, 373, 382, 389 (XVII, 27 – нет).
- 15 Χριστοφίλοπουλος Α. Τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ αἱ συνέχειαι ἐν Βυζαντίῳ. ΑΘῆναι, 1935, σ. 92.
- 16 Византийская книга эпарха. Вступит статья, перевод, комментарий М. Я. Сюзюмова. М., 1962, с. 261.
- 17 Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V, S. 202; Мерило праведное по рукописи XIV века, с. 369.
- 19 Милов Л. В. О древнерусском переводе византийского кодекса законов VIII века, с. 163. Автор счел необходимым отметить, что датировка перевода заслуживает особого рассмотрения.
- 20 ПСРЛ, т. 1. М., 1962, с. 126–127.
- 21 *Poppe A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*. Warszawa, 1968, s. 222; *idem. Le prince et l'Eglise en Russie de Kiev depuis le fin du X siècle et jusqu'au début de XII^e siècle // Acta Poloniae historica*, 20, 1969, Wrocław; Warszawa; Krakow, s. 105.
- 22 ПСРЛ, т. 1, с. 127.
- 23 Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V, S. 226–244; Эклога..., С. 69–75.
- 24 В этой связи необходимо отметить, что из русских историков В. О. Ключевский наиболее удачно осветил основные моменты рецепции византийского церковного и светского права (См. *Ключевский В. О. Курс русской истории*. Ч. 1; лекции XIII–XV). Однако даже он писал: «Церковь не пыталась перестроить ни формы ни основания государственного порядка, какой она застала на Руси, хотя пришедшей церковной иерархии, привыкшей к строгой монархической власти и политической централизации, русский государственный порядок, лишенный того и другого, не мог внушать сочувствия» (*Ключевский В. О. Сочинения*, т. 1, М., 1956, с. 265).
- 25 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.–Л., 1950, с. 175–176.
- 26 Тихомиров М. Н. Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953, с. 19–20.
- 27 Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы XIV–XV вв. М.–Л., 1948, с. 245.
- 28 Там же, с. 246.
- 29 Рыбаков Б. А. Остромирова летопись // Б. А. Рыбаков. Из истории культуры Древней Руси. Исследования и заметки. М., 1984, с. 78, прим. 27.
- 30 Тихомиров М. Н. Пособие для изучения Русской Правды, с. 77.
- 31 На возможность подобного толкования «разбоя» указывает Псковская судная грамота, где под разбоем понимается и грабёж и злостное избиение с грабежом и т. д.
- 32 Милов Л. В. Устав Ярослава (к проблеме типологии и происхождения) // Руско-български връзки през вековете. София, 1986.

-
- 33 Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. Изд. подготовил Я. Н. Щапов. М., 1976, с. 110–113.
- 34 *Милов Л. В.* О древнейшей истории Кормчих книг на Руси // *История СССР*, 1980, 5. В статье развита аргументация в пользу мнения А. С. Павлова о переводе протографа Ефремовской Кормчей на Руси в первой половине XI в. В публикации 1993 г. Я. Н. Щапов нашел аргументы автора этих строк в пользу древнерусского происхождения перевода Ефремовской Кормчей «важнейшими» (см. *Щапов Я. Н.* Некоторые новые исследования рецепции византийского права на Руси // *Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Тезисы докладов.* М., 1993, с. 82).
- 35 *Милов Л. В.* Устав Ярослава, с. 86–87.
- 36 Там же, с. 90.

А. П. Новосельцев
Москва

О христианизации стран Закавказья

Казалось бы, для этих стран, особенно для Армении и Грузии, такая проблема должна быть решена окончательно и бесповоротно. На деле это было совсем не так. Для Армении и по наше время существуют две даты принятия христианства. Одна – традиционная, опирающаяся на старейшие армянские источники, – 301 г.¹. Другая относит это событие к 314–315 гг.².

В грузинской историографии есть разные датировки принятия христианства картлийским царем Мирианом, тогда как относительно Западной Грузии (Лазики-Эгриси), вопреки данным старейших местных источников, датирующих христианизацию Эгриси временем Юстиниана I³, ныне пишут о IV в.⁴. Еще сложнее вопрос с Кавказской Албанией, тем более, что и показания источников там более расплывчатые, да и степень изученности проблемы в современной историографии ниже.

Рассматривая вопрос о принятии христианства в качестве государственной религии в закавказских странах, нельзя абстрагироваться от политического положения этих стран и, в частности, от их отношений с тогдашними великими державами – Римом и Ираном, которые почти непрерывно боролись за влияние в этом регионе, но их влияние там было нестабильным и изменчивым. Более того, порой местным правителям удавалось использовать противоречия Рима и Ирана в собственных интересах и добиваться большей самостоятельности. Пример – Восточная Грузия (Картли) во втором веке, когда при царе Фарасмане II, используя и союз с кочевниками-аланами, Картли могла довольно независимо разговаривать с могущественным Римом⁵.

Однако такое случалось редко, и, как правило, небольшие закавказские государства шли в фарватере политики сильных соседей.

Будущая мировая религия (христианство) завоевывала свои позиции трудно. Возникнув в восточных провинциях Римской империи, оно быстро привлекло на свою сторону разные слои населения римской провинции, но было встречено властями враждебно. Начались гонения на христиан, часто принимавшие самые зверские формы.

Евангелия говорят о том, что ученики Христа (апостолы) направились в разные страны для проповеди его учения. Позже проповедь христианства в той или иной стране связывалась с определенным апостолом. Например, в Армении таковым считался Фаддей, и сама армянская церковь у Мовсеса Хоренаци названа «престол св. Фаддея»⁶. Просветителем Кавказской Албании рассматривался ученик Фаддея Елише⁷, а для Грузии такая роль выпала на одного из первых учеников Христа – Андрея. По грузинским преданиям, апостол Андрей проповедовал христианство в разных областях Грузии, в том числе и западной, и оттуда направились к скифам⁸. Вспомним рассказ ПВЛ о путешествии св. Андрея из Синопа в земли восточных славян⁹.

К сожалению, о начале и ранних этапах распространения христианства в закавказских странах данных почти нет. Известно, что раньше всего это произошло в западных областях исторической Армении, подвластных Риму, еще во втором веке¹⁰, хотя, возможно, первые христианские общины появились там и раньше.

Одним из первых значительных успехов христианства явилось принятие его царем небольшого княжества Эдессы (Осроены) Абгаром IX (179–214 гг.). Это и было, очевидно, первым актом становления христианства как государственной религии. В то же время факт крещения Абгара IX лишний раз свидетельствует о том, что именно области исторической Сирии одними из первых стали крупными очагами христианства. И это не случайно, так как Сирия была расположена на стыке иранских и римских владений, и оба государства за нее боролись, а если был расчет на некую лояльность местного населения, приходилось закрывать глаза и на популярность там гонимой в метрополии религии.

Армянские области с севера примыкали к сирийским, и, естественно, между ними издавна существовали теснейшие политические и духовные связи. Много позже так называемая грекофильская школа в Армении предприняла немало усилий, дабы затемнить факт сильнейшего сирийского влияния на Армению, но до конца сделать это не удалось. Впрочем, и филоэллины в Армении действовали не на пустом месте, ибо наряду с сирийским влиянием существовало и греческое – из Малой Азии, а в VI–VII вв. оно стало господствующим. Тем не менее, армянские цари из рода парфянских Аршакидов весь III в. оставались язычниками. К тому же они в ту пору не были наследственными правителями страны: со времен Рандейского ми-

ра 66 г., когда брат парфянского «царя царей» Тиридат был признан армянским царем, но получил корону из рук Нерона в Риме, цари Армении ставились из Ктесифона из числа парфянских принцев, но утверждались, как правило, Римом.

В III в., после утверждения в Иране новой династии Сасанидов, армянские Аршакиды оказались им враждебны, и уже шах Шапур I (240–272 гг.) низложил их, заменяя принцами своего дома. Один из отпрысков армянских Аршакидов Трдат бежал под покровительство Рима и проживал в римских владениях до тех пор, пока персидский шах Нерест в 297 г. не потерпел поражение от римлян. По договору в г. Нисибине (298 г.) Армения освободилась от власти Ирана, и царем ее стал Тиридат (Трдат) по счету III.

Можно полагать, что, в период пребывания в малоазийских владениях Рима, Трдат сблизился там (особенно в Малой Армении) с христианскими кругами и стал им симпатизировать. Вероятно, с ним вернулось в его государство и немало тайных христиан. Тайных потому, что в ту пору, когда в Римской империи шли жесточайшие гонения императора Диоклетиана на христиан (а именно он возвел на престол Трдата), открытое исповедание христианства не было возможно. Именно по этой причине традиционная дата принятия христианства Трдатом (301 г.) не может быть принята. Царь, утвержденный на престоле врагом христианства, не мог его открыто исповедовать.

Ситуация изменилась после знаменитого Миланского эдикта Константина Великого (313 г.), который разрешил исповедание христианства в пределах империи, и армянский царь не преминул этим воспользоваться. Легенды об Анаке (отце Григория Просветителя) и другие, сохранные в Армении¹¹, имеют свою основу, которая, очевидно, состоит в том, что и принятие христианства царем сопровождалось рядом драматических событий.

Известно, что первые армянские епископы рукополагались в городе Кесарии (Мазаке), центре Каппадокии, тамошними епископами, т.е. подчинялись последним, что говорит об их тесной связи с восточноримской (византийской) церковью. Согласно одному нейтральному источнику, первый армянский пастырь Григорий Лусаворич (Просветитель) был рукоположен в Кесарии в 318 г.¹², что подтверждает принятие христианства Трдатом незадолго до этого.

Вражда между домом Григория Лусаворича и правящими Аршакидами, очевидно, не сводилась лишь к деяниям Анака, отца Просветителя. Тем не менее, на протяжении IV в. почти все епископы были из дома Григория и лишь иногда – из по-

томков епископа Альбиона, что Н. Адонц объяснял борьбой грекофильской и сирийской тенденций¹³. Достоверно известно, что один из потомков Трдата III, царь Пап (368–374 гг.), вел ожесточенную борьбу с тогдашним иерархом Нерсесом из дома Лусаворича¹⁴. Однако в силу ряда причин род последнего до кончины Саака Партева (439 г.), покровителя Месропа Маштоца, достаточно твердо держал в своих руках церковную власть в Армении.

Сложнее обстоит дело с христианизацией Грузии, Восточной (Картли) и Западной (Эгриси). Для первой в нашем распоряжении имеется местная традиция, связывающая крещение царя Мириана и его супруги с каппадокийкой Нино¹⁵ (в армянских источниках ее называют Нуэ¹⁶).

Известна теснейшая связь ранней грузинской литературы с армянской и определенная их взаимозависимость. Однако приводимый Хоренаци рассказ о деятельности грузинской просветительницы в Восточном Закавказье вызывает определенные сомнения.

Спорна и дата обращения Мириана в христианство. Этот вопрос весьма подробно изучал И. А. Джавахишвили, используя все доступные источники¹⁷, и пришел к выводу, что данное событие имело место ок. 337 г., что большинством ныне и признается, хотя есть и другие даты (от 276 г. – до 355 г.). Роль сирийской церкви в Картли вырисовывается меньшей, чем в Армении, хотя деятельность «сирийских отцов» известна и там.

Самым сложным остается вопрос о христианизации Западной Грузии и Абхазии. Н. Ломоури доказывает, что это имело место приблизительно в то же время, что и в Картли, и одним из его аргументов является наличие в приморских городах Западной Грузии епископов, представленных еще на Никейском соборе 325 г. Однако, если говорить о них, то встает давний спор: что это были за города – поселения ли местных жителей или колонии греков?

Возможно, что в собственно Лазике (Эгриси) христианство стало господствующей религией именно в VI в. с установлением византийской власти при Юстиниане.

И, наконец, вопрос о Кавказской Албании. Это полиэтничное государственное образование в IV в., кажется, находилось под властью маскутских царей. Маскуты – ветвь алан, расселившихся еще в первые века нашей эры в прибрежной полосе нынешней Азербайджанской республики и Дагестана, а также в Муганской, Мильской и Ширванской степях. Память о

них еще несколько столетий спустя сохранилась в названии «страны Маскутов» (арабское Маскат)¹⁸.

История Кавказской Албании даже в IV в. покрыта мраком неизвестности, и местный историк Мовсес Каланкатвацци, писавший на армянском языке (очевидно, в VII в.), о событиях той поры повествует почти исключительно в связи с армянской историей. Кое-что сообщают армянские авторы V в. (Фавст Бузнад и Мовсес Хоренацци), а также Аммиан Марцеллин. Из этих известий видно, что в 60–70 гг. IV в. албанским царем был Урнаир, зять иранского шаха Шапура II и одно время его союзник. Фавст Бузнад и Хоренацци рассказывают о его войнах с армянами на стороне персов, а Аммиан Марцеллин пишет об участии албанского царя в войне Шапура против римлян¹⁹.

Однако затем Урнаир по каким-то причинам отступился от своего родственника (иранского шаха) и даже принял христианство не без посредства армян. Возможно, это было вызвано появлением гуннов на территории приморского Дагестана и необходимостью заручиться союзом против них с христианской Арменией.

Однако христианство в IV в. в Албании не привилось, и в конце V в. царь Ватаган III, союзник армян и грузинского Вахтанга Горгосала, вторично принял крещение. Мовсес Каланкатвацци подробно описывает этот акт, сопровождавшийся репрессиями в отношении ревнителей язычества²⁰.

Албанские цари с той поры от христианства не отступали, но в самой Албании по-прежнему были сильны не только местные культы, но и покровительствуемый Ираном зороастризм.

Еще в первой половине X в. ал-Масуди отмечал роль последнего в Аране (Албании)²¹.

С перенесением центра Албанского государства на правобережье Куры в город Портав (Бердаа) сюда же был перенесен престол главы албанской христианской церкви. Этот район был издавна связан с Арменией, что усилило позиции армянской церкви и, в конечном счете, наряду с другими факторами привело к гегемонии престола св. Григория. Во всяком случае после раскола армянской и грузинской церквей в начале VII в. албанская церковь осталась в союзе с армянской. В то же время албанская церковь была тесно связана с сирийской, и именно через Кавказскую Албанию христианство в V–VII вв. довольно успешно проникло в Дагестан, где оно было распространено еще в X–XII вв. Вместе с тем в самой Албании оно так и не сумело вытеснить языческие культы, которые живучи даже в

Армении. Во всяком случае, один источник VIII в. говорит об этом для Тарона²², одной из важнейших областей Армении. Есть основания думать, что в глухих районах Восточного Закавказья, в горах Дагестана и горной Грузии местное язычество еще долго сохраняло свое значение.

Примечания

- 1 История армянского народа. Т. II. Ереван, 1984, с. 76–77 (арм. яз.).
- 2 Манандян А. Труды. Т. III. Ереван, 1978, с. 131 (арм. яз.)
- 3 Картлис цховреба. Т. I. Тбилиси, 1955, с. 215 (груз. яз.).
- 4 Очерки истории Грузии. Т. II. Тбилиси, 1988, с. 139.
- 5 Меликашвили Г. А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959, с. 357–363.
- 6 Мовсес Хоренаци, II, 91.
- 7 Мовсес Каланкатуаци. История страны алуанк. Ереван, 1984, с. 26.
- 8 Картлис цховреба. Т. I, с. 43.
- 9 ПСРЛ. Т. I. М., 1962, с. 79, т. II. СПб., 1908, с. 67.
- 10 Данные Тертуллиана.
- 11 Эти предания были записаны 100 лет спустя, в первую очередь так называемым Апатонголом, и не случайно в них не все понятно.
- 12 Patrologia Orientalis. Vol. V. Paris, 1910, p. 272–273.
- 13 Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971, с. 345, 351–353.
- 14 Фавст Бузанд. История Армении. СПб., 1883, с. 180–182 (арм. яз.).
- 15 Мокцевай Кртлисай. Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Ч. I. Тбилиси, 1963, с. 105–163 (груз. яз.); Картлис цховреба. Т. I, с. 72–130.
- 16 Мовсес Хоренаци, II, 86.
- 17 Джавахишвили И. А. История грузинского народа. Т. I. Тбилиси, 1960, с. 176–200 (груз. яз.).
- 18 О ней см. Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда. М., 1963, с. 108–112.
- 19 Лучшей работой по истории Кавказской Албании остается книга Тревер К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.–Л., 1959. Многочисленные споры азербайджанских и армянских историков по этому сюжету (работы Ф. Мамедовой, А. А. Аюпяна и др.) выглядят тенденциозно.
- 20 Мовсес Каланкатуаци. Ук. соч., с. 39–56.
- 21 ал-Мас'уди. Мурудж аз-захб. Т. III. Париж, 1864, с. 74 (арм. яз.).
- 22 Овхан Мамиконян. История Тарона. Ереван, 1941 (арм. яз.)

N. Oikonomidès
Athènes

A propos du pâturage donné à Léon Képhalas (1082)

Léon Képhalas est un homme très connu des historiens de Byzance. Ce ne sont pas tellement ses actions militaires des années 80 du XI^e siècle qui lui ont assuré cette notoriété posthume, même pas son héroïque défense de Larissa face aux Normands. Pour tout ceci, il reçut sa récompense de son vivant, sous forme de chrysobulles impériaux lui accordant des terres et des exemptions d'impôt. Mais un de ses fils, resté sans enfant, a eu l'idée de donner ses biens patrimoniaux au monastère athonite de la Grande Lavra (dont l'higoumène était un autre Képhalas et le transfert des biens fut accompagné du transfert des documents d'archives qui les concernaient. Ainsi, plusieurs documents du dossier Képhalas y compris quelques privilèges originaux que Léon avait reçus, sont encore conservés à la Grande Lavra et constituent le plus important dossier d'un seigneur privilégié laïc que nous ayons pour la moyenne époque byzantine¹. Tous les historiens de l'économie, de l'administration, de la société, y compris le lauréat du présent volume, ont dû s'occuper d'une façon ou de l'autre de ces documents.

La présente note a comme but de proposer une nouvelle lecture du plus ancien de ces documents. C'est un chrysobulle d'Alexis I^{er} Comnène émis en Mars 1082².

Après un préambule où il fait l'éloge de la fidélité des serviteurs et plus particulièrement, de la fidélité que Léon Képhalas a montré envers lui, l'empereur le confirme dans la possession d'un terrain klastmatique de 334 modioi situé dans le *petition* de Derkous, *chorion* Tandrinou, que son prédécesseur, Nicéphore III Botaniate lui avait donné en pleine propriété. Pour ce terrain il devra dans l'avenir acquitter l'impôt foncier de base (dimosion), qui se monte à 4 nomismata 1/2 et 1/12, autrement dit à 4 et 168/288 nomismata. Alexis lui accorde aussi l'exemption de «toutes» les charges et corvées extraordinaires, dont une liste détaillée est fournie à la fin du chrysobulle.

Il s'agissait donc d'un terrain d'une trentaine d'hectares, qui appartenait à l'Etat parce qu'il avait été abandonné plus que 30 ans (*klasma*), et qui était même situé à l'intérieur d'une région abandonnée et pour cette raison déclarée *petition* ³. Au moment de la donation, il ne produisait rien. Et pourtant on demandait au bénéficiaire de la donation de payer un impôt chaque année. En plus, cet impôt était calculé au taux normal et non pas à 1/12e du taux normal, comme ceci se faisait souvent pour les biens *klasmatiques*, pour attirer des acquéreurs qui les mettraient en valeur. Etait-ce donc un cadeau «empoisonné», ce cas unique où l'Etat exigeait l'impôt de base de la part de Léon Képhalas?

Il faut d'abord souligner que la cession gratuite de terre *klasmatique* était souvent accompagnée du paiement de l'impôt complet, dans le cas où la terre en question avait un rendement normal. Les sources parlent surtout de terres qui, abandonnées par leurs propriétaires pendant trente ans ou plus, étaient quand même cultivées subrepticement par des voisins, qui, naturellement, évitaient de payer l'impôt correspondant. L'administration savait que de tels écarts à la règle existaient et les acceptait souvent. Lorsqu'il y avait réallocation d'une terre abandonnée on avait prévu d'exiger rétroactivement trois ans d'impôt au paysan qui était soupçonné de l'avoir exploitée jusque-là ⁴.

Il faudrait donc comprendre comment l'impôt a pu être calculé dans le cas des terres cédées à Képhalas. On a pensé qu'il s'expliquait par un taux d'*épibolè* de l'ordre de 73 modioi au *nomisma* ⁵. Il est vrai que si l'on divise 334 par 4 et 42/72 on obtient un taux d'imposition qui correspond à 72,87 modioi au *nomisma*; mais il n'est pas du tout certain que l'impôt de Képhalas ait été calculé en suivant le procédé de l'*épibolè*, car ceci présupposerait que la terre était exploitée et imposée au moment du calcul de l'*épibolè*. D'ailleurs, le taux de 1 nom. pour 73 modioi de terre est beaucoup trop élevé si on le compare aux autres taux d'*épibolè* attestés à l'époque – si élevé que pour le justifier Svoronos a supposé que les terres cédées à Képhalas. étaient de toute première qualité. Il me semble cependant qu'une autre solution, plus simple, est plus vraisemblable.

Il faut se tourner vers le tarif d'imposition conservé dans le cod. Parisinus Suppl. gr. 676, qui date du Xe siècle, mais que nous connaissons sous la forme qu'il a actuellement après une révision du XIe⁶ – donc un texte relativement proche du document qui nous

occupe. On y trouve le tarif utilisé à la moyenne période byzantine pour fixer l'impôt par allivrement. L'impôt étant fixé à 1/24e de la valeur du bien imposé, on établit cette valeur selon les taux suivants: 1 nomisma est la valeur "fiscale" d'un modios de terre de première qualité (arable, irriguée), ou de deux modioi de deuxième qualité (arable) ou de trois modioi de troisième qualité (pâturage et terre inculte).

Or, la terre de Képhalas appartenait certainement à cette dernière catégorie. Si l'on applique le taux ci-dessus, on arrive à estimer la valeur "fiscale" des 334 modioi à 111,33 nomismata, et par conséquent l'impôt correspondant (1/24e de la valeur) à 4,63 nomismata, ce qui est remarquablement proche de l'impôt mentionné dans le chrysobulle.

Il y a une autre façon d'aboutir au même résultat selon une méthode probablement plus proche de celle appliquée par les Byzantins. Si 24 modioi de terre de première qualité rapportent 1 nomisma d'impôt, le triple, de troisième qualité, en rapporterait autant: autrement dit, 72 modioi pour 1 nomisma d'impôt. Les 334 modioi rapporteraient donc 4 nomismata et 184/288, ou 4 nom., 1/2 et 1,66/12; on aurait arrondi cette dernière fraction vers le bas à 1/12 de nomisma.

Il faut ajouter que la somme mentionnée comme impôt dans le chrysobulle n'était certainement pas la seule obligation de Képhalas envers le fisc. L'impôt de base était régulièrement alourdi de quelques surtaxes, les *parakolouthèmata*: *le dikération*, *l'hexaphollon*, *la synètheia* et *l'élatikon* étaient initialement des charges au profit des percepteurs et de leur suite, mais ces charges furent transformées avec le temps en surtaxes régulièrement perçues par tous les contribuables. Leur taux, à l'époque qui nous intéresse, nous sont connus grâce au document appelé Palaia Logarikè⁷. Pour Léon Képhalas, ces surtaxes représenteraient une charge supplémentaire de 1/2 1/3 de nomisma et 2 folles, ce qui lui ferait un total à payer de 5 nomismata d'or, 5 miliarèsia d'argent (5/12 nom) et 2 follies de cuivre (soit 5 et 122/288 nom). C'était une augmentation de ca. (18.33).

Le terrain donné à Képhalas était donc un pâturage qui naturellement ne perdait pas son «rendement normal» pour avoir été abandonné. Comme il était situé près d'un sien *chorion*, on peut supposer que c'était un pâturage d'hiver ou permanent.

D'ailleurs, on peut difficilement imaginer un terrain si bien délimité dans un pâturage d'été, sur la montagne. Le revenu qu'une telle terre pouvait rapporter à son propriétaire était le «droit de pâture», l'*ennomion*...

Les taux «normaux» de l'*ennomion* nous sont connus par le même traité du Parisinus. Il y a deux types de pâturages à exploiter.

a) Pour la terre de pâture il faut compter, pour les six mois d'hiver et par mouton 2 1/2 modioi de terre, et demander 1 *nomisma d'ennomion* pour 100 moutons⁸. Il est évident que ce taux concerne seulement les collines rocailleuses, où l'on fait paître normalement les moutons et les chèvres dans tout le pourtour de la Méditerranée. A ce taux, le terrain de Képhalas ne rapporterait qu'un *nomisma* et un tiers, ce qui serait catastrophique pour lui, compte tenu de l'impôt qu'il devait payer.

b) «S'il s'agit d'un pâturage pour les buffles, les juments ou les boeufs, tu dois compter un terrain de 10 modioi par tête pour six mois de pâture et compter comme droit de pâture (*ennomion*) 1 *nomisma* pour 3 têtes.» Si la terre de Képhalas appartenait à cette catégorie, elle pourrait nourrir 33 têtes de gros bétail et lui rapporter jusqu'à 11 pièces d'or par semestre, ce qui lui laissait un bon bénéfice.

Il est très probable que le pâturage donné à Képhalas appartenait au second type, qui rapporte plus. Mais, pour mettre cette terre en valeur, il aurait fallu trouver des éleveurs qui seraient disposés à y faire paître leurs animaux et payer l'*ennomion* au propriétaire.

La perception de l'*ennomion* est connue dans des villages, qui faisaient un peu d'élevage, marginalement, et qui payaient au fisc un droit proportionnel au nombre des bêtes qu'ils possédaient. Dans ces cas, l'*ennomion* tendait à se transformer en obligation quasi fiscale, qui frappait le contribuable en raison des bêtes qu'il possédait, et non de celles qu'il avait effectivement fait paître dans un pâturage donné. Ceci apparaît clairement dans un passage de la Peira d'Eustathe le Romain (37,2).

Il n'y avait certainement pas de village près de la terre klasmatique de Képhalas, situé au milieu d'un *petition*. Evidemment, il aurait pu espérer l'arrivée de voisins. A défaut, Képhalas aurait pu se tourner vers des professionnels de l'élevage

qui auraient pu s'intéresser à son pâturage. Or, ceci présupposerait un effort et des tractations pour les attirer, et ce dans une région où les terres vacantes, donc les pâturages, ne faisaient certainement pas défaut.

Ici intervient, à mon avis, la seconde partie du privilège, l'exemption des charges et corvées extraordinaires accordée à Képhalas par Alexis Comnène. Ce que je proposerai dans ce qui suit est une hypothèse, mais elle me semble avoir quelque vraisemblance.

A la lecture du document on reste perplexe devant une exemption accordée à un terrain non habité. Que signifierait, par exemple, le droit de ne pas payer le fouage (*kapnikon*), s'il n'y a pas de parèques desquels on aurait pû l'exiger? Que signifierait l'exemption du *mitaton* (obligation de fournir la gîte à un militaire pendant l'hiver), si personne n'habitait sur le bien privilégié?

Deux réponses viennent tout de suite à l'esprit. *Primo*, on peut penser que Képhalas était ainsi protégé de l'*adaeratio* des corvées ou charges – mais cet argument ne vaut pas pour les impôts comme le *kapnikon*, qui ne pouvait être perçu que par des personnes réelles. *Secundo*, on peut penser que cette exemption avait été obtenue dans le projet d'installer des parèques sur le terrain, qui aurait été fait plus tard par les soins de Képhalas – mais ceci est également peu plausible, étant donné que rien n'est dit à ce sujet dans le document, alors que le droit d'installer des parèques sur un terrain fut toujours strictement contrôlé par le fisc, particulièrement si ces parèques devaient jouir d'un privilège quelconque, notamment d'un privilège fiscal. Dans des cas de donations de parèques, on précisait d'habitude leur nombre et leur niveau économique (s'ils possèdent des boeufs de labour ou non). Or, rien de tout cela n'est dit dans le chrysobulle de 1082. Et, nous le verrons, il n'y a pas eu d'installation de parèques tant que le bien appartient aux Képhalas.

De plus, si la terre était transformée en champs, son taux d'imposition changerait de tout en tout. Nous connaissons des cas de pâturages (sur terrain plat, sans doute) qui furent transformés en champs, mais dans le document fiscal qui nous en parle, il est bien précisé que l'*ennomion* n'était plus perçu ?

Mais l'exemption pourrait bien arranger les bergers qui pratiquaient la transhumance et qui, le plus souvent, échappaient aux rigueurs de la fiscalité impériale. Ils passaient le semestre

d'été à la montagne, loin de toute tracasserie. Mais ils risquaient de se faire prendre, lorsqu'ils retournaient vers les terres basses pour l'hiver. Pour des éleveurs de ce type, l'exemption dont jouissait le pâturage de Képhas pouvait avoir une importance considérable, parce qu'elle les mettait à l'abri des agents du fisc et des corvées. Cette population fluide, sur laquelle l'emprise de l'Etat était limitée, pouvait certainement profiter de l'exemption que Képhas avait obtenue pour son terrain de pâture.

Dans un cas comme celui-ci on voit mieux l'importance que l'exemption fiscale avait, au-delà des avantages monétaires qu'elle procurait à son bénéficiaire. Elle lui permettait de rendre ses domaines attrayants pour une main d'oeuvre si peu disponible, et lui donnait un avantage économique considérable par rapport à ses compétiteurs, les autres propriétaires terriens. C'est un phénomène qu'on a vu à propos de biens cultivés par des pareques¹⁰. Le présent cas nous permet de faire la même constatation dans le domaine de l'élevage, qui est relativement moins bien connu¹¹.

En effet, le statut de ce bien de Képhas ne semble pas avoir changé avec le temps. En 1089 Alexis Comnène s'y réfère toujours comme celui d'une terre klasmatique de 334 modioi située dans le *petition* Derkous chorion Tandrinou¹². Dans le texte de la donation qu'il a faite à Lavra en 1115, Nicéphore Képhas mentionne deux domaines, Archontochorion et Chostianes, avec leurs parèques, zeugaria, maisons, vignes, etc., et, en troisième lieu, séparément, son domaine (*proasteion*) appelé ta Adrinou et situé dans le *petiton* de Delkos avec tout le terrain qui lui revient¹³. Autrement dit, Tandrinou n'avait pas encore reçu d'habitants mais il rapportait sans doute beaucoup, puisqu'il est qualifié de «domaine».

Note

¹ Le dossier Képhas est reconstitué dans: Actes de Lavra. Vol. I // P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou. Paris, 1975, p. 336-337.

² Actes de Lavra, No 44.

³ *Litavrin G.* Les terres à l'abandon selon le traité fiscal du Xe siècle et leur importance pour le fisc // *Etudes Balkaniques*, vol. 3, 1970, p. 18-30; *Литаврин Г. Г.* Еще раз о симпатиях и класмах налоговых уставов X-XI // *Vyzantinobulgarica* 1978. Vol. 5, p. 73-94; *Oikonomides N.*, *Das Verfalland im 10.-11. Jahrhundert: Verkauf und Besteuerung* // *Fontes Minores*. Vol. 7. 1986, p. 161-168; *Harvey A.* *Economic expansion in the Byzantine empire, 900-1200*. Cambridge University Press, 1989, p. 57-59; *Kaplan M.* *Les hommes et la*

terre à Byzance du VIe au XIe siècle Propriété et exploitation du sol. Paris, 1992, p. 405 et suiv.

- 4 *Litavrin G.* 'Οπισθοτέλεια. К вопросу о наделении крестьян землей в Византии X-XI вв. // ВВ. Т. 39, 1978, с. 46-53.
- 5 *Kaplan M.* Les hommes..., p. 489-490, cf. *Svoronos N.*, Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux XIe-XII-e siècles: le cadastre de Thèbes // Bulletin de Correspondance Hellénique. Vol. 83. 1959, p. 130.
- 6 Dernière édition (avec la bonne datation) dans *Lefort J., Bondoux R., Cheynet J.-Cl, Grelois J.-P. Kravari V.*, Géométries du fisc byzantin. Paris, 1991, p. 62. Le texte avait déjà été commenté par *Schilbach E.*, Byzantinische Metrologie. München, 1970, p. 249 et suivi et par *Литаврин Г. Г.* Византийское общество и государство в XI-XII вв. М., 1977, с. 220 и сл.
- 7 *Jus Graecoromanum.* T. I / I. et P. Zépos, Athènes, 1931. P. 326-333.
- 8 Ce trait se retrouve dans le praktikon de 1073 de Patmos: *Nyzastopoulou-Pelekidou M.* Έγγραφα Πάτμου, T. II. Athènes, 1980. No 50.1.315.
- 9 *Ibid.*, No 50, 1. 123, 124, 136.
- 10 *Oikonomidès N.* 'Η Πεΐρα περί παροίκων. 'Αφιέρωμα στον Ν. Σβορώνο. T. I. Rethymno, 1986. P. 232-236.
- 11 Voir en dernier lieu *Harvey A.* Economic expansion..., p. 149-157; *Kaplan M.* Les hommes..., p. 74-79, 195-197, 204-205, 343-345; *Ferjančić B.* Cattle Raising on the Estates of the Athonite monasteries in the Middle Ages // Сборник радова Византолошког института 1993. 32, p. 35-127 (en serbe avec résumé anglais).
- 12 Actes de Lavra..., No 49.1.10-11, 47-48, 56-57.
- 13 Actes de Lavra..., No 60.1.33-35.

Миграция готов в Причерноморье

(Археологические комментарии
к труду Иордана «Гетика»)

Прародиной готов, как сообщает историк VI в. Иордан, была Скандза, то есть Скандинавия. Оттуда они под предводительством короля Берига переселились на «трех кораблях» на континент, на южное побережье Балтийского моря, дав этой местности название Готискандза. Здесь они встретились с ульмеругами и победили их. Подчинили готы и их соседей – вандалов¹. Р. Хахман, проанализировав текст сочинения Иордана, показал, что информация о переселении готов из-за моря была заимствована из не дошедшего до нас труда Аблабия, писавшего в V в., и восходит к готской устной традиции, степень достоверности которой остается неизвестной².

Далее Иордан сообщает: «Когда там [в Готискандзе] выросло великое множество людей, а правил всего только пятый после Берига король Филимер, сын Гадарига, то он постановил, чтобы войско готов вместе с семьями двинулось оттуда. В поисках удобнейших областей и подходящих мест (для поселения) он пришел в земли Скифии, которые на их языке назывались Ойум... Говорят, что та местность замкнута, окруженная зыбкими болотами и омутами.

Та же часть готов, которая была при Филимере, перейдя реку, оказалась, говорят, перемещенной в области Ойум и завладела желанной землей. Тотчас же без замедления подступают они к племени спалов и, завязав сражение, добиваются победы.

Отсюда, уже как победители, движутся они в крайнюю часть Скифии, соседящую с Понтийским морем»³.

Информация, содержащаяся в сочинении Иордана, не позволяет говорить о конкретных географических координатах передвижения готов из Готискандзы к побережью Черного моря. Остаются неопределенными, где находился Ойум, какую реку пересекли готы, вторгаясь в Скифию, каким путем шли, в каком регионе Причерноморья первоначально осели и т. п. Комментаторы Иордана и исследователи истории готов высказали по этим воп-

росам различные, весьма противоречивые мнения. Так, одни ученые утверждали, что миграция готов из Южной Балтики шла сначала к среднему Дунаю через земли родственных германских племен, а затем вдоль Дуная к северо-западному побережью Черного моря. Другая группа исследователей считала, что миграция готов осуществлялась вдоль Вислы и Западного Буга к Днепру и Меотиде. Есть и иные гипотезы.

Множество предположений высказано в научной литературе и относительно локализации Ойума. Так, согласно Л. Шмидту, автору «Истории немецких племен до конца переселения народов», в которой на основании письменных источников наиболее последовательно изложена история готов, Ойум — это южнорусская степь по обе стороны Днепра⁴. С ним согласилось немало ученых, в том числе В. Краузе и Е. Шварц⁵. Г. В. Вернадский полагал, что Ойум следует локализовать на Днепре примерно в том месте, где позднее возник Киев⁶. Т. Левицкий помещал Ойум на Керченском полуострове⁷. Е. Ч. Скржинская высказала предположение, что это древняя греческая Гилея на левом берегу нижнего Днепра и его лимана⁸. Х. Вольфрам допускал, что Ойум находился на берегах Азовского моря⁹. Г. Ловмянский локализовал эту местность в двух пунктах — на правом берегу нижнего Днепра и около Азовского моря¹⁰. В. Н. Топоров думает, что Ойум находился в устье Дуная, в его плавнях¹¹. На основе этимологических изысканий О. Н. Трубачев высказал догадку, что Ойум Иордана — это название синдского острова Еоп, упомянутого Плинием¹².

Также весьма противоречивы суждения исследователей о месте первоначального оседания готов в Причерноморье и о реке, которую им пришлось преодолеть по пути в Скифию.

К настоящему времени собраны обширные археологические материалы, которые дают надежные основания для конкретного освещения миграции готов с южного побережья Балтики к Черному морю и разрешения тех вопросов, которые не удается понять на основе письменных свидетельств.

Появление готов в Польском Поморье отчетливо фиксируется памятниками первой половины I в. н. э. В восточной части региона оксывской культуры, распространенной в междуречье нижних течений Вислы и Одера со II в. до н. э., в это время островками появляются каменные курганы типа Одры-Венсеры. Это каменные круги со стенами, которые не были известны здесь, но имеют прямые аналогии в Скандинавии¹³. Не подлежит сомнению, что эти памятники принадлежат переселенцам

из-за моря, в которых можно видеть только готы Иордана. В отличие от аборигенного населения, хоронившего умерших в бескурганых могильниках по обряду трупосожжения, пришлые племена погребали покойников в курганах по обряду ингумации. О появлении в Польском Поморье новых групп населения свидетельствуют также керамические материалы и некоторые металлические изделия.

Взаимоотношения готы с местным населением в разных микрорегионах было различным. В Кашубско-Крайенском междуречье, пустовавшем до прихода готы, они основывали собственные поселения и могильники типа Одры-Венсеры. В регионах, довольно плотно заселенных оксывскими племенами (низовья Вислы, Дравское поозерье, Словинское побережье), пришельцы подсадились к аборигенам. Вскоре под воздействием культуры готы начался постепенный процесс трансформации оксывской культуры в вельбарскую¹⁴. В начале II в. н. э. ареал вельбарской культуры охватывал уже пространство от рек Дравы и Реги на западе до р. Пасленки и окрестностей Олштына на востоке. По-видимому, большинство населения его составляли потомки местных племен – постепенно господствующим становится обряд трупосожжения.

В последних десятилетиях II в. н. э. в некоторых микрорегионах Польского Поморья (Дравское поозерье, Словинское побережье и Кашубско-Кайенское поозерье) наблюдается значительное уменьшение числа поселений, прекращают функционировать могильники. Вместо этого памятники вельбарской культуры появляются в Мазовии, Подлясье и Западной Волини (рис.1). Это – достаточно определенное свидетельство начала миграции носителей вельбарских древностей в юго-восточном направлении. По мере продвижения основные массы вельбарского населения оседают на правобережье нижней Вислы и далее полосой вдоль Буга – основного водного пути в направлении Причерноморья.

В Мазовии, Подлясье и на Волини вельбарские переселенцы встретились с местным населением – племенами пшеворской культуры¹⁵. Выявляется сложная картина взаимодействия между ними. В ряде микрорегионов вельбарское и пшеворское население на первых порах жило отдельно, в других – сразу же фиксируется смешение пришлого и местного населения. Здесь носители вельбарской культуры подсадились к пшеворскому населению. Только в очень немногих случаях пшеворское население в условиях продвижения вельбарских племен оставило прежние места обитания. Постепенно культурное различие

между пришлым и аборигенным населением нивелировалось, доля вельбарских элементов возрастала и складывающаяся единая культура приобретала вельбарский облик.

Вельбарская культура Мазовии, Подлясья и Волыни в отличие от древностей исходного региона – Польского Поморья – характеризуется значительным присутствием пшеворских элементов. На могильниках это проявляется в деталях погребальной обрядности (наличие в захоронениях фрагментов вторично обожженной керамики, сосудов-приставок и т.п.), на поселениях – в распространении в значительном числе пшеворской лепной посуды и конструкциях жилых построек. Вельбарское население новых мест расселения уже не знало курганного обряда. Только на правобережье нижней Вислы имеются каменные курганы и круги со стелами. Далее на юго-восток основным видом погребения стали грунтовые захоронения остатков трупоожжения. Не подлежит сомнению, что основные массы пшеворского населения Мазовии, Подлясья и Волыни вошли в состав носителей вельбарских древностей и оказали заметное влияние на дальнейшее развитие погребальной обрядности и материальной культуры.

Анализ отдельных могильников вельбарской культуры рассматриваемых регионов позволяет достаточно надежно определить время расселения здесь нового населения. Так, материалы наиболее полно исследованного могильника Брест-Тишин позволяют утверждать, что его наиболее ранние захоронения относятся к последней трети II в.¹⁶

Вельбарская культура функционировала в этих землях в течение двух столетий, до последних десятилетий IV в. Это и была «желанная земля», называемая на языке готов Ойум. Иордан отмечает, что она окружена болотами, и, действительно, Мазовше, Подлясье и Волынь почти со всех сторон оконтуривают крупные болотистые пространства – на севере Наревскими болотами, на востоке – Пинскими, на западе – болотистой местностью на пограничье с Любельщиной. Характеристика Ойума заключается и в этимологии этого топонима. Гот. *Auþom* (=Oium) – страна, изобилующая водой (немецкое *Au(e)* – местность, окруженная водой или богатая ею)¹⁷.

Прежде чем вступить в земли Скифии, готы, как сообщает Иордан, переправились через реку, через которую был переброшен мост, не выдержавший нагрузки при перемещении. Многие исследователи высказывали предположение, что этой рекой был Днепр (по пути в Меотиду), но имеются и другие догадки.

Теперь можно утверждать, что рекой, преодолев которую готы вступили в Скифию, была Висла – расселение вельбарских племен началось из левобережных районов Нижнего Повисленья. По античной традиции эта река была западной границей Скифии-Сарматии, на что указывает и Иордан: «...страна... Скифия... имеет... [соседями] с запада – германцев и реку Вистулу...»¹⁸.

Мысль о славянской принадлежности населения восточных районов пшеворской культуры, среди которого и расселились вельбарские племена, исходя из исторических соображений, неоднократно высказывалась в литературе¹⁹. Целый ряд археологических данных, кажется, свидетельствует в пользу такого решения вопроса²⁰. Согласно Иордану, это были спалы, которые были побеждены готами. Исследователи не раз указывали на сходство этого этнонима, с одной стороны, со спалеями Плиния, с другой – со спорами Прокопия Кесарийского. Кто такие спалеи Плиния, сказать трудно. Споры же Прокопия, несомненно, были славянами, о чем он сообщает вполне определенно: «Да и имя встарь у склавинов и антов было одно. Ибо и тех и других издревле звали спорами...»²¹. Уже К. Цейс отождествлял споров со спалами Иордана²², с чем, по-видимому, нужно согласиться.

Если спалы Иордана и споры Прокопия были одним и тем же этносом, то, следовательно, готы, вторгшись в Скифию, прежде всего встретились со славянами – населением восточных регионов пшеворской культуры. Со времен Ф. Миклошича спалы возводятся к славянскому «исполин», что находит подтверждение в современной лингвистике²³.

Известно, что литовцы называют своих южных соседей – славян-белорусов гудами (лит. *gudas* «белорус») ²⁴ в соответствии с этнонимом готы. Объяснить это надежно до сих пор не удавалось. Теперь очевидно, что в течение столетий юго-западными соседями племен культуры штрихованной керамики – предков исторических литовцев – было население вельбарской культуры Ойума, которое по главенствующему этносу именовалось готами. И когда собственно готы-германцы ушли из Мазовии, Подлясья и Волыни, предки литовцев перенесли их этноним на коренных жителей – славян, которые составляли небольшую часть населения вельбарской культуры.

Покорив спалов, войско готов во главе с Филимером, как сообщает Иордан, движется далее «в крайнюю часть Скифии, соседящую с Понтийским морем». Это были, как свидетельствуют дан-

ные археологии, земли Северо-Западного Причерноморья. Только здесь выявлены древности вельбарской культуры конца II – начала III в. (рис.1). Так, в могильнике Данчены в Молдавии все ранние (дочерняховские) захоронения связаны с вельбарской культурой²⁵. В них встречены глиняные сосуды, по технике изготовления, формам и орнаментации идентичные вельбарским. Хронологические разработки погребений этого памятника показали, что все вельбарские находки приходятся на фазу 1, соответствующую ступени C1a европейской хронологии (170–220 гг. по К. Годловскому). На площади Данченского могильника открыто 17 ритуальных ям, заполненных золой, углями, костями животных и фрагментами глиняной посуды. Такие ямы весьма распространены в вельбарской культуре и имеют аналогии в Скандинавии²⁶, где еще недавно бытовал обычай разжигать около могил ритуальный огонь и его остатки зарывать в ямы, подобные тем, что открыты в вельбарских могильниках.

В могильнике Ханска-Лутэрия II, расположенном в Днестровско-Прутском междуречье, наиболее ранние находки (фибула и бронзовые сосуды с орнаментом в виде сов) датируются второй половиной II в. Лепная керамика из ранних погребений не имеет местных истоков и находит аналогии в вельбарских древностях²⁷. К вельбарским памятникам рассматриваемого времени относится и могильник Козья-Яссы в Румынии. При его раскопках найдены не только керамика, но и предметы вельбарских типов²⁸. Вельбарская керамика встречена и на отдельных поселениях.

Вполне очевидно, что носители вельбарской культуры, именуемые в письменных источниках готами, появились в междуречье Днестра и нижнего Дуная в последних десятилетиях II в. Расселились они здесь среди местного гето-дакийского населения, представленного культурой Поянешты-Вуртешкой, и в сарматских землях.

Ряд известий древних авторов, кажется, свидетельствует о раннем появлении готов в Северо-Западном Причерноморье. Дион Кассий отмечает, что в 180 г. в пределы Римской империи мигрировали 12 тысяч свободных даков. Исследователи связывают это событие с вторжением в их земли готов²⁹. Тот же автор сообщает, что император Каракалла (211–217 гг.) совершил военно-инспекционный поход в Дакию с целью укрепления границ Империи, а в сочинении «История Августа» говорится о победе Каракаллы над готами³⁰. В том же труде указывается на родство императора Максимиана (235–238 гг.) с гота-

ми (отец был гот, мать – аланка). Сообщается, что Максимин «приобрел себе земельные владения во Фракии, в том поселке, откуда он родом, и все время поддерживал связи с готами. Готы особенно любили его, словно своего соплеменника»³¹. Затем пребывание готов в Нижнем Подунавье фиксируется источниками в 232–238 гг., когда они, вероятно, приняли участие в так называемых «скифских войнах». В 242 г. готы входили в состав войск императора Гордиана III, направленных на войну с персами. Кажется, все говорит о том, что в конце II– начале III в. готы проживали близ границ Римской империи в Северо-Западном Причерноморье.

К первой волне миграции вельбарского населения к Причерноморью принадлежит еще случайно обнаруженное в 30-х гг. погребение около с. Пересыпки на Сейме³². По-видимому, это следы отколовшейся от основной массы вельбарского населения небольшой группы, зашедшей далеко на восток и впоследствии растворившейся в местной среде Днепровского левобережья.

В середине III в. археология фиксирует вторую крупную волну миграции вельбарского населения в Причерноморье (рис. 2). Исходным регионом было опять-таки Нижнее Повисленье. В Мазовии, Подлясье и на Волыни возникает целый ряд новых поселений и могильников, разрастаются некоторые ранее существовавшие поселения. Население Ойума становится более многочисленным. Наблюдаются некоторые изменения в погребальной обрядности. Если прежде господствующим был обряд кремации умерших, то теперь получает распространение и труположение.

В Северном Причерноморье к этому времени сложилось и развивалось полиэтничное формирование провинциально-римского облика – черняховская культура. В состав ее населения вошли многочисленные оседлые группы сарматов, жившие вперемежку с ними в лесостепной зоне славяне, гето-дакийские племена Дунайско-Днестровского междуречья и готы первой волны миграции. Это разноплеменное население создало общие поселения и хоронило умерших на общих могильниках. На черняховских поселениях обычно при раскопках открываются жилища разных типов, могильники содержат погребения с сарматскими, пшеворскими и гето-дакийскими особенностями.

Достигнув черняховского ареала, носители вельбарской культуры расселились в его пределах, в основном, разрозненно. Они не создавали отдельных поселений, а подселялись на уже существующих, не основывали новых могильников, а хоронили умерших на черняховских кладбищах.

К числу наиболее ярких показателей вельбарского проникновения в черняховский ареал принадлежат открытые на отдельных поселениях так называемые «длинные дома» — наземные сооружения удлиненно-прямоугольных очертаний площадью от 60 до 120 кв.м. Как правило, они подразделялись перегородками на две камеры, одна из которых была жилой с плотно утрамбованным, иногда глинобитным полом и очагом посередине, другая предназначалась для хозяйственных целей. Истоки таких построек находятся в домостроительстве Северо-Западной Европы³³.

В черняховских могильниках элементами германского проникновения являются ритуальные ямы, о которых речь шла выше, различные кладки из камней, имеющие аналогии в собственно вельбарских памятниках, и обычай сопровождать умершего заупокойной пищей, отраженный в находках в захоронениях костей птиц. О расселении вельбарского населения на черняховской территории свидетельствуют также находки специфических лепных сосудов (яйцевидные и вазообразные горшки, горшки с округлым профилем и загнутым внутрь венчиком, миски с биконическим туловом и налепными ушками и другие) и некоторых украшений (подвязанные фибулы с дугообразной спинкой, часто украшенные колечками, и другие).

В лесостепной полосе наиболее отчетливо вельбарские элементы фиксируются в могильниках Косаново и Рыжевка в бассейне Южного Буга, Журавка и Компанийцы в Среднем Поднепровье. Но и в этих памятниках они составляют весьма небольшой процент. Исключение составляет некрополь Косаново, в котором среди лепной керамики около трети принадлежит к вельбарским формам. Имеются типично вельбарские предметы и среди вещевых находок этого памятника³⁴. Как керамика, так и вещи вельбарского облика встречены в погребениях в комплексах с типично черняховской гончарной посудой. Очевидно, что очень скоро пришлое население смешалось с аборигенным.

По значительной концентрации вельбарских элементов выделяется регион Днестровско-Дунайского междуречья. Очевидно, что значительные массы вельбарских поселенцев через Ойум двинулись в северо-западные земли Причерноморья, к границам Римской империи, где уже проживали готы первой волны миграции. В черняховском ареале предметы с руническими надписями встречены только в этом регионе.

Увеличение численности гот в Северо-Западном Причерноморье привело к активизации их военной деятельности. Иор-

дан сообщает о крупном вторжении готов в Нижнюю Мезию в 248 г., которое возглавил король Острогота³⁵. В составе войска были карпы, которые представили три тысячи воинов, а также певкины, тайфалы и вандалы. Иордан указывает, что готы, организовавшие этот военный поход, жили за Дунаем «в своей стране», и археологические материалы показывают концентрацию их в междуречье Днестра и Серета.

Рассказывая о событиях 248 г., Иордан говорит о двух ветвях готов – везеготах и остроготах. В походе в земли Империи приняли участие обе ветви готов. Вопросы о том, когда готы дифференцировались на две части и каковы причины их разделения, в науке до сих пор не решены. Было высказано несколько предположений, ни одно из которых не является достаточно авторитетным. Большинство исследователей полагало, что это был результат географического размежевания: везеготы осели к северу от нижнего Дуная, а остроготы – в восточных землях Северного Причерноморья.

Археологические материалы допускают иное решение. Везеготами следует считать носителей вельбарских древностей первой волны миграции. Они расселились в последних десятилетиях II в. на правобережье Днестра и несколько западнее и заложили основы Готии. Вандалы, как сообщает автор начала V в. Олимпиодор, называли везеготов «трулами», то есть «днестровцами» (Трул – одно из древних названий Днестра). Расселились они в земле гето-даков. Очевидно, в этой связи Иордан говорит о родстве готов с гетами.

Остроготы, по свидетельству Иордана, принадлежали к другому племени – они вышли из знатнейшего рода Амалов, в то время как везеготы происходят из рода Балтов. Остроготы, нужно полагать, составили основу второй волны миграции вельбарского населения. Часть их рассеялась по лесостепной зоне черняховского ареала, более крупные группы осели на нижнем Днепре, где фиксируется концентрация вельбарских элементов середины и второй половины III в. Еще более значительные массы во главе с королем Остроготой двинулись в Северо-Западное Причерноморье к границам Римской империи, где уже проживали готы первой волны миграции. Сообщая они организовали военное вторжение в Мезию в 248 г.

После смерти Остроготы (около 250 г.) группой племен под главенством готов в 251 г. был организован новый военный поход в земли Римской империи. Возглавил его уже король везеготов Книва. Очевидно, главенствующая роль теперь перешла к

готам, освоившим северодунайские земли в конце II в. Готы второй половины миграции вынуждены были подчиниться везеготам. Возможно, при этом имел место отлив части остроготов из Готии в Меотиду. Об этом имеется косвенное указание в «Новой истории» Зосима. Рассказывая о боранах, историк связывает их с готами, карпами и уругундами, жившими около Истра — нижнего Дуная. Бораны появились на Боспоре в середине III в. с запада и переправились через пролив на судах боспоритян. Л. Шмидт в связи с этим сообщением локализовал боранов на восточном побережье Меотиды³⁶. Археологические материалы подтверждают появление новых племен в районе Меотиды в 40–50 гг. III в.³⁷, и среди них могли быть и остроготы из Северо-Западного Причерноморья. Некоторые исследователи видят в боранах готов. И. Т. Кругликова полагает, что появление боранов на Боспоре относится ко времени правления Фарсанза, то есть к 50-м гг. III в.

Если, действительно, часть готов переселилась в район Меотиды, то они совместно с вельбарскими переселенцами, осевшими на нижнем Днепре, образовали в восточных землях Северного Причерноморья довольно крупную группировку остроготов.

В заключение необходимо отметить, что в составе населения вельбарской культуры, продвигавшегося в Причерноморье, были не только готы. Это были разноплеменные группировки, включавшие на разных стадиях балтов (предков пруссо-ятвягов), славян, германцев, сарматов, гето-даков и других, наиболее активная роль среди которых принадлежала готам. Последние во многих случаях не составляли большинства в этих группировках.

Примечания

- ¹ *Иордан*. О происхождении и деяниях готов. «Getica» / Перевод и комментарии Е. Ч. Скржинской. М., 1960, с. 70, 25–26.
- ² *Nachmann R.* Die Goten und Skandinaviern (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. Bd. 34 (158). Berlin, 1970.
- ³ *Иордан*. О происхождении и деяниях готов..., с. 70, 26–28.
- ⁴ *Schmidt L.* Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Bd. I. München, 1934, S. 199.
- ⁵ *Krause W.* Handbuch des Gotischen. München, 1953, s. 8; *Schwarz E.* Die Urheimat der Goten und ihre Wanderungen ins Weichselland und nach Südrussland // Saeculum, Bd. 4. H. 1, 1953, S. 22.
- ⁶ *Vernadsky G.* Ancient Russia. N.-Y., 1943, p. 113, 114.

- ⁷ Lewicki T. Zagadnienie gotów na Krymie // Przegląd zachodni. T. VII. № 5/8. Poznań, 1951, s. 82.
- ⁸ Иордан. О происхождении и деяниях готов... с. 195, 196.
- ⁹ Wolfram H. Geschichte der Goten. München, 1979, s. 40.
- ¹⁰ Łowmiański H. Początki Polski. T. I. Warszawa, 1963, s. 40.
- ¹¹ Топоров В. Н. Древние германцы в Причерноморье. Результаты и перспективы // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983, с. 254. Он же. Oium Иордана (Getica, 27–28) и готско-славянские связи в Северо-Западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., 1984, с. 128–142.
- ¹² Трубачев О. Н. Индоарийцы в Северном Причерноморье // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978, с. 394, 395.
- ¹³ Kmieciński J. Zagadnienie tzw. kultury gocko-gepidzkiej na Pomorzu Wschodnim w okresie wczesnorzymskim. Łódź, 1962.
- ¹⁴ Wolgawicz R. Zagadnienie stylu wczesnorzymskiego w kulturze wielbarskiej // Studia archeologica Pomeranica. Koszalin, 1974, s. 129–154; *idem*. Kultura wielbarska: Problemy interpretacji etnicznej // Problemy kultury wielbarskiej. Słupsk, 1981, s. 79–102; Prahistoria ziem Polskich. T. 5: Późny okres lateński i okres rzymski/ Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1981, s. 165–190.
- ¹⁵ Okulicz J. Studia nad przemianami kulturowymi i osadniczymi w okresie rzymskim na Pomorzu Wschodnim, Mazowszu i Podlasiu // Archeologia Polski. T. XV. Z. 2. Warszawa, 1970; Pyrgala J. Mikroregion osadniczy między Wisłą a dolną Wkrą w okresie rzymskim. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972; Niewęglowski A. Mazowsze na przełomie er. Przemiany społeczno-demograficzne. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972.
- ¹⁶ Кухаренко Ю. В. Могильник Брест-Тишин. М., 1980; Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. – первой половине I тысячелетия н. э. // Археология СССР. 1993, с. 189.
- ¹⁷ На это обратил внимание еще Т. Моммзен (*Mommsen Th. Jordanis Romana et Getica. Prooemium // Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi. T. V. Berlin, 1882, s. 163.* См. также Топоров В. Н. Oium Иордана..., с. 130.
- ¹⁸ Иордан. О происхождении и деяниях готов..., с. 71(31).
- ¹⁹ Janikuhn H. Germanen und Slawen // Berichte über den II. Internationalen Kongress für Slawische Archäologie. Bd. I. Berlin, 1970, S. 55–75; Schwarz E. Die Herkunftsfrage der Goten // Wege der Forschung. Darmstadt, 1972, S. 305.
- ²⁰ Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979, с. 53–74.
- ²¹ Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. М., 1991, с. 185.
- ²² Zeuss K. Die Deutschen und Nachbarstämme. München, 1837, S. 58, 87.
- ²³ Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под редакцией О. Н. Трубачева. Вып. 8. М., 1981, с. 240–242.
- ²⁴ Lietuvių kalbos žodynas. T. III. Vilnius, 1956, с. 692; Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Heidelberg, 1962, S. 174.

- ²⁵ Рафалович И. А. Данчены. Могильник черняховской культуры III–IV вв. н. э. Кишинев, 1986.
- ²⁶ Oxenstierna E. C. Die Urheimat der Goten (Mannus-Bibliothek, 73). Leipzig, 1945, S. 108.
- ²⁷ Никулицэ И. Т., Рикман Э. А. Могильник Ханска-Лутэрия II первых столетий н. э. (Молдавия) // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 133. М., 1973, с. 116–123.
- ²⁸ Ionitaş I. Unele probleme privind populatia autohtona din Moldova in secolele II–V e. n. // Crisia. Culegere de materiale şi studii. Bucureşti, 1972, p. 188–193.
- ²⁹ Schmidt L. Geschichte der deutschen Stämme... S. 200.
- ³⁰ Dio Cassius Cocceianus. Historia Romana. Berlin, 1901. LXXVII. 20,3; LXXVIII. 27,5.
- ³¹ Буданова В. П. Готы в эпоху великого переселения народов. М., 1990, с. 80.
- ³² Кухаренко Ю. В. Погребение у с. Пересыпки // Древние славяне и их соседи. М., 1970, с. 33–35.
- ³³ Рикман Э. А. К вопросу о «больших домах» на селище черняховской культуры // Советская этнография. 1962, № 3, с. 121–138; Он же. Жилище племен черняховской культуры Днестровско-Прутского междуречья // Древнее жилище народов Восточной Европы. М., 1975, с. 58–77; Тиханова М. А. Еще раз к вопросу о происхождении черняховской культуры // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 121. М., 1970, с. 89–94.
- ³⁴ Кравченко Н. М. Косановский могильник. По материалам раскопок В. П. Петрова и Н. М. Кравченко в 1961–1964 гг. // Материалы и исследования по археологии СССР. № 139. М., 1967, с. 77–114.
- ³⁵ Иордан. О происхождении и деяниях готов..., с. 84 (90–93).
- ³⁶ Schmidt L. Geschichte der deutschen Stämme..., S. 210.
- ³⁷ Кругликова И. Т. Боспор в позднеантичное время. М., 1966, с. 16, 17.

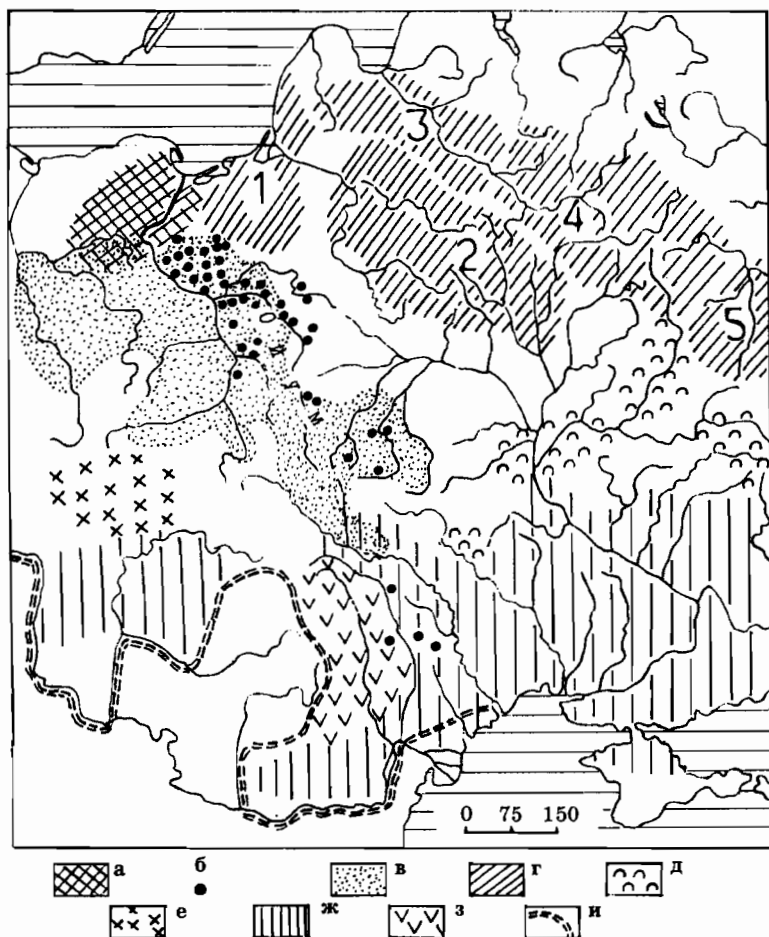


Рис. 1. Центральная и Восточная Европа в последних десятилетиях II в. н. э.
 а - исходный регион вельбарской культуры; б - памятники вельбарской культуры, основанные в последних десятилетиях II в.; в - ареал шшеворской культуры накануне миграции вельбарских племен в Причерноморье; г - регионы балтских племен (1 - культура западнобалтских курганов; 2 - культура штрихованной керамики; 3 - латвийский вариант культуры штрихованной керамики; 4 - днепро-двинская культура; 5 - верхнеокская культура); д - регионы позднезарубинецкой культуры; е - область проживания котинов; ж - территория расселения сарматов; з - ареал культуры Поянешты-Вуртешкой; и - северо-восточная граница Римской империи.

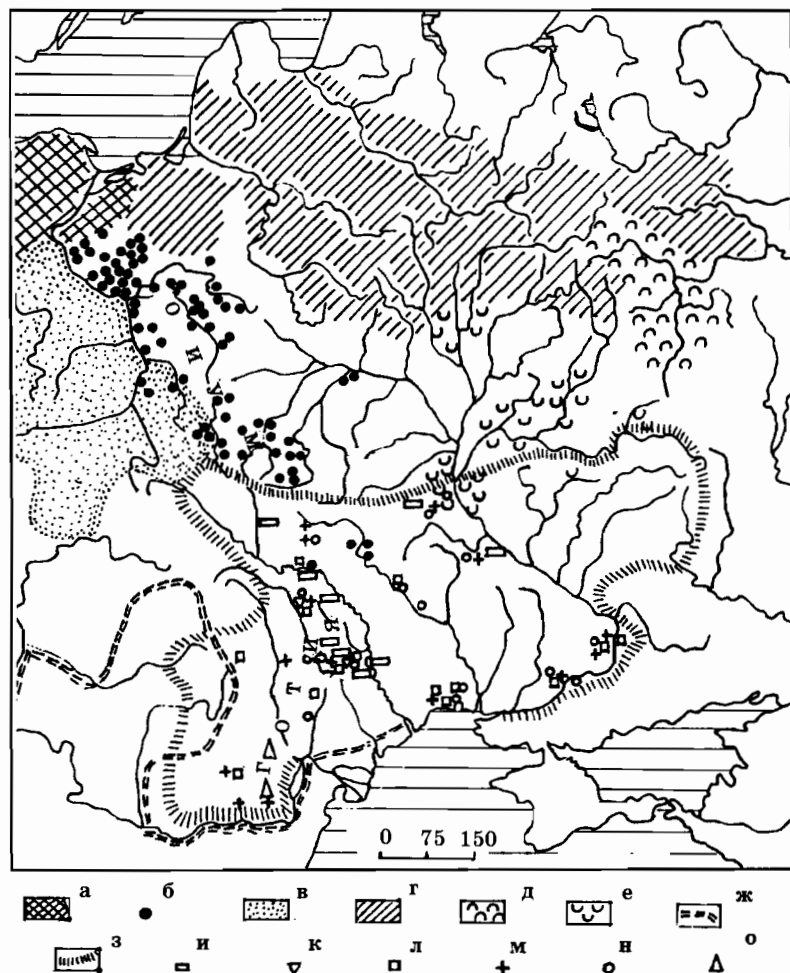


Рис. 2. Центральная и Восточная Европа в середине III в. н. э.

а – исходный регион вельбарской культуры; б – памятники вельбарской культуры середины III в.; в – ареал пшеворской культуры; г – область расселения балтов; д – регион мощинской культуры; е – регион киевской культуры; ж – северо-восточная граница Римской империи; з – граница ареала черняховской культуры; и – поселения, в которых открыты «большие дома»; к – могильники с ритуальными ямами; л – могильники, в которых зафиксировано применение камня; м – могильники с обрядовым приношением птицы; н – памятники с вельбарскими находками; о – находки предметов с руническими надписями IV в. (и – о картированы только в ареале черняховской культуры).

L'histoire bulgare dans l'œuvre des Assomptionnistes

S'efforcer de décrire l'œuvre des Assomptionnistes dans le cadre de l'histoire et de la civilisation byzantine paraît plus que superflu, tellement leurs publications depuis plus d'un siècle sont d'une qualité scientifique à toute épreuve et reconnue à l'unanimité. Aussi, dans les lignes qui suivent, voudrais-je attirer l'attention sur quelques-unes de leurs études qui portent plus particulièrement sur l'histoire bulgare.

Mais pour se rendre compte de l'intérêt dont jouissait en Bulgarie l'œuvre des Assomptionnistes, on ne saurait ne pas rappeler leur activité pédagogique à Plovdiv depuis 1863, lorsque commence à fonctionner leur premier collège, appelé "Saint Augustin" depuis 1884. L'enseignement qui se faisait au début en bulgare (comme d'ailleurs à leur école d'Odrian) a été remplacé par un programme en langue française depuis 1870 (avec des cours parallèles pour la langue maternelle des jeunes bulgares qui y recevaient leur éducation). D'ailleurs, en 1897, le collège des Assomptionnistes recevait du côté du gouvernement bulgare le droit de décerner des diplômes de second degré d'enseignement, égaux à ceux des écoles d'Etat¹. Les jeunes gens qui faisaient leurs études à Plovdiv faisaient paraître régulièrement des revues en français, telle "Le messenger".

Revenant aux publications scientifiques qui, dans le cadre des études byzantines, concernaient plus spécialement des problèmes de l'histoire bulgare, il faut rappeler tout d'abord la parution régulière de la revue "Echos d'Orient" dont la rédaction se faisait à Kadi köy où les Assomptionnistes avaient fondé leur institut et était imprimée, comme beaucoup d'autres publications catholiques, à la "Maison de bonne presse" (Paris, 5, rue Bayard).

Le directeur de l'institut français d'études byzantines était le Père Vitalien Laurent qui depuis 1930 était également rédacteur en chef des "Echos d'Orient". L'institut fut transféré en 1938 à Bucarest et y demeure jusqu'en 1947, époque à laquelle il est expulsé de la Roumanie et déploie son activité à Paris². Le dernier numéro

des "Echos d'Orient" paraît en 1943, lorsque commence la parution régulière de la "Revue des Etudes Byzantines"³.

Les "Echos d'Orient" avaient un terrain de publications plus étendu pour ce qui concerne l'Orient chrétien. Aussi ne m'y arrêterai-je que brièvement sur un article signé d'un pseudonyme, K. Tzernorizetz, et intitulé "Prodromes de renaissance dans l'Eglise bulgare" (EO, 28, 1925, 221-230). Il y est question des relations entre l'Eglise et les écoles en Bulgarie. L'auteur y fait de l'inquiétude qui règne en Bulgarie après les guerres balkaniques et l'insurrection de septembre 1923, lorsque les idées bolchéviques ont pris racine au sein de la jeunesse scolaire. L'Etat et l'Eglise devraient faire œuvre commune pour donner une nouvelle orientation aux programmes scolaires - y est-il dit en conclusion.

En dehors de cet article qui est un écho des luttes politiques de l'après-guerre, je voudrais signaler que la revue faisait paraître, cette fois-ci bien dans le cadre des études byzantines, des comptes-rendus d'ouvrages de spécialistes bulgares, tel Jordan Ivanov, et surtout une page dédiée à la mémoire de Vasil Zlatarski et signé par le P. Venance Grumel: "l'œuvre de Vasil Zlatarski est considérable et d'excellent aloi" (EO, 38, 1935, p. 507).

Quant à la "Revue des Etudes Byzantines", il suffit de Trois tables y figurent, établies par les PP. J. Darrouzès et A. Faillet, avec les titres des publications, parues dans les vol. de 1 à 40, c'est-à-dire entre les années 1943 et 1982 (une totalité de 13.000 pages de textes). Les matériaux, consacrés à la Bulgarie médiévale, sont en rapport surtout avec les problèmes de l'Eglise et l'administration byzantine dans les territoires bulgares, en partie aussi avec les relations politiques. Mais des articles, consacrés plus spécialement à l'histoire bulgare, ne font pas défaut. Je citerai, à titre d'exemple, A. Failler. Une dernière mention du Bulgare Voisil dans l'histoire de Pachymère - REB, 43, 1985, 227-230. C'est un des derniers en date et il est le fruit des tentatives de mettre au point le texte de Pachymère.

Revenant en arrière, on devrait commencer par une publication du P. V. Laurent sur les études byzantines en Bulgarie au cours des années 1946-1949 (REB, 7, 1950, 214-224). Cet article a été fort utile pour les lecteurs occidentaux, étant donné le grand éloignement qui existait dans l'après-guerre. Il est divisé en quatre parties: 1) histoire des études byzantines; 2) linguistique et littérature; 3) histoire; 4) archéologie et domaines voisins. C'est une sorte de complément aux autres publications du P. Laurent qui traitent le même sujet pour la Roumanie et la Grèce, toujours dans le cadre des années 1946-1949.

Puisque j'ai abordé l'œuvre volumineuse et très importante de V. Laurent (1896–1973), dont la bibliographie a paru dans: REB, 32, 1974, 343–370 + index bibliographique, 371–379, et notes biographiques par le P. J. Darrouzès, V–XIV *ibidem*, je voudrais indiquer tout d'abord qu'un de ses articles a paru en Bulgarie, dans le Bulletin de la société historique Bulgare (= Recueil Nikov), No 16–18, 1940, 275–287. Cet article porte le titre: “Ο Βαρδαριώτων ἤτοι Τουρκων?”. Turcs asiatiques ou Turcs hongrois? Parmi ses autres recherches de sigillographie et dont un nombre non négligeable concerne les territoires bulgares, je rappellerai “Un nouveau gouverneur de la Bulgarie byzantine: le Géorgien Tzournabélès”, publié dans: *Bulletinul numismatică române*, 38–41, 1844–1947, 7–15, ainsi que “Argyros Karadzas, protocuporales si duce de Philippopoli”, dans: *Revista istorică*, XXIX, 7–12, 1943, 203–210, enfin “Deux nouveaux gouverneurs de la Bulgarie byzantine: le proèdre Nicéphore Vatatzès et le proto-pèdre Grégoire”, dans: *Revue des Etudes Sud-Est européennes* VII, 1, 143–150. Les problèmes de l'Eglise, les changements dans les sièges épiscopaux, etc. n'ont pas manqué d'avoir trouvé leur place dans les études à longue haleine de V. Laurent. Mentionnons seulement son grand ouvrage “Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin”, où dans le t. V, 2, 1963: il est réservé une place aussi à l'Eglise bulgare (“Les archevêchés autocéphales (Chypre et Bulgarie)”).

J'attire l'attention aussi sur un article à part qui concerne le Bas-Danube au XIVe s. et qui a suscité quelque discussion à l'époque: “La domination byzantine aux bouches du Danube sous Michel VIII Paléologue”, dans: *RHSEE*, 29, 1945, 184–198.

Après le P. Laurent, ce fut le P. Jean Darrouzès qui prit la relève dans les travaux de géographie ecclésiastique (v. la bibliographie de Jean Darrouzès (1912–1989) dans: REB, 49, 1991, 337–349, par A. Failler). Mais je voudrais relever préalablement un ouvrage de J. Darrouzès “Epistoliers byzantins du Xe siècle”, Paris 1960, qui intéresse également l'histoire bulgare par un complément de sources de Siméon. Ce sont cependant ses nombreuses et très importantes publications sur l'administration ecclésiastique et les *Notitiae* qui ont contribué à donner un nouveau tableau sur la répartition des sièges épiscopaux dans les territoires bulgares et les relations entre l'Eglise de Constantinople, l'archevêché autocéphale d'Ochrid, le patriarcat bulgare etc. En plus des nombreux articles qu'il publiait régulièrement dans la “Revue des Etudes byzantines”, je cite ses ouvrages de fond, à savoir “Recherches sur les *Offikia* de l'Eglise byzantine”, 1970 “*Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*”, 1981; “Les *Regestes* des Actes du

Patriarcat de Constantinople”, trois volumes qui ont paru en 1977, 1979 et 1991 respectivement.

Un auteur très productif et qui connaissait de près l'histoire médiévale bulgare, ce fut le Père Paul Gautier (1931–1983): v. les notes biographiques qui lui sont consacrées et sa bibliographie dans: REB, 42, 1984, 366–378, signées par le P. J. Darrouzès. Un petit article de P. Gautier “Mœurs populaires bulgares au tournant des XIIe–XIIIe ss.” a été publié dans: Byzance et les Slaves (Mélanges J. Dujčev), Paris 1979, 181–189. Mais c'est surtout ses nombreuses études sur l'archevêque d'Ochrid, Théophylacte, qui ont laissé une trace durable dans nos connaissances sur les relations d'Eglise, des confrontations politiques, enfin l'histoire culturelle et économique ayant pour centre Ochrid et concernant aussi tous les milieux de la capitale byzantine qui ont eu des rapports avec ce célèbre personnage de Théophylacte Héphaïstos, archevêque de Bulgarie, Notes chronologiques et biographiques, dans REB, 21, 1963, 159–178 et j'indiquerai, en dernier lieu, “Theophylacti Achridensis Opera, I–II (= CEHB)”, Thessalonicae 1980–1986 (le dernier volume est une édition posthume).

Dans ses recherches sur Théophylacte d'Ochrid, P. Gautier est arrivé à la conclusion que la vie de Saint Clément, ainsi que la “*Vie des martyrs de Tiberiopolis*” ne sont pas l'oeuvre de l'archevêque d'Ochrid – une thèse qui n'a pas été admise par certains savants (v. “*Deux oeuvres hagiographiques du pseudo-Théophylacte (Thèse de doctorat)*”, Paris 1968). Néanmoins, c'est dans ce cadre de l'archevêché d'Ochrid qu'il importe de mentionner aussi son article “*Clément d'Ochrid, évêque de Dragovista*”, dans: REB, 22, 1964, 199–214.

Faisant l'édition de quelques typica de monastères byzantins, P. Gautier a donné une nouvelle édition, avec notes explicatives, du “*Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*”, dans REB, 42, 1984, 5–145 qui a remplacé celle du père Louis Petit et qui datait de 1904.

Le Père Gautier avait pris part au Ve Congrès des Etudes slaves qui avait eu lieu à Sofia (1963). Parlant de Congrès, je ne manquerai pas de rappeler que le IVe Congrès des Etudes byzantines avait eu lieu à Sofia en 1934. Y ont pris part les Pères V. Laurent et V. Grumel. Le premier avait présenté un rapport, intitulé “*Bulgarie et princes bulgares dans la sigillographie byzantine*”, dont le résumé a paru dans les actes du Congrès (Bulletin de l'Institut archéologique bulgare, t. X, 1936, p. 266) et dont le texte intégral a été publié dans EO, 33, 1934, 413–427. Le rapport du F. V. Grumel portait sur “*L'année du monde dans la*

Chronographie de Théophane" (résumé publié également dans le Bulletin de l'Institut archéologique bulgare, t. IX, 1935, p. 406 et texte intégral dans EO, 33, 1934, 306-408). D'ailleurs, à propos de chronologie, on ne pourrait passer sous silence le livre de V. Grumel, la chronologie, Paris 1958.

Au Congrès des Etudes byzantines de Sofia avait pris part également un Assomptionniste bulgare, le Père Kamène Vitchev, qui fut une des victimes des procès que le régime communiste avait intentés contre le clergé catholique (accusé d'espionnage, le Père Vitchev fut fusillé dans la nuit du 11 au 12 novembre 1952⁴). Sa communication, publiée in extenso dans le Bulletin de l'Institut archéologique bulgare, t. X, 1936, 83-86, portait sur les "Influences byzantines sur le droit paléo-bulgare. Les causes du divorce dans le zakon soudni liudem".

Quant à la coopération scientifique entre la rédaction de la REB et les spécialistes bulgares, on pourrait ajouter que la Revue était ouverte dès le début de sa parution à des savants comme V. Beševliev et I. Dujčev (dont les travaux ont été souvent recensés), ensuite S. Maslev et parmi les plus jeunes, I. Biljarski, etc.; y ont publié aussi leurs recherches d'autres collègues de l'étranger, comme Mme C. Asdracha, dont les études sur les Rhodopes sont appréciés à Sofia.

Je voudrais terminer cette revue par les publications d'un vulgarisateur enthousiaste, le Père Alain Sergheraert. Celui-ci avait vécu à Plovdiv entre 1924 et 1930: il faisait partie du corps "Saint Augustin". Revenu en France, il entreprend de préparer ses publications sur l'histoire bulgare qu'il a consacré en grande partie "à ses anciens élèves". Quoiqu'étant un grand blessé de la première guerre mondiale (il avait perdu un oeil et avait le bras droit mutilé), il publie en 1939 son premier livre (signé avec le pseudonyme Christian Gérard) "Les Bulgares de la Volga et les Slaves du Danube. Le problème des races et les barbares", qui figure dans les indications bibliographiques de Gy. Moravcsik sur les Protobulgares⁵.

En 1960 paraît "Syméon le Grand, 893-927" (signé G. Sergheraert/ Christian Gérard) qui est considéré par les spécialistes comme un ouvrage méritoire de vulgarisation scientifique⁶.

Son dernier livre "Les princes bulgares du Moyen Age. Portraits. De Terbel à Kaloyan, le Johanisse de la IV^e Croisade, 1204", Paris 1974 (signé également G. Sergheraert/Chr. Gérard), a été remarqué favorablement de même⁷.

Mais le plus méritoire de ses ouvrages, c'est "présence de la Bulgarie dans les lettres françaises, expliquée par l'histoire"; vol. 1

“De la chanson de Roland au capitaine Conan”, Paris 1961; vol. 2 “De Pantagruel à Candide”, Paris 1963; vol. 3 “De Lamartine et Victor Hugo à Roger Verceil”, Paris 1971. Portant mon attention plus spécialement sur la période du Moyen Age, je remarquerai que le père Sergheraert ne s’est pas contenté de recueillir des témoignages d’écrivains français, il a fait par endroits œuvre de pionnier dans ses explications⁸. Et l’on ne pourrait ne pas être ému en lisant les “Introductions” de chaque volume qui débordent de sympathie envers la jeunesse bulgare et ne manquent pas de rappeler les contacts entre la France et la Bulgarie, reflétés dans les textes d’histoire et de littérature, au cours de plusieurs siècles.

Le Père Sergheraert a atteint presque l’âge biblique. Il avait quitté l’ordre des Assomptionnistes en 1933, mais y a été de nouveau accueilli en 1981. Il est décédé en 1984, à l’âge de 98 ans et repose au caveau des Assomptionnistes au cimetière de Montparnasse⁹. Le gouvernement bulgare l’avait honoré de l’ordre “Saints Cyrille et Méthode”.

Notes

- 1 *Шишков С.* Петдесетгодишнината на француският мъжки калеж “Св. Августин” в гр. Пловдив. Пловдив, 1934; *Tărkova-Zaimova V., Chenov L.* La scuole francesi in Bulgaria e la cultura spirituale cattolica (seconda metà XIX–XX sec.) // *La cultura spirituale cattolica: sua presenza ed influsso in Bulgaria*, Sofia, 1992, p. 295–304 (en bulgare).
- 2 Pour les adresses successives de l’Institut français des Etudes byzantines à Paris on pourrait consulter, par ex., REB, 49, 1991, p. 338 (Notes biographiques du Père J. Darrouzès).
- 3 Les “Tables générales des Echos d’Orient (1897–1942)” // *Archives de l’Orient chrétien*, 15, Paris, 1986, ne m’ont pas été accessibles.
- 4 *Елдъров С.* Униатството в съдбата на България, София 1994, 84–90.
- 5 *Moravcsik Gy.* Byzantinoturcica, I, Berlin 1958, p. 130.
- 6 Божилков, И. Симеон Велики (893–927): Златният век на средновековна България. София 1983, с. 7.
- 7 *Ibid.*, p. 216.
- 8 *Займова Р.* Българската тема в западноевропейската книжнина, XV–XVII век, София, 1992, с. 120 и бел. 144–149.
- 9 Dossier biographique du P. Sergheraert, communiqué par le P. Guy Nicolier que je remercie vivement.

Н. И. Толстой
Москва

Византийская загадка в русском, сербском и болгарском фольклоре

Значительность и обширность греко-византийского влияния на древнерусскую и древнеюжнославянскую литературу давно и хорошо известны. Множество сочинений и книг «перекладывались» с греческого на славянский, и целые литературные «блоки» и жанры состояли, в основном, из произведений переводного характера. Так было в период XI–XIII веков, так продолжалось в эпоху «второго южнославянского влияния» в XIV–XV веках. Еще в начале нашего столетия А. И. Соболевский в монографии «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков» (СПб, 1903) показал, сколь разнообразным, в результате прямого или опосредованного через южных славян, контакта, был состав книжных произведений, воспринятых русской культурной средой. Византийского происхождения на Руси и у южных славян были и тексты Священного Писания, и аскетические сочинения, и слова, жития, поучения, послания, хроники и апокрифы, громовники, сборники изречений, пословиц. Заимствовались от просвещенных греков и загадки. Однако, как нам представляется, этот факт оставался без внимания, и потому мы считаем полезным привести к нему одно подтверждение.

В нескольких сборниках византийских загадок, изданных в начале нашего столетия, опубликована такая загадка ¹:

Ἐκ γῆς τὴν πλάσιν ὡσπερ ὁ Ἀδὰμ ἔσχον,
πυρίκαυστος γέγονα ὡς οἱ τρεῖς παῖδες
ζῶσα μὲν ἐδρόσισα ἀνθρώπους πάντας,
θανούσης δ' οὐδεὶς συνήθροισεν ὅστ᾽ αὖ μόν.
(λάγηνος) [BA № 28]

Перевод: *Из земли я, как Адам, сотворен,
В огненной печи горел, как три отрока,
пока жил, многих людей напоил,
умер – никто не собрал костей моих.*
(горшок)

Ей в значительной мере соответствует русская загадка из Ярославской губернии, изданная сто двадцать лет тому назад Д. Н. Садовниковым в сборнике «Загадки русского народа» (Сб., 1876) под № 356:

*Взят от земли, яко же Адам,
Ввержен в печь огненную, яко три отрока,
Взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия,
Везен бысть на торжище, яко же Иосиф,
Ставлен на лобное место
И биен по главе, яко же Иисус,
Возопи велиим гласом,
И на глас его приде некая жена,
Яко же Мария Магдалина,
И купивши его за медницу, принесе домой,
Но расплакался по своей матери, умре,
И доныне его кости лежат не погребены.*

Русский ярославский текст по сравнению с греческим византийским расширен: в нем присутствуют ветхозаветные Илья с колесницей и Иосиф, выведенный на торжище, и новозаветные – биенный по главе Иисус и Мария Магдалина. Бросаются в глаза архаический, почти церковнославянский язык, с аористом (*приде, возопи, умре*), неполногласием (*глас, главъ*), специфический лексикон (*печь, торжище, велии, медница* и др.).

В собрании Д. Н. Садовникова подобных загадок несколько. В пяти вариантах, зафиксированных в Псковской губернии, зачин загадки, развитие действия и концовка весьма схожи с ярославским вариантом: «От земли взят, яко Адам, на колесницу вознесен, яко Илия, ввержен бысть в печь огненную, яко отроки еврейские, вывезен на торжище, яко Иосиф, прохождаху рабы и рабыни и бияху его, испытали славу его. Одна рабыня даде за него две златницы и принесла его в дом свой и напоила уста его, яко озеро водное; вверже его в печь, и рассыпались кости его; был пленен и предаде его новой жизни» (Д. Н. Садовников, № 356з). В пензенском варианте финал загадки связан с мотивом многострадального Иова: «возведен бысть на высокия горы, откуда спадоша и имя его пропадоша, затем вывезоша его в поле, яко многострадального Иова, где псы его не едят и вороны не терзают» (там же, № 356н), а в одном из псковских вариантов: «брошен в Чермное море, яко же фараон» (там же, № 356д), наконец, в еще одном пензенском варианте горшок не погибает и «кос-

ти» его не остаются без погребения, т. к. на торжище «мимо идя-ху, купи его благочестивая жена и паки вверже в печь горящую и абие распадеса и рассыпаса кости его, яко видение пророка Езекииля; и собра их жена благочестивая и облече в ризы новыя, плоть бысть и возста из мертвых и нача жити новый век, а не человек» (там же, № 356м).

Во всех текстах загадки о горшке, обладающих ароматом церковнославянского слога и богатством символики библейских мотивов, присутствует еще одна показательная и яркая черта – житийность сюжета, его завершенность – наличие начала и конца, альфы и омеги в одном кратком, спрессованном повествовании. «Житие» горшка рассматривалось нами в кругу других фольклорных «агиографических» сюжетов, связанных с жизнью льна, конопля, «хлеба» (ржи, пшеницы), полотна, рубахи, и т. п.²

Однако немалая часть загадок о горшке лишена либо библейских мотивов, либо житийного сюжета, либо и того и другого. В качестве примера текста без библейских мотивов можно привести самарскую (Ставропольский уезд) загадку: «Был я на копанце. | Был я на хлопанце. | Был на пожаре. | Был на базаре. | Молод был – людей кормил, | Стар стал – | Пеленаться стал, | Умер – мои кости негодящие | Бросили в ямку, И собаки не гложут» (Д. Н. Садовников, № 344). А в качестве образца свободного от житийного последования текста может служить рязанская загадка: «Никто не таков, как Иван Пятаков, Сядет на конь да поедет в огонь» (то же № 357). Но подобные примеры уже далеки от византийского первоисточника: вернее, не имеют к нему отношения.

Сербские и болгарские загадки о горшке немногочисленны, но их связь с византийской традицией сохраняется и прослеживается. В сборнике сербских загадок Вука Караджича под № 490 приведена следующая:³

*«Создаде ме Бог ода шта и Адама,
свакога напојих и нахраних; а кад умријех,
нити ми Бог прими душе,
ни земља тијела».*

(лонац)

*(Создал меня Бог из того же, что и Адама,
каждого я напоил и накормил; а когда умер,
ни Бог душу не принял,
ни земля – тело.*

(горшок)

Вариант этой загадки записал в Косове сербский фольклорист Владимир Бован⁴:

*Поста од чега и Адам,
муку мучи као Адам,
кад умре –
ни Богу душу
ни земљи кости,
(лонац)*

*Стал(он) из тога же, што и Адам,
Муку мучил (в жизни), как и Адам,
когда умер –
ни Богу душу,
ни земље кости (не отдал).
(горшок)*

Болгарская загадка, записанная в округе гор. Севлиево (с. Душево), близка к сербскому косовскому варианту⁵:

*Напряван съм
от каквото и Адам
е направян,
а като умра –
ни на небето дух,
ни на земята кости.
(гърне)*

*Сделан я
из тога же, што и Адам
сделан,
а когда умру –
ни на небе – душа,
ни на земље – кости.
(горшок)*

В зоне Этрополе в прошлом веке была зафиксирована сходная загадка, в которой имя Адама уже не упоминается⁶:

*Направи се от кал
па умре,
никой се не наеме
да му погребе какалите.
(строшено грне)*

*Был сделан из земли,
и умер,
никто не нанялся
похоронить его кости.
(разбитый горшок)*

В сербских и болгарских загадках мотив трех отроков в печи огненной отсутствует, все же остальное хорошо согласуется с византийским источником.

Тема сотворения Адама из земли присутствует в целом ряде византийских загадок. Так, например, на одну из загадок: «Кто родился и постарел, и снова вернулся в утробу матери своей?» (Τίς μετὰ τὸ γεννηθῆναι καὶ γηράσαι, πάλιν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ εἰσῆλθεν) следует ответ: «Адам» потому что из земли он стал и опять в землю возвратился (Ὁ Ἀδάμ ἐκ τῆς γᾶρ γῆς ἐγένετο καὶ πάλιν εἰς τὴν εἰσῆλθεν) (ВА, № 171). Естественно, что в тех же загадках возникает и тема Евы: «Кто родную мать мужем называл?» (Τίς τὴν ἰδίαν μητέραυ ἀνδραυ ἔλεγεν;) – ответ: «Ева – Адама» (Ἡ Εὐα

τὸν Ἀδάμ) (ВА, № 170). Или: «Кто родную дочь взял себе в жены?» (Τίς ἔλαβεν τὴν ἰδίαν θυγατέρα γυναῖκαν;) – ответ: «Адам – Еву» (Ὁ Ἀδάμ τὴν Εὐαν) (ВА, № 152). Такие вопросно-ответные загадки на тему сотворения человека в славянскую среду не проникли.

У белорусов и украинцев распространены преимущественно загадки, описывающие жизненный путь и перипетии горшка, оканчивающиеся обычно мотивом непогребенных костей, ненужных даже собакам. Например, белорусская⁷:

<i>Быу я на копали,</i>	<i>Живець колоцица</i>
<i>Быу я на топалі,</i>	<i>И об смерци забоцица.</i>
<i>Быу я на кружане,</i>	<i>Як придзеца поконаць.</i>
<i>Быу я на пожары,</i>	<i>Дык некому поховаць.</i>
<i>Быу я на возе</i>	<i>Собаки не едуць</i>
<i>И быу я на торгу.</i>	<i>И людзи не бяруць.</i>
(Виленск. губ. Свяцяцк. у.)	(Минск. губ. Игуменск. у.)

украинская загадка⁸

<i>З землі робився,</i>	<i>Був я в кухарів,</i>
<i>На кружалі вертівся,</i>	<i>Був я в гончарів,</i>
<i>На огні пікся,</i>	<i>Був я в лімарів;</i>
<i>На базарі бував,</i>	<i>Упав из лавки, розбився –</i>
<i>Людей годував,</i>	<i>Викинули надвір,</i>
<i>Як упав, то й пропав,</i>	<i>І кісток собаки не ідять.</i>
<i>Ніхто не поховав.</i>	<i>(Киевск. обл., Березанск. р-н)</i>
<i>(Днепропетровск. обл.)</i>	

Специально интересующий нас тип загадки о горшке был записан на Городянищине (Черниговск. губ.) в прошлом веке и помещен в известном сборнике М. Номиса:

*Из землі создан, яко Адам,
ввержен в пещ огненную, яко три отроци,
на колесницю возведен, яко Іосиф
от чрева его всі ми питаємся,
а умроша – не погребоша.*

Чем-то вроде промежуточного варианта между двумя типами загадок о горшке является текст из того же сборника М. Номиса, записанный А. М. Лазаревским:

*Умер Адам, ні Богові, ні нам,
ні душа до неба, ні кости до землі
(розбитий горщик)*

Западнославянские, равно как и албанские, и турецкие загадки о горшке демонстрируют иной вид и характер ассоциативных связей и принципов построения «загадочной» метафоры, чем те, которые основываются на антропологических ассоциациях с «первым человеком» – Адамом, «сделанным из земли (глины)», или с жизненным путем человека. География распространения загадки о горшке, появившемся на Божий свет, «яко Адам», о горшке, имевшем свое «житие», – достаточно четкая. Помимо византийцев, загадку земли знали и знают народы православного восточного и южного славянства. Загадка о горшке-Адаме, вероятно, возникла в эпоху Средневековья. Она не является ни общеславянским, ни общебалканским продуктом, а типичным в славянской среде локальным византизмом, получившим особое художественное развитие в северновеликорусской, приволжской зоне.

Р. С. Любопытно, что аромынская народная традиция в нашем случае в известной мере примыкает к греко-православно-славянскому ареалу. Аромынская рифмованная загадка о горшке такова¹⁰:

*Kat banaj pre-aestu lok
arsa s-fripta f'uj pri fok
si kandu mi vidzura moarta.
me-arukarta dura poarta,
(oala)*

*Пока я на этом свете жил,
На огне меня жгли и пекли,
А когда меня увидели мертвым,
За двери меня выкинули.
(горшок)*

Примечания

- ¹ Византија айџурата. Византијске загонетке. Београд, 1986. (Далее – ВА).
- ² См.: Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 230.
- ³ Караџић В. С. Српске народне приповјетке и загонетке. Београд, 1897, № 490; Новаковић С. Српске народне загонетке. Београд; Панчево, 1877, с. 118.
- ⁴ Бован В. Српске народне загонетке са Косова и Метохије. Приштина, 1979, с. 259 (№ 989).
- ⁵ Стойкова С. Български народни гатанки. София, 1984, с. 367, № 2842.
- ⁶ Там же, с. 366, № 2841.
- ⁷ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного Края. Т. II. СПб., 1893. С. 488–489.

- ⁸ Загадки (серії «Українська народна творчість»). Київ, 1962, с. 191, 192.
- ⁹ Номис М. Українські приказки, прислів'я и таке инше. СПб., 1964, с. 301.
- ¹⁰ Angăciitor armăneaște. Аромунские загонетке. Београд, 1980, с. 63.

В. Н. Топоров
Москва

По окраинам Греческого мира **К образу мирового дерева**

Мировое дерево (*arbor mundi*) – весьма характерный и диагностически важный образ «мифопоэтического» сознания определенной эпохи. Он символизирует мир (нужно напомнить, что и человек нередко трактуется как образ мира – «мировой человек») в его цельно-единстве, которое обнаруживает себя и в актуальном состоянии мира (статический аспект) и в его становлении (динамический аспект в варианте творения), и принадлежит к т. н. «сильным фреквенталиям» в типологии культур (особенно, если говорить об образах, претендующих на универсальное значение). Вместе с тем образ мирового дерева выступает как достаточно четкий исторический и культурный индекс, что делает его во многих случаях надежным критерием при решении определенных вопросов, которые могут представлять интерес и для собственно историка, и для исследователя культуры, и для специалиста в области древних космогоний, мифа и ритуала, «пред-науки» и «пред-философии».

В Восточном Средиземноморье следы образа мирового дерева и концепции, им «разыгрываемой», начинаются с рубежа IV и III тысячелетий до нашей эры. Они образуют достаточно четкий контраст с недавно открытыми неолитическими культурами Балкан и Малой Азии и – шире – Ближнего Востока, в которых символ мирового дерева отсутствует и можно говорить лишь о формировании отдельных элементов, которые позже найдут свое место в типичной схеме мирового дерева. Весьма существенно, что этот образ хорошо известен в древних индоевропейских традициях (индоиранской, хеттской, италийской, кельтской, фракийской, германской, балтийской, славянской и др.) и отражен как в словесных текстах, так и образах изобразительного искусства (в частности, и в археологических материалах). Учитывая языковое единство носителей этих традиций и наличие особых текстов мирового дерева (или о нем), не возникает сомнений в возможности реконструкции для раннеиндоевропейской культурной традиции образа мирового дерева и частичной реконструкции элементов соответствующих текстов (первые опыты в этой области уже известны).

На этом «оптимистическом» фоне некоторой неожиданностью может оказаться отсутствие в такой древней и богатой источниками традиции, как древнегреческая, ярких, законченных и, главное, целостных воплощений образа мирового дерева, соответствующей концепции и достаточно определенных отражений того и другого в письменных текстах. Действительно, в древнегреческой культурной традиции этот образ не только не стал ведущим, но и не получил последовательного воплощения, по крайней мере в историческую эпоху, когда — достаточно рано — был избран другой путь, о котором можно судить по греческой мифологии и ритуалу, литературе и изобразительному искусству, философскому умозрению и типологии форм общественной жизни и т. п. Доминантой этого пути была установка на последовательное осуществление «антропометрического» принципа, который в определенных ситуациях не мог не входить в противоречие с установками, ориентированными на «космологически-природное», или, по меньшей мере, реализовал себя с низким коэффициентом полезного действия. Эта новая ориентация, в существеннейшей части определившая высшие достижения греческого творческого гения, не зачеркнула вовсе, но только оттеснила унаследованные из предыдущей эпохи концепции, образы и символы, иногда используя их для новых заданий и включая в новые культурные контексты. Поэтому наличие в греческой культуре довольно многочисленных пережитков комплекса мирового дерева, особенно в архаичных ее пластах, не может быть признано ни случайным, ни удивительным. Свидетельств того, что этот образ был известен грекам, сохранилось немало. При этом как особенно важное обстоятельство нужно отметить, что грекам, во всяком случае в крито-микенскую эпоху, была знакома и общая с хема, центр которой обозначало мировое дерево в одном из его исторически известных вариантов (дуб, фиговое дерево, сосна, кипарис), и связь его с т. наз. «основным» мифом в том его варианте, где выступает Громовержец, поражающий своего Противника (ср. священный дуб, посвященный Зевсу в его святилище в Додоне). Этих двух фактов вполне достаточно для утверждения, что греки не просто знали отдельные элементы рассматриваемого комплекса, но знали и сам комплекс в его целостности и соотносили его с соответствующей ритуальной практикой и так или иначе связанным с нею мифом. Сам образ мирового дерева в этой ситуации выступал как символ центра «мирового» цельно-единства (ср. известную гемму из Вафио, изобра-

жающую пальму в центре с двумя стоящими по ее сторонам львиноголовыми демонами, или образ фигового дерева и алтаря на пиксиде из Кносса и др.¹, причем он мог дублироваться столбом, двойным топором (λάβρος) и т. п., а в более общем плане, колонной, вратами-порталом, статуей, вазой и др. (ср. ориентацию архитектурных ордеров на «древесную» топику, особенно коринфский ордер). Микенский культ дерева (столба), его филиации в более позднее время, как и независимые варианты этого же культа, отмеченные в разных частях Греции, наконец, многочисленные примеры «дендро-теических» связей, носящих священный характер (ср. дуб и Зевс, фиговое дерево и Деметра, виноградная лоза и Дионис, «плющевый» Дионис — Έβλος), лаконский Дионис, почитавшийся в виде фигового дерева (связь участников иерогамии со священным деревом и т. п.), дают дополнительные основания настаивать на актуальности образа мирового дерева в истории развития древнегреческой культуры и на связи этого образа с сюжетом «основного» мифа, также знакомого грекам².

Этими примерами свидетельства знакомства греков с образом мирового дерева (хотя бы в несколько ослабленных его вариантах) не исчерпываются. Ниже предлагаются две заметки, цель которых — привлечь внимание еще к двум таким примерам, относящимся к числу наиболее убедительных. Эти примеры объединены рядом общих особенностей внутреннего и внешнего характера. Основная в н у т р е н н я я особенность обоих примеров состоит в том, что образ мирового дерева дается в соответствующих источниках в призме р и т у а л ь н о й практики, которая, в свою очередь, с большим или меньшим основанием отсылает к «основному» мифу и таким образом позволяет установить и реальный локус образа, отраженного в тексте. Из особенностей в н е ш н е г о характера, в данном случае немаловажных, нужно отметить, что оба примера засвидетельствованы на далекой периферии греческого мира, и, строго говоря, ни один из них с безусловностью не может считаться именно греческим, а не каким-либо иным по своей этнокультурной и даже языковой принадлежности. Тем не менее оба эти примера стали известны благодаря греческому посредству, а в одном случае (первом) сообщаемое стало фактом греческой культуры — мифологии в ее литературной версии. Более того, никак нельзя отрицать возможности связи этих примеров с ритуальной практикой греческих переселенцев, удержавшейся или даже получившей новые стимулы для оживления в опыте

туземной ритуальной традиции, с которой эти переселенцы познакомились. Во всяком случае, нельзя исключить и той, достаточно хорошо известной, ситуации, при которой контакт с «чужой» традицией приводит к кристаллизации «своего», к его восполнению до ранее уже нарушенной целостности. Условием, облегчающим подобный процесс, могли быть как эллинизация местного населения, так и растворение греческого элемента в туземной этноязыковой стихии. И то и другое в истории греческой колонизации имело свое место, в частности, и в черноморских колониях греков. Именно они и существенны в связи с рассматриваемым здесь материалом. В первом случае речь пойдет о Восточном Причерноморье, его «колхидском» локусе, во втором – о Северном Причерноморье, точнее, о его «крымском» локусе.

І. Образ мирового дерева у Аполлония Родосского в мифо-ритуальном контексте ³.

В последнее время миф о золотом руне, висящем на вершине дуба, не раз привлекал к себе внимание исследователей в связи с греческо-восточными культурными контактами и/или параллелями – греко-картвельскими (литературу см. ниже) или греко-среднеазиатскими (памирскими) ⁴. И в том и в другом случае основным источником оказывается знаменитая эпическая поэма Аполлония Родосского «Аргонавтика» (III в. до н.э.). В центре ее – морской поход аргонавтов в Колхиду в поисках золотого руна ⁵ и связанные с этим приключения. Этот миф наиболее полно, развернуто и синтетически представленный в поэме Аполлония Родосского, в этой конкретной форме и тем более в том суммарном варианте, который восстанавливается с учетом других данных по мифу о походе аргонавтов и даже уже – о золотом руне, слишком обширен и сложен, чтобы видеть в нем нечто исходное или близкое к нему. Этот миф имеет свою предисторию и отражен в целом ряде источников, по которым можно судить об основных этапах формирования его. При этом необходимо помнить о том, что дошедшими до нас текстами источники мифа не исчерпываются: многое исчезло бесследно, кое о чем можно с известной вероятностью судить по дошедшим источникам ⁶. Но и дошедшие до нашего времени (Гомер, Гесиод, «Наупактика» [Ναυπακτικά ἔπη], Пиндар, Симонид Аргосский, поэты VI–V вв. до н.э., историки, начиная с Геродота, логографы и географы [Страбон и др.], мифографы [Аполлодор] и др., включая сюда и архаические иконографические данные)

источники нередко «сильно-зависимы» от других источников, не всегда известных, и во всяком случае, «частичны» и уж заведомо вторичны. Несомненно, что перед нами типичный монтаж из многих (нередко) и разных мотивов, представляющий собою результат целого ряда трансформаций и – нельзя исключать и этого – смены хронографических привязок всей этой аргонавтической истории⁸. Разумеется, это относится и к сочинению Аполлония Родосского, и тем не менее, именно в нем наиболее полно и, как выясняется по внетекстовым данным, наиболее адекватно представлен миф о золотом руне и его ключевой образ – д у б (варианта мирового дерева), на вершине которого находится и искомое золотое руно. Поэтому здесь уместно ограничиться версией этого мифа, засвидетельствованной Аполлоном, причем – в том, что относится к мотиву и образу дерева, – неоднократно.

Два таких фрагмента выделяются как наиболее авторитетные, информативные, имеющие установку на синтетизм. С достаточной степенью близости они повторяют описание дерева, на котором висит золотое руно, неусыпно охраняемое драконом. Оба фрагмента описывают и самое исходную ситуацию в сакральном центре, где разворачивается действие, и само дерево как символический образ *места сего*, несущий основное смысловое задание мифа.

Первый фрагмент – II, 402–407⁹:

...Κείνου νῆ' ἐλάοντες ἐπὶ προχοᾷς ποταμοῖο,
 πύργους εἰσόψεσθε Κυταίος Αἰήταο
 ἄλσος τε σκίβειν Ἄρεος, τόθι κῶας ἐπ' ἄκρης
 πεπτάμενον φηγοῖο δράκων, τέρας αἰνὸν ἰδέσθαι,
 ἀμφὶς ὀπιπεύει δεδοκῆμένος· οὐδὲ οἱ ἦμαρ,
 οὐ κνέφας ἦδυμος ὕπνος ἀναϊδέα δάμναται ὄσσε.¹⁰

Это описание принадлежит старцу Финею, которого Аполлон наделил даром прорицания – такого, что *даже Зевесову волю святую | Смертным в своих прорицаньях Финей открывать не боялся!* | Вот за это Зевес ниспослал ему вечную старость (II, 181–183). Финей, живший на побережье¹¹, напротив Вифинской земли, где жили тины (ἀντιπέρην γαίην Θυητίδι II, 177), сообщил эти сведения, предостерегши путешественников об опасности, указав им в точности последний участок пути – земля воинственных колхов и несколько далее ее – Китейская страна, устье Фасиса, текущего по Киркейской долине и впадающего в

море (II, 397–403). Указание было точным: когда аргонавты достигли устья Фасиса, перед ними открылась панорама, к которой они были уже подготовлены Финеем, и в центре ее находился священный дуб с золотым руном, известный уже из рассказа старца:

...По левую руку героев

Были высокий Кавказ и Эи град китеидский,

Поле далее шло Ареса и роща святая

Бога, где змея караулил руно и смотрел за ним зорко.

Там и висело руно на ветвях густолистого дуба

(II, 1266–1270)¹².

Само место, сакральное дерево, символизирующее центр, требовали совершения ритуала: это было понятно и грекам, не знавшим, однако, каков был в этом случае местный ритуал. Сам Ясон с золотой чашей в руках совершил ритуальное «медоструйное» возлияние, пролив в реку чистое вино, почтя тем самым Гею – Землю, богов этой страны и души умерших героев¹³.

В т о р о й фрагмент, посвященный дереву, наиболее обширен, подробен и (что особенно важно) важен в ритуально-мифологическом плане – IV, 118–129.

Ἐγγύθι δ' αἰθαλόεντα πέλεν βωμοῖο θέμεθλα,
ὄν ῥά ποτ' Αἰολίδης Διὶ Φυξίῳ εἶσατο Φρίξος,
ῥέζων κείνο τέρας παγχρύσειον, ὡς οἱ ἔειπεν
Ἑρμείας πρόφρων συμβλήμενος. Ἐνθ' ἄρα τοὺς γε
Ἄργου φραδμοσύνησιν ἀριστῆες μεθέηκαν,
τῷ δὲ δι' ἀτραπιτοῖο μεθ' ἱερὸν ἄλσος ἴκοντο,
φηγὸν ἀπειρεσίην διζημένῳ ἢ ἔπι κῶας
βέβλητο, νεφέλη ἐναλίγκιον ἢ τ' ἀνιόντος
ἡελίου φλογερῆσιν ἐρεύθεται ἀκτίνεσσιν.
Αὐτὰρ ὁ ἀντικρὺ περιμήκεα τείνετο δειρῆν
ὄξυς αὐπνοῖσι προιδῶν ὄφιν ὀφθαλμοῖσι
νισομένους¹⁴.

Эти описания и описываемая в них исходная ситуация не оставляют сомнений: перед нами святилище, как бы уже готовое к совершению в нем ритуала: священная роща, огромный дуб с висящим на нем золотым руном, алтарь-жертвенник, змея, который сторожит руно на дубе, как бы отмечающем центр ритуального пространства и его главный символ. Выделенность этого центра

подчеркивается тем, что из него видно во все стороны (не смыкающий глаз змей отсылает к идее его все-зрения). Эта картина весьма близка к довольно распространенной схеме ритуального пространства (и особенно его центра), зафиксированной в разных традициях и обнаруживающей в себе черты универсальности. В этом контексте более информативными оказываются «культурные индексы этой схемы: именно они позволяют уточнить индивидуальный вариант этой общей схемы.

Прежде всего существенно, что святилище посвящено Зевсу Фиксию, т. е. одной из ипостасей Громовержца, и «зевсовым» в этом святилище является, прежде всего, дуб, священное дерево Громовержца вообще и, в частности, Зевса¹⁵. Геродот в своей «Истории» сообщает, что Ксерксу по его прибытии в Алоэ в Ахее было рассказано о святилище, посвященном другой ипостаси того же бога – Зевсу Лафистию (Ζεὺς Λαφύστιος, букв. – «пожирателю» ср. λαφύσσω)¹⁶, в том же контексте, который присутствует и в «Аргонавтике»: Афант, Ино, Фрикс, его сын Китиссор, прибывший в Ахею из Эи в Колхиде, когда ахейцы собирались совершить там жертвенное заклятие Афанта, и сумевший спасти его (Herod., VII, 197, ср. VII, 193 с упоминанием Ясона с его спутниками, Арго, колхидской Эи). В истории аргонавтов тень Зевса возникает неоднократно и по разным поводам. Здесь однако, достаточно ограничиться одним примером – Фрикс, бежавший от преследований в Колхиду, приносит в жертву золоторунного барана, чья шкура и висела на священном дубе. Тема Зевса имплицитно присутствует и в связи с фигурой Аргоса (Ἄργος), сына Фрикса и строителя корабля Арго. У него то же имя, что и у сына Зевса и Ниобы, легендарного царя Аргоса, и у стоглазого стража Аргуса (Ἄργος), приставленного ревнивой Герой к Ио (эта возлюбленная Зевса была превращена в телицу) и напоминающего своей функцией стража-охранителя и своим все-зрением змея у дуба с золотым руном, к которому по наказу Аргоса спешат Ясон и Медея (Arg. IV, 121–122). Связь Аргоса-царя с царством, названным по его имени, с правнуком Аргосом-Аргусом («по прозвищу всевидящий: у него были глаза по всему телу ... он ... убил быка..., а шкуру его надел на себя». Apollod, Bibl. II:1, 2¹⁷; отсюда Аргус как персонификация многозвездного небесного свода: звезды – «глаза божества», с одной стороны, и зоркие стражи пространства, стран света, основных направлений в схеме мирового дерева, с другой; в первом случае актуализируется вертикальная доминанта мира [ср. всевидящее Солнце и Месяц наверху

мирового дерева, по его сторонам], во втором – горизонтальная [ср. одно из свойств сакрально отмеченного места – из него видно вдаль во все стороны]), несомненно, вовлекает в свой круг и Аргоса, сына Фрикса, и, следовательно, всю аргонавтическую тему. Более того, само имя "Αργος, не говоря уж о носителях этого имени, еще раз отсылает к Зевсу, ср. ἀργικέραυτος как эпитет Зевса, букв. – 'яркомольный', т. е. 'мечущий яркие молнии' (Hom., Pind.), или ἀργής κεραυνός 'яркая, сверкающая молния' (Hom., Arph., Arst.)¹⁸.

Еще одним из многих «культурных» индексов, конкретизирующих схему и бросающих луч света на ее интерпретацию, нужно считать древнее название Колхиды (Κολχίς) – Αἴα (Эа), с которым связано имя царя страны Ээта (Αἰήτας, -ης), а отчасти и обозначение его дочери Медеи как Αἰητίς. Как известно, Ээт был сыном Гелиоса-Солнца, а Медея – его внучкой. Есть достаточно реальная возможность связывать название страны Αἴα с названием вечногозеленого древа жизни (каковым был и священный дуб в этой стране), выступавшего как главный символ страны с центрообразующей функцией, т. е. как «сильный» вариант м и р о в о г о д е р е в а, связанный с Громовержцем. Таким образом, названия страны, ее царя, его дочери и его растительного символа, отмечающего ритуальный центр, кодируются одним и тем же языковым элементом и, следовательно, в некоем общем плане могут быть уподоблены друг другу или, осторожнее, характеризоваться неким общим признаком. В этом отношении необходимо выяснить, что было первичным и, следовательно, производящим и что было вторичным и производным. Судя по всем имеющимся данным, позволяющим прийти к практически бесспорному выводу, и название страны Αἴα и имя ее царя (вероятно героя-жреца) Αἰήτης получили свое обозначение через наименование священного вечногозеленого дерева, выступавшего как образ в е ч н о й жизни («древо жизни»), бессмертия. Предполагаемое название этого дерева, объясняющее, в первую очередь, и название страны Эа – Αἴα имеет надежную индоевропейскую этимологию и может быть реконструировано в виде *ei-:oi- (с аблаутными вариантами), расширяемое с помощью элементов -uo-, -ko-, -o-.

Этим способом кодируются названия ряда древесных пород – тис, ива, рябина, черемуха и др., характеризующихся большей частью к р а с н о в а т ы м оттенком древесины или ее пестротой (эта особенность придает и всему дереву некую отмеченность; корень *ei-:oi- обозначает исходно краснова-

тость, пестроту, ср. др.-инд. *éta-* 'пестрый', 'переливающийся' о цвете). В ряде традиций именно такие деревья выступают в качестве варианта мирового дерева, особенно если указанная их особенность сочетается с вечнозеленостью или каким-то другим признаком, отсылающим к присутствию жизненной силы (ср. тис, ива и др.). В наиболее чистом виде это общеиндоевропейское обозначение выступает в хеттск. *eia-*, вечнозеленое дерево жизни («подобно тому, как дерево *eia* вечно зеленеет..., так и царь и царица да будут зеленеющими (процветающими), и дела их также будут вечными» – KUB XIX I 4 17 сл.)¹⁹, но оно же достаточно полно представлено и в других языках в связи с деревьями определенной породы, выбираемыми в разных традициях по-своему, в зависимости от природных условий, определяющих сферу распространения той или иной породы, чем и объясняется то обстоятельство, что реально и.-евр. **oi-:ei-* обозначает разные деревья, объединяемые лишь тем, что они первые в своей зоне и в силу этого выступают как локальные варианты мирового дерева. Ср. др.-греч. οἴη, ὄη, ὄα 'рябина', *Sorbus* (из **oiua*, ср. лат. *uva* 'виноград'), арм. *aigi* 'виноградная лоза', галльск. *ivo* (из **iua-*), др.-ирл. *eo*, кимр. *ywen*, др.-в.-нем. *iwa*, др.-англ. *iw*, др.-исл. *yr* 'тис' (ср. др.-в.-нем. *igo* < **ei-ko-*), лит. *ievà*, лтш. *ieva* 'черемуха', прусск. *iuwis* 'тис', русск. *ива* 'ива', ст.-чеш. *jivà* 'тис', 'козья ива' и т. п. (Pokorný I, 297–298)²⁰.

Хеттские же материалы наиболее ценны и в том отношении, что они освещают роль дерева *eia-* в р и т у а л е, в частности, связанном с исчезающим и возвращающимся богом плодородия Телепином. Перед ним воздвигается мировое дерево ^{GIS}*eia-*, на которое навешивают руно овцы или барана и кладут их жир²¹. В древнехеттских ритуалах шерсть-руно (*hulana-*) связывается нередко с Нижним миром и с его териоморфным символом змей/змеем: ритуальные действия «связывания» и «развязывания» змей совершаются на шерсти²². Мотив овечьего или бараньего ж и р а вводит в игру еще один символ жизни, жизненной силы (*жи-знь: жи-р: жи-ть*). Жир, как и руно (златоцветное), тоже з о л о т о й, и он также используется в ритуале непосредственно в связи с руном и в контексте универсальной схемы, «ритуала жизни», определяемого его центральным образом – деревом жизни. Животный жир – один из интенсивнейших образов жизни и «жизненности», и поэтому он отмечен не только ритуально, но и сакрально. Знак этой сакральности – эпитет «золотой» (ср. «золотое руно», не говоря о том, что и наиболее универсальные образцы также иногда помечаются

этим эпитетом – золотое дерево с золотыми листьями и/или плодами, золотая гора, золотой столб, *Catena aurea*, золотой трон и т. п.). В других традициях (как, например, в ведийской) золотой жир прообразует золотой огонь – как небесный (Солнце), так и земной и водный²³. Златоцветность жира (и руна), конечно, соотносится и с другим «жизненным» образом-символом – красным цветом к р о в и, вещества жизни (эпитет «красный» также иногда выступает как сквозной в заговорах на остановление кровотечения)²⁴. Завершением этой идеи жизни, жизненной силы, жизненного возрастания можно считать идею вечности, соотносимую с целым пространства-времени – миром-годом, воплощаемым как раз (и во всей полноте) образом мирового дерева, в котором органически сочетаются две идеи бесконечно усиленной жизни – вечная юность и вечное возрождение, на которых и была оформлена идея «вечности» в индоевропейском – циклического перехода-передачи от одной жизни к другой²⁵. В этом контексте весьма показательно, что и понятия вечности и юности (вечной юности) кодируются, скорее всего, тем же самым языковым элементом, что и обозначение мирового (вечнозеленого и периодически обновляющегося) дерева, а именно – и.-евр. **ejū*/**aĵū*- (ср. **ei-ū*- применительно к вечнозеленому дереву, хеттск. *ēja*-, слав. **iva*, лит. *ievà*<**ei-ū*- и т. п.), ср. др.-инд. *ayu*- 'жизненная сила', *ayus*, авест. *ayu*- 'длительность жизни', *yuš, yavaeji*- 'вечноживущий', др.-греч. αἰών 'век', 'жизнь', 'поколение', кипр. ὕψαις ζαν (=δὲ βίου), ἀεί (гомер. αἰεῖ) 'всегда', лат. *aevum* 'век', 'вечность', готск. *aiwus* 'время', 'вечность', 'мир' и т. п. (Pokorný I, 17–18), но и лат. *juvenis* 'молодой', 'полный сил', вед. *yáviṣṭha*- 'самый молодой', слав. **juľъ* и т. п.

Сугубая отмеченность такого ритуала, совершаемого около дерева, выдающегося среди других и прообразующего мировое дерево как знак сакрального центра, отчетливо выступает в обширном круге заговоров, прежде всего восточнославянских (см. ниже), и дает, кажется, возможность представить и историю аргонавтов, особенно в ее архаических версиях, как своего рода чудовищно разросшуюся амплификацию заговорной схемы (точнее, как расширение некоего ядра, совпадающего со схемой заговора соответствующего типа). Действительно, в центре «Аргонавтики» и «разыгрываемого» в ней мифа (по сути дела, целой последовательности их), в основе всей композиции – изображение п у т и к некоему парадоксальному «экс-центрическому» центру, находящемуся в самом конце пути и отмечен-

ному нахождением в нем священного символа в виде образа мирового дерева. Совершив жертвоприношение у этого дерева, здесь можно обрести здоровье, плодородие, богатство, самую жизнь (и не просто получить как нечто факультативное, избыточное, сверх уже имеющегося, но и вернуть это себе, как возвращают себе в соответствующих заговорах здоровье, жизненную силу, богатство; идея похода аргонавтов состояла, кстати, не в том, чтобы получить некий прибыток, а в том, чтобы вернуть утраченное – похищенное Фриксом, и тем самым ликвидировать засуху, неурожай, голод, поразившие Орхомен, когда Нефела покинула город, ср. уже упоминавшийся хетский миф об исчезновении Телепинуса и сходных последствиях этого)²⁶.

Подобная схема широко и полно представлена в русских заговорах, прежде всего, от руды и крови, а также от ужаления змеи²⁷ (сам повод для актуализации этой схемы нужно признать многозначительным). В этих заговорах воспроизводится путь из «своего» центра к сакральному центру «на краю», у некоего предела, *на море окияне, на острове Буяне*, и сама структура святилища, столь напоминающего описанное в «Аргонавтике», ср. *На чистом поле чистый камень, на чистом камне дуб кряковистый, под тем дубом сидит твердая красная девица, самоцветные шелки мотает, рану зашивает, руду унимает* (Майков № 148: иногда вместо девицы – Пресвятая Дева, Богородица, ср. 149); – *На море, на острове лежит куча елового дору, в этом во дору лежит руну черного барана, в этом руне свито гнездо, в этом гнезде лежит змея шкуропоя. Матушка змея шкуропоя, вынь свой ярый яд из костей,.... из горючей крови* (№ 147) и т. п.²⁸. В этом контексте существен в связи с «аргонавтическим» мифом и мотив острова на море в русских заговорах²⁹.

В сакральных центрах, подобных «колхидскому» и русскому заговорному, по идее, совершается то экстремальное действие, которое только и может сделать почти невероятное – восстановить жизнь и жизненную силу в увеличенном объеме через жертвоприношение, в котором сочетаются два предельно противоположных начала – максимальная жестокость и слабость, нежность, безобидность, незащитность, против которой эта жестокость, причиняющая смерть, направлена и символом которой обычно выступает ягненок или, в более огрубленном варианте – овца или баран³⁰. Несомненно, что золотое руно мифа, как и руно, шерсть, шкура ритуала, отсылают к идее жертвоприношения, каким он видится через образ жерт-

вы. Поэтому уместно здесь сделать несколько замечаний в связи с отражением ритуальной идеи святилища в Эа.

В рамках схемы мирового дерева овечье руно на вершине дуба образует своего рода границу между Небом и Землей, тот фильтр, через который должна пройти божественная благодать, прежде чем она достигнет заказчика ритуала, как бы освободившись от «нечистых» элементов наказания, гнева, злобы. Не исключено, что этой детали мифа в предлагаемом здесь понимании отвечает некая конкретная ритуальная реальность в виде соответствующего предмета. И если это так, то руно (κῶας) овцы-барана на вершине дуба в святилище страны Эа может оказаться изофункциональным ведийской ритуальной педилке *āvya pavitra*, сделанной из овечьей (*āvya*) шкуры, очищающей изливающуюся сверху струю небесного Сомы³¹. «Субстратом» этого мифо-ритуального процеживания могут быть вполне реальные действия, особенно распространенные и существенные в «колхидских» условиях. Речь идет о собирании соанами (видимо, сванами, локализуемыми в этих местах или вблизи их) золота с помощью косматых овечьих шкур и промывании их водой, в результате чего золото отделялось от всего остального (такое руно было поистине золотым)³². Другим богатством обитателей этих мест было вино, а специальностью – виноделие, также предполагавшее операцию процеживания, отделения вина от отстоя, ускоренной ферментации.

Бесспорный интерес представляет вопрос о происхождении названия руна κῶας, относимого как к золотому руно, так и вообще к овечьей шкуре, овчине. Последний и лучший этимологический словарь древнегреческого языка, отвергая прежние варианты объяснения³³, безрадостно констатирует – *Inconnue* (Chantaine 604). Однако недавно была предложена новая оригинальная этимология. Выдвинувшие ее авторы, исходя из того, что κῶας «не находит объяснения на индоевропейской почве [...] и должно считаться иноязычным заимствованием», считают, что греческое слово, восстанавливаемое в форме **kōwa-/o-* (ср. микен. *ko-wo*), может быть заимствованием местного слова в значении 'кожа', 'шкура', а именно из картвельского **t'q'aw-/ *t'qw* (груз. *t'q'av-i* 'шкура', кожа') с упрощением анлаута в греческом³⁴. Очень возможно, что это объяснение верно, и, во всяком случае, отныне с ним нельзя не считаться, хотя, не исключено, и возможности объяснения на индоевропейской почве еще не исчерпаны. Кажется, прежде всего, следовало бы подумать о названии овцы – и.-евр. **Hōi* (**ōi-* см. Pokorny I, 784): др.-

греч. οἷς 'баран', 'овца' (τὸ κάταγμα τῆς οἷος 'овечья шерсть'. Soph.), οἶα, ὄα 'овечья шерсть', арм. *hou-iw* (**oçi-ra* 'овечий пастух'), др.-инд. *avi-*, лат. *ovis*, умбр. *oui, uvef*, др.-ирл. *oi*, др.-исл. *oer*, др.-англ. *eowu, -e*, др.-в.-нем. *ouwi, ou*, лит. *avìs*, лтш. *avs*, слав. **овьнъ*, **овьса* и др. Эта исходная форма слова могла попасть через посредство древних языков Малой Азии и в греческий (ср. сходное соотношение хеттск. *Ḫaštali-*: **ḫaštali* и др.-греч. Κασταλία³⁵). Долгота корневого гласного в κῶας может объясняться маркированием вторичного образования по модели и.-евр. **Hoṣi-s* 'овца (баран)': **Hoṣo-s* овчина' (ср. др.-греч. οἷς 'овца', но ὄα 'овчина', др.-инд. *āvi-*, но *aviká-* или лит. *avìs* 'овца', но *āvinas* 'овечий'). В этом контексте возможна реконструкция пары **kois* : κῶας, первый член которой был вытеснен (как отчасти и οἷς) более поздним описательным термином πρόβατον 'овца', баран' (но и 'домашний скот' вообще).

Здесь нет необходимости подробно говорить о связи «колхидского» мифа о святилище, в центре которого находится образ мирового дерева в виде дуба, с топикой «основного» мифа³⁶, несомненно присутствующей в этом описании, но обозначить самое эту связь нужно. При этом речь должна идти не только об общей идее этого мифа (преступление-наказание как своеобразная транспозиция мотивов утраты, ущерба, дефицита, недостачи в результате некоего «неправильного» действия, чаще всего сознательного, и возмещения, компенсации утраты), но и о конкретных персонажах, ситуациях и функциях, «разыгрываемых» в этом архаичном мифе, просвечивающем сквозь новое «эллинистическое» мифотворчество Аполлония, помня при этом, что задолго до него началась основательная переработка исходной формы мифа, сопровождавшаяся процессом усвоения «старой» схемы мифа по логике «нового» мифотворчества, для которой образ мирового дерева давно уже перестал быть актуальным.

Тем не менее и «Аргонавтика» и некоторые другие тексты «аргонавтического» цикла, несомненно, дают материал для идентификации основных элементов как частей, отпавших от реконструируемого «основного» мифа. Так, персонажный состав «колхидской» истории включает в себя – и непосредственно и отчасти косвенно, имплицитно – фигуры (и соответствующие им функции) Громовержца (Зевс), «женщины», «противника» (Змей), т. е. тех трех необходимых и достаточных персонажей, история отношений между которыми как раз и составляет содержание «основного» мифа. С полным правом можно сказать, что на этих персонажах (и только на них) держится и весь «основной» миф и вся идеоло-

гическая концепция эпохи мирового дерева. Более того, сама история, рассказываемая в «основном» мифе, отсылает к некоему исходному состоянию, в котором «неправильные» отношения между персонажами, нарушение некоей моральной нормы стали причиной всего того, что развернулось далее. Следы, указывающие на эту «предисторию» мифа – «божественную свадьбу», иерогамию, участниками которой были мужской персонаж (на индоевропейском горизонте – чаще всего именно Громовержец) и женский, нередко характеризующийся как «Солнцева дочь», – присутствуют, с соответствующими изменениями, и в «аргонавтических текстах». Уместно напомнить, что основной женский персонаж «аргонавтического», уже «колхидского» мифа Медея – «солнцева внучка»: ее отец Ээт был сыном Гелиоса, и это именно он, *Чудный сын Солнца*, | *Молвил Ясону о сияющем руне*, | *Где простерлось оно от Фриксова ножа* (...αὐτίκα δ' Ἑλίου θαυματοῦς υἱὸς δέρμα λαμπρὸν ἐννέπειν, ἔνθα μιν ἐκτάνυσσαν Φρίξου μάχαιρα. Pind. Pyth. IV, 241–242). Она же была вдохновительницей всего предприятия по похищению золотого руна, так подробно и красочно описанного Аполлонием сразу же после экспозиции святилища (Arg. IV, 109 и сл.):

Дева под взглядом его [чудовищного змея, охранявшего дуб с золотым руном. – В. Т.] *прошла и голосом сладким*
Стала сон призывать, высочайшего бога на помощь
Чтобы он змея смирил; призвала и богиню ночную,
Недр царицы земных, дабы способ дала подступиться ³⁷.

Змей стал распускать свои бесчисленные кольца и издавать угрожающий шум.

Чудовище все же,
Страшную голову вверх поднимая, было готово
Их обоих схватить несущими гибель зубами.

И в этом ключевом эпизоде Медея все основное берет на себя –

Но Медея сломив можжевельника ветвь и обмазав
Зельем могучим ее, разведенным в питье, с наговором
Ею чудовища глаз коснулась. Разлился повсюду
Запах от зелья и сон навел; опустилась на землю
Змья грозная пасть; разошлись бесконечные кольца,

и только тогда

*Вмиг золотое руно сорвал с высокого дуба,
Деве послушен Ясон³⁸. А она с ним рядом стояла
голову чудища зельем своим натирая, покуда
Вновь на корабль возвратиться ее Ясон не побудил*

(Arg. IV, 145–166).

История отношений Медеи и Ясона, выступающая как своеобразная «сниженная» трансформация сюжета Громовержца и громовнической функции (по одной из версий мифа именно Ясон поразил Змея — κτείνε μὲν γλαυκῶπα τέχραις ποικιλόωντων ὄφιν. Pind. Pyth. IV, 249: *Он добл дракона уменьем своим, | Змея с серым глазом, с пестрой спиной*), отчасти с вариациями и инверсиями, моделирует историю отношений Громовержца и его жены. Любовь Медеи к Ясону и последующий их брак (в известной мере вынужденный обстоятельствами) и его разрыв, правда, в отличие от «основного» мифа, вина в этом случае лежит на мужском персонаже («измена»), воспроизводят общую схему сюжета брачных отношений в «основном» мифе, существенно усиливая ее мотивом «универсальной» преступности Медеи: перед отцом (золотое руно было похищено из царства ее отца благодаря Медее), перед малолетним братом Апсиртом (с ним она сделала то же, что Громовержец со своим противником, — убила его, расчленив тело на части и разбросав их), перед своими детьми, которых она погубила, перед Ясоном и Главкой, второй его женой (Медее замышляла и убийство Тесея, однако, несостоявшееся). Можно добавить, что реконструкция дает основания для обнаружения в Медее черт солнечной богини, причастной к тайнам *иного* мира (ср. ее способность оживлять мертвых, а также образ «черного солнца» Нижнего мира, где находятся души усопших) и ставшей на службу злу. Кстати, как известно, и сама история аргонавтов нередко интерпретируется как нисхождение в подземное царство, дыхание которого не раз обнаруживает себя и в «аргонавтической» версии Аполлония Родосского, и в других «индивидуальных» версиях³⁹.

Подводя некоторые итоги рассмотрению этой части «аргонавтического» мифа, можно утверждать, что уже само сочетание мотива убийства, в одной из важных версий мифа (Pind. Pyth. IV, 249) передоверенного Ясону, и ритуальной экспозиции (описание структуры святилища) с особым акцентом на символизме «центра» (образ мирового дерева, охраняемого в начале) именно Змеем,

напоминающим, в этом случае, Кощея русских сказок, иногда также сторожившего золото [ср. Афанасьев № 157 и др.] у дерева, или даже, в известном отношении, изофункциональном Кощею) дает основание видеть и в поэме Аполлония Родосского, и, отчасти, в других версиях этого эпизода в «аргонавтическом» мифе ряд существенных черт «основного» мифа и ритуала, с ним соотносимого и имеющего своим содержанием борьбу Громовержца (и его заместительных персонажей) с его противником Змеем, победу над ним, установление «нового порядка» («смена караула» у мирового дерева). Убийство Змея, собственно говоря, и означало размыкание темного, обуженного, хаотизированного пространства и переход к широкому и открытому каноническому пространству, переход от смерти и ее угрозы к ж и з н и, процветанию, здоровью, т. е. к тому, что символизируется, прежде всего, образом мирового дерева, в частности, и вечнозеленым деревом *eia*, сопоставлению которого с вечнозеленым дубом страны *Aia* посвящена эта заметка.

Остается неясным вопрос, выходящий за пределы, поставленные здесь, и касающийся объяснения того, почему э т о т образ мирового дерева, известный исключительно из древнегреческих источников, был оттеснен к самым отдаленным окраинам греческого мира и каковы те реальные обстоятельства, которые обусловили это присутствие «греческого» элемента в чужезычной и чужекультурной среде в юго-восточном Причерноморье, в «кавказском» локусе⁴⁰. Разумеется, этот вопрос составляет часть более общего вопроса о культурных связях Греции и указанного «кавказского» локуса, чему в последние десятилетия посвящена уже довольно обширная литература⁴¹. Последняя по времени и наиболее радикальная точка зрения, опирающаяся, в частности, и на материал мифа о золотом руне, была высказана Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Ивановым, которые практически исключают версию морского проникновения греков в Колхиду в эпоху, к которой относится миф о золотом руне с его «колхидскими» реалиями, из-за непригодности в это время для плавания Мраморного моря (II тысячелетие до н. э.). «Остается допущение сухопутного пути первоначального проникновения греков в Закавказье, в частности Колхиду. Таким путем мог быть путь с юга на север к причерноморскому побережью Закавказья в процессе движения грекоязычных племен, направляющихся с востока на запад из первоначальных мест расселения индоевропейских племен. Именно здесь греческие племена могли войти в соприкосновение с картвельскими, в

частности западнокартвельскими племенами, уже заселившими к этому времени прибрежные области Закавказья и, по-видимому, назвавшими их страной «Арг(о)»⁴². (ср. *m-arg-al-i* 'мергел'). Это объяснение весьма вероятно, при том, что остаются некоторые детали, нуждающиеся в истолковании и оставляющие место для хотя бы частичных альтернативных решений⁴³.

II. О фулльском дубе («Житие Константина», XII)

Исследователи этого текста не раз обращали внимание на то, что финал рассказа о хазарской миссии Константина содержит ряд логических противоречий и следов усилий, направленных к их преодолению⁴⁴. Подобные усилия предпринимались и составителями более поздних, чем «Житие Константина», текстов, принадлежащих, однако, к тому же кругу. В ряде случаев в этих текстах обнаруживается явное незнание и/или непонимание хазарской ситуации в 60-х годах IX века. Действительно, нечто важное остается в тени, и приходится ограничиться предположением, что византийское посольство было направлено в Хазарию в 861 году после некоего серьезного конфликта, в связи с которым проповедь христианства в этой стране была временно прекращена. Можно думать, что миссия Константина преследовала цель восстановления нарушенного *status quo*, и само крещение хазар имело, скорее, характер символического акта, нежели того почти полного успеха, который склонен видеть в этой миссии составитель «Жития». Остерегаясь соблазна крена в противоположную сторону, можно все-таки предполагать, что хазарской миссии Константина свойственны определенные признаки равноапостольского подвига, хотя они выражены относительно слабо и, в известной своей части, дают кое-какие основания для сомнений и, в любом случае, косвенны: Константин «уверил», убедил кагана, а тот п о з в о л и л желающим принять христианство (возможно, просто восстановить свою прежнюю принадлежность к христианскому вероисповеданию), но не более. Во всяком случае, существенно, что «хазарское» обращение в христианство весьма отлично как от обращения самаритянина и его сына, так и от обращения жителей Фулл: разными были и результаты, и то, к а к действовал в этих случаях Константин, о чем подробнее в другом месте.

Ф у л л ь с к а я история занимает особое место в контексте равноапостольского подвига Константина хотя бы потому, что акцент в ней сделан не столько на обращении фулльского народа в христианскую веру, сколько на ограждении его от рециди-

вов язычества и напоминания о крещении (учитывая исторические реалии, относящиеся к Фуллам, можно думать, что «фулльский народ» к этому времени был уже крещен⁴⁵, но пытался удержать и дохристианскую ритуальную традицию), о восстановлении христианской веры в народе, который, в силу консервативной приверженности к традициям отцов, к старой языческой вере и, особенно, ритуальной практике, забывает о требованиях христианского вероучения. В этой заметке в центре внимания именно «языческое» в жизни фулльского народа.

Название города Фуллы упоминается в византийских источниках VIII–IX вв., а из славянских текстов – кроме «Жития Константина» (в нескольких вариантах текста) – в «Успении святого Кирилла». Данные последних ценны вводимым в них особым понятием «фулльский язык» (народ; *фоульскыи языкъ /езыкъ/*)⁴⁶. Очевидно, «фулльский язык» обитал в Фуллах и их окрестностях и что само название этого «народа» (точнее, населения) мотивируется локусом его обитания, а не принадлежностью к особому этноязыковому типу, хотя, строго говоря, для более раннего времени и этот последний вариант полностью нельзя исключать⁴⁷. Какова бы ни была языковая принадлежность фулльцев, во второй половине IX века они не могли не знать (по меньшей мере, понимать) греческого, что может быть подтверждено и одним фактом из «Жития Константина» (см. ниже). Некоторые уточнения возможны в связи с более точной локализацией Фулл в крымских пределах, которая, к сожалению, до сих пор является предметом непримиримых споров, продолжающих углублять ту альтернативу, которая давно уже была намечена в трудах ряда ученых конца XIX века по начало 20-х годов XX века, особенно Ю. А. Кулаковского (восточная часть Таврии, на месте Старого Крыма) и А. Л. Бертье-Делагарда (юго-западная часть Таврии, на месте пещерного города Чуфут-Кале, близ Бахчисарая)⁴⁸. Начиная с конца 50-х годов нашего века п е р в а я позиция отстаивается В. В. Кропоткиным, уточнившим восточнокрымскую локализацию Фулл как «коктебельскую» и приведшим ряд новых аргументов (среди них – результаты раскопок остатков ряда христианских храмов и особенно большой базилики, уступающей по своим размерам лишь главному храму в Херсонесе, тогда как в Чуфут-Кале остатки таких сооружений не обнаружены), а вторая – А. Л. Якобсоном, решительно отвергающим восточнокрымскую локализацию Фулл. Аргументы в пользу «коктебельской» локализации существенно подробнее «чуфут-калинских» и, пожалуй, пока

и ѿ того обрѣтаѣ ^мвѣса прошенія наша, дъ ж (д) ѡ н а и п
 а ч е н и наа многаа и како сѣ мы сътворимъ, его ^ж нѣ ^с
 дрѣзнулъ никтоже сътворити, аще бо дрѣзнетъ кто се
 сътворити, тогда же съмръть оузритъ, и не имамы ктомуу
 дѣжда видѣти до кончины ⁵¹.

Кроме самого дуба (очевидно, священного), под которым трѣби твораху и который определяет главное в структуре святилица и в интерпретации мифо-ритуального смысла совершающегося обряда, две детали привлекают внимание в первую очередь – четко выраженная идея «а н д р о ц е н т р и з м а» и дважды повторяющийся мотив д о ж д я. «Андроцентризм» этого фрагмента держится на том, что фулльцы называли дуб именем Александр и что

ж е н ^с к о м у полоу не дающе пристоупити къ нему, ни къ
 трѣба ^м его.

В названной выше статье О. Н. Трубачев в связи с темой «Александра» пишет: «Естественно, язычники не могли назвать свое священное дерево крестным именем Ἀλέξανδρος, явившемся здесь лишь записью по созвучию туземного (индоарийского таврского?) **alaksa-dru* “дуб-защитник” или “запретное дерево” (ср. др.-инд. *rākṣati* охранять, греч. ἀλέξω то же, др.-инд. *d(a)ru* «дерево»), которое не могло быть ни иранским, ни готским» ⁵². Соглашаясь с первым и последним утверждением (т. е. с тем, что «Александр» не является собственным именем дуба и что это обозначение не может быть иранским или готским словом), уместно поставить под сомнение индоарийский источник этого названия, хотя бы только в силу того, что объяснение его из греческого несравненно более вероятно. Некоторая трудность, впрочем, не являющаяся непреодолимой, состоит в объяснении, почему в данном случае «дуб велик» определяется как «александр». Надо полагать, что это слово, действительно, не собственное имя, как, видимо, полагал составитель «Жития Константина», но апеллятив в функции определения дуба, своего рода эпитет к нему, ср. ἀλέξ-ανδρος

лелям и по тем материалам, которые относятся к жертвоприносительным ритуалам в Северном Причерноморье и, в частности, в Крыму⁵⁴, более чем вероятно, что некогда речь шла именно о кровавой жертве, которая должна была вызвать живой и жизнедающий дождь, сопоставимый с этими свойствами крови⁵⁵.

В контексте темы оплодотворения и плодородия⁵⁶ находит свое место и «мужская» доминанта описываемого в «Житии Константина» ритуала и, тем более, его реконструируемой, более архаичной формы. Ритуал под фульским дубом и его центральная часть – принесение жертвы (видимо, кровавой, по крайней мере, по происхождению) – были здесь исключительно мужским делом. Имя дуба «александр» не только подчеркивало и актуализировало мужскую тему, но, кажется, и дает основания предполагать, что дуб, защищающий мужей, – *mutatis mutandi* Зевс и мужи-защитники, собирающиеся вокруг дуба, возвращают нас к ситуации ритуала, в котором участвуют члены своего рода «мужского союза», объединенного их патроном-Громовержцем, обладавшим и воинскими «защитительно-отражающими» функциями. Ближайшим мифологическим соответствием этим мужам «силы», вероятно, находящимся в расцвете своих производительных способностей, могли быть «куреты» (Κουρῆτες), составлявшие в младенчестве Зевса его окружение (позже куретами назывались и жрецы Зевса на Крите), но связанные также и с образом «низа» – Великой Материю богов Реей-Кибелой (и.-евр. *per- также кодирует и понятие низа, подземного царства как источника жизненной силы). Если все это так, то тем более понятен запрет на доступ к дубу и соответствующему обряду для фульских женщин. Ту же самую «мужскую» идею выражает с особой четкостью образ Громовержца, а в «основном» мифе, восстанавливаемом и применительно к индоевропейскому горизонту, появляется и дополнительно мотивируется еще и специальная «анти-женская» тема, объясняемая мотивом измены жены Громовержца своему мужу и наказания ее (и/или «третьего», с которым она изменила мужу), наложенного на нее Громовержцем, – как минимум: изоляция ее, недопущение до себя, извержение из небесного царства. В связи с этим в «основном» мифе плодоносительная женская функция оказывается как бы оттесненной и в значительной степени носителем плодородия становится Громовержец, извергающий гром, молнию⁵⁷, дождь, оплодотворяющие землю, как извергают (слав. *vьrg-) в землю семя. Эта жизненная и жизнетворящая функция, по необходи-

мости оказавшаяся теперь переданной Громовержцу и, очевидно, связанная в Фуллах с дубом как с мужским началом⁵⁸, замещающим Громовержца и представляющим его, объясняет «странности» «фулльского» текста – и его подчеркнутый «андроцентризм», и ту привязанность к нему фульцев, которая побуждала их, возможно, уже некогда обращенных в христианство, держаться за свой старый обряд как особую ценность в их жизни.

Но и Константин Философ понял, что за старым языческим обрядом стоит вечно новая идея, получающая свое наиболее полное и адекватное развитие в новой вере – христианстве. Не дуб «александр», не вечнозеленое дерево, а вечно живое слово Евангелия должно было отныне символизировать для фульцев жизнь вечную. Константин убедил фульцев в своей правоте⁵⁹. Все дальнейшее совершилось, видимо, быстро и естественно, без задержек: дерево было срублено⁶⁰ и сожжено. Сила языческой святости была одолена, и правота слов Константина подтвердилась: чудо было явлено фульцам вскоре же –

въ тоу же ноць абіе Ѡ ба дѣжъ бысть, и оупон земаю. и съ

радостію велією похвалнше ба и веселнсе о семь бѣ зѣло.

Примечания

- 1 См. *Evans A. Mysenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations // The Journal of Hellenic Studies*, vol. XXVI, 1901, p. 99–204, особенно 101–103, Fig/1,2. При несомненных следах влияния чужих традиций (египетской и семитской, в первую очередь) нельзя отрицать и преемственность старой индоевропейской традиции в представлениях о мировом дереве. Скорее, само восприятие чужих образцов облегчалось знакомством с собственной традицией, нуждавшейся в обновлении ее более яркими воплощениями схемы мирового дерева.
- 2 Ср. работу автора этих строк: О следах «основного» мифа в древнегреческой мифопоэтической традиции («Βάκχαι» Еврипида) [в печати].
- 3 Краткий предварительный вариант см. в заметке автора: К мифо-ритуальным мотивам у Аполлония Родосского (маргиналии к статье о золотом руне) // *Знаки Балкан. Часть I. М., 1994, с. 107–115.*
- 4 См. *Мончадская Е. А. Античный миф о золотом руне и его памирские параллели // Знаки Балкан. Часть I, с. 93–106.* В этой статье, посвященной памяти М. С. Андреева, автор рассматривает миф о золотом руне в связи с восточными параллелями, которые могут объясняться или культурными миграциями («с Востока или с Запада? – спрашивал в связи с этой темой М. С. Андреев и отвечал себе же – «Скорее, может быть, с Востока»), или типологическим подобием.

- 5 Ср. в первых же строках поэмы: χρύσειον μετὰ κῶας εὐζυγον ἤλασαν Ἀργῶ (I, 4), о «крепкосложенном» Арго, направлявшемся за золотым руном (κῶας). Текст «Аргонавтики» цитируется по изданию Apollonios de Rhodos. Argonautiques. Tomes I-III. Texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Delage. Paris, 1976–1981 (далее – Apoll. Rhod). Перевод на русский – Г. Церетели, цит. по: Александрийская поэзия. М., 1972, с. 143–299.
- 6 Так, в частности, есть основания думать, что странствия Одиссея в значительной степени вдохновлялись приключениями Арго, ср.: Cassola F. La Ionia nel mondo miceneo. Napoli, 1957, p. 130–135 (литература вопроса); Erbse H. Beiträge zum Verständnis der Odyssee. 1972, S. 25, 26, nn. 51, 55; Apoll. Rhod. I. XXXVII и др.
- 7 Ср. также «Κοριθιακά» Эвмела, о которой можно судить только по жалким следам, дающим основания думать о резком разрыве этого автора с древней традицией. Обширная поэма «Ἀργεὺς ναυπηγία τε καὶ Ἰάσονος εἰς Κόλχους ἀπόπλους», приписываемая Эпимениду Критскому, подозревается в позднем происхождении и (что важнее) в апокрифичности. Римская литература (Эний, Катулл, Варрон и др.) также не обошла стороной этой темы. – Обзор источников см. Vian F. La légende des Argonautes avant Apollonios – In: Apoll. Rhod. I, XXVI–XXXIX.
- 8 Ср. с связи с этим Delage É. La Géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodos. Bordeaux-Paris, 1930, p. 60–67; Apoll. Rhod. (комментарии).
- 9 В другом авторитетном издании (Apollonios de Rhodos. Argonautica ad cod. MS Laurentianum. Lipsiae, MCMV) место этого фрагмента – II, 404–409 (имеются и незначительные разночтения, не влияющие на смысл текста).
- 10 *К устью этой реки подгоняя корабль, вы узрите
Город Э и т а к и т е й с к о г о, башни и р о щ у Ареса.
Сумрак всегда в ней царит.
Здесь р у н о на самой в е р ш и н е
Дуба висит, и ч у д и щ е – з м е й ужасного вида
Все озирает кругом, зоркий сторож и глаз его наглых
Сладкий сон никогда ни днем не смыкает, ни ночью*
(II, 402–407).
- 11 Ἔνθα δ' ἐπάκτιον ὄκλον... (II, 178).
- 12 Ср. ...Ἐχον δ' ἐπ' ἀριστερὰ χειρῶν
Καίχασον αἰπήντα Κυταίδα τε πόλιν Αἴης,
εἶθεν δ' αὖ πεδίον τὸ Ἀρήιον ἱερά τ' ἄλση
τοῖο θεοῦ, τόλι κῶας ὄφις εἶρυτο δοκεύων
πεπτάμενον λασιόισιν ἐπὶ δρυὸς ἀκρεμόνεσσι
(II, 1266–1270).
- Ср. также обещание Медеи: Δάσω δὲ χρύσειον ἐγὼ δέρος, εἰνήσασα φρουρὸν ὄφιν (IV, 87–88) «Я вам вручу золотое руно, усыпив его стража|Змея...».
- 13 Αὐτὸς δ' | Αἰσιμίδης χρύσεον ποταμὸν δὲ κυπέλλω | οἶνον ἀκηραίοιο μελισταγέας χέε
λοιβὰς | Γαίη τ' ἐνιαέταις τε θεοῖς ψυχαῖς τε καμόντων ἥρων (II, 1271–1274).

- 14 *Рядом и алтаря закоптелого было подножие
Зевсу Фиксию в честь возведенного внуком Эола
Фриксом, чтоб овна златого заклать по совету благому
Бога Гермеса, что встретился с ним. – Туда по наказу
Арга, Медею с Язоном одних отпустили герои.
Вместе они по тропинке в священную рощу вступили
В поисках дуба гиганта, на коем рунно золотое
Было повешено, с виду как облако, что при восходе
Солнца в его огневидных лучах отливает румянцем.
Рядом с тем дубом высоко вздымал огромную шею
Змея острозубый, очей бессонных взор устремляя
На подходивших к нему и страшно шипя*
- (IV, 118–129).
- 15 Ср. святилище в Додоне, где дуб также посвящен Зевсу. Павсаний сообщает о ритуальном стихе додонских жриц Зевса: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστίν, Ζεὺς ἕσεται ὁ μευάλε Ζεῦ (Paus. X, 10, 12).
- 16 Этот эпитет Зевса был дан ему по названию его храма на Λαφύστιον ὄρος в Беотии, где некогда совершались человеческие жертвоприношения. О священном участке Зевса Лафистия (на горе Лафистион, где стояла его статуя и где Афамант собирался принести в жертву Фрикса и Геллу, спасшихся, однако, благодаря златорунному барану, посланному им Зевсом см. Paus. IX, 34, 5).
- 17 К мотиву многоочитости тела ср. Aesch. (Prom.), 569–679; Eurip. Phoen. 116.
- 18 В связи с топикой схемы мирового дерева стóит обратить внимание на др.-греч. ἀρυσίφοντης, выступающее как эпитет Гермеса (Hom., Hes.), букв. – ‘убийца Аргуса’, а позже и Аполлона (Soph. Fragm. 1024, но и Телефа – Parth. Fragm. 33), букв. – ‘убийца змея’ (ср. ἀρῆς ‘arg’, вид змеи, а также Ἄρως имя одного из циклопов); по другому объяснению в основе ἀρυσί-φοντης лежит ἀρῆς & φαίνω, мотивирующей значение ‘светозарный’ (эпитет Гермеса). В этом контексте змей, сторожащий дуб Зевса (образ из «Аргонавтики»), отсылает к змеборческой ипостаси Зевса (ср. его схватку с Тифоном и победу над ним). Оба мотива (казалось бы, взаимоисключающие) могут быть примирены при допущении, что после победы над хтоническим противником Громовержец использует побежденного в «мирных» целях – для охраны своего священного дуба (нужно, кстати, напомнить, что известна и особая эпиклеса Зевса Ζεὺς Χθόνιος, букв. – ‘подземный’, ср. Hes. Opp. 465; Hom. Il. IX, 457; Зевса Хтония почитали в Коринфе, ср. Paus. II, 2, 8; следовательно, Зевса характеризовала прикосновенность и к яркому сияющему небу, и к темной хтонической стихии). В этимологическом плане связь имени Ἄρως с ἀρῆς представляется естественной. Она подкрепляется и данными других языковых традиций и достаточно надежной индоевропейской этимологией (*ἀρῶς, по реконструкции Вакернагеля; др.-инд. ṛjrá – ‘сияющий’, ‘красноватый’, áryuna – при arj-: rj и т. п., следует напомнить, что и змея в мифопоэтических и языковых традициях нередко определяется как «блестящая»). – Относительно названия

- корабля Арго в связи с предполагаемым названием Западной Грузии (ср. самоназвание западнокартвельских племен *m-arg-ali* 'мегрел', т. е. житель страны *Arg-*, а также груз. *Erg-is-i*, название Западной Грузии) см. *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейские языки и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 908. В этом контексте отмеченным является фрагмент, в котором Гомер описывает возвращение Арго в Aia и где сведены в ближайшее соседство название корабля и царя этой страны, ср.: οἴη δὴ κείνη γέ παρέπλω ποιοτόπορος νηῦς 'Ἀργῶ πᾶσι μέλουσα, παρ' Αἰητάο πλέουσα. Od. XII, 69–70.
- 19 Этот хеттский фрагмент, уподобляющий царя дереву через их общую зеленость (жизненное процветание) и вечную жизнь, убедительно поясняет и «колхидскую» ситуацию, когда имя царя (и страны, им управляемой) мотивируется обозначением вечнозеленого дерева, см. выше).
- 20 О переносе названия тиса на иву см. *Moszyński K.* Pierwszy zasięg języka prasłowiańskiego. Wrocław, 1957, s. 61.
- 21 Ср.: UDU aš KU kur-ša-aš kán-kán-za [...] UDU aš IA ki-it-ta. KUB XVII 10 4. С деревом *ija* в хеттском ритуале соотносится и дикая овца, которая под этим деревом развязалась (*la-a-at-ta-at*) КВо III 8 III 27–29.
- 22 MU. ҢIA uš an-da hu-u-la-[ni-i] ha-mi-ik-ta (КВо III 8 III 8) «змея на шерсти связал».
- 23 Ср. сквозную золотоцветность в гимне Апам Напату, огню в водах в RV II, 35, 9–11, (*híranya* – 'золотой', 'золото'): *híranya-varnaḥ* – *híranya-rūpaḥ* – *híranya-samdr̥g* – *híranya-varnaḥ* – *híranyáyāt* – *híranyadā*, вплоть до *híranyavarnaḥ ghrtām ánnam asya* «золотоцветный жир – его пища». Та же картина в ряде русских заговоров, где золотой выступает как сквозной эпитет, ср. *есть море золото, на золоте море золото дерево, на золоте дереве золоты птицы* и т. д. (Майков № 12 – заговор от усоев, внутреннего воспаления, проявляющегося в жении и колотье; в коротком заговоре – 19 повторений этого эпитета). В связи с Арго характерна и тема корабля: *Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святой Николае, помогает рабу Божьему от усоев* (стоит напомнить малоазийское происхождение св. Николая из Мир Ликийских).
- 24 Таким образом три цвета играют особую роль в разыгрывании темы «усиленной» жизни – з е л е н ы й (цвет юности и набирающей силу жизни, имеющий свой «материальный», вовне себя обнаруживающий субстрат – листья, трава, еще не созревший плод), к р а с н ы й (цвет жизненной полноты – «внутренний» [кровь, древесина красноватого цвета], реже «внешний» [румянец, плод, достигший зрелости и т. п.]; «материальное», но и «идеальное»: эпитет «красный» как классификатор всего сугубо положительного, благого, абсолютного, священного: практическое отсутствие первичного «материального» субстрата: крест, трон, кольцо, корона золотые не в силу их природы, а вторично – как воплощенные образы «метафизической» идеи).
- 25 Помимо собственно текстов, посвященных описанию хеттских ритуалов подобного типа, существует и ряд исследований, объектом которых является сам ритуал как таковой. В связи с отмеченными выше реалиями (дерево как вариант мирового, шерсть-руно, жир, змея и т.п.) см. *Popko M.* Kult świętego runa w hetyckiej Anatolii // *Przegląd Orientalistyczny*

- 1974, № 3, 220–230; *Idem* Kultobjekte in der hethitischen Religion. Warszawa, 1978, s. 114 сл.
- 26 См. Бендукидзе Н. А. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели // Вопросы древней истории // Кавказско – Ближневосточный сборник. Тбилиси, 1973, с. 95–100; ср. также Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч., с. 907 и др.
- 27 Характерно, что с ядом и зельем как средствами достижения своей цели связана героиня «колхидской» истории Медея (φάρμακον обозначает и яд и отраву, ср. φάρμακον ἀνδροφόνου. Ном.): она усыпляет змея-дракона, сторожащего священный дуб, посылает сопернице пропитанный ядом пеплос, и та погибает.
- 28 Сходная схема и ее заполнение встречаются в сказках о Кощее Бессмертном, ср. обычную последовательность: на море на океане есть о с т р о в, на том острове д у б стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке – заяц, в зайце – утка, в утке – яйцо, в яйце – смерть Кощея. Другой вариант – под дубом – руно, на руне – змея (или яйцо и т. д.). Характерно, что Кощеев цикл как бы воспроизводит соответствующий «черный заговор», в котором в итоге обретается не жизнь, а смерть.
- 29 См. мифический остров Эя (Αἶαιη, это название обычно трактуется как воплощение скорби αἰ αἰ или αἰαἰ), помещавшийся в месте восхода солнца и отделенный Океаном от входа в Аид. На этом острове обитала Кирка (Цирцея), дочь Гелиоса-Солнца и сестра колхидского царя Ээта, волшебница, очищающая Медею и Ясона от совершенного ими убийства, но изгоняющая их со своего острова, на котором, кстати, пребывали души умерших Пенелопы, Телемаха и др. Поздние авторы локализовали остров на Западе (и тогда крайний Восток и крайний Запад, место восхода солнца и его захода, кодировались одним и тем же элементом Αἰ-), ранние же источники помещали этот остров на востоке (и в этом случае страна Эа и остров Эя, по сути дела, оказывались в общем локусе солнечного восхода). Ср. у Гомера: Αἶαιη δ' ἔς νῆσον ἀφικόμεθα (Od. X, 135: *Мы напоследок достигли до острова Эя*); – νῆσον τ' Αἶαιη (Od. X, 13); – οἶδα γάρ ὡς ἐνθὺνδε κίων δόμου ἐξ Αἶδαιο νῆσον ἐς Αἶαιη στήσεις εὐεργέα νῆα (Od. XII, 69–70). Характерно, что у Аполлония, как будто делающего некоторые неясные намеки на «островное» положение святилища в Эа, впечатляющая сцена похищения Ясоном золотого руна завершается картиной восхода солнца – Ἦὼς μὲν ῥ' ἐπὶ γαῖαν ἐκίδατο... (Arg. IV, 183). Во всяком случае соотношение двух локусов со сходным названием, из которых один определенно островной, а другой не исключает «островности», может оказаться небеспочвенным.
- 30 См. идеи Р. Жирара – *Girard R. La violence et le sacré. Paris, 1972; Idem. Le bouc émissaire. Paris, 1982* и др.
- 31 Другие аксессуары ритуала выжимания сомы – давяльный камень *á dri* (но и каменная палица) [может быть, из **a-dri* – 'нерасщепляемый', 'нерасчленимый', 'неотделяемый', в отличие от шкуры – *kῶας*, которая «с-дираема»], мутовка – мешалка *mathi* и др. – также могут быть поняты как ритуальная основа, имеющая свое соответствие в мифологической транскрипции в виде образа мирового дерева с овечьим руном на нем.
- 32 Характерно, что Страбон в связи с описанием кавказских соанов передает местное предание о возникновении мифа о золотом руне: «Рассказывают еще,

- что у них [соанов – В. Т.] потоки сносят золото и что варвары собирают его при помощи просверленных корыт и косматых шкур. Отсюда, говорят, и возник миф о золотом руне – ἀφ' οὗ δὴ μεμψέσθαι καὶ τὸ χρυσόμαλλον δέρος (Strab. Geogr. XI, 2, 19; δέρος означает шкуру, мех, руно; кожаный мех; содранную кожу и т. п. и выступает как синоним κῶας, ср. δέρω 'сдирать кожу', 'драть', 'лупить', 'колотить', ср. слав. *derq̃ (: *dyrati) лит. *dėru*, *diria* (: *dirti*), готск. *dis*, *ga-tairan*, нем. (*ver*-) *zehren* и т. п.). Несколько обновленная версия этого сообщения – в составленной в византийское время хрестоматии из страбованской «Географии», см.: Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. т. I. Греческие писатели. СПб., 1890, с. 170 – О «соанском» золоте знали и в Риме. Плиний Старший упоминает царя колхов Селевка (*Saulaces*), добывшего много золота и серебра в том месте, где обитало племя соанов (*Suani*), см. Plin. Nat. hist XXXIII, 52. Ср. *Мончадская Е. А.* Указ. соч. с. 98–99.
- 33 В частности, ср. Pokorný I, 951: *(s)keu – 'покрывать', 'окутывать' (κῶας с пометой – *unsicher*).
- 34 См. *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Указ. соч., с. 908–909.
- 35 Между прочим, *Καστάλια* упоминается Пиндаром в плотном «аргонавтическом контексте». Ср. *Φρίξος ἐλθόντας πρὸς Αἰήτα θαλάμους δέρμα τε κριοῦ βαθύμαλλον ἄγειν*, τῷ ποτ' ἐκ πότιου σωθή ἐκ τε ματρίας ἀθέων βελέων. ταῦτά μοι θαυαστὸς ὄνειρος ἰὼν φωνεῖ. μεμάντευμα δ' ἐπὶ *Καστάλια* εἰ μετάλλων τι' καὶ ὡς τάχος ὄτρυνει με τεύχειν καὶ πομπάν. Pind. Pyth. IV, 160–164 (*Ибо Фрикс повелел | Вызволить его душу с Этова одра | И увести глубоководный покров | Барана, которым он спасся от пучины | И безбожных мачехиных стрел. | Дивный сон пришел ко мне с этой вестью. Я спросил над Касталией, в чем мой долг, | И бог воздвиг меня | К спешному посольству снарядить корабли*). Мотив руна, спасающего от пучины, в определенной мере подтверждает и функцию золотого руна на вершине (см. выше) как некоей преграды для «верхней» (небесной) бездны, как и для «нижней», чей хозяин-змей находится у золотого руна.
- 36 См. статью автора – К мифо-ритуальным мотивам у Аполлония Родосского // *Знаки Балкан*. М., 1994, ч. I, с. 107–115.
- 37 Τοῦτο δ' ἐλισσομένιοι κατόμματον εἶσατο *κοῦρη* | "Ἵπιον ἀσοσητήρα, θεῶν ὑπατοῦ [т. е. Зевса], καλέουσα | ἠδεῖν ἐνοπή. θέλξαι τέρας· αἶε δ' ἀνασαν | ικκτιπόλον, χθούην, εὐαντέα, δοῦναι ἐφορμήν (Arg. IV, 145–148), Эсонид Ясон только следовал (εἶπετο) за нею.
- 38 Ἔϊδα δ' ὁ μὲν χρύσειον ἀπὸ δρυὸς αἰνυτο κῶας. | *κοῦρης* κεκλομένης (IV, 162–163).
- 39 Ср. о гневе подземных духов в уже не раз упомянутом тексте Пиндара – δύνασαι δ' ἀφελεῖν *μαίαν χθονίων* (Pyth. IV, 158–159).
- 40 Особый вопрос – источники «аргонавтического» мифа у Аполлония Родосского, п о м и м о известных текстов греческой традиции, начиная с Гомера. Направивается предположение о наличии в распоряжении Аполлония устных сведений о Колхиде и смежных областях, особенно если учесть, что в его время объем знаний об этих местах сильно возрос и связи с этим ареалом перестали быть исключительным явлением.
- 41 Ср. *Каухчишвили Т. С.* Сведения Геродота о Грузии. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.); *Gordesiani R.* Zur Frage der ägäisch-kartwelischen Sprachpar-

- allelen // *Wiss. Zeitschrift für F. Schiller-Universität. Jena. 1969, Bd. 18, Hf. 5, 11–21; Урушадзе А. В.* Аполлоний Родосский. Аргонавтика. Тбилиси, 1970 (на груз. яз.); *Кахидзе А. Ю.* Античные памятники Восточного Причерноморья. Батуми, 1975; *Микеладзе Т. К.* Некоторые итоги раскопок поселений VIII–V вв. до н. э. в районе устья р. Риони (Фасиса) // КСИАБ 1977, № 151; *Лордкипанидзе О. Д.* К проблеме греческой колонизации Восточного Причерноморья. Тбилиси, 1977; *Он же.* Древняя Колхида. Миф и археология. Тбилиси, 1979; Проблемы греческой колонизации Северного и Восточного Причерноморья. Тбилиси, 1979; *Furnée E. J.* Vorgriechisch-Kartvelisches. Studien zum ostmediterranean Substrat nebst einem Versuch zu einer neuen pelasgischen Theorie. Louvain, 1979; *Яйленко В. П.* Греческая колонизация VII–III вв. до н. э. М., 1982, особенно с. 247–258; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Указ. соч., с. 907–909 и др. – Сюда же, конечно, относятся и исследования и общие обзоры по истории греческой колонизации, затрагивающие и вопрос о греческих колониях на кавказском побережье Черного моря. Среди этих работ из числа недавних и особенно авторитетных ср.: *Cook J. M.* The Greeks in the East. 1962; *Boardman J.* The Greeks Overseas. Harmondsworth, 1964 (2 nd ed. 1973); *Ballu E. B. de.* L'histoire des colonies grecques de Littoral Nord de la Mer Noire. Paris, 1966 и др.
- 42 *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Указ. соч., с. 907–908. Позже, как предполагают авторы, когда мореплавание греков по Черному морю стало реальностью Arg(o) было осмыслено греками как название корабля (ср. γάρτης 'мореплаватель').
- 43 Среди этих деталей-вопросов – какова была роль сведений греков о Колхиде в период, когда проникновение греческих мореплавателей в Черное море стало возможным?; возможно ли думать о каких-либо формах мореплавания (например, каботажных) для греков, когда они находились в юго-восточном углу Причерноморья?; не было ли и во II тысячелетии до н. э. периодов, когда Черное море «прорывалось» через Пропонтиду к Средиземному морю и мореплавание делалось возможным? (как известно, такая «пульсация», завершавшаяся прорывами, повторялась не раз в последние тысячелетия до нашей эры); не следует ли видеть в корне 'Арунередкий в практике тысячелетних странствий греков «переносный» элемент, помечавший места присутствия греческого этноязыкового и культурного начала в целях самоидентификации? (тем более что индоевропейская этимология этого элемента вполне правдоподобна или во всяком случае вероятна) и т. п.
- 44 Из последних работ см. *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности М., 1981, с. 121–122. Ср. также книгу автора этих строк: Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995, с. 120–125.
- 45 Фуллы уже с 787 года известны как центр особой крымской епархии (Фуллы упоминаются в «Notitia episcopatum» при перечислении состава 'Επαρχία Γοθίας).
- 46 Сама форма названия города Фуллы в «Житии Константина» представляет собой особый интерес, поскольку она отлична от формы Φουβ в греческом переводе Библии (ср. 4 Цар. 15, 19; 1 Парал. 5, 26) и соответствует еврейской, засвидетельствованной в Библии, в чем видят еще одно подтверждение знакомства Константина с еврейским языком. Ср. «Жития Констан-

- тина» VIII, см. также *Minns E. N. Cyrill really knew Hebrew // Mélanges Paul Boyer. Paris, 1925, p. 94–95.* Впрочем, название города с *l* (а не *d!*) представлено и в греческих источниках VIII–IX вв., ср. а. ὁ Χοτζίρων σύνεγγυς Φούλων... (Notit. episcop.), а кроме деловых бумаг в «Житии Иоанна Готского» (Иоанн пребывал в заключении у хазар в Фуллах, откуда бежал за море в Амастриду).
- 47 Языковая принадлежность «фульцев» остается неизвестной. Высказывались предположения о том, что они остатки готского населения Крыма (в этом случае существенно точная локализация Фулл в пределах крымского ареала), что «фульцы» могли быть потомками одного из индо-арийских племен, обитавших в Крыму и – шире – в Северном Причерноморье (см. *Трубачев О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // ВЯз. 1977, № 6, с. 19, 28.* Теоретически возможны и другие языковые атрибуции «фульского языка», особенно при учете того, как быстро происходила смена языков в крымских условиях (ср. готский → греческий → татарский → русский и др.). И тем не менее вероятнее всего, что фульское население, с которым имел дело Константин, было грекоязычно, что объясняет естественность языкового общения Философа с фульцами и в свою очередь могло бы быть подтверждено общей картиной крымской «грекофонии», насколько она доступна для реконструкции применительно к VI–IX вв.
48. См. *Кулаковский Ю. А. К истории Готской епархии в Крыму в VIII в. // ЖМНП 1898, февраль, с. 173–202, особенно с. 194 и сл. – «Где находились Фуллы?», он же. Прошлое Тавриды. Киев, 1914, с. 70 и сл. (2е изд.); Васильевский В. Г. Житие Стефана Сурожского // Труды, т. III. Пг., 1915, с. CLXIV–CLXV; Бертъе-Делагард А. Л. Исследование некоторых недоуменных вопросов средневековья в Тавриде // Известия Таврической ученой археологической комиссии, № 51, 1920 и др.*
- 49 См. *Кропоткин В. В. Из истории средневекового Крыма (Чуфут-Кале и вопрос о локализации города Фуллы) // САрх. 1958, XXVIII, с. 198–218; он же. О распространении христианства в Северном Причерноморье // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Тезисы докладов. М., 1993, с. 41–43; Якобсон А. Л. К вопросу о локализации средневекового города Фуллы // САрх. 1959, XXIX–XXX, с. 108–113 и др.; ср. *Флоря Б. Н. Указ. соч.*, с. 122 (существенно замечание, что определение «фульский язык» применительно к язычникам могло иметь в виду только население местности более или менее близкой к городу, но не жителей самих Фулл).*
- 50 Издано – *Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды Славянской комиссии. Т. I. Л., 1930, с. 1 и сл. (приводимый выше фрагмент – с. 25).*
- 51 Этот же фрагмент в рукописи XV в. Московской Духовной Академии (см. *Лавров П. А. Указ. соч.*, с. 25) отличается от рукописи 1469 г. лишь незначительными (в основном орфографическими) деталями. В «Успении св. Кирилла» (по рукописи из собрания Гильфердинга Публичной библиотеки СПб) фульский эпизод дается в сильно сокращенном виде –

и потѡ пришь въ Фулскын языкъ и тоу обрѣте доубъ великъ,
 ѣ, съращсе съ чрѣшнюю емѡу жрътвѣ твораху, нарицающе

Ἀλεξάνδρῃ. φίλωσφ' же οὐβ'εцавь тые люди православнѣи вѣрѣ
доуб' же ть раскопавь и съсѣче...

(Лауров П. А. Указ. соч. с. 156).

- 52 См. Трубачев О. Н., Указ. соч., с. 28.
- 53 Поскольку исходной формой для ἀλέξω является и.-евр. **ael-k-* (первое состояние основы): **l-ek-* (второе состояние), в этот же круг входит и др.-инд. *raks* 'охранять', 'защищать'.
- 54 Речь идет как об археологических материалах, так и о данных мифологического и литературного характера. И тех и других немало. Из последних достаточно напомнить об Ифигении; чуть не принесенная в жертву в Авлиде, она, будучи чудесным образом избавлена от уготованной ей участи и перенесена в Тавриду, стала жрицей в храме, которая должна была приносить кровавые жертвы, когда в эти края попадали чужеземцы.
- 55 Дождь и кровь как носители жизни объединяет и свойство текучести, льющести-ливкости.
- 56 Стóбит напомнить, что др.-греч. ἀνίρ, ἀνδρ- восходит к и.-евр. **ner* : **aner*), обозначающему жизненную силу и ее носителя – мужа-мужчину; др.-инд. *nar-*, арм. *air* (*arn*. Gen.) *alb. nier*, оск. *nerum* (Gen. Pl.), умбр. *nerf* (ср. лат. *periosus*), др.-ирл., кимр. *ner* и др. Статус воина, героя предполагает обилие жизненной силы, что и объясняет нередкое использование корня **ner-* для обозначения воина: к различию **ner-* и **uir-* см. Dumézil G. // RElat. 31, 1953, с. 175 sqq.
- 57 Гром-молния достаточно часто воплощаются в мифологический и ритуальный образ палицы с достоверными фаллическими и эротическими ассоциациями.
- 58 Возможно, что мотив дуба, который «страхъ же се съ чр'вшню», отсылает к некогда актуальному союзу-соединению Громовержца и его супруги на уровне их вегетативных воплощений – дуб и черешня/ вишня (вероятно, в греческом коде дрῦς: κέρασα, κερασία; при обычном др.-греч κέρασος или κερασός ожидалась бы, судя по индоевропейским параллелям, форма женского рода, каковая и представлена как в производном κερασία или κερασία, так и в микенском женском имени *Keraso*=*Κερασώ*, см. Chadwick J., Baumbach L. The Mycenaean Greek Vocabulary // Glotta 41, 1963, 209; Chantraine 518; иначе – Heubeck A. // Kadmos 4, 1965, 138–145). В случае, если эта реконструкция верна и имеет смысл применительно к фульскому ритуалу, то становится понятным, почему для фульского народа дуб «александр» – жизнь, а уничтожение его – смерть, и почему они во что бы то ни стало хотели сохранить это старое языческое наследие, включив его даже в отвергающую его новую веру.
- 59 В основу своей «тактичной» тактики увещания фульцев Константин положил ссылки на ветхозаветные книги и прежде всего на Исаяю 66, 18–19, где говорится о собирании «народов и языков», чтобы они увидели славу Господню, и о том, что спасенные будут посланы въ Фарсь и в Ф о ү д ъ [в ркп. Л – Ф ү л ъ], и Лоудь и Мосиухъ и в Фовель и в Бладу и въ острова дальные. Так фульцы поняли свою предназначенность христианской жизни.
- 60 33 удара, которые нанес по дубу «александру» Константин, соотносят со сроком земной жизни Иисуса Христа: в этой детали усматривают символически выраженный мотив одоления Христом языческой святыни.

Венская рукопись романа Константина Манассии

Из четырех известных византийских любовных романов эпохи Комнинов до нас дошли произведения Феодора Продрома (ок. 1100 – ок. 1170? Τὰ κατὰ Ῥοδάνθην καὶ Δοσικλέα), Евстафия Макремволита (вторая половина XII в. Τὸ καθ' Ὑσμίνην δράμα καὶ τὸν Ὑσμινίαν) и Никиты Евгениана (вторая половина XII в. Τῶν κατὰ Δροσίλλαν καὶ Χαρικλέα βιβλία θ'). Роман Константина Манассии (ок. 1130 – ок. 1187. Τῶν κατ' Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν ἐννέα λόγοι) сохранился лишь в виде извлечений, донесенных до настоящего времени двумя рукописями – Венецианской (Marc. gr. 452) и Венской (Phil. gr. 306).

Венецианская рукопись представляет собой большой и весьма сложный и разнообразный по составу флорилегий, составленный между 1328–1336 гг. иеромонахом Макарием Хрисокефалом (ок. 1300–1382)¹, будущим митрополитом филадельфийским (1336–1382), и названный им Ῥοδωνιά. В сборник включены разного объема и характера тексты из сочинений Геродота, Иосифа Флавия, Григория Назианзина, константинопольских патриархов Германа II и Григория Кипрского, Никифора Хумна и др., а также подборки сентенций морализирующего характера, извлеченных из многочисленных произведений античной и византийской литературы – от Гомера, Гесиода, Пиндара, Аристофана до Феодора Продрома и Георгия Пахимера. Среди такого рода коллекций находятся и 611 стихов из романа Константина Манассии².

Венская рукопись датируется несколько более поздним временем: серединой – началом второй половины XIV в. Она является вышедшим из-под пера одного писца небольшим сборником поэтических сочинений Константина Манассии и Феодора Продрома, причем под именем первого из них здесь скопированы 765 стихов из его недошедшего романа³. Характер стихов, собранных в Венской рукописи, отличает данную антологию от работы Макария Хрисокефала: анонимного составителя Венского флорилегия больше всего интересуется Эрос и его могущество.

Исследователи, занимавшиеся изучением и изданием текста Венского списка фрагментов романа Манассии – О. Mazal и Е. Цолакис⁴, – так и не пришли к какому-либо выводу относительно

места создания этой антологии и личности ее составителя⁵. Между тем, эти вопросы могут быть решены с помощью почерковедческого исследования.

Особенности почерка Венской рукописи позволяют определить ее писца – им является известный книгописец середины XIV столетия Константин Софос (Рис. 1–2). К настоящему времени выявлены следующие его автографы:

1. Oxford, Bodleian Library, ms. Roe 18, лл. 1–20, 21 об. – 435, 436–476 об. Рукопись закончена в сентябре 1348 г. и представляет собой громадный свод юридических сочинений, но содержит также и значительную подборку византийской поэзии (произведения Мануила Фила, Константина Манассии, Григория Назианзина, Феодора Продрома, Георгия Писиды, Иоанна Цеца)⁶.

2. Venezia, Marc. gr. 176 (coll. 492), лл. 1–396 об. Рукопись закончена в феврале 1351 г. и содержит Basilicorum Synopsis maior⁷.

3. Venezia, Marc. gr. 259 (coll. 982), лл. 91–146 об. 40-е гг. XIV в. Сборник содержит сочинения Александра Афродисийского, Аристотеля, Плутарха и др.⁸.

4. Venezia, Marc. gr. 303 (coll. 334), лл. 98–129 об., 131 об.–142, 146–150 об., 155 об. – 171, 173–184, 185–196, 199 об. – 221 об. Небольшая рукопись второй половины XIII в. (лл. 39–91)⁹, включенная в большой и сложный сборник середины – второй половины XIV в., в составе которого находятся естественнонаучные сочинения Евклида, Птолемея, Прокла Диадоча, Феона Смирнского, Павла Александрийского, Гиппарха и др.¹⁰.

5. Wien, Theol. gr. 279, лл. 1–17 об., 42–128 об., 169–211 об. Сборник гомилетическо-агиографических сочинений Григория Нисского, Филофея Коккина, Феодора Дафнопата, Никифора Григоры, константинопольского патриарха Каллиста I и др., составленный в 50–60-е гг. XIV в. несколькими писцами¹¹.

6. Wien, Phil. gr. 121, лл. 1–6 об., 238–269 об. «Очерк философии Аристотеля» Георгия Пахимера, переписанный несколькими писцами в 40–60-е гг. XIV в.¹².

7. Paris. Coisl. gr. 100, лл. 1–8 об., 69–342. Вторая половина XIV в. Рукопись содержит III том полемических сочинений Григория Паламы¹³.

8. Москва, ГИМ № 464, лл. 2–7 об., 127–325 об. Середина XIV в. Гален¹⁴.

Итак, вместе с Венским списком романа Константина Манасии нам известны 9 рукописей, текст которых частично или полностью переписан Константином Софосом. Какие данные о деятельности этого писца можно извлечь из имеющихся в нашем распоряжении материалов?

Прежде всего, несмотря на наличие лишь двух рукописей с колофонами самого писца, вполне четко определяются хронологические границы работы Константина Софоса: это 40–60-е гг. XIV столетия.

Далее, без труда можно сделать заключение о том, что его деятельность локализуется византийской столицей. В пользу этого свидетельствуют следующие факты:

а) В Венской рукописи Theol. gr. 279 Константином Софосом переписаны три гомилии константинопольского патриарха Каллиста (июнь 1350 – 14 августа 1353, 1355–1363), составленных ок. 1357 г. или, во всяком случае, в период его второго патриаршества (лл. 191–211 об.)¹⁵. Поскольку весь сборник, судя по филиграммам его бумаги, появился на свет примерно в это же время, следует думать, что он вышел, прежде всего, из-под пера интересующего нас писца там, где и были сочинены и произнесены эти гомилии, т. е. в Константинополе. В качестве дополнительных, хотя и не столь сильных аргументов в пользу столичного происхождения данной рукописи могут служить как факт копирования в ней также *Λόγος εἰς τοὺς ἁγίους πάντας Φιλοφεία Κοκκίνα* (лл. 53–86 об.) и написанного ок. 1328–1329 гг. *Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Θεοφανῶ τὴν βασιλίδαν Νικηφόρα Γρηγορίου* (лл. 108–128 об.)¹⁶, так и сотрудничество в рамках создания этого сборника с одним из писцов константинопольской патриаршей канцелярии (им писаны лл. 217–236).

б) В Московской рукописи ГИМ № 464 одним из сотрудников Константина Софоса является писец из круга Георгия Галисиотиса, константинопольского каллиграфа первой половины – середины XIV в.¹⁷.

с) Текст ряда переписанных нашим писцом сочинений и прежде всего – памятников творчества византийских юристов, судя по его качеству, говорит о несомненно центральном, столичном происхождении рукописей Bodleian Library, ms. Roe 18 и Marc. gr. 176¹⁸.

д) Еще один довод – скорее логического порядка, но, как нам представляется, достаточно надежный: едва ли в 40–60-х гг. XIV в. в Византии можно представить себе условия для копирования и изучения всего того круга авторов, списки которых вышли из-под пера Константина Софоса, вне Константинополя или

Фессалоник. Поскольку из приведенных выше соображений следует, что этот писец работал в Константинополе, то необходимо заключить, что и все остальные рукописи – Marc. gr. 259 и 303, Vind. Phil. gr. 121 и 306, Coisl. gr. 100 – являются манускриптами столичного происхождения.

е) Последующая судьба целого ряда рукописей Константина Софоса так или иначе связана с Константинополем:

- в сборнике Roe 18, на л. 20 об. первой части рукописи, находятся заметки, сделанные, несомненно, в Константинополе между 10 июня 1422 г. и 21 июля 1425 г.¹⁹;
- рукописи Marc.gr. 176, 259, 303 принадлежали Виссариону и были, скорее всего, приобретены им в византийской столице;
- рукопись Theol.gr. 279 привезена Аугерием Бусбеком из Константинополя.

Итак, Константин Софос – константинопольский писец 40–х – 60-х гг. XIV в. Судя по его красивому почерку, по свободе и легкости его письма, можно было бы думать, что перед нами – писец-профессионал, работающий по заказу разных лиц, и именно этим объяснять появление из-под его пера то юридических текстов, то памятников естественнонаучного характера, то стихов Феодора Продрома, Константина Манассии или Мануила Фила. Однако едва ли это так. Ни в одной из имеющихся в нашем распоряжении рукописей нет указаний на имена заказчиков, а кодикологическое разнообразие манускриптов Константина Софоса и явная небрежность в копировании многих текстов скорее свидетельствуют о том, что это – образованный человек, возможно, юрист²⁰, глубоко и серьезно интересующийся и византийским законодательством, и философией, и медициной и другими естественными науками, и исторической и любовной поэзией, но также и богословием и церковной риторикой. Сотрудничество Константина Софоса с константинопольскими писцами, имевшими те же интересы, а также с лицами, принадлежавшими к окружению патриархов Каллиста I и Филофея, говорит о том, что в византийской столице середины XIV в. существовал научно-литературный кружок образованных людей – ученых, писателей, писцов-профессионалов, деятелей церкви и т.д., объединявших своей деятельностью, насколько позволяют судить об этом рукописи, прежде всего интеллигенцию византийского двора и вселенской патриархии²¹.

Несомненно, членом этого кружка был и митрополит филадельфийский Макарий Хрисокефал, с 1345 г. постоянно бывав-

ший и подолгу живший в Константинополе²² и, как можно с уверенностью предполагать, хорошо знавший Константина Софоса. Скорее всего, именно в библиотеке Макария и обнаружил Константин список романа Манассии и под влиянием такого обширного и разнообразного флорилегия, каким являлся сборник Ροδωνιά, сделал свою собственную подборку стихов из этого произведения. Правда, такому предположению противоречат наблюдения издателей текста Венской рукописи романа, выявивших разночтения в тексте ряда стихов, содержащихся как в антологии Макария Хрисокефала, так и у Константина Софоса, и на этом основании сделавших обычное для формальной текстологии в таких ситуациях заключение о существовании двух разных рукописей, послуживших оригиналами соответственно для работ Макария и анонимного антологиста²³. Мы, однако, не знаем, передавали ли в данном случае тот и другой переписчик текст своего оригинала без изменений или могли допускать небольшие переделки. Как бы то ни было, естественнее предполагать, что два хорошо знавших друг друга любителя и собирателя текстов византийской поэзии использовали для своих антологий один и тот же, по-видимому, уже весьма редкий в середине XIV в. список романа об Аристандре и Каллитее, чем думать, что существовали разные оригиналы, сделавшие возможным появление почти в одно и то же время двух их разнохарактерных обработок, выборок нескольких сотен стихов из целого произведения.

Итак, что касается текста романа Константина Манассии в Венской рукописи, то мы пришли к следующим выводам:

1. Венский кодекс Phil. gr. 306 переписан в середине – начале второй половины XIV в. Константином Софосом в Константинополе.

2. Его антология из стихов романа Манассии создана в результате обработки того же оригинала, который был использован прежде составителем сборника Ροδωνιά Макарием Хрисокефалом.

Примечания

- 1 О нем см.: *Petit L. Macaire Chrysoképhalos // Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX, 1927, col. 1445–1449; Μανούσακας Μ. Ι. Μακαρίου Φιλαδελφείας τοῦ Χρυσοκεφάλου ἀνέκδοτα χρονικά σημεῖματα (1344–1346) εἰς δύο αὐτογράφοις Μαρκιανῶν κώδικας // *Ἐπιστολίματα*, τ. 4, 1967, σ. 7–19, 223–224; *Passarelli G. Macario Crisocefalo (1300–1382) l'omelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia*. Roma, 1980 (*Orientalia Christiana Analecta* 210). См. также: *Gamillscheg E. und Harlfinger D. Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600*. 1. Teil.

Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens. Wien, 1981, S. 132. No 242 7 (там же основная библиография).

- 2 Описание рукописи см.: *Mioni E.* Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti. Thesaurus antiquus. Vol. II. Roma, 1985. P. 226–231.
- 3 Описание рукописи см.: *Hunger H.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1. Codices Historici. Codices Philosophici et Philologici. Wien, 1961, S. 400–401.
- 4 См.: *Mazal O.* Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente. Wien, 1967 (Wiener Byzantinistische Studien, Bd. IV); Τσολάκης Εὐδ. Θ. Συμβολή στη μελέτη τοῦ ποιητικοῦ ἔργου τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσή καὶ κριτικῆ ἐκδοσὴ τοῦ μυθιστορηματὸς του “Τὰ κατ’ Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν”. Θεσσαλονίκη, 1967.
- 5 В своей предварительной публикации (*Mazal O.* Neue Exzerpte aus dem Roman des Konstantinos Manasses. Textausgabe und Erläuterungen // JÖBG, XV, 1966. S. 231–255) О. Мацаль, правда, делает заключение (S. 233), что Венская рукопись, для написания которой использована североитальянская и южно-французская бумага, должна была быть создана в Западной Европе и что ее анонимный составитель мог быть либо греком, жившим в северной Италии, либо европейцем, знавшим греческий язык. Однако некорректность этого вывода как с точки зрения кодикологии, так и с позиций палеографии была, по видимому, ясна уже и самому автору и, быть может, именно поэтому спустя год он отказался от его повторения в своей книге.
- 6 Описание рукописи см.: *Coxe H.O.* Bodleian Library. Quarto Catalogues. I. Greek Manuscripts. Oxford, 1853 (repr.: Bodleian Library, Oxford, 1969), col. 471–479. См. также: *Tuyn A.* Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain. Washington, D. C. 1980, p. 115–116, pl. 78, 117 с.
- 7 Описание рукописи см.: *Mioni E.* Op. cit. (см. прим. 2.) Thesaurus antiquus. Vol. I. Roma, 1981, p. 277–278. См. также: *Tuyn A.* Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy. Urbana-Chicago-London, 1972, p. 214–215, pl. 171, 256 а. О писце рукописи см.: *Fonkitch B. L.* Notes paléographiques sur les manuscrits grecs des bibliothèques italiennes // *Ἐθναρισματα*, 16, 1979, p. 166 (то же – русский вариант: *Фонкич Б. Л.* Палеографические заметки о греческих рукописях итальянских библиотек // ВВ, 41, 1980, с. 218).
- 8 Описание рукописи см.: *Mioni E.* Op. cit. (см. выше, прим. 7), p. 374–375; см. также: *Fonkitch B. L.* Op. cit. (см. выше, прим. 7), p. 166 (то же – русский вариант, с. 218).
- 9 Два писца XIII в.: I – лл. 39–66 об., 71–71 об., 73–88 об., 89–91; II – лл. 67–70 об., 71 об. – 72 об. Об этом см.: *Fonkitch B. L.* Op. cit. (см. выше, прим. 7), p. 166 (то же – русский вариант, с. 218).
- 10 Описание рукописи см.: *Mioni E.* Op. cit. (см. выше прим. 2), p. 9–12; см. также: *Fonkitch B. L.* Op. cit. (см. выше, прим. 7), p. 166 (то же – русский вариант, с. 218).
- 11 Описание рукописи см.: *Hunger H., Lackner W., Hannick Chr.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/3. Codices Theologici 201–337. Wien, 1992, S. 263–267.

- 12 Описание рукописи см.: *Hunger H.* Op. cit. (см. выше, прим. 3), S. 232–233.
- 13 Описание рукописи см.: *Devresse R.* Bibliothèque Nationale. Département des Manuscrits. Catalogue des Manuscrits Grecs. II. Le Fonds Coislin. Paris, 1945, p. 87–88 (рукопись ошибочно датируется XV в.).
- 14 Описание рукописи см.: архим. *Владимир.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Часть первая. Рукописи греческие. М., 1894, с. 701–703; *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова). М., 1993, с. 153.
- 15 См.: *Γόνης Δ. Β.* Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α'. Ἀθήναι, 1980, с. 136–139, 149–155.
- 16 См.: *Kurtz E.* Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI // Записки имп. Академии наук. По Историко-филологическому отделению. Т. III, № 2. СПб., 1898, S. VIII–IX.
- 17 См.: *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Указ. соч. (см. выше, прим. 14), с. 153.
- 18 О тексте Marc. gr. 176 см. например: *Svoronos N. G.* Recherches sur la tradition juridique à Byzance. La Synopsis Major des Basiliques et ses appendices. Paris, 1964, p. 66–67, 73–74, 143–144.
- 19 См.: *Schreiner P.* Die byzantinischen Kleinchroniken. 1. Teil. Einleitung und Text. Wien, 1975, S. 115–118; 2. Teil. Historischer Kommentar. Wien, 1977, S. 414–417, 420–422, 424–430.
- 20 Быть может, не случайно то обстоятельство, что именно два огромных свода памятников византийского законодательства не только тщательно и без помощников переписаны Константином Софосом, но и снабжены им колофонами с датой завершения работы.
- 21 См., например: *Фонкич Б. Л.* Автографы константинопольского патриарха Филофея Коккина (в печати).
- 22 Подробно об этом см.: *Passarelli G.* Op. cit. (см. выше, прим. 1), p. 31–43.
- 23 См.: *Mazal O.* Neue Exzerpte... (см. выше, прим. 5), S. 256–257.

ἔπειτα ἰδοὺ τοὺς ἀρχαίους μέχεται, ἵνα τὸ σπᾶφι
 ἔνδρα πρὸς περὶ σπᾶφι τῶν ἀρχαίων πᾶν ἄριστον,
 χεῖρ ὄντως ἐκ νόμου καὶ ἀρχαίων τῶν φάσι
 καὶ φθίρες αἵματος θρεῖται τοῖς αἵμασι οὐ ζῶσιν,
 ἵνα αἷμα τὸ νοχέοις ἀείσκειν πρὸ τοῦ αὐτοῦ.
 αὐτὸ δὲ ἀρχαίους μέσαι, ἔνδρα ἀντὶ τῶν
 καὶ τρυφίαν καὶ σφραγίσαν ἐπὶ τοῖς δερμίδων,
 πρὸς ἀρχαίους αἰροῦναι καὶ εἶναι ἕκαστον.
 ὅπως δὲ ἔρως ἄκρως εὐφραδὶν ἐπιπράξις,
 γάμος ἐπὶ τῶν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων
 εὐμαχάκων οὐ ζῶσιν ἐκ τῶν ἀρχαίων
 αὐτὸ δὲ βάρους αὐτὸ δὲ σφοδρῶς ἀρχαίων ἐπίσται,
 οὐκ ἐστὶν ἕτερος θεὸς οὐτὶ φρενὸς ἀρχαίων,
 οὐδὲ νοχέοις τῶν ἀρχαίων οὐδὲ πνευματικῶν
 εἰ ἔνδρα ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων ἐπίσται.
 πᾶν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 πᾶν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 πᾶν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 πᾶν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 πᾶν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 καὶ εἰ φεφορον ἄρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων
 ὅτι ἄρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 μετὰ τὸν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων
 πᾶν ἀρχαίων ἐκ τῶν ἀρχαίων πᾶν ἀρχαίων

Рис. 1.

οὐδὲ πολλὰ κίε σὺ γὰρ εἶ βουλόσθαι σὺ κίε +
 αὐτὸς φύ τὸν αὐτὸν ἄνευ ὁδὸν θεῖον
 οὐδὲ ἀφρονεῖ παρὰ τὸν τοῦ θυ πᾶσι
 ἀλλὰ οὐδὲ ἀφρονεῖ καὶ σπῆναι τῆς τύχης
 ἡσυχίας ἑταροῦ οὐδὲ ἀφρονεῖ αἰσθηθεῖς
 αὐτὸς βίος πᾶσι ἀφρονεῖ πᾶσι αὐτὸν οὐ
 ὅτι σπῆναι τῶν θυτῶν ἡμέρῃ τῶν αὐτῶν
 αὐτὸς βίον πᾶσι καὶ οὐδὲ ἀφρονεῖ +
 τῶν τοῦ αὐτοῦ φρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 ἡσυχίας ἑταροῦ εἰς τὸν αὐτὸν τὸ βίον
 καὶ οὐδὲ ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 καὶ οὐδὲ ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 τὸ βίον οὐδὲ ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 οὐκ ἐν τῶν τοῦ αὐτοῦ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 καὶ οὐδὲ ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 καὶ οὐδὲ ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 πᾶσι ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 εἰς τὸν αὐτὸν φρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 πᾶσι οὐδὲ ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 αὐτὸς ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ +
 τῶν τοῦ αὐτοῦ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 αὐτὸς ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 καὶ οὐδὲ ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ
 καθάπερ εἰς ἀφρονεῖ οὐδὲ ἀφρονεῖ

Рис. 2.

Simon Franklin
Clare College, Cambridge

Annotationes Byzantino-Russicae

1. **George Tornikes and the Metropolitan of Rhosia.** In one of his letters to the metropolitan of Athens – probably George Bourtzes (c. 1153–60) – the Byzantine churchman and writer George Tornikes complained of being unjustly vilified. In particular, he was attacked for wishing to honour the memory of a certain patriarch, who had died some six months earlier. Tornikes' main critic was the notable (or notorious) controversialist Soterichos Panteugenos, who at that time was, like Tornikes, a deacon in St. Sophia. But there were others, too, who took pleasure in Tornikes' discomfort: *Γέγονε γοῦν ταῦτά τισι πρὸς ἡδονῆς ὅσοι καθ' ἡμῶν τι πεπόνθασιν, ἐπεὶ περ ἤκουσται (τῆς) Ῥωσίας ἡμῖν τι προσμαρτυρῆσαι χρηστόν*¹.

Darrouzes in his edition of Tornikes' letter, proposes that "τῆς" should be emended to "τόν" implying "the metropolitan", and that sense of "χρηστόν" is ironic. He translates as follows: "Cela a fait évidemment le bonheur de quelques-uns qui ont quelque animosité à notre égard car il se dit (que le métropolit?) de Russie ajoute contre nous un beau témoignage"².

If one accepts Darrouzes' emendation, then the obvious question is: to which metropolitan of Rhosia does Tornikes' letter refer? For Darrouzes the answer can be found by simple chronology. Soterichos Panteugenos claimed that the deceased patriarch was inclined towards Bogomilism. Robert Browning, in his brief reconstruction of Tornikes' biography, assumed that the patriarch was Kosmas Attikos, who had been deposed in 1147 on account of his alleged Bogomil leanings, and who had been a patron of Tornikes³. The date of Kosmas' death, however, is not clear. Darrouzes re-identifies the patriarch as Theodotos and hence dates Tornikes' letter to late summer or early autumn 1154. The metropolitan of Rhosia in mid-to-late 1154 was, he notes, Klim Smoliatich. Klim Smoliatich was therefore the man to whom Thornikes referred in his letter⁴.

Yes and no. In July 1147 Klim was elected metropolitan by a rigged synod of local bishops, under the patronage of the Kievan prince Iziaslav Mstislavich, without the customary blessing of the patriarch. It is worth pointing out that the patriarchal throne

happened to be vacant at the time, but nevertheless a minority of bishops in Rus felt that the procedure for Klim's election was improper. The likelihood is that in Constantinople Klim's appointment was regarded as invalid, and that he was not recognised as the legitimate metropolitan. Patriarch Nicholas Mouzalon wrote a letter of encouragement to one of the dissenting local bishops, Niphont of Novgorod, in which he referred to Klim as an "evil serpent". Metropolitan Constantine, Klim's successor, made a point of refusing to acknowledge any of Klim's ecclesiastical appointees unless they made a formal renunciation of Klim. Even in native sources Klim's name is omitted from later lists of metropolitans⁵. In such a context Darrouzes' identification of Klim looks incongruous. Why should Klim, the *rusin*, become involved in the internal squabbles among the deacons of St. Sophia in Constantinople? In what language were his alleged jibes expressed? There is no record of Klim travelling to the Byzantine capital during his tenure of office. And, most importantly why should Tornikes make any reference at all to a man whose status as metropolitan was not acknowledged?

If Darrouzes' suggestion were to be correct, then it would require a significant change in the conventional picture of Byzantino-Kievan ecclesiastical relations in the mid twelfth century. We might have to surmise, for example, that the rift between Constantinople and the Kievan Church was not total but factional, reflecting factional disputes not only among the Rus but also in Constantinople. In this case Nicholas Mouzalon's opposition to Klim might not be decisive, since in 1151 Mouzalon himself was forced to resign under a cloud. Might Klim perhaps have enjoyed the backing of at least one of the Constantinopolitan cliques, including Soterichos Panteugenos? The notion begins to become quite attractive when we recall that Klim's successor and opponent, Metropolitan Constantine, was the man who initiated the investigation into Panteugehos' suspect teachings on the eucharist at the synod of 26 January 1156.⁶ Furthermore, the extant writings by and about Klim hint that he was not utterly out of touch with contemporary Byzantine debate⁷.

Such a reassessment is not persuasive; or at least not so persuasive that we can afford to abandon further inquiry into possible alternatives. The main alternative, of course, is that Darrouzes could be wrong: either wrong in his textual emendation (e. g. the reference might not be to a metropolitan but to another churchman such as the distinguished Bishop Manuel of Smo-

lensk)⁸; or wrong in the dating of the letter; or wrong in his choice of metropolitan. Leaving aside the problems of text and overall chronology, let us reconsider the choice of metropolitan.

We have referred to Metropolitan Constantine as Klim's successor, but when was he appointed? Constantine arrived in Kiev to take up the duties of his office in spring or summer 1156. In January of the same year, before his departure, he was involved in the synod in Constantinople. Iziaslav Mstislavich had died in November 1154. After the usual somewhat messy interregnum, Kiev was finally occupied in the spring of 1155 by Iziaslav's uncle Iurii Vladimirovich (later called "Dolgorukii") of Suzdal. Iurii had persistently objected to Klim as metropolitan. The most common assumption, therefore, is that Iurii, on taking Kiev, ejected Klim and requested a new metropolitan from Constantinople. According to this reckoning, Constantine was appointed in the middle of 1155⁹.

On the face of things, Constantine is a far more plausible candidate than Klim as the metropolitan to whom Tornikes refers. He was legitimate, he was a Byzantine nominee, he was in Constantinople before departing for Kiev, and we know that he was active and prominent in the doctrinal polemics among precisely this circle of fractious churchmen: at the synod of 26 January 1156 Georges Tornikes himself spoke enthusiastically in support of Constantine's views¹⁰. Darrouzes does mention Constantine, but rejects him for chronological reasons¹¹. If Darrouzes basic hypotheses are wrong – I. e. if the letter was written after 1154, or if the anonymous deceased patriarch was not Theodotos – then the objection to Constantine might evaporate. I suggest, however, that even the chronology of the letter need not be a barrier.

Scholars have assumed quite reasonably, that a replacement for Klim was requested by Iurii Vladimirovich. But in this connection they have tended to overlook the fact that Iurii had occupied Kiev on other occasions before the spring of 1155. He first ousted his nephew Iziaslav in the summer of 1149 and held Kiev almost continuously from then until the spring of 1151¹². Klim's tenure as metropolitan depended on the presence and protection of his patron Iziaslav, and when Iziaslav was forced out of Kiev Klim was forced out with him. There is no reason to suspect that in 1149–51 Iurii regarded his own rule in Kiev as temporary. Why should one suppose that he only asked for a legitimate metropolitan in 1155 rather than in 1149–51? It is quite plausible that Constantine was designated as the legitimate metropolitan of

Kiev before 1155, perhaps even as early as 1149–51, and that he simply remained in Constantinople until he could securely take up his duties. This would help to explain why the acknowledged metropolitan of Rhosia was on hand to make nasty comments about George Tornikes in 1154.

It may seem odd to suggest that there were in effect two rival metropolitans of Rhosia, Constantine and Klim. Actually it is not at all odd: it was a situation with which Constantine was to become uncomfortably familiar. Iurii died in 1157, and his death set off another uncle-versus-nephew dispute. Iziaslav's son Mstislav was strongly in favour of reinstating Klim, while Iziaslav's brother Rostislav (of Smolensk) preferred to retain Constantine. On this occasion the princes turned to Constantinople for a compromise solution, requesting a new appointee who was *neither Klim nor Constantine*. Meanwhile Constantine was apparently relegated to the sidelines. He died in 1159, not in Kiev but in Chernigov¹³. From the late 1140s the metropolitanate of Rhosia had been treated as a pawn in domestic and regional political rivalries. There is no strong reason to suppose that Constantine was designated metropolitan only in 1155 and not earlier. Hence there is no strong chronological barrier to indentifying Constantine as the metropolitan of Rhosia in the letter of George Tornikes.

2. On the literary biography of Gregory the philosopher. Extant writings from pre-Mongol Rus are almost all anonymous. Named authors are very rare indeed, and any addition to their number must raise considerable interest. In 1980 the Lenin Library acquired a fifteenth-century florilegium which included a cycle of homilies for the days of the week. Homilies from the same cycle had been known from other manuscripts, sometimes ascribed either to "Cyril the Philosopher" or to "Gregory the Philosopher". Scholars wavered over the precise attribution, but mostly concluded that the homilies originated in tenth-century Bulgaria. Dramatic new light appeared to be shed on this problem by the newly acquired manuscript, from the Chuvanov collection (GBL/RBL/ F. 775 /Chuvanov/, 1). Here the cycle is preceded by a uniquely eloquent heading:

В лето 6570 Григория Философа пришедшаго изъ Царяграда съ митрополитом Георгием при кн/я/зи Изяславе с/ы/на Ярославля словесъ седмь сотворено на ползую д/у/ши по пеню параклития¹⁴.

"In the year 6570, seven homilies of Gregory the Philosopher, who came from Constantinople with Metropolitan George under Prince Iziaslav, son of Iaroslav, composed for the profit of the soul, following the singing of the Octoechos" ¹⁵.

The implications of this discovery have been explored by Iu. D. Rykov and A. A. Turilov, who argue that the heading in the Chuvanov manuscript derives from the original heading of the cycle, and that it provides accurate historical and biographical information. In their view, Gregory the Philosopher was a Bulgarian ("most probably" from Western Bulgaria, "more specifically" linked to the see of Ochrid), who came to Kiev in the entourage of Metropolitan George. The date 6570 (March 1061 to February 1063, depending on the convention used) becomes the new *terminus ante quem* for the metropolitan's arrival, which had tended to be placed somewhat later. The date is taken to refer specifically to the cycle's composition: hence the conclusion that the homilies were written in Rus for a Kievan audience; and hence the description of Gregory as a "Kievan writer" ¹⁶.

Exciting though it is, the heading in the Chuvanov manuscript needs more critical scrutiny. I would argue its value as evidence is in fact very limited, that it is far more likely to be a late compilation and that it cannot sustain the conclusions adduced from it. The main reasons are as follows:

1. No equivalent text is known from pre-Mongol Rus. This is not itself cause for outright rejection, but it is grounds for caution. Turilov recognizes that the genre is unusual, but wrongly asserts that a parallel exists in the autobiographical colophon at the end of Metropolitan Ilarion's works in the Synodal manuscript ¹⁷. The analogy is false. Dated autobiographical *colophons*, written in the first person, are not especially rare. Some are placed at the end of a work or set of works within a manuscript: e.g. Ilarion's colophon giving the date of his appointment as metropolitan (not the date of his works); or Silvestr's note in the Laurentian chronicle *sub anno* 6618, giving 6624 as the year in which he wrote out the chronicle ¹⁸. Others were written by scribes at the end of a complete manuscript ¹⁹. The problem is that the heading of the cycle in the Chuvanov manuscript is neither autobiographical nor a colophon. It is a third-person introductory statement. It was not written or compiled by the author of the homilies; nor does it fall into known category of pre-Mongol rubrication. It is later than the text to which it is attached.

2. The heading is not constructed as an integral text. A relatively minor point here is the switch from prepositional to genitive in the phrase "при князе Изяславе сына Ярославля" (cf. Parion's consistent grammar in "владычествующу... кагану Ярославу сыну Владимиру"; or the colophon in the *Mstislav Gospel*, "Мьстиславоу... с/ы/ноу Володимиру"²⁰ not be confused with the perfectly correct switch to the genitive in constructions of the type "о плъку Игореве, Игоря Святъславича")²¹. This may be a sign merely of corruption, but perhaps also of infelicitous compilation. The more significant point, however, is the position of the date standing by itself at the start, more as in a chronicle than in a colophon. The obvious inference is not that the date is original but that it is a late addition, perhaps first jotted down as a marginal gloss and then transferred to the heading by a subsequent scribe. Turilov makes much of the fact that the date - 6570 - corresponds to that which appears in the *Life of Feodosii Pecherskii* shortly before Nestor tells of the introduction of the Stoudion Rule. And the *Primary Chronicle* asserts that the Rule was brought by a member of the entourage of Metropolitan George²². One could link these fragments and associate Gregory the Philosopher with the man who brought the Rule. Yet an equally plausible inference is that the heading in the Chuvanov manuscript is secondary, not primary: not that the heading is confirmed as accurate, but that it is revealed as derivative and therefore worthless: that its date originated in the *Life*, while its narrative vocabulary and phraseology ("пришедшаго изъ Царяграда с митрополитом Георгием") is suspiciously close to that of the chronicle ("иже бе пришель из грекъ с митрополитомъ Георгиемъ"). In some of the manuscripts the cycle of homilies is accompanied by works of Theodore the Stoudite²³. A medieval scribe, himself trying to locate the author, concocted a heading from the available information on the early transference of Stoudite texts to Kiev.

In short, the Chuvanov manuscript does not provide the evidence which would enable us to reconstruct the literary career of Gregory the Philosopher. It does not allow us to date the works, or to place them, or even to discover their original language. Why, for example, should one assume that Gregory was a Bulgarian who wrote the homilies in Slavonic for a Kievan audience? He could equally well have been a Greek-speaking Byzantine who wrote in Greek: there are, after all, several examples of Greek churchmen in Kiev whose Greek writings were conveyed to the locals in Slavonic²⁴, but there are no known examples (from this

early period) of Bulgarian churchmen preaching directly to the Kievans²⁵. Not that I would wish to favour any particular hypothesis on this issue, but rather to stress no hypothesis is adequately supported by the available evidence, and so the questions must remain open. The most pressing task is to produce a full critical study of the texts themselves (Turilov prints widely differing versions in parallel columns, with no attempt to adjudicate), not to jump to dubious historical and biographical conclusions on the basis of an unreliable fragment. In the meantime the "Kievan writer Gregorius the Philosopher" remains in the realm of wishful thinking.

Notes

1. Georges et Démétrios Tornikes. *Lettres et discours*. / ed. J. Darrouzès. Paris, 1970, p. 215, II. 11–12.
2. *Ibid.*, pp. 214–5 and n. 22.
3. *Browning R.* An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena // *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, No 188 (NS 8) Cambridge, 1962, pp. 2–3; repr. in: *idem*, *Studies on Byzantine History, Literature and Education*. London, 1977, N. VII; cf. also: *idem*. *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century (Continuation)* // *Byzantion*, XXXIII, 1963, p. 34–37; repr. in: *idem*, *Studies...*, N. X.
4. Accepted also by Kazhdan A. P. in his review of Darrouzès in *Византийский временник*, 34, 1973, с. 291.
5. On Klim and the circumstances of his election see: *Franklin S.* *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*. Cambridge, Mass., 1991, p. XLV–LVIII. For doubts about the extant texts of Mouzalon's letter see: *Poljakov F. B.* *Zur Authentizität des Briefes vom Patriarchen Nikolaos IV Muzalon an den Novgoroder Erzbischof Nifont* // *Die Welt der Slaven*, Bd. XXXIII, N.F. XII (1988), p. 283–302.
6. On factional disputes among the deacons of St. Sophia in the 1140s and 1150s see: *Magdalino P.* *The Empire of Manuel Komnenos, 1143–1180*. Cambridge, 1993, p. 279–85; also *Angold M.* *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261* Cambridge, 1995, p. 73–98. On Constantine and the synod of 1156 see: *Grumel V.* *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*. I, III, N. 1038.
7. *Franklin S.* *Echoes of Byzantine Elite Culture in Twelfth-Century Russia? // Byzantium and Europe*. Athens, 1987, p. 177–87.
8. *Franklin S.* *Op. cit.*; also *idem*, *Who was the Uncle of Theodore Prodromos? // Byzantinoslavica*, XLV, 1984, p. 40–45.
9. See e. g. A. Poppe's Appendix to: *Щанов Я. Н.* *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.* М., 1989, с. 197–8; also: *Senyk S.* *A History of the Church in Ukraine. Volume I. To the End of the Thirteenth Century*. Rome, 1993, p. 116.
10. MPG, CXL, col. 152. Further on this synod see also: *Guillard J.* *Le synodikon de l'ortodoxie: édition et commentaire // Travaux et memoires*, II, 1967), p. 72–75

- (II. 424–71), 210–15. There is little doubt that this Metropolitan of Ephesos was Tornikes. The theological alliance between Tornikes and Constantine in 1156 is of course no argument against the notion that Constantine might have made some hurtful remarks in 1154.
- 11 Georges et Démétrios Tornikes..., p. 215, n. 22.
 - 12 See e. g.: Лимонов Ю. А. Владимирско-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1987, с. 27–37.
 - 13 ПСРЛ, I, кол. 349.
 - 14 See: Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (Киевский писатель Григорий Философ) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1982 год. М., 1984, с. 171.
 - 15 Veder W., Turilov A. The Edificatory Prose of Kievan Rus'. Cambridge Mass., 1994, p. XLV; but cf. the slightly different phrasing of Veder's translation in the same volume: *ibid.*, p. 121.
 - 16 Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Неизвестный эпизод..., с. 170–176; also Turilov's introduction in: Veder W., Turilov A. The Edificatory Prose..., p. XLI–LIII.
 - 17 Veder W., Turilov A. The Edificatory Prose..., p. LI.
 - 18 Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Т. I. М., 1986, с. 41; ПСРЛ, I, col. 286.
 - 19 For an extensive sample of colophons see: Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928; repr. М., 1979, с. 258–308; also the analysis by Розов Н. Н. Книга Древней руси XI–XIV вв. М., 1977, с. 95–112, 154–7.
 - 20 Апракос Мстислава Великого / Изд. Л. П. Жуковская. М., 1983, f. 213 a, с. 289.
 - 21 Памятники литературы Древней Руси, XII век. М., 1980, с. 372.
 - 22 Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971, f. 37b., с. 89; the chronicle names the man as the monk Michael: ПСРЛ, I, кол. 160.
 - 23 Veder W., Turilov A. The Edificatory Prose..., p. XLIV–XLIX.
 - 24 See: Podskalsky G. Der Beitrag der griechstammigen Metropoliten (Kiev), Bischöfe und Mönche zur altrussischen Originalliteratur (Theologie) // Cahiers du monde russe et soviétique, 24, 1983, p. 498–515.
 - 25 Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Неизвестный эпизод..., с. 173, cite irrelevant examples from the late fourteenth century and later. See the thorough survey of claims for the pre-Mongol period in: Thomson F. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine culture in Kievan Rus': the Myths and the Enigma // *Harvard Ukrainian Studies*, vol. XII/XIII (1988/1989), p. 214–261; Thomson is uncharacteristically devoid of scepticism in allowing (*ibid.*, p. 217) that Gregory is "the sole apparently authentic case".

Из семейных хроник словенских банкиров*

Иззерлейн¹ начал свою ростовщическую деятельность в 30-х гг. XIV в. (первое упоминание о нем относится к 1333 г.) в штирийском городе Птуй, что лежит на берегу Дравы. Чуть севернее находится еще один городской центр, Марибор². Оба города чем-то весьма схожи — обоих соединяет течение реки, оба лежат на скрещении важных торговых путей из Восточной Европы к Средиземному морю, в венгерскую низменность и на Балканы. Оба стали в средние века средоточием развитого виноградарства, а, стало быть и центрами виноторговли.

Впрочем, Марибор превратился также и в место активной концентрации еврейского населения, и нет ничего удивительного в том, что Иззерлейн со временем перебрался сюда. Здесь был создан укрепленный еврейский квартал, вошедший в историю под названием «Мариборгского гетто»³, а евреи энергично включились в основные сферы жизни этого полуславянского, полунемецкого города⁴. Главной областью их деятельности здесь стало, разумеется, ростовщичество, и банкир был наиболее типичной фигурой в их обществе. Известно, что первый еврей, чье имя упомянуто в Мариборе (в 1278 г.), был занят в денежных операциях⁵. Более или менее систематические свидетельства о финансовой деятельности мариборских евреев следуют с 1317 г.⁶, и с этого времени открываются возможности последовательных наблюдений.

Для меня сейчас важно то, что эта деятельность довольно часто ведется родственными группами, как правило, отцом и сыновьями. Если же собрать воедино данные об операциях, которые они ведут на протяжении нескольких десятилетий, то возникает вроде семейного делового досье или *семейной хроники*. Я отлично понимаю всю условность использования этого понятия, столь известного в науке, но какие-то возможности проникновения в деловую жизнь еврейской родственной группы оно все-таки открывает.

* Эта статья является частью работы, выполненной автором в Институте диаспоры Тель-Авивского университета при содействии Министерства абсорбции Государства Израиль.

А многотомная публикация мариборских источников XIV–XV вв., предпринятая в последние годы ⁷, делает это проникновение вполне реальным. Мне бы лишь хотелось в этом небольшом этюде увидеть не только «малую» жизнь семейной группы, но и «большую» жизнь общества или тот фон, на котором малая жизнь разворачивалась. Когда такие возможности соединить оба пласта наблюдений представляются, я постараюсь их использовать ⁸.

Итак, Иззерлейн как ростовщик первый раз упоминается ок. 1333 г. Вначале он действует один, а затем вместе с сыновьями, Герстлейном и Трезелем. Оба они умирают, по-видимому, в годы Черной смерти, потому что в 1350 г. Иззерлейн перебирается в Марибор. Попутно отметим, что великая европейская эпидемия XIV в. прошла в Штирии, да и в остальных австрийских землях (Штирия перешла под власть Габсбургов в 1335 г.) без бурных антиеврейских эксцессов. Альбрехт II (1330–1358) сумел не только защитить своих евреев, но и привлечь беженцев из других краев.

Отныне Марибор становится основным полем активности Иззерлейна. Именно здесь вместе с главой семьи начинают действовать его внуки – Мош и Иошуа, а также компаньоны – Мош и Качим, сыновья Шарублейна из г. Целье. Любопытно, что наряду с мужчинами активными членами этого банковского дома становятся и женщины – жены внуков – Яна и Йелдихома. Подобная ситуация, когда еврейка ссужает деньги в долг, нечаста, но все же встречается ⁹.

Иззерлейн был, по-видимому, удачлив в своих делах. В год его смерти (перед 1364 г.) его имущество не считая недвижимости и сумм, отпущенных в кредит, оценивалось в 10 тыс. золотых (флоринов). Можно с уверенностью предполагать, что система кредита, которую всю жизнь практиковал Иззерлейн, не отличалась от той, что была принята в эти годы во всех трех словенских княжествах – Штирии, Каринтии (по-словенски Корушка) и Крайне.

Исходным пунктом еврейского кредита в этих краях являлся своеобразный регламент, хартия австрийско-штирийского герцога Фридриха II Бабенберга 1244 г. ¹⁰.

Кредит обычно обеспечивался вещами, отдаваемыми в залог, либо недвижимостью. И поскольку долг нередко не выплачивался годами, практические умы того времени нашли способ рационально использовать данную в залог землю. Кредитор получал право собирать урожай с заложенной земли, которая, таким образом, переставала лежать мертвым грузом. Такой залог получал название «живого», и эта практика стала весьма распространенной.

Впрочем, в делах Иззерлейна мы наблюдаем иное своеобразие. Так, несколько местных дворян оказались должны его банковскому дому более тысячи венских фунтов¹¹. Долг не был выплачен в срок, и в порядке какой-то компенсации должники обязались выслать в распоряжение Иззерлейна одного слугу (министериала?) с двумя лошадьми. Нетрудно догадаться, для какой цели потребовались кони. Известно, что работа средневекового еврея-финансиста требовала постоянных разъездов, в ходе которых еврей непрерывно подвергался опасностям. Поставка лошадей в сопровождении вооруженного слуги и отвечала потребностям в какой-то охране.

Характерно, однако, что прислать коней, и в первый раз (в 1360 г.), и через три года дворянине обязались таки не к дому банкира, а к постоялому двору. Дело было не в том, что там были и стойла и запасы фуража, а в том, что постоянный двор зачастую был своеобразным центром еврейской жизни в городе. Здесь всегда можно было найти и кошерную пищу и христианских слуг, готовых служить в субботу, и тех евреев, которые составили бы «миньян» (группу в 13 чел.) для совместной молитвы. Сухой кредитный акт приоткрыл нам завесу над повседневной жизнью еврейской общины.

После кончины Иззерлейна руководство делами дома перешло к его внуку Мушу, и с его появлением хроника семейства наполняется бурным содержанием. Муш вступает в тяжбу со своим зятем Хакимом из-за доли в наследстве Иззерлейна. Любопытно, что сам герцог должен был взять на себя решение этого спора, Хакиму присудили выделить жене, сестре Муша, 1 тыс. флоринов, которые после ее смерти он получил бы назад.

Нам так и остается неизвестным, что заставило Муша почти сразу после этого покинуть Марибор, возможно, то были денежные претензии других банкиров. Но только ок. 1365 г. он уезжает отсюда в Верхнюю Австрию, видимо, поспешно и тайно, вызвав осуждение в кругах еврейства. Во всяком случае «мастера» (т. е. старосты) ряда еврейских общин отыскивали его, а мариборские евреи дали согласие на конфискацию его имущества. Затем по решению властей были лишены силы или, как тогда говорили и писали, «убиты» все долговые обязательства его должников на 400 венских фунтов, 600 и даже 2 тыс. флоринов. Обратим внимание на то, что большая часть этих должников была из среды штирийской знати.

Это был сильный удар, но не конец. Муш был возвращен в Марибор, и здесь его ждало вполне миролюбивое соглашение со штирийскими князьями. Двое герцогов-соправителей, братья

Альбрехт и Леопольд, обязались вернуть Мушу все конфискованное имущество и даже компенсировать проданное. Более того. Ему была обещана помощь при взыскании ссуд, а претензии, которые к нему имели его австрийские кредиторы, «убивались». Как видим, практика «убийств» кредита (*Schuldötung*) была распространена¹². Она считалась вполне допустимой прерогативой государственной власти и часто не вызывала активного протеста у самих банкиров. Несколько странное великодушное герцогов-соправителей, впрочем, было объяснено в том же решении: оказывается, за все эти льготы Муш обязывался вносить в казну 200 флоринов ежегодно.

Впрочем отношения еврея-банкира с феодальной средой могло и сложиться и гораздо менее благоприятно. Не успели завершиться переговоры с герцогами, как Муш вступил в тяжбу с сеньором Марибора Готфридом, и местный магнат, граф Ульрик Цельский, вынес по этому поводу суровое решение. Муш снова потерял много данных в долг сумм и обязался оплатить долги Оттона Мариборского (видимо, родственника Готфрида). Есть глухое указание на то, что имущество Муша было передано другим мариборским евреям. Это был, очевидно, финансовый крах.

В 70-х гг. XIV в. мы видим в делах Муша только один финансовый акт, всего на 44 золотых. Он был вынужден объявить о продаже своего дома (за 500 флоринов), но потерпел неудачу и заложил его (1375). Попытки взыскать деньги, данные в долг еще его дедом одному дворянину, тянутся годами (1374, 1378) и ни к чему не приводят.

Не исключено, что все эти неудачи были следствием личной незадачливости банкира, возможно, дело объясняется и социальной природой должников – почти все они из дворянской среды. Но разорение семейства Муша происходит также и на фоне перемен, наступивших в последней трети XIV в. и весьма неблагоприятных для словенского еврейства. На денежном рынке все активнее действуют словенские и немецкие ростовщики, оттесняя своих еврейских конкурентов, а австрийские власти меняют свою политику покровительства евреям, с 1371 г. обрушиваясь на них с суровыми гонениями¹³.

То, что происходит с банковским домом Иззерлейна, только один из вариантов судьбы еврея-финансиста. Другой ее вариант – судьба семьи Зельдмана, чье имя появляется на страницах мариборских актов в 1394 г.

У Зельдмана шесть сыновей, и большинство операций совершается ими самостоятельно. Нам таки и не удастся понять,

открыли ли они собственные конторы или продолжают оставаться членами одной «фратерны». Последнее мне кажется более вероятным.

Первая же черта, которая отличает дом Зельдмана, — это деловые связи с городскими ремесленниками. Кестль, например, ссужает вдову одного мастера 20 марками (1444 — GZM VI, 102). Второй сын, Рабель кредитует ткача 16 фунтами (1446 — GZM VII, 1–2). Вторая особенность почти всего семейства, для евреев, казалось, бы совсем нехарактерная, — это энергичное приобретение недвижимости, виноградников, земельных участков и целых крестьянских хозяйств, «гуф». Манох, например, одним из первых выступает таким образом: приобретает виноградник (1394 — GZM V, 62, 66). Так же поступает и старый Зельдман (1423 — GZM V, 62) и уже упоминавшийся Кестль (1458 — GZM VI, III), а Элия владеет даже несколькими гуфами (GZM VII 40, 42).

Путь, который ведет к приобретению недвижимости, известен — это невыкупленные залоги должников. Впрочем, переход залога в собственность кредитора совершался не автоматически, требовалась санкция юридически ответственного лица, городского судьи или специально назначенного «Judenrichter»¹⁴. Но так или иначе, а концентрация земельной собственности в руках евреев является примером чисто местного своеобразия, ибо запрет на ее приобретение для евреев был нормой европейского средневековья.

Наконец, есть еще одна тенденция в деловой практике семьи Зельдмана. Самый удачливый из всех сыновей, Арам, ведет столь крупные операции, что вынуждена вмешаться и императорская канцелярия. Отсюда поступает указ, запрещающий Араму взимать в виде процентов более, чем 140 фунтов (1478 — GZM IX, 9). Но с другой стороны ему разрешают владеть земельными угодьями. Арам, как видим, продолжает семейную традицию собирания недвижимости (1478 — GZM IX, 38). Главная же, что его выделяет, — это покровительство императора Фридриха III. К нему Арам прибегает и в своей тяжбе в Мариборе с городскими мясниками (1478, GZM IX, 39), и когда освобождается от поборов в чью-либо пользу, кроме императора, и когда в 1470 г. переселяется на какое-то время в Триест и назначается там чиновником. Таким образом, деятельность Арама, сына Зельдмана, ярко иллюстрирует близость отдельных еврейских финансистов ко двору Фридриха III Габсбурга, не случайно прозванного «Judenkaiser». Все это приходится на самый канун изгнания евреев из всех словенских княжеств (1497 и 1515).

Примечания

- ¹ Мариборского банкира Иззерлейна, жившего в XIV в., не следует смешивать со знаменитым ученым из того же города, автором многочисленных «респонс» (ответов на запросы общин), рабби Израилем Иссерлейном (1399–1460).
- ² Точнее «Маркбург» (castrum Marchburch), первое упоминание в 1164 г., как город поименован в 1254 г. О средневековой истории Марибора см.: *Mlinarič J. Maribor od začetkov do sredine 18. stoletja // Maribor skozi stolecja. Razprave I. Maribor, 1991, s. 147–194.*
- ³ *Travner V. Mariborski ghetto // Kronika slovenskih mest, II. Ljubljana, 1935, s. 154–159; Detoni M. Mariborski getto // Jevrejski almanach. Beograd, 1957–1958, s. 72–74.* Я имел возможность познакомиться с ходом реставрационных работ в мариборском «гетто» – *Фрейденберг М.* Старейшая синагога в Европе // Вести. Тель-Авив, 26.10.94.
- ⁴ Немецкие колонисты-ремесленники прибывали в город в основном из северных районов Штирии и Каринтии (см. *J. Mlinarič. Maribor..., s. 148.*) В целом же эта южная часть Штирии оказалась вне пределов немецкой колонизации (*Grafenauer B. Oblikovanje severne slovenske narodostne meje // Zbirka Zgodovinskega časopisa, 10. Ljubljana, 1994.*)
- ⁵ *Rosenberg A. Beiträge zur Geschichte der Juden in Steiermark. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutschen-Österreich. Wien-Leipzig, 1914, S. 12.*
- ⁶ *Mlinarič J. Maribor..., s. 160.*
- ⁷ *Gradivo za zgodovino Maribora / Ed. J. Mlinarič. Zv. I–X. Maribor, 1981–1983 (Далее – GZM).* В дальнейшем ссылки на это издание в тексте – при этом первая, римская, цифра означает номер тома, а вторая, арабская, номер акта.
- ⁸ Попытку воссоздать деловое досье мариборских евреев-ростовщиков предпринял сначала В. Травнер (Ghetto, s. 157), а затем Янко Липовец (*Lipovec J. Idovstvo v srednjeveškem Mariboru // Večer, 19.09.–11.1988.*)
- ⁹ *Wadl W. Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter. Mit einem Augenblick bis zum Jahre 1867. Klagenfurt, 1981, S. 35; Rosenberg A. Beiträge, S. 147–149.*
- ¹⁰ *Ibid., S. 134–140.*
- ¹¹ «Венский фунт», как и всякий другой фунт, состоял из 240 денариев (или пфеннигов), но делился не на 20 солидов, а на 8 шиллингов каждый по 30 ден. Расчетной единицей здесь считалась и марка из 160 ден. Денарий-пфенниг в XIII в. весил 1,16 гр. серебра, а к концу XIV в. лишь 0,262 гр. «Золотым» именовался флорин или дукат (см. *Vilfan S. Temelji in razvoj denarnih sistemov v slovenskih deželah do 17. stoletja // Zgodovina denarstva in bančništva na Slovenskem. Ljubljana, 1986, s. 19–24.*)
- ¹² Ср.: *Фрейденберг М. М.* Евреи Воеводины, 1700–1848 // *Славяне и их соседи*, вып. 5. М., 1994, с. 149–150.
- ¹³ *Wadl W. Geschichte..., S. 26, 43, 51, 59, 119.*
- ¹⁴ *Фрейденберг М.* Евреи в средневековой Словении // *Двадцать два.* № 90. Москва–Иерусалим, 1993, с. 162; *Wadl W. Geschichte..., passim.*

Ihor Ševčenko

Boston

**A New Greek Source
concerning the Nikon Affair:
Sixty-One Answers by Paisios
Ligarides given
to Tsar Aleksej Mixajlovič**

Ζήτησι Τιθωνοῦ, Ἀργανθῶνια κύκλα βιώσης,
Γεννάδιε, προμαχῶν Ἀύσονίοισι φανείς.
P. L. with the assistance of I. Š.

It is no secret to the student of the seventeenth century that it was, more than any other, the period of intense ecclesiastic and cultural contacts between the Greek (or, to be more exact, post-Byzantine Orthodox) and Muscovite elites, and that these contacts reached their peak at the time of the conflict that pitched the reforming Patriarch Nikon against the reforming Tsar Aleksej Mixajlovič in the sixties of the century. The Nikon affair elicited the opinions – sought by the Muscovite government for its own purposes – of four ecumenical patriarchs, and led to the presence in Moscow of two of them for the purpose of attending the Council that sat in judgment over Nikon¹.

The most colorful and enterprising Greek prelate involved in the Nikon affair, however, was the arch-manipulator who ended up being out-manipulated by the Tsar. I have in mind the brilliant and learned international adventurer Paisios Ligarides, metropolitan of Gaza². By his own testimony – he left us a lengthy history of the anti-Nikon Council – he was the pivotal figure in the affair, and modern scholars do grant that he played an important role in it.

Paisios Ligarides, whose name in the world was Pantoleon, was born in 1610 in Chios in a probably Catholic Greek family; by the age of thirteen, he went to Rome where he received his education that included Latin and classical Greek, both of which he mastered to near perfection. In 1636 he earned his doctorate with distinction in the *Collegium Athanasianum*. Next year, while still in Rome, he wrote an epigram in Greek elegiac distichs; in it he referred to the Orthodox as ἀλιτροὶ σχισματολάτραι (wicked worshippers of the Schism)³. Things did change afterwards, however. Details matter

little for our purpose; suffice it to say that Pantoleon moved back to the post-Byzantine East, including his native Chios, Constantinople, and the Romanian lands, where he soon passed for Orthodox. He also went to Jerusalem – incidentally, together with Arsenij Suxanov – after having ingratiated himself with the Patriarch of Jerusalem Paisios. In Palestine he became an Orthodox monk in 1651, taking the name of Paisios in honor of the Patriarch. A year later he was ordained metropolitan of Gaza – a see, needless to say, where he never exercised his functions. By 1655 we see him again in Moldovlachia, that safe – and profitable – haven for Greek prelates. While there, he was invited to Moscow by Patriarch Nikon who needed learned Greeks for his book reforms. This was in 1657. Ligarides, however, went to Moscow not in 1657, but five years later, in early 1662, and by invitation not of Nikon, but of the Tsar. His arrival thus coincided with the early-to-middle stages of the Nikon affair.

Until recently, we had been familiar with three literary documents reflecting Ligarides's involvement in the Nikon affair. The most extensive, and the latest, of them was the already mentioned *History* of the anti-Nikon Council of 1666, over which Ligarides presided⁴. The Council dealt Nikon a mortal blow. Two other documents, dating from 1662 and 1663 respectively, and preserved both in Slavic and in Greek, belong to the time when that blow was being prepared, and when the Tsar's side needed the erudition and the versatility of a Ligarides to advance its aims.

The first of these two documents are Ligarides's answers, well known and widely discussed by modern scholars, to the thirty questions, largely connected with the Nikon affair, asked of him by the Tsars' relative Boyar Simeon Lukjanovič Strešnev⁵. Strešnev and Nikon had a good reason for disliking each other, since Strešnev had taught his dog how to make the gesture of blessing with its two paws, and Nikon excommunicated the boyar for it.

The second of the two documents contains the twenty five questions that Tsar Aleksej Mixajlovič addressed to the four ecumenical patriarchs. They aimed at discrediting Nikon (who, however, was never mentioned by name in them). The idea was suggested by Ligarides, and the twenty five questions themselves were formulated by him⁶.

It is into such a context that we should put the find that I am submitting to the reader now. It turns out that Ligarides composed answers to the sixty-one questions that the Tsar had posed to him – either in person or through the intermediary of the Boyar

Petr Mixajlovič Saltykov – on a November 26. The text of both questions and answers has been preserved in *Sinaiticus gr. 1915*, a paper miscellany of the seventeenth century, some of its folia bearing a watermark in the form of an elaborate coat-of-arms with the words *Dieu et mon droit* below. The folia with questions and answers are by the hand of John Sakoulēs, a prolific scribe active in Moscow in the sixties of the century. Since Sakoulēs arrived in Moscow in October of 1666 and left it in June 1669, the relevant part of the *Sinaiticus*, if it was copied in that city, must surely have been written between these date⁷.

Folia 29^v–60^r of the *Sinaiticus* are entitled: "Various Problems [that is, queries] <raised by> Our Emperor Crowned by God, Lord, Lord Aleksej Mixajlovič, <and discussed in the course?> of One Day." The document is written essentially in modern Greek (called *κοινή* or *κοινή Ῥωμαϊκή γλῶσσα* in contemporary texts). My find could have been made and exploited long ago. As early as 1917, V. N. Benešević stated, without indicating the folia of the *Sinaiticus*, that it contained, among other things, "Пакия Газского ответы на вопросы царя Алексея Михайловича"⁸; I myself briefly described and photographed the relevant part of the manuscript in 1963, and later gave the idea of its contents in an article of 1978⁹.

Strangely enough, nobody, as far as know, reacted to either Benešević's or my own information. At least, I found no sign of the awareness of the Sixty-One Questions and Answers in the ample literature devoted to the Nikon affair. The new Sinai document should attract the attention of the student of that affair for at least one reason: much of its material is unparalleled. Only two of the Sixty-One Questions and Answers overlap with the questions and answers contained in the Strešnev document (21 with 22 and 24 with 2 respectively), and only three (4, 6, and 14) show similarity with it (8, 10, and 1). As for the twenty-five questions authored by Ligarides and addressed to the four ecumenical patriarchs, only two of them (15 and 21) bear a resemblance to those contained in the *Sinaiticus* (59 and 6). I hope that this paper will provide a stimulus for a search for another Greek or Slavic copy (if the latter was ever made) of the Sixty-One Questions and Answers. Here the reader will be presented with a quick idea of the text itself.

It opens with Paisios's letter to Petr Mixajlovič Saltykov, a boyar who, among other things, interrogated Paisios in early 1663, headed the *Malorossijskij Prikaz* in the sixties and attended the Council that was assembled against Nikon in 1666¹⁰. In the case of

our document, Saltykov must have played a role analogous to that played by Strešnev; he, too, was the intermediary between the Tsar and Paisios. Here is the English translation of the letter:

To the most magnificent and illustrious Lord Peter Mixajlovič, joy in God and health according to the double Man [cf. Job 42:10?].

It is good to keep close the secret of a King [cf. Tobit 12:11], whenever the secret is hidden; hence, Harpocrates stood with his finger in his mouth, instructing us that the secret of the Emperor must not be broadcast or uttered freely, but rather, that it should be hidden and covered by silence. For this reason, that Protoascretis is worthy of praise who, when reproached for having bad breath, most fittingly replied: "the secrets of the Emperor have rotted inside me, and this is the reason why that mouth smells bad." I, too, make a difference between secret and secret, that is, which one should be revealed and which one should be passed over in silence entirely. I keep secrets that should remain ensconced in the very depth of my heart; such secrets, however, which do harm to the many if they are passed over in silence and hidden, should not only be revealed, like unto precious stones, but they should be triumphantly displayed to whomsoever wishes to look upon them for the sake of his own profit and instruction, so that he may learn that the King's soul, too, is in God's hand [cf. Prov. 21:1], Who rules || him with particular providence and directs him toward the spiritual profit for the whole world.

Now then, as for the questions which the most serene and wise Emperor of ours put to me in front of the highest Senate on the 26th of November, I am sending <the answers to> them, so that they may be translated into your language, and so that not so much my learning, as the astuteness and wisdom of the most divine Emperor may be made known. Farewell, yours in all respects, Paisios of Gaza¹¹.

The quotation from Tobit 12:11 that stands at the beginning of the letter to Saltykov shows that the matter of collecting evidence against Nikon at the highest level was a delicate one, and that it had to be kept under wraps. We shall return to this point later. What follows in the manuscript are the Sixty-One Questions and Answers, preceded by a short address to Tsar Aleksej Mixajlovič himself (whom Ligarides compared to the Platonic philosopher-king). The translation of all the questions is given in Appendix I below.

The erudition that Ligarides displayed in his Answers did not, we surmise, greatly intimidate the Muscovites. True, his references to the Greek-Egyptian god Harpocrates holding his finger to his

mouth (fol. 29^r), to the sixth-century westerner from Gaul, Gregory of Tours (fol. 52^v), or to an inscription in Constantinople proclaiming that "the remembrance of death is useful in life (fol. 45^r-45^v)" ¹², were wasted on them. But the Moscow bookmen and ecclesiastics of the second half of the seventeenth century were familiar with the bulk of the authorities adduced by Ligarides: they knew not only Gregory of Nazianzus and John Chrysostom, but also all those Nicetases of Serres, Theophylacts of Ochrid, Symeons of Thessalonica, Mathews Blastares or Theodores Balsamon; they were even familiar with the suspect Saint Ambrose (quoted on fols. 36^r, 38^v and 49^v), with the Byzantine tenth-century encyclopaedia called Suda and, in some way, with Homer himself.

The edition and translation of Ligarides's full text has been reserved for another occasion. Here, I shall select from the mass of our material three questions and answers, each representing one aspect of things that were of special interest to Muscovite authorities and that could, in these authorities' opinion, be helpfully commented upon by Ligarides: the Nikon affair, the Old Believer controversy and the origins of local customs.

Question 59 shall serve as a sample of the authorities' quest for incriminating evidence against Nikon who had abandoned his Moscow patriarchal see for his New Jerusalem monastery in 1658. It runs: "A bishop who resigned, does he still exercise rule over the see from which he resigned?" To this, Ligarides answered:

Resignation is a kind of relinquishing ¹³, or withdrawal from, that particular see. If one resigns from a throne, one resigns from it because one does not want to have any worry and any trouble on its account. In the same fashion, if someone abandons his wife, he abandons her not to have intercourse or contact with her. Therefore it seems incongruous for the one who has resigned to return to the see which he relinquished of his own will, because two contrary things follow: one, when he says: "I do not want you any longer, nor do I need you"; and the other thing <is>: <for the sake of> possessing the previous power over the see that he relinquished, <he says>: "I want to keep you and rule over you as I previously did." ¹⁴

Question 47 reflects the preoccupation with the way one should cross oneself, that is, with the classical problem of the Old Believer controversy, raging at the time, as well as with Nikon's precept that one should bow from the waist, rather than to the ground. The question runs: "How do you <people> make the sign of the cross?" Ligarides answers as follows:

We join our first three larger fingers into a symbol of the consubstantial Trinity, and then we put them on our forehead, and then we put them down from there upon our belly, and then we put them on our right, and after that on our left, and, finally, we lower them toward the ground, indicating that God the Word Who was born without time from God || and Father and became incarnate, was crucified, buried and descended into Hades all by Himself and freed the souls of our forefathers; and <that>, having risen after three days, <He> ascended to Heaven; and <that He> will come again to judge the quick and the dead, sinners and righteous – I explain all these things in detail, however, in a Sermon that I composed in honor of the great Nicholas the Wonderworker, the helper, the protector, and the city-guardian of this Muscovy [sic] ¹⁵.

Question and Answer 41 are of special interest, and that for two reasons: first, they combine elements of folklore with those of apocryphal tradition; second – and this is a rare opportunity – the authorship and in part the contents of Ligarides's reply can be confirmed by a statement made by an independent contemporary witness. The question runs: "We [i. e., I, the Tsar] distribute red Easter eggs. Wherefrom do we have this tradition, and why do we color these eggs, and what does it mean?" To this Ligarides replied, providing an imperial context for the Tsar's action:

There is a tradition that when the Jews yelled: "may his blood be on us and on our children [Mat. 27:25]," then pans (ταψιά), food and garments turned red in the houses of the Jews, as well as the eggs which they had prepared on account of Passover – all of them turned red. And so, when Mary Magdalen went to Old Rome to the Emperor in order to accuse Pilate that he had the Lord of Glory unjustly crucified, || she took with her, and showed him, the eggs which suddenly had turned into a bloody color in Jerusalem, in order to prove and demonstrate Pilate's unjust verdict. And so, looking at them and having marveled at them, Tiberius banished Pilate to Gaul, which today is called Frantzia, and it is there that Pilate miserably bit the dust, as Kallistos [probably Nikephoros Kallistos Xanthopoulos] writes ¹⁶.

We turn now to the independent contemporary witness. Archdeacon Paul of Aleppo was present in Moscow, together with his father Patriarch Makarios III of Antioch, in the sixties of the seventeenth century. He also kept a journal of his stay there. Thus

he described the Easter Service in the Kremlin, at the end of which Easter eggs were distributed; this was done by the Tsar in person, should he be present on that occasion. Paul of Aleppo appended a "Useful Note" to this description. In the note, he referred to the Muscovites' custom to "puzzle and put to trial" learned foreigners that visited them and quoted in general terms the answer of a Greek prelate on the topic of red Easter eggs, an answer that silenced the Muscovites. The problem must have intrigued Paul, for he pursued it with Ligarides himself. We learn it from the continuation of Paul's "Useful Note":

The philosopher Alligaridi, Metropolitan of Gaza, the learned man from Rome, when we asked him concerning this [that is, the topic of the red eggs at Easter], replied that it was because when Mary Magdalen went to Rome, and complained to Caesar against Pilate, her garments were dyed with the blood of the Messiah¹⁷.

* * *

Ligarides's covering letter to Saltykov (cf. n. 11 above) contains, we remember, the following phrase at the end:

... as for <the questions> which the most serene and wise Emperor of ours put to me in front of the highest Senate on the 26th of November, I am sending <the answers to> them, so that they may be translated into your language ...

Two points in this phrase: the word "translated" and the date of 26 of November, deserve a commentary.

1. Since we possess only the Greek version of the Sixty-One Questions and Answers and know only of Ligarides's wish that they be "translated into your language", we are reduced to guesses concerning languages that were used, and techniques that were adopted in the process of conveying the questions to Ligarides and of receiving his answers to them. We are helped, however, by the analogy of the thirty questions and answers of the Strešnev document. As we have both the Greek original and the Slavic translation of that document, we are in a position to check on the degree of comprehension of the Greek on the part of the Slavic translator. In the second place, in the covering letter that opens the Strešnev document we can read Ligarides's own instructions as to the desired procedure to be adopted in translating and his – pretty low – opinion on translators of his own time.

Let us envisage the degree of comprehension on the part of the translator with the help of Ligarides's covering letter to Strešnev whose English version is given in Appendix II below¹⁸. The Slavic translator, while grasping the general tenor of Ligarides's Greek quite well, missed the finer points. Thus, when Ligarides asserted that Christ had taught him to proclaim the Truth "from house-tops," καὶ ἐπὶ δωμάτων, and thus alluded to Mat. 10:27 and Luke 12:3, the Slavic translator rendered it adequately by "on (thatched) roofs" (in Russian – на стрехах)¹⁹, but did not recognize the scriptural origin of the quotation; if he had, he would have used the standard Old Church Slavonic equivalent appearing in both scriptural phrases: "на кровех" (on roofs).

We should not be too hard on the translator for missing some niceties such as Ligarides's allusion to a modern Greek proverb. Scolding translators in general, Ligarides complained that they, whenever they did not comprehend something, pretended not to be interested in it; and he concluded his thought in the following terms: "they make it into fruit and vegetables hanging from the ceiling" <to be kept for the winter>: τὰ κάμνουσι κρεμαστάρια. Ligarides alluded to the saying ὅσα δὲ φτάνει ἡ ἀλεπού, τὰ κάνει κρεμαστάρια (what the fox cannot get, it makes it into vegetables hanging from the ceiling), a modern Greek equivalent, expressed in politic verse, of the sour grapes metaphor. The Slavic translator rendered the Greek words merely *ad sensum* by "omit".

In one case at least, the Slavic translation of the letter to Strešnev appears to have purposely departed from the original. Bitterly regretting that he did not know the Russian dialect, Ligarides asked that his answers to Strešnev "be first translated into the Russian language and *then* into Latin as well," νὰ μεταφραστοῦν [sic] πρῶτον εἰς γλώσσαν ρουσικὴν, ἔπειτα καὶ εἰς λατινικὴν, so that he, too, might "understand the translation of your translators." The Slavic version runs: "that a translation be made into the Russian tongue *or* into the Latin one" (чтоб перевести на русский язык или на латинский). The change may be explained, if we assume that, in disregard of Ligarides's request, the translation was made first from the Greek into Latin, and only then from the Latin into Russian. One word is enough to suggest this sequence: in Slavic, Ligarides's signature appears as *Ликариδης ε*, betraying its immediate Latin model.

It is just possible that the translation procedure was similar in the case of our Sinai document – from Slavic to Latin, and at some stage, to Greek in the case of the questions, and from Greek to

Latin (or the other way around) and then to Slavic in the case of the answers – if the latter were ever translated into Slavic. If the preceding statements lack precision, this is because our information on the exact sequence of translations is contradictory. We shall presently see that the original language of Ligarides's Answers in the *Sinaiticus* may have been Latin (cf. Appendix III below). If this was the case, our Greek text in Sakoulēs's hand may represent a revised version²⁰.

2. Ligarides received his questions on a November 26. But of which year? The *terminus post quem*, of course, is his arrival in Moscow in 1662. When we put side by side the three documents in the creation of which Ligarides was involved, namely, the Thirty Questions of Strešnev, dated to August 15, 1662; the Twenty-Five Questions to the Oriental Patriarchs, sent out surely after Lent of 1663 and prior to February of 1664²¹; and the Sixty-One Questions of our *Sinaiticus* – we should, I submit, place the latter in-between the other two, and assign the Sixty-One Questions to soon after November 26, 1662.

We cannot be sure that when Aleksej Mixajlovič handed over his sixty-one questions "in front (ἐμπροσθεν) of the most high Senate," he did it in person rather than through a boyar, such as Petr Mixajlovič Saltykov. We can quote a parallel to such a personal involvement, however. Paisios himself informs us in his *History* of the Synod of 1666 that at Lent of 1663 he appeared in the Palace before the Boyar Council to discuss how the Church of Moscow could be freed from her widowhood, that is, how to get rid of Nikon. The session was subsequently joined by Tsar Aleksej Mixajlovič who heard Paisios's proposal to have the twenty-five questions sent out to the Oriental Patriarchs²². Paisios's appearance before the Tsar and the Boyar Council on a November 26 would be, then, a 1662 prefiguration of what happened at Lent of 1663.

Our Sinai find helps make sense of a curious document, published as long ago as 1884, but hanging in the air until now. The document in question is a Report on the interrogation of Metropolitan of Gaza Paisios by two imperial officials, one of whom was our acquaintance Petr Mixajlovič Saltykov. The interrogation was held in patriarchal chambers on 9 March 1663, and dealt with quires (*mempadu*) which Paisios had composed concerning Patriarch Nikon (the translation of the Report is given in Appendix III below). Nikon, we read in the Report, had somehow gotten wind of the existence of those quires and knew that they

consisted of answers, submitted in writing, to questions that the Tsar asked of Ligarides in the presence of the Boyar Council. Ligarides admitted to having written the quires by his own hand, but swore that he had revealed their contents to no one; as for his entourage, they, too, could not have betrayed the quires' secret, because no one of them knew Latin (an important point concerning the original language of Ligarides's answers).

In his *History*, Ligarides tells us what we have known: that Strešnev's Thirty Questions fell into Nikon's hands. The Report, however, makes clear that the confidential piece about whose contents connection with the Tsar, circumstances of production, and delivery Patriarch Nikon learned before March 1663, and of which he possessed (or pretended to possess) some excerpts, was something else, namely our Sixty-One Questions and Answers. In turn, the Report, written in early 1663, confirms our dating of the Sixty-One Questions and Answers to soon after November 26, 1662.

* * *

In the last century Vladimir Solov'ev observed that the Greeks who had come to Moscow to judge Nikon condemned him for his un-Byzantine ways – that is, for resisting the Tsar – but exculpated him on items where he behaved like a Byzantine – that is, for following Greek customs. The Sinai manuscript bears out Solov'ev's observation. To all the Tsar's questions obliquely attacking Nikon, Paisios gave answers satisfactory to the Tsar. To all those touching on ritual and presenting a choice between the traditional Muscovite and the Greek interpretations, he gave answers that favored the latter. Could an emperor convoke a local synod (Question 4)? By all means. If a prelate speaks offensively against the emperor, what punishment is fitting for him (Question 27)? If out of stupidity, then compassion. If otherwise, then his tongue should be cut out. If a bishop abdicates, does he retain power over his see (Question 59 and 60)? He does not. On the other hand, should the passage of the Creed read, "To whose Kingdom there is no end," rather than "*shall be* no end" (Question 3)? No – this is redolent of Origen's heresy. Should Alleluia be sung two or three times (Question 43)? Three. How do you make the sign of the cross (Question 47)? With three fingers. And, finally, in what letters were the words written that the first Christian emperor Constantine saw in Heaven before his victory – Latin or Greek (Question 53)? In Greek letters, according to the view of Emperor Leo the Wise, was Paisios's reply²³.

* * *

The Sinai manuscript closes with the following statement, entitled "The Tsar" (the statement is thus attributed to Aleksej Mixajlovic himself):

The Tsar:

May God order your steps aright [cf. Ps. 36(37):23; 39(40):3; 118(119):133; Prov. 20:24]. God surely brought you into these regions. You reassured us (μᾶς ἐπιηροφόρησες), you enlightened us (μᾶς ἐφώτισες), and may the Lord repay you for your labor in this world and in the world to come. Go in peace [Luke 7:50], and pray for us, and give us your holy prayer, and make the sign of the cross over us with your holy right hand, O Most Reverend <prelate> ²⁴.

We wonder whether these words, extolling Ligarides and containing a quotation from the Psalter in its Greek form, were in fact pronounced by the Tsar himself. Perhaps their gist was conveyed by an interpreter – but on which occasion? I rather suspect that the author of the Tsar's words was Ligarides himself. If so, then in his own eyes he was a Godsend to the Muscovites, was their illuminator, and deserved close contacts with the Tsar's family ²⁵.

The Muscovite Tsar did not continue lavishing his admiration upon his illuminator to the very end. Perhaps Ligarides should have followed his own advice of late 1662 and have "gone in peace" then. Thus he might have spared the Muscovite Church some considerable trouble, and himself, the humiliating last years of his stay in Muscovy, years that ended in his death and burial in Kiev in 1678.

Appendix I

Sixty-One Questions Asked by Tsar Aleksej Mixajlovič of Paisios Ligarides, Metropolitan of Gaza, on November 26 [1662] (*Sinaiticus gr. 1915*, fols. 29^r–60^r)

1. Many people importune us daily concerning the books which have been reprinted recently, and say that they are not translated well; how should we inform them?
2. In some books, the Holy Symbol, that is, the Credo, appears explained and printed in various manners; for

sometimes they say: "and in the Spirit Holy and true (καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἀληθινόν)", and sometimes: "in the Spirit Holy and lordly (εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον)". Many are scandalized by this discrepancy.

3. In the same Symbol there is also the following: "after (μετά) the Scriptures to whose rule there is no end." Tell us whether this difference is in any way harmful or not.
4. Many nudge us or rather exhort us to convoke a local synod. What is your opinion on this?
5. How many bishops sit in judgment over one bishop?
6. Is a bishop able to judge a bishop who ordained him? Because it seems the same as if a son would judge his father.
7. A bishop who does not have a see or a relevant written document, can he sit in judgment?
8. Is a bishop who had been condemned by one synod entitled to be judged again by another synod and be absolved by it, or is the matter of his accusation not subject to revision (δὲν μετακοιτάζεται) any more?
9. A priest who has no wife (παπαδιάν) listens to confession without a <written> order from the bishop; are his absolution and blessing acceptable or not?
10. It is the custom among our priests not to celebrate liturgy once (ἀφόντις) their wives are dead. Are they right in doing so?
11. Is it fitting that a simple priest should consecrate a church?
12. With us there are many churches made out of wood; what should we do with the timber when it has rotten and gotten altogether old?

13. What should be the age of a spiritual father, a priest, and a bishop respectively, when they are about to accept this grace?
14. A prelate who was bishop twice, can he become patriarch canonically?
15. Can many priests and deacons be ordained together?
16. But if somebody happens to be advanced and very experienced in ecclesiastical matters, cannot he still be ordained and rather speedily?
17. Some churchmen of priestly status are wearing various wear, of variegated colors, and yet <Prophet> Zephaniah puts fear into them saying: "I shall take vengeance upon all that wear strange apparel [cf. Zeph. 1:8].".
18. Can a cantor (*ψάλτης*) marry again, or should he remain a widower?
19. A dignitary we have in mind has a wife who has been possessed by an evil spirit for some 6 years now; can he marry again without incurring blame, and does the law permit him to take another wife if he so desires?
20. What is the difference between excommunication, curse, and anathema?
21. Several bishops here excommunicate us, and curse us unjustly, and unreasonably; does God listen to them or not?
22. A person who had been justly excommunicated by many bishops, is he absolved if those who had excommunicated him are not found together <in the same place>, or, in other words, is he able to receive the absolution from others, one after another, who were not present at the excommunication and had not concurred in it?
23. If, however, the excommunicated person should ask absolution from his bishop, and the latter should not be willing to absolve him, what should happen then? Where can he turn, and <whom> should he implore?

24. Are we instructed not to grant confession and communion to the condemned <criminals> (even though this was happening secretly before our time, in prison) before the final verdict is pronounced?
25. But if we should give the Immaculate Mysteries to murderers and thieves, are we not throwing pearls before swine, or killing holy men who had been sanctified by repentance and by partaking of the Immaculate Body and the Revered Blood of our Lord Jesus Christ?
26. Finally, can the condemned, when they are proclaimed as such, and partake <of the Holy Mysteries>, be killed and are we not becoming murderers ourselves or tyrants by torturing them and punishing them by additional punishments?
27. But if a member of the clergy should make unseemly utterances against the Emperor, what kind of punishment should be meted out to him under law?
28. A Christian who renounces his faith, how should he be punished?
29. Our predecessors had the custom of offering seven *prosphorae* in the liturgy. Why did they do it?
30. Should the priest take out parts of all seven of them, or out of some of them only?
31. Is this an old custom, or a new arrangement concerning these parcels?
32. Does the mention of the Emperors come at the time of the *Prothesis* or at the time of the *Proskomide* and the time of the Great Entrance?
33. Even in the arrangement of the parts, our own people have differences. Some of them put the parts of the *Panaghia* to the left, and the nine hosts to the right, and some put it vice-versa.

34. Are those right who want to read [perhaps 'consider'] that David foretold the sacrifice of the Cross <by> "then should they offer a calf upon thine altar [cf. Ps. 50(51): 19]," that is, Christ, and not "calves", because Christ was *one* fattened calf?
35. And when the Emperor offered the gifts did he enter the Holy Sanctuary (βῆμα), or did he always stands outside the sanctuary?
36. Does a layman communicate three times or once only?
37. When do you say the *Polychronia* of the Emperor during the Great Hours?
38. Was Christ baptized by John the Precursor at night or during the day?
39. Is the great blessing (ἀγιασμὸς) <of water> done twice or only once?
40. With how many nails was Christ crucified, and what has become of those nails?
41. We distribute red Easter eggs. Wherefrom do we have this tradition, and why do we color these eggs, and what does it mean?
42. Do you have the custom of blessing the Easter feast (πασχαλιά, sic acc.) in the church, that is, meats, eggs and other food?
43. The word Alleluiah, is it joyful or mournful, because we say it frequently in commemorations of the dead, and during the whole *Quadragesima*. Moreover, some say it twice, and some say it three times.
44. What is the meaning of the double candle and the triple candle with which the bishop blesses when he performs the Divine Service?

45. Does a bishop bless with two hands or with one?
46. How does he shape his fingers when he blesses the people?
47. How do you <people> make the sign of the cross?
48. What is the meaning of the sloping wood of the cross, the nether one?
49. The shape of the cross was vile, then?
50. Is then the cross not composed of four parts, but only of three?
51. Perhaps the wood of the Holy Cross was made of three substances?
52. Why was the inscription on the cross written in three languages – Hellenic, Hebraic and Roman?
53. The sign that appeared in heaven to Constantine the Great, what kind of letters was it composed of - Hellenic or Roman?
54. Can a layman and a midwife administer baptism in time of need?
55. Are the three immersions necessary during the baptism or not?
56. Should we practice indulgence toward those who are not baptized in the same fashion <i. e. by triple immersion>?
57. What is the meaning of "Amen"?
58. Is it necessary for the accused person to be present when his verdict is pronounced?
59. A bishop who resigned, does he still exercise rule over the see from which he resigned?

60. Then he cannot be said at all to be bishop of such a see and such a bishopric?
61. Is it possible for a metropolitan without his clerics, or for a patriarch without his bishops, to make decisions and sit in judgment?

Appendix II

Ligarides's Letter to Simeon Strešnev,
preceding his Answers
To the Latter's Thirty Questions ²⁶

To the most illustrious among the Boyars, most magnificent and most honorable Sir Symeon Lukjanovic, greetings.

Lo, covered with sweat, as I am sending the Chapters of questions and answers to Your most high illustriousness, I call upon Truth that oversees all that I did not want to undertake these answers on account of people's envious talk; for I knew that I would become an open enemy of the patriarch. Still, since I have been taught by my arch-teacher and dweller of Jerusalem, Christ, to proclaim the truth "from house-tops" [Mt. 10:27; Luc. 12:3] and from the chancels, I have decided to offer a brief answer since the problems [i. e., questions] themselves were delicate [κομψά: perhaps read ἀκομψα or κοντά?] and brief. I bitterly regret that I do not know your Russian dialect, so as to be able to explain <things> according to my *wish*. For translators, whenever they do not comprehend <something>, pretend not to be interested in it (literally, 'make it into vegetables hanging from the ceiling, to be kept for the winter': τὰ κάμνουσι κρεμστάρια); or they translate it according to their own opinion and will, concealing their innermost ignorance. I request therefore that care be taken that <my answers> be first translated into the Russian language and then into Latin as well, so that I, too, may see and understand the translation of your translators, how they carry out their job [ἐξορθώνουν]. Because the powerful and great Emperor needs to have such people who would transpose the meaning of foreign dialects correctly and precisely, so that <he be able> to make reliable decisions concerning things said and written.

So much for the nonce. May Lord God <give> your illustriousness long life for many and prosperous years; may your

salutary and good requests be satisfied. May you live in health; O the best of men and most noble among Boyars. From the birth of the Lord 1662, August 15. Of your most illustrious and most magnificent Self, yours in all and through all, Ligarides.

Appendix III

Interrogation of Metropolitan of Gaza Paisios
About the Quires Which He Composed Concerning
Patriarch Nikon – Why Have They Become
Known to Him, <That Is,> Nikon? ²⁷

Year 171 [= 7171, i. e., 1663], 9th day of March. By decree of the Great Sovereign Tsar and Grand Prince Aleksej Mixajlovič, Autocrat of all the Great and Little and White Rosia, Boyar Petr Mixajlovič Saltykov and courtier member of the Council Prokofej Kuzmič Elizarov interrogated Metropolitan of Gaza Paisios in the Cross-Vaulted Patriarchal <Chambers>: The quires that he, the metropolitan, submitted concerning his Holiness, Patriarch Nikon, <arranged> by question and answer – their script is by whose hand?

And Metropolitan Paisios said that he, the metropolitan, put these quires together and wrote <them> by his own hand.

And the metropolitan was interrogated: When he was putting together and writing these quires, did anyone see these quires in his possession at that time? Did anyone read them? Did he tell anyone about these quires by word of mouth?

And the metropolitan said: When, he said, he had put together these quires and was writing them, and had submitted them, at that time no one saw these quires in his possession or read them; and he had not told anyone about what was written in these quires until this very day; and he, he said, did not make a fair copy of these quires because he was ordered to write these quires without delay; and those people, he said, who are dwelling in his cell – not a single one among them knows Latin.

The metropolitan was interrogated to the effect that – *Okol'ničj* Osip Ivanovič Sukin was sent by decree of the Great Sovereign to Patriarch Nikon on account of some matters, and at the time when *Okol'ničj* Osip Ivanovič was, he said, with the patriarch, and the patriarch, he said, told him: "In his own Tsar's Chambers and in the presence of his Chamber Boyars the Great Sovereign spoke about me and deigned to ask questions of the

metropolitan of Gaza; and what kind of questions the Sovereign asked of the metropolitan and <the fact that> the metropolitan gave answers to the Great Sovereign and submitted them in writing in quires – all that," he said, "I have in written form" and, <Sukin> said, <Nikon> showed him writings that he was holding in his hand.

And the metropolitan said: "Whether," he said, "someone related to the patriarch the questions and answers by word of mouth – I wonder about that; and," he said, "as for the quires which I put together and wrote, there was no place where he <the patriarch> could have seen them, because I did not copy these quires and until now these quires have not been translated; and may," he said, "the Great Sovereign deign to send <someone> to interrogate the patriarch in this matter; and," he said, "should the Patriarch send in writing even a single question and answer matching these quires, <then>," he said, "you, the Sovereign, do command that my head be cut off; I did not," he said, "tell anybody by word of mouth about what is written in these quires; unless God, or an angel, or the Devil told that person about that."

+ *Ego Paisius Gazensis
metropolita subscripsi
manu propria*

Appendix IV

Paisios Ligarides's Epigram on Carevič Aleksej Alekseevič

The hitherto unpublished Epigram by Paisios Ligarides is remarkable on several counts. It points to the author's contacts with the Tsar's family; it is close in date to Ligarides's Sixty-One Answers; it is the second witness attesting to the production of elegiac distichs in Moscow – true, by a foreigner – in the third quarter of the 17th century²⁸; and it contains a seeming ideological first – a Greek prophecy of world rule for the monarchs of Moscow.

Ostensibly, the epigram is addressed to Tsar Aleksej Mixajlovič's son, Aleksej, but the author must have wished to draw the father's attention to himself as well, perhaps to obtain the position of preceptor (in Greek?) to the *carevič*. It is as well that he did not succeed; true, the epigram contains a number of epic forms, but Ligarides commits one serious blooper in it that puts in doubt his control over classical Greek grammar.

He is better in terms of mythological and historical erudition, even if it is not clear whether his sources were Greek or Latin. As was the case with some allusions in the Sixty-One Questions and Answers, the erudition displayed in the epigram was probably too arcane to have been grasped, let alone appreciated, by the epigram's recipients.

Our poem must have been composed between 1662, the date of Ligarides's arrival in Moscow, and 1670, the date of Aleksej Alekseevič's death at the age of sixteen. The appellation κοῦρε (lad), suggests that the addressee was a teenager; and the wishes of longevity (contained in lines six and seven) directed at a young boy are compatible with the idea that Aleksej was ill when the epigram was being written. Alternatively, the piece may have been composed in 1667, when Aleksej was declared heir apparent at the age of thirteen. On both counts, the epigram's date seems to be closer to 1670 than to 1662.

The Greek text was provided with an interlinear Latin translation. It is most likely that the translation goes back to Ligarides himself, since it is in parts smoother and more explicit than its Greek original. The presence of the translation suggests once more that Latin was a preferred vehicle of communication between Ligarides and the Muscovite milieu; and that by the time of the epigram's composition the young Aleksej Alekseevič may have been more familiar with that language than with Greek. It remains that in 1667 Aleksej delivered a speech in Latin before the Polish ambassadors. Our epigram is *a priori* a good candidate for a specimen of Ligarides hand. This is especially likely for its Latin part. As for the Greek lines of the epigram, the question remains moot; in any case, a comparison of these lines with the *Parisinus Suppl. gr.* 286, fols. 454^v-477^r, surely written by Ligarides, shows that they are by a scribe different from the one who wrote the folia of the *Parisinus*²⁹. The sheet (dimensions: 20x29.5 cm) on which the epigram was written is now kept in RGADA³⁰ and was on exhibit in the Rublev Museum (Andronikov Monastery) during the international Conference "Crete, Eastern Mediterranean and Russia in the 17th Century," held in Moscow on October 3-7, 1995, where I saw and copied it³¹.

Ad filium Imperatoris, Dominu(m), Dominum,

- 1 Εἰς τὸν βασιλόπαιδα, κύριον, κύριον,
 Alexium Alexiovitium
 Ἀλέξιον ἀλεξιοβίτην:
 Epigramma
 3 Ἐπίγραμμα·

Ave Alexi Alexii maxime fili
 Χαῖρε ἀλεξιάδαο Ἀλέξιε πάμμεγα κοῦρε
 quippe qui nutriris aurea, maiorique spe.
 Θρεπτόμενε χρυσαῖς ἐλπῖσι χρηστοτέραις·
 6 vive saecula Tithonii, et, Arganthonios annos transilias,
 Ζῆθι Τιθωνοῦ, Ἀργανθώνια Κύκλα βιώης,
 Nestoris superans mensuratas Olympiadas.
 Νέστορος ἐκμετρῶν μέτρα, ὀλυμπιάδας·
 ut nempe adimpleas desideria peroptimi Parentis,
 Ὅφρα κεν ἐκπληροῖς καταθύμια πατρὸς ἀρίστου,
 et consilia perficias matura, et nutus eximios.
 9 Καὶ βουλὰς τελέσης, νεύματα, καὶ πραπίδας.
 futura praevideo, atque velut propheta pronuncio
 Ἐσομένα προβλέπω, καὶ ὅλα πρόφημι προφήτης,
 Ambo vos reges, pater, ac filius, terra(m) dividetis
 universa(m).
 Ἀμφότεροι βασιλεῖς γῆν διχάσουσιν ὅλην·

canebat Ligaridius

12

ἐμουσούργει, ὁ σὸς λιγαρείδης.

Epigram

On the Tsar's son, Lord, Lord Alexios, son of Alexios.

Hail, Alexios son of Alexios, outstanding lad,
 Being nourished [or: raised] in golden and most auspicious hopes;
 Mayest Thou live the years of Tithonos and last those of Arganthonios,
 Measuring out the measures of Nestor, <namely, by?> the Olympiads,
 Until Thou fulfillst the wishes of < Thy> excellent father
 And bringest to fruition his counsels, commands, and thoughts.
 I foresee the future and predict <it> as <if I were> a prophet:
 The two Tsars shall divide the whole earth in two <between themselves>.

The poem was wrought by Thy Ligareides.

2. Ἀλέξιον ἀλεξιοβίτζην: 1654–1670, son of Aleksej Mixajlovič and Maria Miloslavskaja. He was declared heir apparent in 1667 and our epigram may be connected with that event. His death was a pretext for Stepan Razin's uprising.

4. ἀλεξιάδαο, κοῦρε: epic forms; cf. also below 8 ὄφρα κεν and 10 ἐσόμενα.
5. θρεπτόμενε (nourished, raised): a *vox nullius*, since a θρέπτομαι does not exist. The form was created by Ligarides after the attested θρεψάμενος, past passive participle of τρέφω (the pattern being, e. g., κλειψάμενος : κλεπτόμενος = θρεψάμενος : *θρεπτόμενος), and by analogy of such words as θρέπτος, θρεπτικός. The meaning of "nourished" is assured by the Latin supralinear translation *nutriris*.
6. Τιθωνοῦ: in many sources, starting with Homer, Tithonos appears as the husband of Eos (Aurora) for whom his wife obtained immortality from Zeus; she forgot, however, to ask for eternal youth for Tithonos who in time lost his spouse's favors, shriveled up and in later versions of the saga was transformed into a cicada. Cf., e. g., G. Wissowa – W. Kroll – K. Mittelhaus, edd., *Paulys Real-Encyclopädie Zweite Reihe, Sechster Band* (1937), 1512–1519. In spite of Tithonos's unfortunate transformation, his name became proverbial for longevity, cf. Leutsch-Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, I (1839), 312 (=Diogen. VIII:37): Τιθωνοῦ γῆρας: ἐπὶ τῶν πολυχρονίων. Tithonos appeared in an imperial context in two tenth-century texts whose authors wished long life for Constantine VII Porphyrogenitus, cf. my: "Перечитывая Константина Багрянородного", *Vizantijskij Vremennik*, 54 (1993), 30–31 and n. 52. Ligarides must have obtained his information either from a dictionary, such as *Suda s.v. Τιθωνοῦ γῆρας*, or the *Etymologicum Magnum*, *s.v. Τιθωνός*; an alternative source would have been various collections of proverbs, *s.v. Τιθωνοῦ γῆρας*.
6. Ἀργανθώνια κύκλα: Arganthonios was the seventh–sixth century B. C. king of Tartessus in Southern Spain, reputed to have lived for hundred and twenty (so Herodotus, I:163) or hundred and fifty years (so Anacreon, fragm. 4 [8] ed. Gentili, from Strabo, III: 151 [no mention of Arganthonios's name] and Lucian in *Macrobii*, 10). Arganthonios, too, became proverbial for longevity (so in Themistios, *Or. II*, 38 a: μακροβιώτερος Ἀργανθωνίου). Cf. G. Wissowa, ed., *Paulys Real-Encyclopädie Dritter Halband* (1895), 686 and *ibid.*, *Zweite Reihe, Achter Band* (1932), *s.v. Tartessos*, esp. col. 2448.
7. Νέστορος ὀλυμπιάδας: Ligarides repeats himself in this line: in a pentameter of 1640, when he was still in Rome and his name was Pantoleon, he wished that another ruler, Pope Urban VIII, would be δηρὸν ὑπερβαίων Νέστορ' ὀλυμπάσιον. Cf. Legrand, *Bibliographie* (as in n. 3 of the article above), nr. 289, p. 407. Nestor is another name standing proverbially for "old man". – Tithonos, Arganthonios and Nestor were used as examples of longevity by Latin authors as well, and Ligarides may have been familiar with them since the days of his studies in Rome. Cf.

Cicero, *De senectute*, XIX:69: *Arganthonius quidam qui annos centum viginti vixerit* (cf. also the commentary in the ed. by J. G. F. Powell [1988] *ad locum*); Propertius, 2:25:9–10: ... *me ab amore tuo deducet nulla senectus, sive ego Tithonus sive ego Nestor ero*; Valerius Maximus, *Fact. et dict. memor.*, Book VIII:13. ext. 4 (Arganthonius lived for hundred twenty or hundred thirty years).

8. ὄφρα κεν: the same words stand at the beginning of line 3 in Ligarides's epigram (dating from about 1670?) on Patriarch Photios, cf. *Paris. Suppl. gr.* 286, fol. 454^v.

9. πραπίδας: cf. πραπίδεσσι in line 1 of Ligarides's epigram on Photios.

10–11: In the last two lines of the epigram Ligarides foresees the rule over the whole world for the two Aleksejs. Unless I am mistaken, this prophecy of the years 1662–1670 was a first in the game of Greek flattery and political advocacy in Moscow. Other addresses, earlier and later in date, that Greek prelates directed to the Tsars, envisaged a more modest expansion by Moscow: while bemoaning the plight of Greek populations under the Ottoman yoke, they merely appealed to the Tsar to set free the Greeks (including those of Crete), or the Christians, subjugated by the Turk, and to occupy the throne of Constantine the Great.

12. ἐμουσοῦργει: a rare and "dictionary" verb (a total of 13 occurrences in the database of the *Thesaurus Linguae Graecae*); cf. Pollux, *Onomasticon* IV:57 = I, 218 ed. Bethe; Suda, s.v. μουσοῦργῶ = 1302 = III, 415 ed. Adler. The verb occurs mostly in patristic and Byzantine texts: Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, Theophylact Simocatta, Constantine VII Porphyrogenitus (9 such occurrences out of the total of 13 in the database of the *TGL*).

NOTES

¹ For access to the large bibliography on the Nikon affair, cf. now the entry "Никон" // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Часть 2. СПб., 1993, с. 400–404.

² For a recent introduction to the vast literature on Paisios Ligarides, cf. *Фонкич Б. Л.* Греческое книгописание в России в XVII в. // *Книжные центры Древней Руси. XVII век, разные аспекты исследования*. М., 1994, с. 34, п. 55; to which should be added: *Mango C. A.* The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. Cambridge, Massachusetts, 1958, p. 12–17, 28 (masterly); and the book by *Hionides H. T.* Paisios Ligarides. New York, 1973, bibliography on p. 159–161.

³ Epigram on the death of Peter Arcudius, in: *Legrand E.* *Bibliographie hellénique... des ouvrages publiés... au XVIIe siècle...* Paris, 1894–1896, nr. 254, p. 346; text also in Ch. A. Papadopoulos, see: *Néa Σιών*, 3, 6 (June, 1906), s. 594.

- ⁴ For Ligarides's *History*, cf. the translation by Palmer W. The Patriarch and the Tsar. T. III. London, 1873; on the *codex unicus* of the *History*, cf., in addition to Palmer, e. g., Фонкич Б. Л. Греческое книгописание..., с. 44.
- ⁵ The Greek text of Strešnev's questions has been preserved in two or three manuscripts. For two of them (one last seen in the State Archive of St.-Petersburg at the beginning of this century; another still extant in Bucharest), cf. Фонкич Б. Л. Греческое книгописание..., с. 34, n. 58; To these should be added the third: Jerusalem, Greek Patriarchate 204, cf. Papadopoulos-Kerameus A. 'Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη, T. I. St.-Petersburg, 1891, s. 283–285, who reproduces the text of Ligarides's covering letter from it; For the Slavic translation I used: Губбенет Н. Историческое исследование дела патриарха Никона. Т. II. СПб., 1884, с. 518–550, esp. с. 518–519.
- ⁶ On the Twenty-Five Questions, cf. Paisios's *History*, Palmer, *The Patriarch* (as in n. 4 above), 74–75; for the English translation of these questions, cf. *ibidem*, pp. 317–349.
- ⁷ In subsequent notes, *Sinaiticus* gr. 1915 will be referred to as S. – I am indebted to Dr. B. L. Fonkič for identifying the *Sinaiticus*'s hand with that of John Sakoulēs. On John Sakoulēs, cf. the three items by B. L. Fonkič: a) "Иоанн Сакулис, страничка из истории участия греков в деле патриарха Никона" in *Festschrift für Fairy von Lilienfeld* (Erlangen, 1982), 165–181; b) "Греческое книгописание..." (as in n. 2 above), 42–43; c) *The International Conference "Crete, Eastern Mediterranean and Russia in the 17th c.," Greek Documents and Manuscripts from Moscow Depositories* (Moscow, 1995), 66, 71, and figure on p. 70, which shows a specimen of Sakoulēs's hand. Cf. also Olga Alexandropoulou, *Ο Διονύσιος Ιβηρίτης και το έργο του* (Herakleion, 1994), 125, 292, 336. – Sakoulēs's copy is not without errors, cf. fol. 38^v, last line, ἐνδελεμένους for the needed ἐνδεδυμένους; fol. 42^v, last line, φωτίζουn for the needed φωτίζονται.
- ⁸ V. Benešević, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio Sanctae Caterinae in Monte Sina asservantur*, III, 1 (St.-Petersburg, 1917), 269.
- ⁹ My notes, hastily jotted down on October 3, 1963, record the size of the written page of the paper manuscript (in the part containing Ligarides's text) as being 154×115 mm, and the whole manuscript as measuring 192×151 mm; the watermark with *Dieu et mon droit* is on flyleaf VIII, and may not be organically related to fols. 29^v–60^r. – According to the kind information of J. S. G. Simmons (Oxford University) it is safe to say on the basis of the watermark evidence that the part of the manuscript with the *Dieu et mon droit* paper was not produced before 1685 and is likely to have been produced in the last decade of the seventeenth century. – For a brief reference to the contents of our text, cf. my "Byzantium and the Eastern Slavs after 1453," *Harvard Ukrainian Studies*, 2 (1978), 15, reprinted as item X in my *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World* (Variorum, London, 1982). In that article, I wrongly stated that the *Sinaiticus* was 'perhaps the autograph of Paisios.'
- ¹⁰ On Saltykov's career, cf., e.g., Palmer, *The Patriarch* (as in n. 4 above), 169, 522, 535–536.

- 11 S, fols. 29^r-29^v: Τῷ μεγαλοπρεπεστάτῳ, καὶ πανυπερεκλαμπροτάτῳ κυρίῳ Πέτρῳ, τῷ Μιχαηλοβίτζη, ἐν κυρίῳ χαίρειν, καὶ ὑγιαίνειν, κατὰ τὸν διπλοῦν ἀνθρώπων. Κρύπτειν μυστήριον βασιλέως καλόν, ὅπότεν τὸ μυστήριον εἶναι κρυφόν· ὅθεν ὁ Ἄρποκράτης ἐστέκετο μὲ τὸ δάκτυλον εἰς τὸ στόμα του, νοιθετώτας μας ὅτι τὸ μυστήριον τοῦ βασιλέως δὲν ἔχει νὰ δημοσιεύεται, καὶ νὰ ἐπικαλύπτεται μὲ τὴν σιωπὴν. ἔτζι ἐπαινᾶται ἐκεῖνος ὁ πρωτοασκηρίτης ὁ ὁποῖος ἐλεγχομένος πῶς ἐμύριζε τὸ στόμα του, εἶπε, καλῶτατα λέγων· "ἐσάπησαν μέσα μου τὰ μυστικά τοῦ βασιλέως, καὶ διὰ τοῦτο μυρίζει τὸ στόμα μου." καὶ λοιπὸν διακρίνοντας ἐγὼ μυστήριον ἀπὸ μυστήριον, ποῖον δηλαδὴ ἔχει νὰ φανερώναται, καὶ ποῖον νὰ σιωπᾶται [sic] ὁλῶτα, τὰ μυστικά ὅσα εἶναι διὰ μυστικά, τὰ ἔχω εἰς τὰ φυλλόκαρδα μέσα μου ἐνθαλαμευόμενα· ἐκεῖνα δ' ὅμως ὁποῦ ζημιῶνουν τοὺς πολλοὺς σιγώμενα καὶ κρυπτόμενα, ὄχι μόνον πρέπει νὰ ξεσκεπάζωνται ὡς ἀν λιθάρια πολυτίμα, ἀμὴ ἀκόμη νὰ θριαμβεύονται, ὁποῖος θέλει νὰ τὰ κοιτάξῃ διὰ ἐδικήν του ὠφέλειαν καὶ νοιθεσίαν, καὶ νὰ μάθῃ πῶς καὶ βασιλέως ψυχὴ ἐν χειρὶ θεοῦ, ὁποῦ μὲ μερικωτέρων πρόνοιαν τὸν κυβερνᾷ [sic] || καὶ τὸν διωθίνει πρὸς παγκόσμιον ψυχοφέχειαν. ὅσα γοῦν γαληνότητος καὶ σοφώτατος ἡμῶν βασιλεῖς, ἐμπροσθεν τῆς ὑψηλοτάτης συγκλήτου, μου ἐπρόβαλεν εἰς τὰς εἰκοσιεξι τοῦ νοεμβρίου, 180ῦ τὰ στέλνω νὰ μεταφραστοῦν εἰς τὴν γλῶσσαν σας, διὰ νὰ γνωρισθῇ ὄχι τὸσον ἡ μάθησις μου, ὅσον τοῦ θειοτάτου αὐτοκράτορος ἡ ἀγχίνωια καὶ συνέσις. Ἐρρωσο, ὁ σὸς κατὰ πάντα, ὁ Γάζης Παισίος.
- 12 Μνήμη θανάτου χρησιμεύει τῷ βίῳ. The inscription, forming a regular Byzantine dodecasyllable, was reported by sixteenth-century visitors to Constantinople as having existed on the Unkapan Gate of the Golden Horn, cf. A. Van Millingen, *Byzantine Constantinople: the Walls of the City* (London, 1899), 215. – Ligarides said (fol. 45^v) that these words "appear written in the frightful place of condemnations, somewhere in famous Byzantium." Thus he placed the inscription at the other shore of the Golden Horn.
- 13 For "relinquishing" Ligarides uses ἀπαρίσις [sic accent?]. The term may be a λέξις ἀθησαύριστος, for it is absent from E. Kriaras's *Λεξικό* who, however, registers the verb ἀπαρίζω, "to abandon." Ligarides himself uses that verb in the present answer and in his address to the Tsar on fol. 29^v.
- 14 S, fols. 58^v-59^r: Παραίτησις εἶναι μία ἀπαρίσις [sic. acc.?], ἀναχώρησις ἐξ ἐκεῖνου τοῦ θρόνου. λοιπὸν ἀν τὸν παραιτεῖται, διὰ τοῦτο τὸν παραιτεῖται, διὰ νὰ μὴ ἔχη [sic] μὲ τοῦ λόγου του πλέον μέριμναν καμίαν καὶ ἀνακάτωσιν, καὶ ἰθὺς ὁποῖος ἀφήνει τὴν γυναῖκα του, διὰ τοῦτο τὴν ἀφήνει, διὰ νὰ μὴ ἔχη πλέον συναναστροφὴν καὶ συνομιλίαν μὲ τοῦ λόγου της. ἀσύμφωνον [sic] γοῦν φαίνεται καὶ ὁ παραιτησάμενος νὰ γυρεύῃ [sic] πλέον τὸν θρόνον ἐκεῖνον ὁποῦ ἐθελουσίως ἀπαρίσασε, διατὶ ἀκολουθοῦν δύο ἐναντία· τὸ ἓνα ὁποῦ λέγει "δὲν σε θέλω πλέον, μήτε σε χρειάζομαι," καὶ τὸ ἄλλο, ἔχοντας τὴν προτέραν ἐξουσίαν ἀπάνω εἰς τὸν θρόνον ὁποῦ ἀπαρίσασε, "σὲ θέλω νὰ σὲ ἔχω, καὶ νὰ σε ὀρίζω, ὡς καὶ τὸ πρότερον."
- 15 S, fols. 55^r-55^v: Ἐνωνομεν τὰ τρία μας πρῶτα δάκτυλα τὰ μεγαλῆτερα εἰς σύμβολον τῆς ὁμοουσιου Τριάδος, ἔπειτα τὰ βάζομεν εἰς τὸ μέτωπόν μας, καὶ τὰ καταβάζομεν ἀπεκεῖ εἰς τὴν κοιλίαν μας· ἔπειτα τὰ θέτομεν εἰς τὴν δεξιάν μας καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὴν ἀριστεράν, καὶ τέλος τὰ κατιβάζομεν [sic] πρὸς τὴν γῆν. δειχνονας πῶς ὁ θεὸς λόγος, ὁποῦ ἐγεννήθη ἀρχῶνως ἀπὸ τὸν θεόν || καὶ πατέρα καὶ ἦλθε καὶ ἐσαρκώθη, ἐσταυρώθη, ἐτάφη, καὶ ἀτός του ἦλθεν εἰς τὸν Ἄδην, καὶ ἐλευθέρωσε τὰς ψυχὰς τῶν προπατόρων μας, καὶ ἀναστὰς τριήμερος

ἀνελεῖφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ μέλλει πάλιν νὰ ἔλθῃ [sic] κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀμαρτωλοὺς καὶ δικαίους – πλὴν ταῦτα ὅλα κατὰ πλάτος τὰ ἐξηγουμαι εἰς τὸν λόγον ὅπου ἔκαμα εἰς τὸν θαυματουργὸν Μέγαν Νικόλαον, τὸν βοηθόν, τὸν προστάτην καὶ πολιοῦχον τῆσδε τῆς Μοσχοβίας. – Ligarides's Sermon on St. Nicholas seems not to have been preserved; at least, it is not quoted among his known works.

- 16 S, fols. 53^r-53^v: "Ἄδεται λόγος, καὶ ὅταν ἔσκουξαν οἱ Ἑβραῖοι "τὸ αἶμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν," νὰ ἐκοκκίησαν καὶ ταψιὰ καὶ φαγητὰ καὶ ῥοῦχα εἰς τὰ σπήτια τῶν Ἰουδαίων, τόσον ὅπου καὶ τὰ αὐγὰ ὅπου εἶχαν ἐτοιμάσει διὰ τὸ πάσχα των – ὅλα νὰ ἐκοκκίησαν. καὶ ἔτζι ὅταν ἐπῆγεν εἰς τὴν παλαιὰν Ρώμην ἢ Μαγδαλιῆ Μαρία εἰς τὸν Καίσαρα, νὰ κατηγορήσῃ τὸν Πιλάτον [sic], ὅτι ἀδίκως ἐσταύρωσε ἢ τὸν κύριον τῆς δόξης, εἰς ἐνδειξιν καὶ παράστασιν τῆς ἀδικοκρίσιας του ἔφερε καὶ ἔδειξε τὰ αὐγὰ ὅπου αἱματώθησαν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα ἐξαίφνης. καὶ ἔτζι θεωρώντας τὰ ἐθαύμασεν ὁ Τιβέριος, καὶ τὸν ἐξώρισεν εἰς ταῖς Γαλλίας ὅπου τῶρα κράζεται Φράντζα· καὶ ἐκεῖ κακηνικάως ὁ Πιλάτος [sic] ἐψόφησεν, ὡς τὸ γράφει ὁ Κάλλιτος. – On ambiguous attitudes towards Easter eggs in seventeenth-century Muscovy, cf. *Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей...* (Moscow, 1982), с. 156–158.
- 17 Cf. F. C. Belfour, transl., *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch: Written by his Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic*, II (London, 1836), 106-107 = Part VI, Book XI, Section 1.
- 18 According to Ligarides (Palmer, *The Patriarch* [as in n. 4 above], 74), the translator of the Thirty Questions (and therefore of the covering letter as well) into Slavic was working for the Tsar; his name was Stephen.
- 19 *Губенет Н. Исторические исследования* (as in n. 5 above), 519 has *na strehax* 'in encounters,' that makes some sense. The emendation to *strexax* is indispensable in view of ἐπὶ... δωματίων of the scriptural model.
- 20 Such a hypothesis would explain some parts of the Sixty-One Answers that could imply a state of affairs later than 1662. – If the original language of Sixty-One Answers was Latin, this would settle the question of what text was the subject of Ligarides's interrogation on March 9, 1663 (see below); surely not the Thirty Questions by Strešnev, for the answers to them had been written in Greek.
- 21 Combine Palmer, *The Patriarch* (as in n. 4 above), 74 with *ibid.*, p. 349.
- 22 Cf. Palmer, *The Patriarch* (as in n. 4 above), 74-75.
- 23 These sentences reproduce the passages in my "Byzantium and Eastern Slavs" (see n. 9 above), 15.
- 24 S, fol. 60^r: "Ὁ βασιλεὺς: Κατευθῆνοι κύριος τὰ διαβήματά σου, ὁ θεὸς σὲ ἔφερε καθολικὰ εἰς τοῦτα τὰ μέρη, μᾶς ἐπληροφόρησες, μᾶς ἐφώτισες, καὶ ὁ κύριος νὰ πληρώνη [sic] τὸν κόπον σου, ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· πορεύου εἰς εἰρήμην καὶ εὐχου ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ δὸς μᾶς τὴν ἁγίαν σου εὐχήν, καὶ σφράγισέ μας μὲ τὴν ἁγίαν σου δεξίαν, πασιερώτατε.
- 25 Cf. Ligarides's Epigram on Aleksej Alekseevič in Appendix IV below.
- 26 For the Greek text from *Jerusalem, Greek Patriarchate 204*, cf. A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, I (1891), p. 284–85.

- 27 Original in *Губбнет Н. Историческое исследование дела Патриарха Никона*, II. 1884, с. 596–597.
- 28 In my: У истоков русского византиноведения: переводы стихотворений Мануила Фила // *Славяноведение*, 5. 1995, с. 1–17, esp. с. 16–17, while looking for local parallels to the Greek epitaph for Јерифаниј Slavneckij, written in Moscow in elegiac distichs and dating from 1675, I mentioned Ligarides, but could only quote his four epigrams from the sixteen-thirties, that is, from his youthful catholic period. Now it appears that Ligarides wrote elegiac distichs in Moscow – those published here, possibly, an epigram on Fedor Alekseevič, and the Epigram on Photios in *Paris. Suppl. gr.* 286, fol. 454^v (reproduced in V. K. Jernštedt. *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersburg*, VIII^e Série, vol. VII, no 8, p. 2) – only a few years before 1675 and in theory could have influenced native bookmen of that time. – In the bibliographic note 1 of my article, one should insert F. B. Poljakov, "Evfimij Čudovskoj und die Moskauer Barockdichtung seiner Zeit," in Karl Gudschmid et al., edd., *Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavisten-Kongress in Pressburg / Bratislava* (Cologne, 1993), p. 337–349.
- 29 On *Parisinus Suppl. gr.* 286, fols. 454–477, Excerpts from Photios's *Homilies* made in 1670 by Ligarides, cf., e. g., Mango, *The Homilies* (as in n. 2 above), 15 and 28. For the proof that the *Parisinus Suppl. gr.* 286 is by Ligarides, cf. Jernštedt, *Mémoires* (as in n. 28 above p. 03 and figs. 1–2 after p. 45. – Warning: Hionides, *Paisius* (as in n. 2 above), 92, states that the *Atheniensis gr. 1327* (Ligarides's own *Homilies*) is the author's autograph. In fact, it is an 18th century manuscript.
- 30 In all probability, as RGADA, f. 27, nr. 552, for Fonkič, "Греческое книгописание..." (as in n. 2 above), 37, n. 68 gives this signature to "Paisios's epigrams in honor of the *careviči* Fedor and Aleksej." I have not seen the epigram on Fedor.
- 31 I am also indebted to Dr. B. L. Fonkič for a small format photograph of the epigram.

Jonathan Shepard
Cambridge

Constantine VII's doctrine of "Containment" of the Rus

Professor Litavrin has made many notable contributions to the study of Russo-Byzantine relations. In recent years, he has meticulously examined the legal and working conditions in which trading between northerners and "Greeks" was conducted in the tenth century¹. And he has been pivotal to the new Russian translation of and commentary on Constantine VII's *De administrando imperio* (=DAI). In his introduction Litavrin remarks on the lack of any reference in the DAI to the military cooperation which is envisaged by the Russo-Byzantine treaty, ratified a few years before the DAI was composed (c. 948-52). He suggested that a special chapter devoted to the Rus may have been drafted but not incorporated into the text as it stands.

Alternatively, he surmises the treaty's clauses about Cherson may have remained a dead letter, as being incompatible with the empire's agreement with the Pechenegs whom the Byzantine government under Constantine VII preferred as allies. Hence the absence from the DAI of any hint that the Rus might act as agents or allies².

It is, in my view, possible to take Litavrin's suggestion a little further, and to attribute the silence in the DAI to the *personal* judgement of Constantine VII. It is well-known that the DAI is a composite work, drawing upon inaccurate or tendentious sources, and some have adjudged section of it to be merely antiquarian items. However, as Litavrin points out, there is a certain geopolitical rationale to the sequence of the chapter's *tour d'horizon* and to the review of the numerous lands lost to the ancient Roman empire. The residual rights of the present-day "Roman" emperor are thereby implied, if never fully spelled out³. It may well be that Constantine was trying to bolster the general claim to overlordship which perpetuation of the "Roman" *imperium* yielded with specific claims based on more recent imperial accomplishments, such as Heraclius' alleged responsibility for the settlement and baptism of the Croats and Serbs, Basil's mission-work and military aid for the Dalmatian towns and the Slavs, and also

Basil's liberation of southern Italy from the Moslems⁴. To that extent, there is method in the *DAI*'s discursive treatment of obscure events and protracted anecdotes, as well as in its interest in antique ruins. As I have suggested elsewhere, the *DAI*'s opening chapters about the northern peoples may have been more prescriptive and up-to-date because these peoples appeared less susceptible to arguments from the history of their forebearers' relations with the empire, or from Rome's territorial rights over the lands which they now occupied; accordingly, the *DAI*'s treatment was confined to practical matters such as the relative military strengths of various northern groupings and to ways of cultivating the friendship of the Pechenegs⁵.

It could be argued that this consideration alone fully explains the pre-eminence of the Pechenegs in the first twelve chapters of the *DAI*. The chapters focus quite narrowly on politico-military concerns, probably owing much to the intelligence reports of Byzantine governors or agents⁶. They are mostly laconic and their silences do not necessarily represent deliberate suppression; thus, one might argue, there is nothing very surprising about the lack of an explicit description of the Rus' trading activities. Nonetheless, even on the strictly military plane, the omission of any role for the Rus as potential proxies in the steppes is, as Litavrin observed, noteworthy. In contrast, the capability of the Uzes to attack the Pechenegs is recorded, and that of both the Uzes and the Alans to attack the Khazars. Constantine also indirectly advises against trying to incite the Hungarians against the Pechenegs: an attempt had been made by means of the cleric Gabriel, and it had been rebuffed⁷.

Constantine's omission of any such auxiliary role for the Rus needs to be viewed in the light of events which had unfolded little more than a decade before the *DAI* was compiled. They are recounted relatively fully in a source whose authenticity is no longer in doubt, the anonymous *Letter* of a Khazar, written in Hebrew c. 949 and relaying information and opinions current among the Khazar ruling elite. It is likely to have been addressed to Hasdai ibn Shaprut, chief minister at the Ommayad court in Cordova⁸.

The *Letter* relates events of the Khazars' recent past, notably the liaisons between potentates ruling in or near the Black Sea and the Volga steppes. As C. Zuckerman has pointed out, more space is given to the dealings of "Romanus the Wicked" – clearly Romanus I Lecapenus (920–944) – than to any other episode in

Khazar history⁹. This was partly because these events were recent and had turned out to the Khazar's advantage, but it is also a reflexion of their far-reaching repercussions, which might be expected to have interested any contemporary student of diplomacy. In what can be deduced to have been the later 930s, Romanus incited the ruler of the Rus (HLGW) to attack SMKRYYY, a form which can reasonably be reconstructed as SMKRS and identified as SMKERTS\SMKUSH, the Khazar fortress dominating the Straits of Kerch. He sent "great gifts" to HLGW and the Rus seized the fortress "by stealth" in the absence of the garrison commander¹⁰. The precise motivation of Romanus cannot be determined: he may have been retaliating for Khazar persecution of Christians in Khazaria, as the Letter itself indicates¹¹, but he could also have been seeking, on general strategic grounds, to destroy a key Khazar forpost. At any rate, the Rus, rather than steppe-nomads, were engaged for the task. They were well-enough acquainted with the topography, seeing that Rus boats had for more than a generation been passing through the Straits of Kerch to trade in Khazaria, and not long after 912 a large Rus fleet took this route to reach the Volga and then sail down and devastate Moslem territories around the Caspian¹². Employment of the Rus as surrogates in the steppes was already being threatened by Nicholas Mysticus in a letter addressed to Symeon of Bulgaria¹³. Romanus was thus adhering to, or developing, existing policies in engaging the Rus as proxies to the north of the Black Sea, actually in the later 930s and prospectively in two clauses of the Russo-Byzantine treaty generally dated to 944. One of these clauses denies the Rus ruler the right to make war on the "towns" of the region of Cherson but seems also to provide for action on the Rus leader's part to restore imperial authority there, in the event of rebellion by the local inhabitants. The other clause commits the Rus prince to action against the Black Bulgars, in the event of them attacking "the Cherson land"¹⁴. The precise abode of these Bulgars is unclear, and may well have varied according to their pasturage needs, but it was in the vicinity of the Sea of Azov and it opened up at least the possibility of Rus war boats at large in the sea whose outlet Khazar SMKERTS still guarded c. 944¹⁵.

F. E. Wozniak pointed out that the treaty's terms could well have been framed partly to set the Rus against the Pechenegs, whose territories they would cross in order to assist the Crimean towns, and there is no reason to doubt such an *arrière-pensée* in the Byzantines' manipulation of the northerners¹⁶. But Romanus

was probably also hoping to set the scene for another clash between the Rus and the Khazars, leading perhaps to a further assault on Khazar possessions near the Sea of Azov.

Emperor Romanus' continuity of policy in the Crimean region is no less noteworthy than is the silence of Constantine Porphyrogenitus. For the train of events which Romanus triggered off did not end with the Rus' capture of SMKERTS. According to the *Letter*, the commander of the fortress and "chief of the armed troops", Pesah, retaliated with an attack on the emperor's possessions, capturing three towns "besides the villages, very many", and putting men and women to death. He went on to attack a "major town" (*medinah*) called SWRSWN[.], which the *Letter's* editors identify as Cherson¹⁷. The text of the *Letter*, in so far as it can be reconstructed, does not claim unequivocally that the Rus' captured SWRSWN[.], but it seems to indicate that many prisoners were taken and that the Khazars held the initiative. HLGW was then attacked and after considerable resistance he surrendered, giving up the booty taken from SMKERTS. HLGW is depicted as pleading, "Romanus enticed me into doing this". Pesah's response was to order him to attack Romanus; otherwise, he warned, he would exact full revenge¹⁸. HLGW accordingly launched a naval expedition against Byzantium; after four months of campaigning he accepted defeat, having lost "his men of valour" to the enemy's Greek Fire. The details of a four-month-long naval expedition against Byzantium, the use of Greek Fire and the defeat of the Rus correspond with those of the raid lasting from June to September 941 recorded by Byzantine and Latin sources, and it is overwhelmingly probable that the selfsame expedition is described in the Khazar *Letter*¹⁹.

If the *Letter* is to be believed, the Rus' expedition of 941 was the unlooked-for consequence of Romanus' incitement of HLGW to seize SMKERTS. The following consideration weighs in favour of the *Letter's* version of events: on the *Letter's* own internal evidence, the Byzantines were assumed by the Khazars to be in league with the Rus and hence Pesah's assault on "the towns of Romanus" before attending to HLGW. It is probably no coincidence that a prime concern of the *DAI* is to deter the Khazars from ravaging the empire's Crimean holdings. The only chapter-heading (10) containing an expressly martial message features "Khazaria, how it must be fought against, and by whom" and both this and the following chapter emphasize the key importance of the ruler of the Alans, who can inflict heavy damage on Khazar

territories or pounce on them while they advance to attack Cherson and "the so-called Klimata" ²⁰. The recommendations as to how, through deterrence of the Khazars, Cherson and the Klimata may be protected are matched in detail only by the prescriptions for preventing the Rus from attacking "this imperial city" ²¹. This alone would suggest that specific occurrences lay behind both sets of recommendations – that there had been an actual Khazar attack or attack on the Crimea not long beforehand, as there had certainly been a Rus assault on Byzantium in 941. That, in turn gives credibility to the background to the Khazar attack which the *Letter* presents ²².

The *Letter* also gives clues as to why Romanus Lecapenus might have persisted with a policy of treating the Rus as potential agents, even after the events of 941. The Rus were obliged by Peshah to mount an attack on Romanus, and HLGW is said to have done so "against his will" ²³. Although the Bosphoros' eastern shore was ravaged, HLGW did not attempt a direct assault on the city of Constantinople, and for much of the time the Rus in their small boats hove to offshore, rather than seizing every opportunity for killing and pillaging. It may be that the Rus leadership was trying to fulfil its pledge to attack the Greeks in minimalist fashion ²⁴. At any rate, Romanus would most probably have been informed or inferred that the Rus were acting under Khazar duress, rather than launching a raid of their own volition. This would make his continued willingness to envisage their intervention in the Crimean region less bizarre. His policy was not, however, acceptable to Constantine VII, judging by the *DAI*'s omissions. One cannot, it is true, be completely sure that Constantine knew of Romanus' original *démarche* to HLGW or of the subsequent Khazar *diktat* to him. He seems to have been excluded from Romanus' inner councils, and after 945 there may have been neither a memorandum nor an ex-confidant of Romanus willing to brief him on all his predecessor's initiatives. Yet it seems unlikely that Constantine and his agents could have been wholly ignorant of Khazar pronouncements of the sort exemplified by the *Letter*. His general interest in the Crimean settlements would most probably have made him suspicious, if not directly aware, of the imbroglio which had triggered off the recent Khazar attack or attack on them. Constantine's failure to mention the Rus among the adversaries of the Khazars is therefore most probably deliberate: he runs through the names of other peoples who might act as counter-balances to them, the Uzes, the Black Bulgars and the

Alans.²⁵ The Black Bulgars figure in the list, even though their raids on the Cherson region were rated serious enough to be provided for in the treaty of c. 944. And not long beforehand the Alans – also in the list – had been in league with the Khazars; they were apparently only won back to cooperation with the empire after 941²⁶. So a checkered past did not in itself debar a people from Constantine's line-up of potential foes of the Khazars. Why, then, the dropping of the Rus?

The obvious answer takes the form of strategic considerations. Romanus' policy of employing the Rus had highlighted their strengths and weaknesses. Aided by their naval capability, they were past-masters of the surprise attack but vulnerable to sustained pressure, not least because of their limited numbers and the exposed nature of their settlements on the Middle Dnieper. They could be useful for strikes against fixed points, but they were less effective in dealing with the amorphous groupings of nomads which made up the majority of the population of the Black Sea steppes. In fact, the maritime settlements of the Byzantines made convenient targets for their war-boats, as the events of 941 showed. The Rus' hit-and-run tactics were ill-g geared to permanent occupation of such towns as they might seize and their chances of storming Constantinople itself were minimal. But fear did grip the citizens in 941, fuelling the interpretation of the classical relief-carving as portending the Rus' sack of the city, and giving Romanus himself "sleepless nights"²⁷. The Rus attack was dramatic enough to impinge upon a classicizing letter which Constantine VII wrote at the time,²⁸ and it could well have appeared to him reason enough for regarding the Rus as the foremost threat to "this imperial city of the Romans", his home-town. The containment of the Rus is, in effect, the underlying theme of the first nine chapters of the *DAI*.

While strategic considerations of this sort informed Constantine's "doctrine" on the Rus, they were not its sole ingredients. There were, I suggest, other grounds, personal and ideological, for keeping them at arm's length. A similar stance is discernible in the case of another glaring omission from the *DAI*, a chapter dedicated to Bulgaria. As Litavrin has justly observed, the omission can hardly be due to Bulgaria being deemed unimportant²⁹. The Bulgarians are named with the Rus and the Hungarians as a people whom the Pechenegs may attack, being only "half a day's journey" from them. Constantine is much concerned to deny that the Bulgarian rulers have ever exercised undisputed overlordship

over the Croats or the Serbs, yet he presumably kept up the payments of tribute to Tsar Peter which the latter was continuing to expect in the 960s³⁰. The lack of a chapter devoted to the Bulgarians is rather, I suggest, a measure of Constantine's inability to reconcile their existing polity and such current practices as paying tribute to them with his views on the the correct scheme of things. His disapproval of the settlement of 927 is brought into the open in chapter 13 of the *DAI*, where he breaks his silence to denounce the marriage of Peter to Maria, the grand-daughter of Romanus Lecapenus, as "an unworthy and unseemly innovation into the noble polity of the Romans"³¹. Constantine is here formulating a rejoinder to be put to other northerners who might cite the match as a precedent justifying their own requests for an imperial marriage-tie. But there need be no doubt as to the strength of his personal conviction that the ruling house of "the Romans" should stand aloof. He practised what he preached in that he was, around the time of the *DAI*'s composition, seeking a match with the one people exempted from the ban on foreign marriage in chapter 13, the Franks³². If he eventually made do with a bride of ignoble (and local) stock for his son, he kept all five of his daughters unmarried³³.

Constantine had a particular motive for excoriating the marriage of Maria Lecepina to Peter of Bulgaria. As I have suggested elsewhere, the marriage was abhorrent to Constantine above all because it seemed set to herald his own exclusion from the senior emperorship. Romanus' eldest son, Christopher, whom he was clearly grooming for the succession, was acclaimed before Constantine's name at "the vehement insistence of the Bulgarians" during the wedding festivities³⁴. This was most probably stage-managed by Romanus Lecapenus. Essentially, Romanus seized the opportunity which his feats of bringing about peace and forging a new tie with the Bulgarian ruling house presented to bolster Christopher's claim to the senior emperorship. Even through the filter of mid-tenth-century narrative of the wedding the implication that the Lecapenus family was now linked to *another* royal house (thereby dignifying its own status) is clear³⁵. The Bulgarians' acclamations were not in themselves constitutive and they represent merely one stage in manoeuvrings which Christopher's sudden death cut short in 931. But in forging a Bulgarian connexion for Christopher Romanus was, in effect, devising an alternative political strategy to that of bonding his daughter Helena with the Porphyrogenitus, effected in 919. As the oration acclaiming

the peace-treaty of 927 emphasized, Byzantium and Bulgaria were henceforth to live in peace with one another³⁶, and considerable influence and prestige would accrue to an emperor capable of managing that peace firmly. Had Christopher become senior emperor as well as father-in-law of the Bulgarian ruler, he would have been uniquely well-placed to do this, displacing, if not wholly effacing, Constantine VII.

Constantine's outburst against the marriage of Peter to Maria is, then, highly significant. It shows that the prevailing silence – or rather, absence of extensive discussion – about Bulgaria is deliberate, and not merely a mark of careless composition methods. The marriage-tie, even though it involved a non-Porphyrogenita, had had major repercussions in the "Roman" court, jeopardizing the rights of a true Porphyrogenitus. Moreover, it had bolstered the pretensions of a "Scyth" potentate, whose seals styling himself and his wife "*augoustoi basileis in Christ*" had presumably been arriving at Constantinople's and other courts. In proclaiming his Purple-born status on his seals and coins, Constantine may well have had his Bulgarian neighbour, as well as Lecapen coteries, in his sights³⁷. His insistence that only "those raised up in the palace" could "have followed Roman customs from the beginning"³⁸ was compounded by awareness that the Bulgarian connexion of the Lecapeni had been designed to sap his own position. Regarding himself as, so to speak, the embodiment of true "Roman" imperial qualities, and anxious to pass these on to his son³⁹, Constantine was at once scornful and suspicious of personal bonds with potentates from among the northern neighbours. As Litavrin has pointed out, Tsar Peter's sons, one of whom bore the evocative name of Romanus, posed an alternative (is not overt challenge) to the claims of Constantine's own son, Romanus II, on the "Roman" throne⁴⁰. In other words, his policy of "Roman" exclusiveness was at least partly formed out of personal grudges, harboured over many years. His reservations and apprehensions about the "unworthy and unseemly innovation" were not exclusively the product of these. But the empire's "objective" concerns about Bulgaria's power in the Balkans were, I suggest, heavily coloured by Constantine's particular political circumstances.

Constantine never suffered any threat to his imperial ranking order from the "vehement insistence" of the Rus, and stood in no danger of so doing. To be beholden to the Rus, bogeymen in the eyes of the Constantinopolitan populace, would have been a liability to the surviving members of the Lecapenus family and their

sympathizers⁴¹. Nonetheless, if the above interpretation of the *DAI*'s treatment of the Bulgarians is valid, it suggests that the *DAI*'s silence about the Rus as allies is likewise deliberate and that here, too, Constantine may be presenting personal convictions rather than describing long-established, generally agreed, practice. That is, emphasis on "containing" the Rus which runs through chapters 1-9 may well represent recommendations which Constantine is advocating *against* what has been recent practice. I suggest that his insistence on intensive use of the Pechenegs and silence about an auxiliary role for the Rus constitutes a kind of "silent polemic". This was not spelled out explicitly, but neither is there a full critique of Romanus' policy of rapprochement with the Bulgarians. That the Pecheneg policy is being actively advocated rather than merely described is signalled by the phraseology with which Constantine introduces it: "For I conceive (*ὑπολαμβάνω*) that it is *always* (my italics) greatly to the advantage of the emperor of the Romans to be minded to keep the peace with the people of the Pechenegs and to conclude conventions and treaties of friendship with them"⁴². This is one of the few instances in the *DAI* where Constantine uses the first person singular, and it is noteworthy that here he refers to the advantage to "the emperor of Romans" as an individual rather than to "the Romans" in general (as he does in the preface). In the opening chapters the only other occasions when "the emperor" is designated as personally concerned involve the Pechenegs again; the Bulgarians to whom "the emperor of the Romans will appear more formidable... if he is at peace with the Pechenegs"; and the ruler of Alania⁴³. As has been noted above (p. 269) Constantine's provision for an alliance with the Alan ruler against the Khazars marked an alternation from the recent past, when they had been leagued with the Khazars. He may well be signalling a comparable policy-shift towards reliance on the Pechenegs, which he himself had inaugurated. Accordingly, he gives practical information as to how the policy is to be sustained. Thus he expatiates on the diverse uses to which the Pechenegs can be put against other peoples; the only other people similarly characterized are the Alans. Constantine refers to essentially the same procedure for courting the Pechenegs in two separate chapters. In chapter 1 he proposes as first item of his personal counsel to Romanus the annual despatch of an agent "from here" (*ἐντεῦθεν*) to take "hostages and a diplomatic agent" from them, while in chapter 8 he describes the procedure for sending an agent directly from Constantinople to the Pechenegs living "in the

region of Bulgaria" ⁴⁴. This repetition may not merely reflect the importance of the Pechenegs to his northern policy: it may have seemed necessary because such a sharp focus on the Pechenegs was essentially a novelty, following upon Constantine's acquisition of the senior emperorship in January 945. Equally, the up-to-date and prescriptive nature of the first thirteen chapters as a whole may partly be registering new circumstances: the Rus were to be discarded as potential auxiliaries and the Bulgarians treated as rivals rather than as being "in community of brotherly love and concord", the pious hope of the oration on the peace of 927 ⁴⁵.

This is not, of course, to claim that Constantine VII was the first Byzantine ruler to regard the Pechenegs as potential surrogates in the steppes. But there is no clear evidence that in earlier reigns they had consistently been singled out as special agents before all other peoples, in the manner which the *DAI* enjoins. According to Theophanes Continuatus it was John Bogas, strategos of Cherson, who proposed that the Pechenegs be enlisted for an attack on Symeon of Bulgaria. Reportedly, he was responsible for negotiating the accord which committed them to action ⁴⁶. Bogas was acting in consultation with the imperial government, but the assignment to the Pechenegs of a key role in the campaign of 917 could well represent the adoption of an enterprising governor's proposal, rather than the enactment of an established policy. It should be noted that around the time of the campaign an attempt was made to incite the Hungarians, too, against Symeon ⁴⁷. Subsequently, in a letter datable to c. 922, Nicholas threatened that "a most formidable joint-action" was being prepared against Symeon, and the Pechenegs are listed among the peoples willing to take part. But they are mentioned as being in league with the Rus and there is no suggestion that their involvement differed from that of the Rus, Hungarians or Alans ⁴⁸. Moreover, it has plausibly been suggested that the attempt to incite the Hungarians against the Pechenegs recounted in the *DAI* chapter 8 occurred some time after 927, ⁴⁹ and such a dating would militate against the existence of a policy of "always" keeping the peace with the Pechenegs at that time. Not even "the first expedition of the Hungarians against the Romans" and their ravaging of Thrace in 934 seem to have swung imperial policy markedly in favour of employment of the Pechenegs ⁵⁰. For, as we have seen, Romanus, wishing to strike a blow against the Khazars, turned not to the Pechenegs but the Rus.

Against this background, features of the opening chapters of the *DAI* come into sharper relief. Constantine, in repeatedly referring to the despatch of an agent from Constantinople to the Pechenegs, may be describing a practice which he himself had instituted. It may be that before Constantine's assumption of sole rule the *strategos* of Cherson was the sole regular intermediary: John Bogas had conducted negotiations even with Pechenegs who were to operate "in the region of Bulgaria". Now the emperor took a direct hand in dealings with the Pechenegs and judging by the phraseology of chapter 1, the emperor himself would bestow suitable "imperial benefits and gifts" on each year's crop of Pechenegs⁵¹. The reasons for Constantine's preference lie, we have suggested, in a mixture of general strategic and personal considerations. The hazards of recourse to the Rus were apparent to Constantine, while the Pechenegs' very handicaps were a kind of recommendation to him: they were the predominant grouping in the Black Sea steppes, but though they could raid the environs of Cherson they could not suddenly appear before the walls of Constantinople itself, panicking the citizens and potentially bringing acute embarrassment to the regime. In addition Constantine bitterly resented Romanus Lecapenus' rapprochement with the Bulgarians (Above, p. 270).

These calculations of a more or less rational nature were compounded by Constantine's preconceptions, a basic equation of "Roman customs" with the culture of "those raised up in the palace" who alone were well-qualified – in fact, chosen by God – to determine and uphold them. The notion was not merely a convenient means of reserving legitimacy for the palace-bound and Constantine's own Purple-born offspring. These arbiters of, and living monuments to "Romanness" were a means of preserving the uniquely "Roman" character of the empire, and in upholding their claim (however distorted) to be following in the line of the first Constantine they were serving the empire⁵²; for only through their remaining true to supposedly "Roman customs" could the empire convincingly maintain claims to hegemony over other peoples. This in turn favoured a sort of cultural isolationism. At the end of the *DAI* chapter 13 Constantine advises his son directly that "each nation has different customs and divergent laws and institutions, and should consolidate those things that are proper to it" from its own resources⁵³. These statements, unlike the "prudent and clever excuses" to be put to importuning northern suitors⁵⁴, seem to express an article of faith- heart-felt antipathy

towards foreign marriage-ties and cultural diffusion alike. It is no accident that Constantine's tirade is precipitated by remarks on the Bulgarian marriage. Bulgaria's capital, Preslav, was attaining its fullest extent and splendor at the time when he was writing, and soon afterwards, in the 960s, its tsar could be described by Ibrahim ibn Yakub as enjoying "great authority" and governing in the manner of "the greatest monarchs"⁵⁵.

Constantine – or rather, his ghost-writer – fulsomely praised his grandfather Basil I, for furthering the process of Christianization in Bulgaria and even cast him (falsely) as the emperor responsible for the conversion of the Rus. However, dynastic pride and imperial "apostolic work" aside, Constantine seems tacitly to have concluded that Christianization had created more problems than solutions, fostering the rivalry of "boastfulness" (ἀλαζονεία) of Symeon, leader of a "God-damned" people and himself "utterly godless" (ἀθεότατον)⁵⁶.

If such was Constantine's reading of the recent past, he could reasonably have decided to avoid close liaisons with leaders aspiring to self-improvement and higher culturo-political status: better to resort to those having few, if any aspirations towards "upward mobility" in culturo-political matters. Pecheneg chieftains, presiding over impoverished and ferocious groupings of nomads, were leaders of this stamp. By Constantine's book, the very lack of cultural pretensions of these "devil's brats" made them the least problematic of agents or proxies among the northern peoples. It is significant that the Pechenegs are not named among those northerners seeking marriage-alliances or imperial vestments. This was not because they had any less of a "ravening greed of money" than the Khazars, Hungarians or Rus. Elsewhere they, too, are described as "ravenous and keenly desirous of things in short supply among them"⁵⁷. But Pecheneg appetites seemed to be confined to material objects without regard for their more abstract, "imperial" or ideological connotations. Thus the gap between the emperor and his useful savages should remain safely unbridgeable.

These reflexions upon Constantine's personal outlook are inevitably very speculative, but it seems reasonably clear that the *DAI*'s opening chapters were intended to illustrate and, in part, explain the new lines of his northern policy. If a policy of even-handedness towards the northern peoples – with may be some penchant for employing the Rus on Romanus I's part – was being replaced by one of "always" humouring the Pechenegs, this could have a bearing on Princess Olga's interest in discussions with the

emperor face-to-face⁵⁸. It would not resolve the controversy over the date and purpose of Olga's visit – or visits – to Constantinople which Litavrin had so successfully rekindled⁵⁹. Constantine's change of tack might have precipitated an immediate visit from Olga, consistent with Litavrin's dating a first visit to 946; the accession of the new senior emperor would probably anyway have prompted some sort of exchange for confirmation of the c. 944 treaty⁶⁰. But the facts about and full implications of the emperor's focus on the Pechenegs might well have taken time to emerge, and so could be connected with Olga's visit in the mid-950s, not long before she turned to Otto of Saxony for a religious mission⁶¹. If a religious mission was one of Olga's specific objectives in paying a visit to the Great Palace in the mid-950s and receiving baptism there, she could have been trying to demonstrate her respectability and to put Russo-Byzantine relations back on the more cooperative footing which they seem to have had in Romanus' reign. In other words, Olga could have been reacting to that cooling on the Byzantine side which Litavrin has detected (albeit proposing that the cooling followed from Olga's negotiations in 946)⁶².

Olga's hopes of a rapprochement, probably sealed and signalled with a marriage-alliance⁶³, were unlikely to be fulfilled in Constantine's lifetime and her overtures will probably only have served to stir the spleen against barbarian pretensions vented in chapter 13 and implied by silences elsewhere. Constantine could not, however, set a northern policy in stone, much as he wished to impress its validity upon his son and heir. Less than ten years after Constantine's death, Nicephorus II Phocas engaged the Rus under their prince, Sviatoslav, to attack the Danubian Bulgarians⁶⁴. Nicephorus has often been reproached for ineptitude in diplomacy and his invitation did unleash upon the Balkans a furious new force which proved all but irrepressible. Yet Nicephorus, in seeking to deal a serious blow to an intractable northern power by means of the Rus, was taking a step comparable to Romanus' in inciting HLGW against SMKERTS. Wittingly or unwittingly, Nicephorus was returning to Romanus' policy of treating the Rus as proxies in the steppes, offering 1,500 lbs. of gold in succession to Romanus' "great gifts". The risks of such a strategy, as against Constantine's policy of all-out containment of the Rus, may now seem obvious. But even after defeating Sviatoslav, John Tzimiskes bound him to respect, and also to protect, Byzantine territories, including, apparently, Cherson and its region⁶⁵.

One may conclude that the opening chapters of the *DAI* represent Constantine's personal and, in part, polemicizing views as to which northern barbarians should be courted most intensively. For all the rhetoric of the *prooimion*, the "doctrine" and details of current practice of the first thirteen chapters offer only a snapshot of ever-shifting sands. They should not be treated as representing a broadly-based "Byzantine policy" towards the northern peoples, constant through the first two-thirds of the tenth century. Rather, they describe and seek to justify a particular policy-line which one emperor felt impelled to take, in reaction to the errors (by his lights) of his predecessor in regard to the Rus and the Bulgarians. They may even represent a kind of deviation from the lines of Constantine's predecessor and successors. The Olympian air of permanence arises from the fact that Constantine, unlike other emperors, set out his views on paper – and that this work happens to have survived. Constantine clearly believed that his assortment of data and advice would be of lasting utility to his son, but neither this seriousness of purpose nor the high-minded rhetoric of the *prooimion* suffice to render the first thirteen chapters of the *DAI* an objective or comprehensive guide to tenth-century Byzantine policies towards the north.

Notes

- 1 *Литаврин Г. Г.* Древняя Русь, Болгария и Византия в IX–X вв. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов, IX международный съезд славистов. М., 1983, с. 62–76; *он же.* Русско-византийские связи в середине X века // Вопросы истории, 1986, № 6, с. 41–52; *он же.* О юридическом статусе древних Русов в Византии в X столетии (предварительные замечания) // Византийские очерки. М., 1991, с. 60–82; *он же.* Киевская Русь и Византия в 9 и 10 веках // Byzantinische Forschungen, 18, 1992, S. 43–59; *он же.* Византия и древняя Русь в конце IX–X в. // The legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Thessalonica, 1992, p. 225–32; *он же.* Условия пребывания древних Русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // Византийский Временник, 54, 1993, с. 81–92.
- 2 *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. Текст, перевод, комментарии / изд. Г. Г. Литаврин, А. П. Новосельцев. М., 1989, с. 29.
- 3 *Константин Багрянородный.* Об управлении империей..., с. 27–28. Cf.: *Loungis T.* Konstantinou 7. Porphyrogenetou. De administrando imperio Thessalonica. 1990, p. 39–42.
- 4 *Constantine VII.* De administrando imperio / ed. and tr. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins. Washington, DC, 1967, ch. 31.8–30, p. 146–149; ch. 32. 19–29, p. 152–155; ch. 33.9–10, p. 160–161; ch. 34, 5, p. 162–163; ch. 35. 3–9, p. 162–165; ch. 36, 7–9, p. 164–165; ch. 29.68–79, p. 124–127; ch. 29. 206–216, p. 134–135.

- 5 *Shepard J.* Byzantine diplomacy and war under Gibbon's eyes // Gibbon and empire. Cambridge, 1996.
- 6 *Constantine VII.* De administrando imperio..., chs. 2–13, p. 50–65; *Shepard J.* Imperial information and ignorance: a discrepancy // *Byzantinoslavica*, 56, 1995, p. 107–117.
- 7 *Constantine VII.* De administrando imperio..., ch. 9.114, p. 62–63; ch. 10.3–8, p. 62–65; ch. 8.23–33, p. 56–57. On the significance of Constantine's particular concern for Cherson, see below, c. 00.
- 8 *Golb N., Pritsak O.* Khazarin Hebrew documents of the tenth century. Ithaca–London, 1982, p. 106–121 (text of letter); *Zuckerman C.* On the date of the Khazars' conversion to Judaism and the chronology of the kings of the Rus Oleg and Igor // *Revue des études byzantines*, 53, 1995.
- 9 *Zuckerman C.* On the date...
- 10 *Golb N., Pritsak O.* Khazarin Hebrew documents..., p. 114–115, 128. The form SMKERTS occurs in King Joseph's letter to Hasdai: *Кокорцев П. К.* Еврейско-хазарская переписка X в. Ленинград, 1932, № 19 по 106; SMKUSH – is the form used by: *Ibn al-Faqih al Hamadani.* Kitab al-Buldan // *Abregé du livre des pays Damascus / tr. H. Masse.* 1973, p. 324. On the fortress' remains, see: *Гадло А. В.* Проблема приазовской Руси и современные археологические данные о южном Приазовье VIII–X в. // *Вестник Ленинградского Университета, серия История – Язык – Литература*, 23, 1968, № 14, выпуск 3, с. 61.
- 11 *Golb N., Pritsak O.* Khazarin Hebrew documents..., p. 114–115. On Romanus' well-attested measures against Jews, see: *Sharf A.* Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. London, 1974, p. 94–99; *Zuckerman C.* On the date...
- 12 *al-Faqih al Hamadani.* Abregé du livre des pays..., p. 324; *Masudi.* Murui al-Dhahab, chs. 485–561 // *Les prairies d'or, I / tr. C. Pellat.* Paris, 1962, 165–167. См. также: *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990, 213–215; *Zuckerman C.* On the date...
- 13 See below, p. 273.
- 14 *Повесть временных лет / изд. В. П. Адрианова-Перетц, Д. С. Лихачев.* Т. I М.–Л., 1950, с. 37. On the status of this treaty, see: *Malingoudi J.* Die Russisch-Byzantinischen Verträge des 10. Jhds. aus diplomatischer Sicht. Thessalonica, 1994, p. 35–47.
- 15 On the problematic localisation of Black Bulgarians, see: *Константин Багрянородный.* Об управлении империей..., прим. 1 к гл. 12, с. 335.
- 16 *Wozniak F. E.* The Crimean question, the Black Bulgarians and the Russo-Byzantine treaty of 944 // *Journal of Medieval History*, 5, 1979, p. 122–124.
- 17 *Golb N., Pritsak O.* Khazarin Hebrew documents..., p. 116–117, 136; cf.: *Богданова Н. М.* Херсон в X–XV вв. Проблемы истории византийского города // *Причерноморье в средние века.* М., 1991, с. 62, 88.
- 18 *Golb N., Pritsak O.* Khazarin Hebrew documents..., p. 118–19.
- 19 *Golb N., Pritsak O.* Khazarin Hebrew documents..., p. 118–119; *Theophanes Continuatus.* Chronographia // *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon*

- Magister, Georgius Monachus / ed. I. Bekker. Bonnae, 1838, p. 423-426; *Georgius Monachus Continuatus* // *ibid.*, p. 914-916; *John Scylitzes. Synopsis Istorion* / ed. Thurn I. N.-Y.-Berlin, 1973, p. 229-30; *Liudprandus Cremonensis. Antapodosis*, V. 15 // *Idem. Opera* / ed. I. Becker. Hannover-Leipzig, 1915, p. 137-139. Doubts as to identification of the letter's account with the 941 expedition are raised by: Новосельцев А. П. Хазарское государство..., с. 217-18, but rejected by: Zuckerman C. On the date...; cf.: Franklin S., Shepard J. The emergence of Rus, с. 750 - с. 1200. London, 1996.
- 20 *Constantine VII. De administrando imperio...*, chs. 10, 11, p. 62-65. Cf.: Noonan T. S. Byzantium and the Khazars: a special relationship? // *Byzantine diplomacy. Aldershot, 1992*, p. 116. Klimata seems here to have a special sense of "the Regions", denoting a zone of Crimean towns and settlements, whereas it is used more generally - and conventionally - to mean "districts, provinces": *Constantine VII. De administrando imperio...*, ch. 10.5, p. 64-65: "the nine Klimata of Khazaria". See also *Константин Багрянородный. Об управлении империей...*, с. 283.
- 21 *Constantine VII. De administrando imperio...*, ch. 2.1-23; p. 48-51; ch. 4. 10-13, p. 50-53.
- 22 The letter further maintains that HLGW fled after his failed Byzantine expedition to FRS by sea", only to perish there with "all his troops": *Golb N., Pritsak O. Khazarin Hebrew documents...*, p. 118-19, 138. FRS seems to denote "Persia", i. e. its regions accessible via the Caspian Sea and, in that case, HLGW's last foray may be identified with the Rus expedition to Berda'a recounted in greatest detail by ibn Miskawaih and dated to 944-945; this expedition ended in defeat and the Rus "commander" was slain: *ibn Miskawaih. The experiences of the nations* // tr. in Amedroz H. F., Margoliouth D. S. *The eclipse of the Abbasid Caliphate*, V. Oxford, 1921, p. 67-74. This reference to the same episode from an independent source strengthens the Letter's basic credibility, while also indicating that the Letter telescopes events and does not always represent things in due proportion. Thus the Rus losses at Berda'a were heavy, but not, as the Letter makes out, total: *ibn Miskawaih. Eclipse of Caliphate*, p. 72-73. And an arrival-date in Caucasia of mid-944 would mean a lapse of nearly three years since the debacle at Constantinople, rather than the immediate flight which the Letter implies; the battle-ready condition of the Rus at Berda'a and the presence of their womenfolk would also be hard to reconcile with immediate flight from Byzantium. But such condensation is understandable in a very brief work which has a certain propagandizing intent, and this aspect of the Letter may even facilitate identification of HLGW with the Oleg of the Rus chronicles. If a leading prince or potentate (albeit not a member of the paramount dynasty) commanded the attack on SMKERTS, was a joint-leader of the expedition against Byzantium and subsequently led a force through Khazaria with the Khazars' leave and, most probably, support, he might well have loomed large enough in Khazar eyes to appear to be top-ranking. Moreover, to focus on HLGW made his downfall all the more graphic and usefull to the Letter's propagandistic purpose. The earliest discernible Rus chronicle version of all represents Oleg as a "commander" (воевода), acting jointly with prince Igor and going on an expedition against "the Greek", eventually to die either in Staraja Ladoga or "overseas" (за море); *Новгородская Первая летопись* / ред. А. Н. Насонов. М.-Л., 1950, с. 107-109. Such uncertainty, combined with the fact that the

- chronicle draws for illustration of these episodes on a translated excerpt from a Byzantine chronicle and on what appears to be saga's tale of an attack on the Greeks, does not invest its details about Oleg and Igor with overriding authority. But its outlines are reconcilable with the above collation of ibn Miskawaih's account with the Letter, if allowance is made for the latter's preoccupation with the Rus leader who had most dealings with Khazaria. Moreover, the coincidence of three-year interval between the expeditions to Byzantium and Berda'a and the Rus chronicle's awareness of two major expeditions, the second being "in the third year" after the first, is suggestive, even if the chronicle's compilers falsely supposed them both to be aimed against the Greeks: cf.: *Shepard J. The Vikings in Byzantium // The Vikings in the East. Minneapolis, 1996, forthcoming; Zuckerman C. On the date...*, where greater faith is placed in the nuances and implications of the Letter's version of events.
- 23 *Golb N., Pritsak O. Khazarin Hebrew documents...*, p. 118–19.
 - 24 *Shepard J. The emergence of Rus...*, (forthcoming)
 - 25 *Constantine VII. De administrando imperio...*, ch. 10.1–4, p. 62–63; ch. 12. 1–4, p. 64–65.
 - 26 ПБЛ, I, 37; *Golb N., Pritsak O. Khazarin Hebrew documents...*, p. 114–15; 136–137; *Zuckerman C. On the date...*
 - 27 *Scriptores originum constantinopolitanarum. II / ed. T. Preger. Leipzig, 1907, p. 176; Liudprand Cremonensis. Antapodosis... V. 15, p. 138. Romanus' subsequent acquisition of a new palladium for the city in the form of the Edessa mandylion can be seen as, in effect, making up for the Rus attack which his own diplomacy had unleashed, while obfuscating his initial role and his continuing readiness to employ to Rus: Shepard J. The Vikings in Byzantium... (forthcoming).*
 - 28 *Darrouzes J. Epistoliers byzantins du X siècle. Paris, 1960, p. 322 and n.3.*
 - 29 *Константин Багрянородный. Об управлении империей...*, с. 29–30. See: *Литаврин Г. Г. Константин Багрянородный о Болгарии и Болгарах // Сборник в чест на акад. Димитр Ангелов. София, 1994, p. 31–33.*
 - 30 *Constantine VII. De administrando imperio...*, ch. 5.1–13, p. 52–53; ch. 8.20–22, p. 56–57; ch. 37, 48, p. 168–169; ch. 31.60–67, p. 150–151; ch. 32.56–57, 115–116, 133–135, 146–148, p. 154–155, 168–61. The tribute-payment which Tsar Peter is represented by Leo the Deacon as expecting from Nicephorus. It is most likely to have been instituted by the treaty of 927: *Leo the Deacon, Historiae / ed. C. В. Насе, Воннае, 1829, p. 61; Лев Диакон. История / ред. М. М. Копыленко, ком. М. И. Сюзюмов, С. А. Иванов. М., 1988, n. 36 и n. 10 на с. 181; Литаврин Г. Г. Константин Багрянородный...*, с. 32–33.
 - 31 *Constantine VII. De administrando imperio*, ch. 13.174–175, p. 74–75; cf.: *Константин Багрянородный. Об управлении империей...*, с. 30; *Литаврин Г. Г. Константин Багрянородный...*, p. 34–35.
 - 32 *Constantine VII. De administrando imperio...*, ch. 13.116–121, p. 70–73; *Ohnsorge W. Drei Deperdita der byzantinischen Kaiserkanzlei Abendland und Byzanz. Darmstadt, 1979, S. 235 und Anm. 39; Macrides R. Dynastic marriage and political kinship // Byzantine diplomacy... p. 268, n. 26.*
 - 33 Theophanus Continuatus' claim (VI. 39, p. 458) that Romanus, bride was "of noble stock" is less categorical than the statement of Scylitzes (ed. Thurn,

- 240), that Anastasia-Theophano's parents were "common tavern-keepers"; cf. *Литаврин Г. Г. Киевская Русь и Византия...*, с. 57.
- 34 *Theophanes Continuatus*. Chronographia..., VI. 23, p. 414; *Shepard J.* A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria // *The empress Theophano*. Cambridge, 1995, forthcoming.
- 35 Maria is represented as rejoicing that she had "an emperor for a husband": *Theophanes Continuatus*. Chronographia..., VI, 23, p. 415.
- 36 *Dujčev I.* On the treaty of 927 with the Bulgarians // *Dumbarton Oaks Papers*, 32, 1978, p. 254-255, 264-269, 279-281.
- 37 On the introduction of the term porphyrogenetos onto the seals and coins of Constantine from 945, see *Dagron G.* Les nés dans la pourpre // *Idem*. Travaux et Memoires, vol. 12, 1994, p. 116-117; on Peter's seals, see: *Shepard J.* Marriage too far?..., forthcoming.
- 38 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 13.150-152, p. 72-73.
- 39 Constantine drew a direct connexion between Romanus' display of imperial traits and his pretention of the throne. He is said to have drilled him in "word and manners, gait and laughter" among other qualities, telling him. "If you maintain these, long will you live (ruling over) the empire of the Romans: ; *Theophanes Continuatus*. Chronographia..., VI, 38, p. 458.
- 40 *Литаврин Г. Г. Константин Багрянородный...*, с. 36.
- 41 The elaborate ceremonial of adventus for saluting the Edessa mandylion was, in that sense, a diversionary tactic from Romanus' continuing readiness to employ the Rus on the Crimea: above, p. 269), and n. 27.
- 42 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 1. 16. p. 48-49.
- 43 *Constantine VII*. De administrando imperio..., prooimion. 14, p. 44-4; ch. 4.3,9, p. 50-51; ch. 5. 3-5, p. 52-53; ch. 11.4-5, p. 64-65.
- 44 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 1/20-1, p. 48-49; ch. 8.5, p. 54-55.
- 45 *Dujčev I.* On the treaty of 927..., p. 278-9, cf.: *Prinzing G.* Die Illusion vom orthodoxen "Commonwealth": Byzanz, der Balkan und Osteuropa, ca. 890-1018 // *Bericht über die 37. Versammlung deutscher Historiker in Bamberg*. Stuttgart, 1988, S. 150.
- 46 *Theophanes Continuatus*. Chronographia..., VI. 7, p. 387; *Georgius Monachus Continuatus*..., p. 879; *John Scylitzes*. Synopsis Istorion..., p. 201-202. That Bogas' action involving "a treaty ratified with fire and the slaughter of beasts" was unusual (if not wholly unprecedented) is suggested by Nicholas Mysticus' letter of protest about this peculiar impiety: *Nicholas Mysticus*. Letters / ed. and tr. R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink. Washington, DC, 1973, n. 66.6-7, 13-14, p. 310-311. The paucity of reliably attested examples of Byzantine employment of the Pechenegs for a major enterprise is underlined by: *Wozniak F. E.* Byzantium, the Pechenegs and the Rus // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 4, 1984, p. 305-307.
- 47 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 32.87-90, p. 156-157. What is there depicted merely as an allegation made by the prince of Zachlumi is corroborated by Nicholas Mysticus' mention of attempts to gain the alliance of the Pechenegs and Hungarians and other", seemingly at this very time: *Nicholas Mysticus*. Letters, no. 183. 22-23, p. 514-515, 591 (comment.).

- 48 *Nicholas Mysticus*. Letters..., no. 23. 16–20, p. 158–9. Subsequently he lists them as third among the peoples being mobilized after the Hungarians and Alans, but before “the Rus or the other Scythian peoples”, *ibid.*, no. 23.68–69, p. 160–161.
- 49 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 8.23–33, p. 56–57; *Константин Багрянородный*. Об управлении империей..., с. 290; above, p. 265.
- 50 *Theophanes Continuatus*. Chronographia..., VI. 37, p. 422; *Antonopoulos P. T.* Byzantium, the Magyar raids and their consequences // *Byzantinoslavica*, 54, 1993, p. 257–9.
- 51 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 1.23–24, p. 48–49; see above, p. 272.
- 52 *Patlagean E.* La civilisation en la personne du souverain // *Byzance, X siècle. Le temps de la réflexion*, IV. Paris, 1983, p. 191, 193.; *Yannopoulos P. A.* Histoire et légende chez Constantin VII // *Byzantion*, 57, 1987, p. 161–163, 166; *Константин Багрянородный*. Об управлении империей..., с. 28; *Beaud V.* Le savoir et le monarque: le traité sur les natios de l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète // *Annales*, 1990, no. 3, p. 561–562; *Luzzi A.* “L’ideologia constantiniana” nelle Liturgia dell’ eta de Constantino II Porfirogenito // *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, nov. ser. 28, 1991, (1992), p. 119–123; *Dagrón G.* Les nés dans la pourpre..., p. 130–132, 142.
- 53 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 13.175–178, p. 74–75.
- 54 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 13.20–21, p. 66–67.
- 55 *Oučarov D.* Emergence et développement de la ville de Preslav, IX–X siècles // *Bulgarian Historical Review*, 1979, no. 2, p. 58–60; *Ibrahim ibn Jakub*. Relatio de itinere slavico / ed. tr. and comment. T. Kowalski // *Monumenta Poloniae Historica*, nova series. vol. I. Cracow, 1946, p. 51, 148 and n. 95 on p. 99; *Shepard J.* Bulgaria the other Balkan empire // *New Cambridge Medieval History*, III. Cambridge, 1996 (forthcoming).
- 56 *Theophanes Continuatus*. Chronographia..., V. 96, p. 342–4; VI.7,9, p. 387, 388 (the image of Symeon as boastful upstart reflects early tenth-century government propaganda to which the young Constantine was exposed); *Constantine VII*, De thematibus, / ed. A. Pertusi. Rome, 1952, p. 85.25–26; p. 75.12; *Bozilov J.* Preslav et Constantinople: dépendance et indépendance culturelles // *The 17th international Byzantine Congress. Major Papers*. N.-Y., 1986, p. 433–438.
- 57 *Constantine VII*. De administrando imperio..., ch. 13.15–16, p. 66–67.; ch. 7.8–9, p. 54–55.
- 58 Olga’s interest may be inferred from the De cerimoniis statement that Olga said as much as she wanted to the emperor, during her first reception: *Constantine VII*, De ceremoniis aulae byzantinae, II. 15 / ed. I. I. Reiske, I. Bonnae, 1829, p. 256.20.
- 59 *Литаврин Г. Г.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь // *Византийский временник*, 42, 1981, с. 35–48; он же. Русско-византийские связи..., с. 42–49; он же. Киевская Русь..., с. 53–56; *Featherstone J.* Olga’s visit to Constantinople // *Harvard Ukrainian Studies*, 14, 1990, p. 293, n. 1; p. 305–311; *Poppe A.* Once again concerning the baptism of Olga, archontissa

- of Rus // *Dumbarton Oaks Papers*, 46, 1992, p. 271-3, listing earlier bibliography.
- 60 *Литаврин Г. Г.* Русско-византийские связи, с. 51; *он же.* Киевская Русь..., с. 54; cf.: *Chrysos E.* Byzantine diplomacy AD 300-800; means and ends // *Byzantine diplomacy*, p. 32.
- 61 That a visit took place between 954 and 957 is widely accepted: *Литаврин Г. Г.* Русско-византийские связи, с. 47-8, 51-2; *Rorpe A.* Once again..., p. 275-276; *Назаренко А. В.* Русь и Германия в IX-X вв. // *Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования*, 1991. М., 1994, с. 66-69, 77-78.
- 62 *Литаврин Г. Г.* Русско-византийские связи..., с. 49; *он же.* Киевская Русь..., с. 58-59. Such a cooling is quite compatible with Byzantium's interest in employing sizable numbers of Rus as warriors in theatres away from the Black Sea, reflected in Constantine's reported request for troops (вои) from Olga after her return to Kiev: ПВЛ, I, 45. Byzantium was well-versed in syphoning off military manpower from potential raiders: cf. *Shepard J.* The Vikings in Byzantium..., forthcoming.
- 63 *Arrignon J.-P.* Les relations internationales de la Russie kievienne au milieu du X siècle et le baptême de la princesse Olga // *Occident et Orient au X siècle. Actes du IX congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 1978. Paris, 1979, p. 173; *Литаврин Г. Г.* Русско-византийские связи..., с. 50; *он же.* Киевская Русь..., с. 57-58.
- 64 *Leo the Deacon.* *Historia*..., IV.6, p. 63; ср.: *Лев Диакон.* *История*..., с. 36-37; *John Scylitzes.* *Synopsis Istorion*..., p. 277; *Иванов С. А.* Византийско-болгарские отношения в 966-967 гг. // *Византийский временник*, 42, 1981, с. 96-97; *Hanak W. K.* The infamous Svjatoslav: master of duplicity in peace and war? // *Peace and war in Byzantium. Essays in honor of George T. Dennis*, Washington, DC, 1995, p. 141-143.
- 65 ПВЛ, I, 52; for this interpretation of the treaty text, cf.: *Богданова Н. М.* *Херсон*..., с. 88.

Я. Н. Шапов
Москва

Три дня в Синайском монастыре святой Екатерины

Возрождение паломничества в святые места Ближнего Востока, которое начинается сейчас, сделало доступным для посещения и такое место, как монастырь св. Екатерины на Синайском полуострове.

Монастырь возник у подножья горы Моисея, с которой связано обретение пророком Скрижадей Закона, на том месте, где ему явилась Неопалимая купина (чудесный горящий, но негораемый куст). По сообщению Прокопия, император Юстиниан после 527 г. воздвиг здесь каменную крепость, стены которой высотой более 10 м и толщиной более 2 м до сих пор производят неизгладимое впечатление на путешественников. Старейший храм Преображения в форме простой базилики построен также при императоре Юстиниане, почти одновременно со стенами. С восточной стороны к храму пристроен придел Неопалимой купины. В храме хранятся мощи великомученицы Екатерины, жившей в Александрии в IV в., которые и дали монастырю его второе, более известное имя. В конхе алтаря храма прекрасно сохранилась мозаика (около 565 г.) — Преображение Господне с фигурами пророков Ильи и Моисея и апостолов Иоанна, Петра и Иакова в рост. Поясом вокруг этой композиции на пурпурно-фиолетовом фоне идут мозаичные погрудные изображения апостолов и пророков в серебряных медальонах. Синайские мозаики близки равеннским. По словам Н. П. Кондакова, это одно из замечательных произведений древнего христианского и старшего византийского искусства¹. Монастырь располагает большим собранием икон, начиная от VI–VII вв., выполненных в технике энкаустики, часть которых представлена в нартексе храма.

Не меньшую ценность для исследователя-медиевиста представляет библиотека монастыря, собиравшаяся столько времени, сколько существует он. Удаленность монастыря от традиционных путей купцов и воинов, трудно преодолимая в средние века пустыня и крепость стен сохранили в нем многие христианские древности, погибшие в других культурных центрах. В

монастыре св. Екатерины находилась одна из древнейших греческих библейских рукописей – Синайский кодекс IV в., славянские глаголические Киевские листки IX в.; здесь сейчас хранится более 3 тысяч рукописей и около 5 тысяч печатных книг на разных языках, в том числе славянских.

Настоятель Синайского монастыря, имеющий сан архиепископа, является главой автономной православной Церкви, входящей в юрисдикцию Иерусалимского патриархата. Такое положение монастыря освящено многовековой традицией. Все насельники монастыря – греки, сейчас их насчитывается около 20, есть и молодежь. В монастыре и возле него живут и арабы-мусульмане, которые обслуживают монастырь, паломников и туристов, посещающих его довольно часто. Рядом с монастырем есть гостиница, где можно получить и питание.

Я приехал на Синай в субботу 3 марта 1995 г. с группой паломников, организованной Императорским Православным Палестинским Обществом и Всемирным фондом паломничества. Дорога из Иерусалима идет вдоль границы с Иорданией, выходя к Арабскому заливу, и после пограничных городов – Эйлата с израильской и Табы с египетской стороны – продолжается вдоль морского побережья, а затем уходит вглубь Синайского полуострова, по равнинам между горами. Здесь вокруг каменная пустыня с редкими поселениями и пальмами около воды. Современные автобусы с кондиционерами проделывают весь этот путь примерно за 6 часов, не считая длительных формальностей на границе.

Знакомство с синайскими святынями для паломника традиционно начинается с ночного подъема на гору Моисея, на вершине которой находится православный храм и несколько домиков. Есть две дороги на вершину – крутая короткая и пологая длинная. Последняя поднимается серпантинном, и по ней можно не только идти, но и при желании ехать до определенного места на верблюде, сопровождаемом его хозяином. Верблюды используются бедуинами главным образом для подъема и спуска туристов, на дорогах их почти не видно. В полной темноте вы идете по каменистой тропе, стараясь следовать за топающим впереди верблюдом, слыша его шаги и дыхание. Подъем длится около трех часов, и вы достигаете вершины (высота 2285 м), чтобы встретить там рассвет, поддержать более чем тысячелетнюю традицию почитания этих святых мест и осознать временность своего присутствия здесь.

Следующий день прошел в самом монастыре. После посещения богослужения в храме Преображения и поклонения приде-

лу Неопалимой купины и вынесенным из алтаря двум ковчезцам с частями мощей св. Екатерины (ее главы и руки) и алтарю Неопалимой купины, нас провели по монастырю и показали некоторые его достопримечательности. К сожалению, чрезвычайно насыщенная программа паломничества, впервые включившая святые места Египта, не позволила задержаться в монастыре дольше, и мои спутники отправились по своему маршруту в Каир.

Условия для того, чтобы, отстав от группы, остаться на Синае и несколько дней поработать в библиотеке, оказались неблагоприятными. Кончалась сыропустная неделя, с понедельника начинался великий пост, особенно строгий по монастырскому уставу, к тому же в монастыре отсутствовал специальный библиотекарь, который мог бы заниматься с приезжим. Однако архиепископ Дамианос пошел навстречу московскому ученому и предоставил возможность для нескольких дней работы.

Целью моей работы в библиотеке монастыря было изучение восточнославянских рукописей, прежде всего кодекса конца XII в., Sin. slav. 39, которым я занимался в Москве и Ленинграде уже давно².

Знакомство с русскими (и славянскими вообще) рукописями Синайского монастыря в России, до того, как исследователь сможет, наконец, переступить порог монастырской библиотеки, возможно косвенными путями. Во-первых, по их описаниям, сделанным побывавшими здесь русскими исследователями XIX – начала XX в., – еп. Порфирием Успенским, архим. Антонином Капустиним, В. Н. Бенешевичем, В. А. Розовым, а также зарубежными археографами более близкого к нам времени³. Во-вторых, по микрофильмам, сделанным в 1950 г. экспедицией Библиотеки конгресса США под руководством К. Кларка. Часть этих микрофильмов была получена по обмену Гос. Публичной библиотекой в Ленинграде и доступна исследователям (обзор этих микрофильмов сделан Н. Н. Розовым⁴). Наконец, в последние годы появились публикации некоторых русских и украинских текстов по рукописям монастыря, выполненные иерусалимским славистом М. Альтбауэром и другими исследователями⁵.

По этим данным на Синае было около 10 русских памятников письменности, включая и русские записи на славянских рукописных книгах другого происхождения.

Тем больший интерес представила рукопись Sin. slav. 39. Изучение ее по микрофильму показало, что это не сербская книга, как считали еп. Порфирий (правда, он сомневался в та-

ком определении), В. А. Розов и вслед за ним Н. Н. Розов, а русская, точнее древнерусская, принадлежащая по почерку концу XII в. или рубежу XII–XIII вв. (последняя дата названа Н. Б. Тихомировым, любезно познакомившимся с фотокопией микрофильма). В рукописи, представляющей собой Апостол-апракос с Месяцесловом, есть запись писца о «стяжании» (заказе на свои средства) книги неким Георгием и вкладе ее в церковь св. Апостол «в память дѣдѣмъ и прадѣдомъ» с перечнем большого числа имен родственников (многие из которых, однако, на микрофильме не видны) и именем самого писца – Добра (с неясной последней буквой после «р»). Видимая на микрофильме часть записи была опубликована⁶.

Взяв в руки в библиотеке монастыря саму эту книгу, современную «Слову о полку Игореве», и познакомившись с ее составом, я понял, что микрофильм содержит копию только части кодекса, а его первые 15 листов (или копии их не попала в ГБЛ). Перед месяцесловом, начинающимся с сентября, в кодексе Sin. slav. 39 находятся чтения Апостола на 19-ю и последующие недели, причем и в самой рукописи начало ее утрачено, но первые слова на л. 1 «вѣка о Х^с-ѣ прежде ді лѣт» – те самые, которые воспроизвел архим. Антонин (и М. Н. Сперанский), т. е. рукопись сохранила те начальные свои листы, которые имелись и в 1870 г., когда она была описана. Далее, по подлинной рукописи удалось восстановить всю вкладную и поминальную запись писца, восстановив полный список имен, записанных в ней. Расправляя пальцами покоробившийся и засохший пергамен и многократно рассматривая под различными углами зрения и света части букв в загрязненных и стершихся за 800 лет строках, я смог прочитать, наконец, те имена, которые не получились на микрофильме. Оказалось также, что на полях листов с записью есть дополнительные приписки имен, в том числе среди заукойных поминаний вписано и имя самого заказчика книги – Георгия. Удалось и полностью прочесть имя писца «А Добрь псалъ» (без титла), с ерем (ь) на конце, который не был виден на микрокопии. Несомненно, именно из-за этих имен, для их поминания в святом Синайском монастыре, сама книга была привезена из Руси на Синай, причем это должен был сделать кто-то из членов этого рода, уже после смерти самого вкладчика, вероятно, в XIII в. Полностью поминальная запись этой рукописи готовится к печати и дает новый материал для изучения древнерусского города XII–XIII вв. и его антропонимии. Можно связывать создание

этой рукописи с Новгородом для вклада в построенную в 1185–1192 гг. жителями Лукинской улицы церковь апостолов Петра и Павла на Синилице, как об этом сообщают новгородские летописи ⁷.

М. Н. Сперанский, анализируя состав славянских манускриптов монастыря по их описаниям, сделанным в XIX в. епископом Порфирием (Успенским) и архимандритом Антонином (Капустинным) и по фотографиям В. Н. Бенешевича, а также осмысливая историю появления на Синае книг русского происхождения, отмечал, что присутствие их там в столь раннее время (XII–XIV вв.) «не поддается объяснению» ⁸. О сношениях с Синаем в это время мы ничего не знаем; первые известные посещения Руси синайскими иерархами относятся к 1370-м годам, наиболее раннее сохранившееся описание русского паломничества иеромонаха Варсонофия принадлежит 1461–1462 гг. ⁹. Сперанский считал, что, поскольку содержание славянских книг на Синае обычно для южнославянских библиотек этого времени, они были там нужны скорее постоянно жившим там славянам, а не паломникам. По его наблюдениям, на Ближнем Востоке (в Палестине, на Синае) в XII–XIV вв. были славянские колонии, когда существовали и славянские государства, а после турецких завоеваний Балкан такие колонии ослабевают ¹⁰.

Наличие на Синае русского Апостола с Месяцесловом конца XII в. позволяет дополнить эту интересную картину новыми наблюдениями. Появление там русских книг XII–XIV вв. может быть объяснено деятельностью русских паломников, которые, не удовлетворяясь поминовением своих усопших в родных местах на Руси, совершали его в святых местах христианского Востока ¹¹. По таким косвенным свидетельствам, прямые связи Руси с Синаем должны быть отнесены уже к XII–XIII вв.

Количество славянских рукописей в монастыре по сравнению с перечисленными в последних каталогах как будто не увеличилось. Но значительное пополнение состава как греческих рукописей, так и манускриптов на других языках произошло в 1975 г., когда во время пожара в крипте церкви св. Георгия во внутренней стене монастыря были найдены десятки забытых манускриптов, главным образом отрывков и отдельных листов.

Описание вновь найденных славянских рукописей сделано профессором университета в Фессалониках И. Тарнанидисом и опубликовано в 1988 г. ¹² Здесь указаны и некоторые русские книги. Так, среди вновь открытых оказалось (№ 6/N, обозначение N значит новый) 17 листов известной Синайской псалтири № 6

начала XII в. (несколько листов из нее хранится в ГПБ в С.-Петербурге), изданной в 1978 г. без этих 17 листов (с восполнением по другой рукописи)¹³. Русским считает автор каталога и правописание аскетического сборника XIII в. (№ 18/N), представляющего 8 лл. пергаменного кодекса, включающего ответы Варсонофия и главы из Лествицы. И. Тарнанидис воспроизводит сербскую запись на л. 1 этого фрагмента «Феодосия писавшааго», в которой содержится обращение к «всакому калугеру, приходящему у Синаю, или е срьбл'нь, или е булгаринь, или е русинь...»¹⁴. Найден также один лист рукописи XII–XIV вв. (№ 41/N), писанный кириллицей по русской орфографии с текстом, начинающимся заставкой и словами: «Чин коурооглашения, егда встанеши от сна, то сице рци...»¹⁵. В описании Тарнанидиса даны цветные снимки некоторых листов описываемых рукописей, что помогает их изучению. Нужно отметить и библиографические пропуски в каталоге, которые касаются русской литературы о славянских рукописях Синайского монастыря¹⁶.

Однако познакомиться с самими открытыми манускриптами в библиотеке монастыря нельзя. Как мне было объяснено, они для исследователей остаются недоступными до полного издания всех этих текстов, которое готовится. Это жаль, так как совместные усилия археографов-славистов могли бы помочь в расшифровке и опознании этих текстов еще до их публикации. Так, составитель каталога указывает, что на последнем упомянутом выше листе, на чистой лицевой стороне находится только «нечитаемая заметка» (*illegible note*). Не исключено, что то, что одному археографу кажется нечитаемым, другим может быть и прочитано.

Библиотека в монастыре – новое, специально построенное здание. Посещение ее и беглый осмотр выставки книг входит в традиционную экскурсию по монастырю. Моим куратором в библиотеке был молодой монах о. Николай, который доставал для меня рукописи с антресолей и, рассказывая экскурсантам о библиотеке, другим глазом должен был следить за тем, что я делаю.

Ограниченные возможности работы в библиотеке оставляли время на другие занятия: участие во всеобщей службе, посещение монастырских закоулков и ближайших к нему окрестностей, почти монашеское уединение в предоставленной мне келье, где среди греческих образов висела и болгарская печатная иконка преп. Сергия Радонежского. В монастыре кроме

общеизвестных святынь и произведений христианского искусства (среди последних надо назвать также древнейшие резные двери послеиконоборческого времени и ранний трапезарий) сохранились старинные устройства и предметы – составная часть традиционной местной культуры. Это две маленькие пушки со следами давнего их неиспользования, огромный жом для масла с вертикально поставленным жерновом и конной тягой. Ворот с канатом для подъема снаружи в монастырь крупногабаритных грузов восстановлен и, похоже, активно используется: единственный вход в обитель – через низкие двери и коленчатый коридор. Древнейшая достопримечательность – глубокий колодец, у которого, согласно традиции, будущий пророк Моисей (около 1250 г. до Р.Х.) встретился со своей невестой. Ныне он снабжен насосом и продолжает действовать.

На третий день пребывания в монастыре, при прощании с архиепископом Дамианосом, мы обменялись книгами и номерами факсов, и я получил альбом с памятной записью для нашего Палестинского общества, восстановившего после многих десятилетий паломничество в монастырь св. Екатерины, и приглашение продолжить работу в монастырской библиотеке в более подходящее время.

С ближайшим поселком Сент-Катрин монастырь связывает такси, а оттуда автобус, прибывший из Каира, взял меня в обратный путь. Многократные призывы водителя на автобусной станции «Ка́иро! Ка́иро!» остались без ответа, и я единственным пассажиром совершил этот длившийся около семи часов рейс в столицу Египта вдоль Суэцкого залива и по новому туннелю под каналом.

Примечания

- ¹ Кондаков Н. П. Путешествие на Синай в 1881 г. Из путевых впечатлений. Древности Синайского монастыря. Одесса, 1882; Benešević V. N. Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinai // Byzantion. 1924, I. p. 145–172.
- ² Шапов Я. Н. Новое о русском книгописце Добре, современнике «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985, с. 375–384.
- ³ Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, Microfilmed for the Library of Congress. 1950. Prepared under the Direction of K.W.Clark. Washington, 1952; Kamil M. Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catherine. Wiesbaden, 1970.
- ⁴ Розов Н. Н. Южнославянские рукописи Синайского монастыря // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1961. № 2, с. 129–138.

- 5 Saint Catherine's Monastery, Mount Sinai. An Early Slavonic Psalter from Rus'. Vol. I / Ed. by M. Altbauer, Y. G. Lunt. Cambridge, Mass. 1978; An Orthodox Pomianyk of the Seventeenth-Eighteenth Centuries / Ed. by M. Altbauer. Cambridge, Mass., 1989.
- 6 Щапов Я. Н. Указ. соч., с. 376–377.
- 7 Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.–Л., 1950, с. 8, 40, 231.
- 8 Сперанский М. Н. Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине // Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук. 1927, т. 32, с. 42–118.
- 9 Бенешевич В. Н. Памятники Синая, археологические и палеографические. Вып. 1. Л., 1925; Stavrou Th. G., Weisensel P. R. Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus, Ohio, 1985, p. 23–25.
- 10 Сперанский М. Н. Указ. соч.
- 11 В библиотеке Синайского монастыря хранится и более поздний Синодик 1630 г. с записями имен русских и украинских родов XVII–XVIII вв. на русском и греческом языках. Его название в сноске 5.
- 12 Tarnanidis J. C. The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988.
- 13 См. сноску 5.
- 14 Tarnanidis J. C. Op. cit., p. 145.
- 15 Ibid., p. 180–181.
- 16 См. сноски 2 и 4.

Две древнерусские вислые печати начала XI в.

Возникновение древнерусской буллы (а следовательно, и акта) как массового явления относится к середине XI в. — времени княжения Ярослава Мудрого. Это обстоятельство достаточно наглядно демонстрируется наличными сфрагистическими материалами. К настоящему времени известно 14 печатей Изяслава-Дмитрия Ярославича¹, 9 печатей Святослава-Николая Ярославича², 1 печать Вячеслава-Меркурия Ярославича³, 13 печатей Всеволода-Андрея Ярославича⁴. От более раннего времени дошли лишь две печати: одна из них, обнаруженная в Киеве при раскопках 1912 г., принадлежит Святославу Игоревичу (умер в 972 г.), другая, найденная в Новгороде при раскопках 1953 г., — Изяславу Владимировичу (умер в 1001 г.)⁵. Исключительная редкость ранних булл, надо полагать, соответствует столь же исключительной важности тех актов, которыми они некогда были скреплены. Тем более замечательна находка еще двух булл из числа древнейших.

* * *

В конце июня 1994 г. на Троицком-Х раскопе (руководитель работ П. Г. Гайдуков) в Новгороде вскрывались напластования культурного слоя первой четверти XI в. Для характеристики стратиграфической ситуации участка важно отметить, что в предыдущем сезоне полевые работы были здесь завершены на уровне нижнего горизонта 14-го пласта (т. е. на глубине 280 см), и в этом пласте (на глубине 275 см) был обнаружен клад западноевропейских монет, младшие монеты которого датируются временем не позднее конца 20-х гг. XI в. Это значит, что сокрытие клада произошло не позднее 30-х гг. того же столетия. 25-й ярус, к которому относится момент сокрытия клада, надежно датирован 1025–1055 гг.⁶ Что касается 15-го пласта, вскрытием которого начался полевой сезон 1994 г., то до получения материалов дендрохронологического анализа возможно констатировать, что он откладывался, по общей оценке, в первой трети XI в.

28 июня в квадрате 1131 на глубине 293–300 см была обнаружена массивная свинцовая печать диаметром 32–36 мм, кружок которой шире, чем ее матрицы, имеющие диаметр около 23–25 мм (их края обозначены точечными ободками). На одной стороне буллы помещено погрудное изображение св. Георгия, с копьем у правого плеча и со щитом в левой руке. Его голову окружает точечный нимб. Изображение молодого кудрявого и безбородого святого точно соответствует иконографическому канону. По сторонам колончатые надписи:

⊗	ГН
ГЕ	Щ
Щ	С
Р	

Другая сторона печати совершенно замечательна. На ней помещено погрудное изображение человека в скрепленном у правого плеча массивной круглой фибулой корзне, в высоком остроконечном шлеме, верх которого завершен шаровидной шишечкой. Лицо молодое (т. е. безбородое), украшенное торчащими пиками усов. Имя и титул изображенного обозначены в колончатых надписях по сторонам:

о	К[.]
ГАР	НА[.]
СЛА	РОУС[.]
[в]?	С[..]

Обе стороны печати побиты каким-то тупым инструментом, отчего не все буквы достаточно отчетливо видны. Во всяком случае, имя Ярослав читается однозначно, следует отметить изящество, с которым буква О в его имени сделана выносной и поставлена в начало колонки, что придает этой букве сходство с традиционным омикроном в обозначении святого (О АГИОС). Не вызывает сомнений и смысл надписи в правой колонке: «Князь Роусский», хотя повреждения буллы лишают эту надпись важных лингвистических характеристик (К[ъ/о]НА[зь/ъ/е]?, РОУС[ь/ъ/е]?С[кьи/ъи/ы]?).

Не вызывает каких-либо сомнений и атрибуция печати. В эпоху, соответствующую стратиграфическим условиям находки, лишь один князь носил имя Ярослав – сын Владимира Святославича, получивший впоследствии прозвище «Мудрый». Ему же принадлежало и крестильное имя Георгий. Последнее обстоятельство подтверждается прямым указанием прологов («Блаженный и приснопамятный всея Руския земли князь Ярослав, нареченный во святем крещеньи Георггии, сын Владимир крестившего землю Рускую») ⁷, сооружением им в Киеве монастыря св. Георгия ⁸, но, в первую очередь, существованием чеканенных им в Новгороде монет с надписью вокруг княжеского знака **Ярославле сребро** и с изображением св. Георгия ⁹.

В специальном обсуждении нуждается вопрос о конкретном хронологическом определении обнаруженной в Новгороде печати. Ярослав Владимирович прожил долгую жизнь, занимая до 1019 г. новгородский стол, а с 1019 г. до смерти в 1054 г. «держа Русскую землю» в Киеве. Попытаемся решить проблему территориальной принадлежности этой буллы – является ли она памятником новгородского или киевского периода княжения Ярослава.

Летописи не сообщают года рождения Ярослава, называя его, однако, четвертым (после Вышеслава, Изяслава и Святополка) сыном Владимира. Известно также, что при разделении столов Владимиром «старейший» его сын Вышеслав получил Новгород, Изяслав – Полоцк, Святополк – Туров, Ярослав – Ростов. После смерти Вышеслава новгородский стол перешел к Ярославу, а в Ростов пришел Борис ¹⁰, обозначивший старшинство над собой Святополка знаменитыми словами «не буди мне възняти рук на брата своего старейшаго» ¹¹. Святополк родился после того, как Владимир «залеже жену братьню Грекиню, и бе непраздна», а этот эпизод описан под 980 г. ¹² Между тем, сообщив о кончине Ярослава в 1054 г., летописец замечает: «Живе же всех лет 76» ¹³, – что относит время его рождения примерно к 978–979 гг. Некоторая условность дат X в. в Повести временных лет дает возможность предполагать в Ярославе и Святополке ровесников, равно претендовавших на киевский стол после смерти Владимира.

Летопись также не называет года смерти Вышеслава и начала княжения Ярослава в Новгороде, но, рассказывая о первом вокняжении Ярослава в Киеве в 1016 г., замечает: «И бы тогда Ярослав Новегорде лет 28» ¹⁴. Это указание Лаврентьевской летописи возможно было бы использовать для обозначения

начальной даты пребывания его в Новгороде, определяя ее как 988 или 989 г., но такое решение не оставляет места для ростовского периода его княжеской деятельности. Следует, по-видимому, согласиться с С. М. Соловьевым, полагавшим, что 28 лет Ярослав пребывал на северных столах, сначала в Ростове, а затем в Новгороде¹⁵. В. Н. Татищев называет датой кончины Вышеслава 1010 г.¹⁶, однако надежность такого сообщения подтвердить нечем.

Первое достоверное свидетельство пребывания Ярослава на новгородском столе относится к 1014 г., когда он отказался платить традиционный денежный урок Киеву. На следующий год 15 июля Владимир в разгар своего намерения идти в поход на Новгород умер, а Святополк, заняв киевский стол, учинил расправу над братьями Борисом, Глебом и Святославом, затем в 1016 г. был побежден Ярославом и новгородцами. Ярослав занял киевский стол, но пробыл на нем недолго. 14 августа 1017 г. Ярослав бежал в Новгород, уступив Киев Святополку и Болеславу, но в 1019 г. снова при содействии новгородцев окончательно овладел Киевом, где правил до смерти – 20 февраля 1054 г.

Это не значит, что Новгород больше не видел Ярослава. Под 1030 г. Софийская I летопись сообщает: «Того же лета иде великий князь Ярослав на Чюдь, и победи я, и постави град Юрьев, и прииде к Новугороду, собра от старост и поповых детей 300 учити книгам»¹⁷. В 1036 г. «иде Ярослав Новугороду и посади сына своего Володимера Новегороде, епископа постави Жидяту. И в се время родися Ярославу сын, нарекоша имя ему Вячеслав. Ярославу же сущю Новегороде весть приде ему, яко Печенези остоять Кыев. Ярослав събра вои много, Варягы и Словени, приде Кыеву и вниде в город свои...»¹⁸.

Уже из этих сообщений видно, что скрепление некоего акта печатью Ярослава могло состояться и в новгородский, и в киевский период его княжеской деятельности. Впрочем, для получения в Новгороде акта с его печатью вовсе не требовалось личного посещения киевским князем Новгорода.

Хронологические уточнения поэтому могут быть сделаны только на основе изучения стилистических особенностей самой печати. Главная из этих особенностей – сочетание изображения св. Георгия с портретом самого князя и близость изображений св. Георгия на печати и новгородских монетах Ярослава Владимировича («Ярославлем серебре»).

Вопрос о прототипе «Ярославля серебра» не нов в нумизматической литературе. Он был поднят в 1860 г. в монографии «О

русско-византийских монетах Ярослава I Владимировича с изображением св. Георгия Победоносца» А. А. Куником, который указал на невозможность заимствования этого сюжета с византийских монет, коль скоро до XII в. изображение св. Георгия на таких монетах не употреблялось, и выдвинул предположение: «Можно думать, что Ярослав перенес на монету лик св. Георгия со своей печати, ... не может быть сомнения в том, что Ярослав имел печать и, весьма вероятно, что на ней был вырезан лик его угодника»¹⁹.

Предположение А. А. Куника сохраняло умозрительный характер вплоть до появления в 1884 г. капитального труда Г. Шлюмберже по византийской сфрагистике²⁰, давшего И. И. Толстому возможность указать среди византийских булл X–XI вв. многочисленные аналогии погрудному изображению св. Георгия на новгородских монетах. Отсутствие же печати самого Ярослава побудило исследователя так сформулировать свой прогноз: «Едва ли может подлежать какому-либо сомнению, что у Ярослава Мудрого была печать, доказанный факт скопирования типа его монеты с печати, подтверждая это, дает возможность с некоторою вероятностью восстановить и самый вид этой печати. У усердного насадителя византийской культуры, каковым представляется нам по летописям Ярослав, уже а priori можно предполагать существование печати византийского образца, соответствующей современному ему в Византии вкусу. Судя по аналогии, печать эта могла иметь на лицевой стороне погрудное изображение св. Георгия, а на обороте, вероятно, надпись ΚΕ ΒΟ ΤΩ ΣΩ ΔΟΥΛΩ ΓΕΩΡΓΙΩ ΑΜΝΗ или, может быть, русский перевод этих слов»²¹.

Прогноз И. И. Толстого, казалось бы, блестяще оправдался, когда в 1962 г. в Новгороде при раскопках была найдена печать сына Ярослава Мудрого Изяслава-Дмитрия, употреблявшаяся в новгородский период его княжения (1052–1054 гг.). Явно подражая «Ярославлю сребру», она несет на одной стороне изображение небесного патрона владельца – св. Димитрия, а на обороте – его княжеский знак в окружении благожелательной формулы на греческом языке²². Развивая и уточняя концепцию Куника – Толстого, возможно предположить, что новгородская печать Ярослава должна бы сочетать изображение св. Георгия на одной стороне с изображением княжеского знака – на другой.

Однако найденная теперь печать Ярослава – иная. Если булла Изяслава прямо продолжает линию «Ярославля сребра», как бы поддерживая закрепленную монетным типом «новгородскую традицию», то печать Ярослава, выпадая из этой линии,

оказывается в окружении других сфрагистических и нумизматических фактов.

И. И. Толстой в работе 1893 г. привел многочисленные аналогии, призванные продемонстрировать зависимость типов монетного чекана Владимира Святославича и Святополка Окаянного от монетных типов Византии X – начала XI вв.²³ Между тем, собранные позднее материалы византийской сфрагистики самым убедительным образом свидетельствуют о непосредственной зависимости исходной композиции древнерусской монетной чеканки (златников и сребреников Владимира «I типа») от византийской императорской печати X в. Эти печати несут на одной стороне изображение императора с регалиями власти, а на обороте – поясную фигуру Христа²⁴. Именно так оформлены первые выпуски монет Владимира Святославича: на одной их стороне помещено изображение князя, а на обороте – поясная фигура Христа. Весьма примечательно, что, если на протяжении почти всего X в. император на печатях сжимает в правой руке державу, то при Василии II и Константине VIII (976–1025) на место державы помещен крест на длинной рукояти. Именно такой крест в правой руке князя изображен на златниках и сребрениках Владимира «I типа»²⁵.

Такие монеты никогда не встречаются в кладах вместе с остальными тремя типами сребреников Владимира и сребрениками Святополка, тогда как названные здесь остальные монеты обращались совместно. Из этого следует, что эмиссии монет Владимира «I типа» и остальных сребреников разделены значительным промежутком времени, в течение которого монеты «I типа» успели полностью выйти из обращения. Если, принимая во внимание наличие на всех древнерусских монетах христианских эмблем, отнести чекан монет «I типа» к ближайшим после крещения годам, то датировать остальные типы сребреников Владимира следует временем, близким к концу его княжения, на что указывает и их совместное обращение с монетами Святополка²⁶.

На этом этапе в оформлении типа русских монет произошли существенные изменения. Исчезает изображение Христа, а на его место помещается княжеский знак, занимающий центральную часть поля сребреников, тогда как на монетах Владимира «I типа» он был скромно помещен над плечом князя. Вторая заметная особенность – появление нимба вокруг головы князя. Хотя еще Л. Стефани привел многочисленные факты, свидетельствующие о том, что нимб мог восприниматься не только как символ святости, но и как регалия высшей власти²⁷, трудно отделаться от впечат-

ления, что мы наблюдаем здесь или проявление наивного лукавства или, скорее, вполне сознательное программное действие, подчеркивающее исключительность князя в системе новой веры. Существует еще и третья особенность: включение идеи небесного патроната в оформление монет. Имеется в виду изображение св. Георгия на новгородских монетах Ярослава, изображение св. Петра на двух типах сребреников Святополка²⁸ и дополнение традиционной легенды словами «Святого Василия» на одной из разновидностей сребреника Владимира «IV типа» (самого позднего в чекане этого князя)²⁹.

Рассматривая найденную в Новгороде печать князя Ярослава в свете перечисленных здесь фактов, возможно обнаружить ряд существенных признаков, в большей степени присущих «киевской», а не «новгородской» традиции. Во-первых, это изображение самого князя, продолжающее линию подобных изображений на монетах Владимира и Святополка. Во-вторых, написание имени Ярослава с выносным О, представляющее более тактичную аналогию с нимбом на изображениях Владимира и Святополка. В-третьих, если новгородская печать Изяслава Ярославича опирается на «новгородскую» традицию «Ярославля сребра», то черниговские и киевские печати Святослава-Николая Ярославича, сочетающие изображение князя (уже без нимба) с изображением св. Николая Мирликийского³⁰, прямо наследуют принцип оформления буллы Ярослава Владимировича, подкрепляя ее включение в линию «киевской» традиции.

По-видимому, публикуемая печать относится ко времени окончательного вокняжения Ярослава в Киеве в 1019 г., когда он «нача вои свои делити, старостам по 10 гривен, а смердам по гривне, а новгородцом по 10 гривен всем, и отпусти их всех домои, и дав им правду и устав списав, тако рекши им: "по сей грамоте ходите, якоже списа вам, такожде держите"»³¹. Надо полагать, что награда новгородцам за их помощь, обеспечившую победу над Святополком, не ограничивалась наделением их гривнами, но включала и закрепленные специальными актами пожалования; от одного из таких актов, возможно, и происходит наша печать. В этой связи следует заметить, что изучаемая на Троицком раскопе группа усадеб, где эта печать была найдена, в XII в. принадлежала крупному боярскому роду, из числа представителей которого многие носили громкие имена и избирались в посадники³². находка здесь же печати Ярослава указывает на несомненную элитарность владельцев этих усадеб уже в начале XI в.



Рис. 1

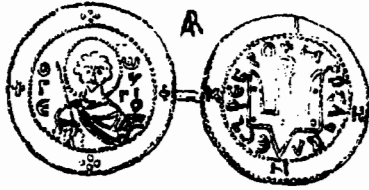


Рис. 2

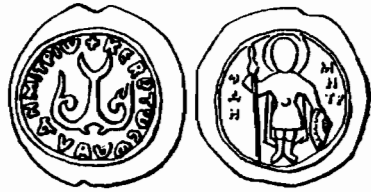


Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5

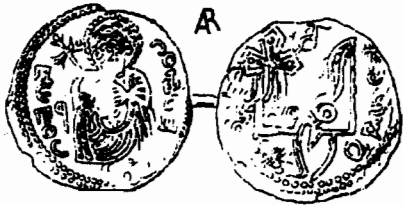


Рис. 6



Рис. 7

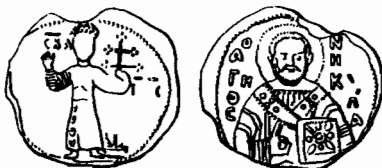


Рис. 8



Находка печати Ярослава Владимировича замечательна в историко-культурном отношении. Если исследователям давно знакомы изображения Владимира и Святополка на их монетах — пусть схематичные и условные, но все же передающие некие их общие типические черты, то древних изображений Ярослава Мудрого мы до сих пор не знали. Прижизненный портрет Ярослава, несомненно, имелся в киевской Софии, где изображена вся его семья. Однако от этой фрески уцелела лишь та половина, где помещена женская часть семьи³³. Было высказано практически недоказуемое, хотя и остроумное предположение, что именно Ярослав изображен на фреске в сцене охоты на медведя в лестничной башне киевского Софийского собора³⁴. Наконец, широко известна скульптурная реконструкция портрета Ярослава Мудрого, предпринятая М. М. Герасимовым по черепу князя³⁵.

Изображение на печати не имеет явного сходства с реконструкцией М. М. Герасимова, и это понятно и неизбежно, коль скоро реконструкция ориентирована на восстановление облика мудрого старца. Подчеркнутые признаки старости, практически скрывающие черты лица прическа и борода не дают основы для сопоставления с изображением на печати молодого персонажа с воинственно торчащими усами, которые являются, безусловно, достоверной деталью его облика. Однако М. М. Герасимов оставил не только окончательную реконструкцию, но и фиксацию промежуточных этапов процесса восстановления. Наиболее важным оказывается тот, где голова Ярослава еще не снабжена волосами. Опубликованная фотография этого этапа передает волевое лицо с горбатым хищным носом³⁶, психологическая характеристика Ярослава здесь вполне соответствует изображению на печати. Любопытно было бы синтезировать оба этих изображения.

* * *

Фотография второй впервые публикуемой буллы была любезно прислана П. П. Толочко, за что выражаю ему самую глубокую признательность. Свинцовая печать диаметром 27–32 мм была найдена в Вышгороде близ Киева при раскопках 1934–1937 гг. Печать, как и другие находки этих раскопок, долгое время оставалась недоступной для исследователей, так как руководивший работами Ф. Н. Молчановский был в 1937 г. изъят из жизни вместе с материалами исследований органами НКВД³⁷.

Печать несет на одной стороне погрудное изображение мужчины в пластинчатом доспехе, в венце, украшенном крестом, и нимбе, с державой в правой руке. Колончатая надпись справа почти нечитаема. Вокруг точечный ободок. На оборотной стороне — погрудное изображение св. Петра с благословляющей правой рукой. По сторонам колончатые надписи, из которых читается левая:

⊙

ГІ

О

С

П

Типические признаки буллы вполне определены. Та ее сторона, где изображен снабженный регалиями власти мужчина, явно подражает византийской императорской печати. Наиболее близкие образцы обнаруживаются среди булл Константина VII (944–959 гг.) и Василия II (976–1025 гг.)³⁸. Однако изображенный на вышгородской печати персонаж, в отличие от указанных прототипов, снабжен нимбом, что вводит буллу в круг древнерусских сфрагистических фактов и квалифицирует рассмотренное изображение как портрет князя, владевшего матрицами этой буллы.

Крестильное имя князя — Петр — выражено патрональным изображением на оборотной стороне. Между тем, это имя в том же качестве, как уже отмечено выше, присутствует на двух типах сребреников Святополка, которого, следовательно, в крещении звали Петром. В XI в. известен еще один князь, получивший при крещении имя Петр, — внук Ярослава Мудрого Ярополк Изяславич, однако он действовал в 70-х и 80-х гг. XI в., когда давно сложились иные сфрагистические типы³⁹.

Найденная в Вышгороде печать Святополка Окаянного является ближайшей аналогией найденной в Новгороде печати Ярослава Мудрого. Обе они сочетают изображения самого владельца буллы и его небесного патрона. Обе принадлежат практически к одному узкому промежутку времени, взаимно подкрепляя предложенные относительно них выводы.

Примечания

- ¹ Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. Т. 1. М., 1970, с. 166–167, № 3–9; Сотникова М. П. Новые сфрагистические материалы XI–XV вв. в собрании Эрмитажа // Нумизматика в Эрмитаже. Сборник научных трудов. Л., 1987, с. 158, рис. 1; Коваленко В. П., Молчанов А. А. Древнерусские сфрагистические памятники домонгольского времени из Чернигова // Российская археология. 1993, № 4, с. 208–211, рис. 1,1; они же. Печать киевского князя Изяслава Ярославича (1054–1078 гг.) из Чернигова // Архітектурні та археологічні старожитності Чернігівщини. Чернігів, 1992, с. 75–76.
- ² Янин В. Л. Указ. соч., с. 167–168, № 10–13; Сотникова М. П. Указ. соч., с. 167, рис. без №; Коваленко В. П., Молчанов А. А. Древнерусские сфрагистические памятники..., с. 209–211, рис. 1,2 и 1,3; Коваленко В. П., Куза А. В., Орлов Р. С. Раскопки в Новгороде-Северском // Археологические открытия 1979 г. М., 1980, с. 281.
- ³ Янин В. Л., Указ. соч., с. 168, № 14.
- ⁴ Там же, с. 168–170, № 15–22; Янин В. Л. К вопросу о хронологии печатей Всеволода Ярославича // Сообщения Государственного Эрмитажа, вып. 40. Л., 1975, с. 64–66; Szemioth A., Wasilewski T. Sceaux byzantins du Musée National de Varsovie. Deuxième partie // Studia źródłoznawcze, t. XIV. 1969, p. 84–85, tabl. IV; Коваленко В. П. Новый вариант печати великого князя Всеволода Ярославича // Советская археология. 1982, № 4, с. 245–246, рис. 1; Булкин В. А., Булкин Вас. А., Смирнов В. Н., Ратнер И. Е. Работы в Полоцке // Археологические открытия 1978 г. М., 1979, с. 430–431.
- ⁵ Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 2, с. 166, № 1–2; Молчанов А. А. Печать Святослава Игоревича (К вопросу о сфрагистических атрибутах документов внешней политики Древней Руси X в.) // Внешняя политика Древней Руси. Юбилейные чтения, посвященные 70-летию со дня рождения В. Т. Пашуто. Тезисы докладов. М., 1988, с. 50–52.
- ⁶ Гайдук П. Г., Янин В. Л. Новгородский клад западноевропейских монет конца X – первой половины XI в. // Третья всероссийская нумизматическая конференция. Тезисы докладов. М., 1995, с. 26–27.
- ⁷ Киевлянин, печатный пролог, кн. III. М., 1850, с. 66; см.: Соловьев С. М. Сочинения в восемнадцати книгах, кн. 1, т. 1–2, М., 1988, с. 319–320.
- ⁸ ПСРЛ. Т. 1. Изд. 2-е, вып. 1. Л., 1926, стб. 151, т. 2. Изд. 2-е. СПб., 1908, стб. 139.
- ⁹ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X–XI вв. Л., 1983, с. 196–198, № 222–224.
- ¹⁰ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.–Л., 1950, (при дальнейших ссылках НПЛ), с. 159.
- ¹¹ ПСРЛ, т. 1, Изд. 2-е, вып. 1, стб. 132.
- ¹² Там же, стб. 78.
- ¹³ НПЛ, с. 182.
- ¹⁴ Там же, стб. 142.
- ¹⁵ Соловьев С. М. Указ. соч., с. 311.

- 16 *Татищев В. Н.* История Российская в семи томах. Т. 2. М.; Л., 1963, с. 70.
- 17 ПСРЛ, т. 5, СПб., 1851, с. 136.
- 18 ПСРЛ, т. 1, Изд. 2-е, вып. 1, стб. 150–151.
- 19 *Куник А. А.* О русско-византийских монетах Ярослава I Владимировича с изображением св. Георгия Победоносца. Историко-нумизматическое исследование. СПб., 1860, с. 114.
- 20 *Schlumberger G.* Sigillographie de l'Empire Byzantin. Paris, 1884.
- 21 *Толстой И. И.* Случай применения византийской сфрагистики к вопросу по русской нумизматике // Труды VII археологического съезда в Ярославле Т. 2. М., 1891, с. 80–81.
- 22 *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X–XV вв. Т. 1, с. 165, № 3.
- 23 *Толстой И. И.* О древнейших русских монетах X–XI вв. // Записки имп. Русского археологического общества, Новая серия, т. 6, вып. 3–4, СПб., 1893.
- 24 Такой сфрагистический тип сложился в середине IX в. при Михаиле III и существовал непрерывно до 70-х гг. XI в.: *Zacos G., Veglery A.* Byzantine Lead Seals. Vol. 1. Basel, 1972, No 56–91; *Лихачев Н. П.* Моливдовулы греческого Востока // Научное наследство, т. 19. М., 1991, табл. LXXXVI, 8–10, 13–15, табл. LXXVII, 1–4.
- 25 *Сотникова М. П., Спасский И. Г.* Указ. соч., с. 115–139, № 1–51.
- 26 *Янин В. Л.* Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. М., 1956, с. 168–169.
- 27 *Стефани Л.* Нимб и лучезарный венец в произведениях древнего искусства. СПб., 1863.
- 28 *Сотникова М. П., Спасский И. Г.* Указ. соч., с. 191–196, № 208–218.
- 29 Там же, с. 179–180, № 175.
- 30 *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X–XV вв. Т. 1, с. 167–168, № 10–13. НПЛ, с. 175–176.
- 31 *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 гг.). М., 1993, с. 6–15.
- 32 *Каргер М. К.* Портреты Ярослава Мудрого и его семьи в Киевской Софии // Ученые записки ЛГУ, № 160, Серия исторических наук, вып. 20. Л., 1954, с. 143–180.
- 33 *Писаренко Ю. Г.* «Охотник на медведя» с фрески Софийского собора в Киеве // Ярославская старина, вып. 1. 1994, с. 13–17.
- 34 *Герасимов М. М.* Опыт реконструкции физического облика Ярослава Мудрого // Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР. Вып. 7. 1940, с. 72–76.
- 35 Там же, с. 74, рис. 18, г.
- 36 В последние годы из этих раскопок был издан сребреник Владимира «I типа» (*Сотникова М. П., Спасский И. Г.* Указ. соч., с. 129, № 19-2).
- 37 *Zacos G., Veglery A.* Op. cit., No 70, 71, 75.
- 38 *Янин В. Л.* Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика, IV. М., 1963, с. 142–164.

Научное издание

ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ

к 70-летию академика Г. Г. Литаврина

Утверждено к печати
Институтом славяноведения РАН

Редактор
Е. М. Ложизе

Художник
А. Суетин

Foreign customers may order our books
by E-mail: root@indrik.msk.ru

ЛР № 070644, выдан 19 января 1997 г.
Формат 60×84 1/16. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.
19,0 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № 679
Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ