

СТАВРОПОЛЬСКИЙ ИХОСОСАИ



Тезисы 19 конференции

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

*Сборник тезисов XIX конференции
памяти В.Д. Королюка*

**СЛАВЯНСКИЙ МИР
МЕЖДУ РИМОМ И КОНСТАНТИНОПОЛЕМ:
Христианство в странах Центральной, Восточной и
Юго-Восточной Европы в эпоху раннего
средневековья**

Москва, 2000

Редакционная коллегия:

Академик Г.Г.Литаврин, ответственный редактор серии
Редколлегия,
д.и.н. Флоря Б.Н., ответственный редактор сборника
к.и.н. Акимова О.А., ответственный секретарь
н.с.Захарьина Н.С., технический редактор

ISBN 5-7576-0104-3

© Институт Славяноведения
РАН, 2000

ВВЕДЕНИЕ

Отдел истории Средних веков Института славяноведения РАН предлагает вниманию коллег сборник тезисов очередной, девятнадцатой, конференции из цикла “Славяне и их соседи”, посвященной памяти Владимира Дорофеевича Королюка (1921-1981). Конференция проводится в канун 2000-летия христианства, и это отчасти определило избранную для обсуждения тему - “Славянский мир между Римом и Константинополем: Христианство в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в эпоху раннего средневековья”.

Оргкомитет конференции не в первый раз обращается к одному из основных сюжетов славистики - проблеме ранней истории распространения христианства у славян. В 1988 г. была проведена тогда еще во многом новаторская конференция “Введение христианства в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси”, участники которой сосредоточили свое внимание на реконструкции событий и причин, приведших к принятию христианства народами указанных регионов. Взаимодействие двух основных христианских конфессий в славянских странах преимущественно в эпоху позднего средневековья и раннего Нового времени обсуждалось в докладах на конференции 1992 г. “Католицизм и православие”. Таким образом предложенная для конференции 2000 г. тема в какой-то мере восполняет хронологическую и методологическую лакуну,

ориентируя участников на выявление культурно-исторических особенностей недавно христианизированных славянских обществ, которые обусловили степень усвоения христианских культурных традиций в различных сферах жизни и специфику местного воприятия этих традиций. В представленных тезисах отражено стремление авторов самых разных научных дисциплин - историков, археологов, лингвистов, литературоведов, богословов, культурологов, фольклористов - исследовать взаимодействие различных культурных систем, раскрыть механизм рецепции христианской, византийской и римской, культуры в новой историко-культурной среде, самосознание которой было сформировано иными установками, основанными на языческом мировосприятии.

Разнообразие предложенных на конференцию докладов и содержащихся в них сюжетных и методологических решений показывает, сколь неисчерпаема эта тема. И все же надеемся, что материалы конференции представят интерес не только в рамках славистических исследований, но и внесут свой вклад в решение одной из центральных проблем истории культуры - изучению роли религиозного сознания в формировании ментальных, социальных и политических структур.

АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ДАЛМАЦИИ И ХОРВАТИИ X-XIII в.

Для средневековых епископских кафедр византийской Далмации и Хорватии установление континуитета с церковными центрами римского времени стало решающим фактором в борьбе за первенство в местной церковной структуре. Идеологическая поддержка тех или иных епископов Римом, Аквилеей или Византией была направлена прежде всего на утверждение их приоритета в исторической ретроспективе. Созданная при помощи Аквилии в IX в. хорватская епископия в Нине претендовала на статус архиепископии, поскольку располагалась на территории бывшей салонской митрополии и тем самым полагала себя наследницей салонской церкви. В X в. Рим инициировал учреждение далматинской церковной провинции с центром в Сплите, восстанавливая континуитет с античными временами: новая провинция охватывала всю территорию, которой владела в древности, епископские престолы устанавливались там, где они существовали во времена Римской империи, нинская епископия упразднялась именно на том основании, что не имела античных корней, сплитская же, напротив, возвышалась до уровня митрополии как наследница салонской церкви. Эта преемственность утверждалась главным образом одним обстоятельством - наличием в Сплите мощей св.Домния, считавшегося святым покровителем салонской церкви. При создании легенд о св.Домнии приоритетными оказывались версии, в которых он из жертвы гонений Диоклетиана превращался в ученика апостола Петра.

В XII-XIII в. важную роль в борьбе за учреждение архиепископии в Баре играла дуклянская историко-

культурная традиция, согласно которой в древней Далмации было две архиепископии - в Салоне и Диоклее, наследницами которых стали церкви Сплита и Бара.

Хотя континуитет культа городских святых античного времени зафиксирован только в Сплите (свв. Домний и Анастасий), раннесредневековая далматинская агиография отдавала предпочтение местным мученикам или почитаемым святым, устанавливая их связь с определенными городами. Авторитет дубровницкой церкви подчеркивался как прямой связью с епископией античного Эпидавра, так и захоронением здесь св.Панкратия, который, по церковной традиции, был обращен св.Петром. В г.Крк, возможно, беженцами из Сисака был перенесен кultъ мученика начала IV в. сисачского епископа Квирина.

В развитии культов святых обнаруживались сильные внешние влияния. Мощи наиболее почитаемых в столице византийской Далмации - Задаре мучеников гонений Диоклетиана святых Хрисогона и Анастасии были, по преданию, пернесены задарским епископом Донатом в начале IX в. из Константинополя. В Задаре были распространены и культы святых греческого происхождения, агиографически связанных с Хрисогоном и Анастасией. Франкское влияние было более всего заметным в Нине, где развивались культы святых Мартина, Марцелы, служанки Марии Магдалины, Ансельма Амбродзия. По укоренившейся в Нине легенде, Марцела оставалась со своей хозяйкой в Марселе до ее смерти, а потом вернулась на родину в Паннонию и Далмацию, где проповедавала христианство. Она помогала св.Ансельму в его миссионерской деятельности на этой территории, а тот в свою очередь распространял христианское учение в Далмации вместе с дьяконом Амбродзием.

Александров В. (Будапешт)

АНТИЛАТИНСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ КАНОНОВ В “СИНТАГМЕ” МАТВЕЯ ВЛАСТАРЯ И ЕЕ СЛАВЯНСКИЙ ПЕРЕВОД

1. “Алфавитная синтагма” (*Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον, “Сочинение по составех”*), была написана монахом Матвеем Властарем ок. 1335 г. и уже к 1349 г. переведена на славянский язык. Этот своего рода словарь церковного права был чрезвычайно популярен на Балканах, меньше в России, по крайней мере до XVIII-го в. включительно. “Синтагма” в целом документ крайне проконстантинопольский и проимперский и отражает официальную идеологию константинопольского патриархата в XIV в. Не исключено, что составитель “Синтагмы” некогда был чиновником этого патриархата.

2. Властарь известен как автор нескольких полемических сочинений против латинян (в основном они не опубликованы и совершенно не изучены). Данный свод включает 12 статей с полемическими антилатинскими толкованиями. Содержание их весьма традиционно и все они основаны на схолиях Вальсамона и, в гораздо меньшей степени, Зонары, которые Властарь сжато, а иногда и дословно излагает. Наибольший интерес представляют два комментария о неправославии Рима и основанное на замечании Вальсамона толкование, запрещающее смешанные браки с латинянами.

3. Славянский перевод “Синтагмы”, очень буквальный и неудобочитаемый, по своим филологическим характеристикам несомненно принадлежит эллинизирующему движению XIV-XV вв., известному в русской истории как второе югославянское влияние. Старейшие рукописи “Синтагмы” писаны сербским изводом старославянского языка. Сокращенная версия “Синтагмы”, которой было придано совсем

иное идеологическое звучание, чем полному тексту Властаря, была инкорпорирована в законодательный корпус Стефана Душана, куда попали лишь два антилатинских комментария: о запрете смешанных браков и об удавленике. Знаменитая статья о “полуверцах” Душанова “Законника” и прилегающие статьи есть своего рода конкретизация и развитие принципов “Синтагмы”.

Во второй половине XVII века был сделан еще один перевод, монаха Евфимия, имевший хождение лишь в России и представленный гораздо меньшим числом рукописей. Всего сохранилось не менее 20 рукописей славянской “Синтагмы” обоих переводов.

4. Место антилатинских толкований “Синтагмы” в истории канонических сборников православных славян определяется двумя обстоятельствами. Во-первых, несмотря на обилие полемических антилатинских сочинений в славянской писменности, часть из которых обычно включались и в своды церковного права, “Синтагма” – единственный подобный свод на славянском языке, содержащий антилатинские толкования канонов (исключение составляет лишь Ефремовская, или Болгарская, кормчая, где есть антиримская и проримская схолии, вызвавшие даже некоторую современную исследовательскую литературу). Прочие своды с такими толкованиями на славянский язык не переводились. Во-вторых, – хотя это относится в равной степени и к оригиналу “Синтагмы” – Властарь не делил свои статьи на канон и толкование, как это обыкновенно делалось в больших сводах (ср. Кормчие). Следуя замыслу своего труда как практического справочника, дающего корпус церковного права в сжатом изложении (προχειρον σύνταγμα – “подручное сочинение”, handbook), он смешивал канон и толкование, предлагая читателю норму, как он, интерпретатор, ее видел. Потому в “Синтагме” нельзя, не

проверяя по иному своду, понять, где кончается канон и где начинается комментарий. По этой причине пользование “Синтагмой” вообще и применение антилатинских схолий в частности было чревато, особенно для неискушенного читателя, путаницей двух норм различного авторитета. Это обстоятельство сопровождало “Синтагму” на протяжении всей ее истории. В отношении антилатинских толкований вопрос, понимал ли читатель, что перед ним слиты воедино два текста различного авторитета, становится еще более интригующим, поскольку многие такие толкования были отмечены на полях рукописей словом “знамение”, которое в данном случае могло быть понято читателем как “толкование”, “схема”.

5. Многие вопросы истории труда Властаря могут быть разрешены, сняты или переформулированы исследованием рукописной традиции славянской, как, впрочем, и греческой “Синтагмы”.

Алимов Д.Е.(Санкт-Петербург)
ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНИЗАЦИИ ХОРВАТИИ.
VII-IX вв.

Хорватия принадлежит к числу тех славянских стран, которые ранее других начали испытывать влияние новой для славян христианской религии. Процесс христианизации в хорватских землях был отмечен рядом особенностей, из которых следует, во-первых, отметить то обстоятельство, что хорваты в начале VII в. расселялись на территориях, которые, ранее входили в состав Римской и Византийской империй и были уже в той или иной степени христианизированы, а во-вторых, что распространение христианства среди самих хорватов велось почти одновременно из различных христиан-

ских центров, связанных как с Западной, так и с Восточной церковью.

Непосредственное расселение хорватских племен на землях, сохранивших старое романизированное христианское население, определило многие особенности процесса христианизации хорватов, и в частности, его раннее начало. Проблема континуитета христианства в Хорватии является одной из главных в изучении церковной истории и региона и существенно отличает сам процесс христианизации в Хорватии от аналогичных процессов в таких славянских странах, как Чехия, Польша или Русь.

Представляется весьма сложным определить время этапов христианизации (VII-IX вв.) и степень вовлеченности в новую религию различных социальных слоев славянского населения. Более или менее определенно можно говорить о крещении первых известных хорватских князей. Здесь следует иметь в виду, что в VIII-IX вв. на территории Хорватии было два основных очага зарождающейся государственности: Далматинская Хорватия и Посавское княжество. Распространение христианства в каждом из княжеств также обладает существенными различиями. Южная, т.е. Далматинская Хорватия была гораздо теснее, чем северное Посавское княжество, связана с далматинскими городами, в основном, романскими по населению. Говоря же о северной Хорватии (Славонии), следует учитывать не только вполне вероятную деятельность аквилейских миссионеров, но и близость этой территории к Зальцбургскому диоцезу, а также возможное сохранение во внутренней, удаленной от моря части Хорватии общин христиан, населявших эти земли во времена существования саксонской епископии. Вероятно, во втор. пол. VIII в. стали христианами и первые посавские князья (предположительно правивший в Посавской Хорватии Войномир, Людовит Посавский). Раннесредневековое христианство в Славонии, да

и, в целом, в Хорватии обладало, видимо, значительными особенностями, под которыми здесь следует понимать его неортодоксальность, а также распространение в регионе ереси арианства, которая могла быть унаследована хорватами от готов.

Процесс христианизации хорватов был значительно растянут во времени что подтверждают известия источников о крещении хорватов в нач. VII и в кон. VIII - нач. IX в

Амелькин А.О.(Воронеж)

**НОВЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ
ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ДРЕВНИХ РУСОВ С
ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ В IX-X ВВ.**

История принятия христианства на Руси и ранние взаимоотношения русов и славян с христианским миром обитавших в Северном Причерноморье греков крайне скучно освещены дошедшиими до нас источниками. Скудность их порождает множество гипотез по этим вопросам. Поэтому вызывает интерес каждый новый источник, способный хоть немного пролить свет на историю постепенного знакомства поданных русского князя с христианством.

Интересным источником по проблемам взаимоотношений между христианами и Русью, ранее не привлекавшим к себе внимание специалистов по русской истории, являются несколько граффити, обнаруженные на стенах погребальной камеры Царского кургана – памятника античной архитектуры, расположенного на северо-восток от Керчи, примерно в 5 км. от центра города (А.А.Шалькевич 1976).

Несколько слов о самом памятнике архитектуры, на котором были найдены заинтересовавшие нас изображения. Курган был сооружен в IV в. до н.э. Его диаметр около 120 м. высота в среднем 18,5 м. Курган был сооружен на

естественном холме, высотой около 2 м. На вершине этого холма на своеобразной подушке из глины было начато сооружение погребальной камеры, площадью 4,49x4,29 м. Ее конический уступчато-кольцевой ложный купол был поднят на высоту около 10 м. В камеру с юго-западной стороны вел 75-метровый коридор- дромос, перекрытый ложным сводом. По предположению В.Ф.Гайдукевича, в склепе был похоронен боспорский царь из династии Спартокидов - Левкон I или Перисад I.

Однако курган спустя какое-то время претерпел изменения в своей конструкции и своем предназначении. Поскольку вход в погребение оставался засыпанным, то с целью проникновения в погребальную камеру был разобран свод дромоса. От этого места, начиная с верхних рядов кладки, постепенно, по мере приближения к погребальной камере, снижаясь до уровня двухметровой высоты от современного пола, идет полоса из более чем 100 граффити. Показателен состав процарапанных рисунков: многочисленные кресты, имя Стефан и разнообразные знаки.

Судя по этим граффити, усыпальница, скорее всего, была преобразована в подземный храм. Вход в него оставался засыпанным до 1837 г. Земля, составлявшая засыпь, служила наклонным спуском в центральное помещение храма (бывший склеп), чем и объясняется обнаружение граффити на высоте, недоступной от уровня пола.

Когда же мог быть сооружен этот храм? Едва ли его сооружение, связанное с разрушением царского погребения, могло произойти при царях династии Спартокидов или при приемниках Спартокидов –Pontийской династии. Сменявшиеся здесь династии, всячески подчеркивали преемственность между своими династиями и Спартокидами и не допустили бы разрушение гробницы одного из прославленных царей предшествующей династии. Последний

известный нам царь Боспора Тиберий Юлий Дуптун упомянут в надписи 483 г.н.э. При византийцах в Крыму и на Черноморском побережье Кавказа сооружались наземные храмы, и мало вероятно, что Царский курган из усыпальницы был переделан в храм в это время. Более обоснованным представляется предположение о перестройке погребального сооружения в храм при хазарах, которые завладели Боспором в начале VII в. Трудно сказать, как долго действовал христианский храм на месте царской усыпальницы, но позднее вход в него был засыпан и на месте входа в насыпи кургана осталась воронкообразная складка.

Теперь о самих граффити, привлекших наше внимание. Это - так называемые княжеские знаки в виде двузубцев. Два из них представляют собой знаки контурного начертания с достаточно объемными, но сужающимися к концам двумя параллельными зубцами и направленным в противоположную от зубцов сторону треугольным выступом в середине основания знака. Первый из них найден на западной стороне свода в 4,5 м от камеры, на высоте 4,45 м от пола в четвертом ряду снизу. Второй подобный знак расположен в 2,5 м от первого знака в 6,8 м от камеры и на высоте 8,85 м от пола, под балочным гнездом, оставшимся от строительных лесов. Третий знак был найден в полуметре от погребальной камеры на восточном склоне свода на высоте 3,20 м. от пола (во втором выступающем ряду кладки). Четко прочерченный тонкой линией, он несколько отличается от первых двух знаков. В основу его положена та же схема двузубца, но оба зубца тоньше и завершаются на концах круглыми навершиями. Треугольный выступ в основании знака украшен сердцевидным навершием.

Общепризнанным является тот факт, что подобные знаки принадлежат князьям из дома Рюриковичей. Традиционно двузубец считался тамгой князя Святослава

(965-972 гг.). Однако исследование княжеских знаков, процарапанных на арабских дирхемах (Е.А.Мельникова, 1996), показало, что появление двузубца может быть отнесено к концу IX - началу X в. (878-903 гг.). В связи с этим более вероятно использование этого знака как символа киевского князя или как общеродового знака Рюриковичей.

Когда же и кто мог оставить изображения знаков Рюриковичей на стенах усыпальницы Царского кургана, ставшей к тому времени христианским храмом? Арабские источники начиная со второй половины IX в. сообщают нам о существовании торговых путей русов в Приазовье. С первой половины X в. арабские учёные говорят и о постоянном пребывании русов в Северо-Восточном Причерноморье и существовании там их поселений. Вполне вероятно, что маршруты военных походов на Каспий 880-943 гг. проходили через Керченский пролив. Лев Диакон называет в качестве альтернативного направления отхода русских от Константинополя в 941 г. Боспор Киммерийский. Анонимный корреспондент Хаздая ибн Шапрута рассказывает о действиях в районе Тмуторокани некого Олега – предводителя русов. Русские летописи сообщают о походе князя Святослава против хазар в 965 г., когда его дружина прошла вдоль Дона к Таманскому полуострову. Все эти события относятся ко времени до крещения Руси, но именно к этому периоду и может быть отнесено посещение русскими людьми, оставившими граффити, подземного храма в Царском кургане. При Владимире Святославиче, когда на берегах Керченского пролива уже существовало Тмуторо-канское княжество, такие граффити не могли быть сделаны, поскольку этот князь использовал в качестве личной эмблемы другой знак.

Остается ответить только на вопрос о характере посещения храма людьми, оставившими на стенах дромоса Царского кургана знаки Рюриковичей. Едва ли это посещение

было связано с обстановкой разгрома, сопровождавшего завоевание города. Поход Святослава затрагивал земли на восточном берегу Керченского пролива и не был направлен против греков, обитавших на его западном берегу; поход Олега из письма Хаздаю ибн Шапруту окончился неудачей, а другие свидетельства возможного пребывания русов в Керчи связаны с их союзническими действиями по отношению к хазарам, которым в то время принадлежала Керчь.

Таким образом, обнаруженные знаки Рюриковичей на стенах подземного храма в Царском кургане могут свидетельствовать о благожелательном отношении (или, по крайней мере, о любопытстве) русских дружинников к христианству, а возможно и принятии некоторыми из них новой веры до 988 г.

Арапов Д.Ю. (Москва)

**МУСУЛЬМАНСКИЙ РАЙ В ОПИСАНИИ
“ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ”**

Важной частью Сказания о крещении Руси в ПВЛ является повесть об испытании вер князем Владимиром, в том числе рассказ о различных догматах и ритуалах Ислама. Основное внимание ученых вызывала проблема реальности контактов Руси в X в. с мусульманским миром, высокая степень достоверности которых к настоящему времени определена В.В.Бартольдом и А.П.Новосельцевым¹. Вне поля интересов исследователей, однако, оставалось внутреннее содержание информации о догматах Ислама, которая передается в ПВЛ в беседе болгар-мусульман с князем Владимиром. В свое время А.А. Шахматов предположил, что рассказы проповедников, в том числе болгарского повлияли на создание помещенной вслед за ними в ПВЛ “Речи философа”, но специального изучения источников самих

речей проповедников, в частности сведений об Исламе, ученый не произвел².

Наше внимание привлекло описание мусульманского рая в тексте ПВЛ, а именно, утверждение болгарского проповедника о том, что “по смерти... дасть Бохмит комуждо по семидесят жен красных, исберет едину красну, и всех красоту возложить на едину, та будетъ ему жена”³. В отечественной историографии о мусульманском рае (“джанна”) неоднократно писал М.Б.Пиотровский⁴. Главным источником для его статей являлся текст Корана, где красочно и образно показана картина мусульманского загробного мира, но интересующий нас конкретный сюжет не прослеживается.

Более результативным оказалось обращение к текстам хадисов - преданий о жизни Пророка Мухаммеда. Наше внимание привлекли, в частности, хадисы о женах обитателей рая. Вот один из них, где слова Пророка приводятся в переводе А.Е.Крымского:

“Знайте, о правоверные, что даже наименее заслуженный между вами, как только войдет в дверь рая, будет встречен множеством слуг, которые приставлены будут для его повелений. Они ему скажут: “Добро пожаловать! Давно уже пора была, чтобы наш господин посетил нас”. Они расстелят перед ним великолепные ковры, на пространстве сорока лет ходьбы. Далее они поведут его к исполинскому рубину, содержащему 70 помещений; в каждом помещении 70 беседок, а в каждой беседке или брачной комнате - лежит по хурии. Ему укажут приготовленную для него комнату и подадут первую райскую еду, состоящую из разнообразных и тонких кушаний, и поданную на 70 золотых блюдах. А затем поведут к хуриям. Он увидит, что каждая из этих небесных красавиц сидит на своей постели, одетая в 70 разноцветных одежд. Телосложение их до того нежно, что счастливый

обладатель этих прелестниц увидит сквозь кожу ее ног мозг ее костей. Он приблизится к ней и пробудет в ее объятиях сорок лет без перерыва, после чего перейдет к другому ложу и найдет там еще более красивую хурию⁵.

Анализ вышеизложенного текста, а также ряда аналогичных описаний мусульманского рая в хадисах позволил прийти к некоторым выводам.

1. Можно определенно проследить связь описания мусульманского рая в ПВЛ с содержанием хадисов о женах обитателей рая⁶.

2. Образ пребывания обитателей мусульманского рая передан в ПВЛ кратко, но в целом верно, хотя изображение его в хадисах носит более красочный и чувственный характер.

3."Красивые жены" обитателей мусульманского рая в ПВЛ - это гурии ("хурии", "Хур"), определяемые М.Б.Пиотровским, как те в Коране и хадисах, "у которых белки глаз резко контрастируют с чернотой зрачка, то есть черноокие девы, которые будут супругами праведников в раю"⁷. Образ гурий получил значительное развитие в мусульманском богословии и в народно-религиозной литературе. Так по народным представлениям тела гурий состоят "из шафрана, из мускуса, из имбиря, из камфоры", каждый мусульманин, который будет поститься в месяц Рамадан, будет награжден "одной из чернооких" и т.д.⁸

4. Весьма интересна семантика цифрового ряда в описании мусульманского рая в ПВЛ и хадисах. Число 70 несомненно является производным от "семи", по древневосточной традиции одного из значительнейших священных чисел⁹. Стоит отметить, что в некоторых хадисах речь идет о 72 женах для обитателей мусульманского рая, что заставляет вспомнить о 72 языках, образовавшихся после разрушения Вавилонской башни¹⁰. Число 72 может

рассматриваться как производное от умножения цифры 12 (символа зодиакальной дюжины) на свою половину¹¹.

Таким образом встает целый ряд важных проблем, которые нужно изучать для дальнейшего исследования семантики описания мусульманского рая в тексте ПВЛ, поиска того, какими путями и способами данный сюжет попал в состав Сказания о крещении Руси.

1. Бартольд В.В. Новое мусульманское известие о русских. Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963, т. II, ч. I; Новосельцев А.П. Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси. Введение христианства на Руси. М., 1987.
2. Шахматов А.А. “Повесть временных лет” и ее источники - ТОДРЛ, 1940, т. 122-123, 144.
3. Повесть временных лет, Спб., 1996, с. 176. (Перевод Д.С.Лихачева).
4. Пиотровский М.Б. Гурий; Он же. Джанна. Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 341, 373; см. также: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 59, 283.
5. Цит. по: Крымский А. История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдицера. Изд.2. М., 1904, с. II, с. 24.
6. Автор крайне признателен Т.С. Налич за возможность познакомиться с ее переводами ряда хадисов о женах обитателей рая, которые будут опубликованы в ее статье “Гурий в Коране и комментарии Ибн Касира (ум. 1373)”, принятой к печати в журнале “Вестник МГУ”, серия “Востоковедение”.
7. Ислам. Энциклопедический словарь, М.1991, с. 240-241.
8. Народные представления мусульман о рае и аде (пер. с арабского Я.Коблов). Казань.1907, с. 12-13.
9. Бидерман Г. Энциклопедия символов. М., 1996, с. 240-241.
10. Уманец С.И. Ад и рай в мусульманском представлении//Исторический вестник, 1891, т. 45, № 7, с. 127; Повесть временных лет. Спб., 1996, с. 8.
11. Более подробно см.: Аверинцев С.С. Двенадцать апостолов. Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 355-357.

Н.Д.Барабанов (Волгоград)

**МИР АМУЛЕТОВ. ВИЗАНТИЙСКИЕ ФИЛАКТЕРИИ И
ПРОБЛЕМА НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

С тех пор как находка знаменитой Черниговской “гривны” всколыхнулся научный интерес к феномену христианских амулетов, минули без малого два века. К настоящему времени историография темы, особенно если учесть широту ее хронологических и географических пределов, стала труднообозримой. Выявлено значительное количество (новейший каталог содержит перечень 59 византийских подвесок) памятников, служащих объектом анализа и дискуссий. Обращает на себя внимание тот факт, что подавляющее большинство исследований посвящено попыткам интерпретации изображений и дешифровке легенд - надписей заклинательного типа. Безусловно, это исключительно значимые аспекты темы, но их преобладание отодвинуло на задний план изучение роли филактериев в религиозном сознании и картине мира византийцев, поставило феномен вне комплекса представлений и ритуалов, входивших в структуру приходского православия. Рассмотрение византийских оберегов под упомянутым углом зрения входит в задачу данной работы.

Во-первых, следует подчеркнуть неизменное осуждение практики употребления амулетов церковью. Патристическое наследие показывает резко негативное отношение к филактериям святых Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Назианзина, Иоанна Златоуста, Августина, позиции которых предопределил канонический запрет использования оберегов (61 канон Трулльского собора, номоканоны). Изготовление и ношение филактериев рассматривалось как греховное явление, несовместимое с христианской верой. Тем весомей пренебрежение церковным запретом, проявляемое

византийцами. Ожидаемые выгоды воспринимались как более существенные, нежели обещанные кары и перспектива осуждения. Структура оберега и семантика его компонентов раскрывают причины популярности явления.

Значимость филактерия видна уже в том, что этот материальный объект являлся специфической точкой духовного пространства, в которой сходились оба полюса сакрального - позитивный и негативный. Силы божественные через их изображение сближалось с миром демоническим с целью подчинения последнего интересам владельца амулета (зачастую, можно предполагать, выполнившего функции талисмана).

С точки зрения представлений о времени филактерий ни что иное как узел прошлого, настоящего и будущего, в котором прошлое представлено иудейской (Соломон и его перстень) и античной (употребление изображений Медузы Горгоны) традициями обезвреживания враждебных человеку сил, настоящее - конкретной ситуацией, вызвавшей потребность в обереге, а будущее - необходимостью защиты здоровья и благополучия не только в данный момент, но и в последующем.

Кроме того филактерий раскрывает некоторые аспекты отношений между людьми и мир человеческих эмоций. Вера в силу сглаза вынуждала видеть в людях потенциальный источник опасности, и часть амулетов специально предназначалась для нейтрализации дурного глаза. Популярность оберегов в женской среде была определена необходимостью особой безопасности в период беременности, а также стремлением защитить детей от смертоносного демона Гилу (Гелло). Прежде всего страх лежал в основе реакций, приводивших к пользованию амулетами.

Неизбежно филактерий связан с антропологическими и медицинскими воззрениями. Заклинательная формула "исте-

ры” нанесенная на многие подвески, ставит вопрос о том, что понимали под этим явлением и какое место отводил ему в человеческом организме. Иногда “истера” выглядит живым существом, блуждающим по телу человека и причиняющим страдания и недуги, избавление от которых - задача оберега.

Амулеты ярко раскрывают демонологические верования. Изображение головы, окруженной змеями или клубка змей, а также женской фигуры, пронзаемой копьем святого всадника, являются персонификациями нечистой силы, образы которой, как и знание имен демонов, служили делу нейтрализации зла.

Филактерии являлись частью обширного арсенала магических средств. Особый интерес представляет упомянутый заговор “истеры”, формула которого отражает представления о безграничном метаморфизме нечистой силы и предназначена для обезвреживания зла в разных обличьях. Следует предполагать, что ношение оберега сопровождалось ритуальными действиями и специфическими молитвами - на это указывает, к примеру, данные синодального постановления о монахе, добивавшемся епископства с помощью магии.

Христианские образы на филактериях могли быть представлены изображениями христа, Богоматери, архангелов и святых на помощь которых рассчитывал владелец амулета. Выбор персонажа мог быть продиктован чудотворной специализацией святых, а также прецедентами, показавшими их власть над демонами. В контексте всей символики оберега использование священных образов представляется одной из форм христианизированной магии.

Гармоническое сочетание всех компонентов филактерия не позволяет видеть в нем проявление “двоеверия” или атавистического сохранения суеверий. напротив, органичное сплетение смыслов позволяет видеть в нем миниатюрную картину целостного религиозного мира.

М.В. Бибиков(Москва)

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК В ДИАЛОГЕ ДВУХ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ¹

Редкое место на земле может быть столь притягательным для миллионов людей – ученых и путешественников, священнослужителей и паломников, писателей и художников - как сравнительно небольшое пространство, заключенное между восточной частью Средиземного моря, Красным морем и окрестностями Галилейского и Мертвого морей и реки Иордан. Эта Земля стала Святой для миллионов христиан, мусульман и иудеев, ибо все самые значительные события священной истории каждой из мировых религий свершились именно здесь.

Кардинальные изменения в жизни всего Средиземноморья и Святой Земли в частности связаны с началом правления императора Константина I, когда начался новый, византийский, период края. Меняется и его официальный статус: окраинная опальная провинция становится Святой Землей в терминологии современников. Сам император Константин и его мать – императрица Елена совершают паломничество сюда, где осуществляют изыскательские и строительные работы. Стараниями равноапостольной царицы был обретен Крест Господний, сооружены первые христианские храмы над священными местами – Гробом Господним в Иерусалиме, яслями Рождества Христова в Вифлееме, домом, где жил Иисус в Назарете, воздвигнута первая базилика Вознесения на Елеоне (Масличной горе). Распространение почитания Христа и культа связанных с ним святынь привело к тому, что при императоре Феодосии II (408

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 99-06-80476.

– 450) большинство населения византийской провинции уже исповедывали христианство. В правление Юстиниана I (527 – 565), развернувшего широкую строительную программу по всей империи, повсеместно воздвигались (или обновлялись) храмы в форме базилики, типичной для ранневизантийского периода; они украшались тонким орнаментом каменной резьбы (капители колонн, фризы сводов, базы сакральных сосудов) и узорочьем мозаик (Табга, Иерусалим, Вифлеем). Стилю эпохи следовали и строители частных домов (в Бет-Шеане), а также синагог (Бар'ам, Тверия, Бет-Альфа). Особое место принадлежит Святой земле в истории монастырского строительства. Именно здесь, в Палестине, как и в соседнем Египте зародилось монашество. Обители Фиваиды, Синайский монастырь св. Екатерины, Лавра Саввы Освященного, монастырь Феодосия Великого и др. – стали первыми монашескими общинами в христианском мире. Разрушительными для многих городов Палестины стали походы персов, вторгшихся в 614 и 628 гг.

Новый период в истории региона связан с арабским завоеванием Палестины, 632 – 640 гг., завершившимся падением последнего византийского форпоста здесь – Кесарии. Еще в 638 г. после длительной изнурительной осады иерусалимский патриарх был вынужден уступить мусульманским властям Иерусалим. Византийские войска временно отвоевывали город, но судьба арабского завоевания Восточного Средиземноморья была предрешена. Однако нельзя сказать, чтобы арабское завоевание целиком изменило бы жизненный уклад разноплеменного населения Палестины. Жители окраинной провинции как при арабах, так и в VII – VIII вв. при омайядских халифах, правивших в Дамаске, или затм при аббасидах, сидевших в Багдаде, как и позднее при тулунидах и фатимидах, чей центр был в Каире, – и иудеи, и христиане, и различные более мелкие религиозные группы и секты, про-

должали поддерживать свои храмы и исповедывать свою веру.

Рядом строились мечети, наиболее значительным образцом которых стал Купол Скалы на Замковой горе Иерусалима и мечеть Аль-Акса, воздвигнутые во второй половине VII – середине VIII в. Пустыни Негев и Иудеи заселяли кочевники-бедуины. Но с конца XI в. усилился наплыв турок-сельджуков на ближневосточные земли.

В этих условиях в Западной Европе созревает идея крестовых походов под лозунгом освобождения Гроба Господня. Установление власти крестоносных правителей на завоеванной территории было губительным не только для иудеев и мусульман; притеснениям подвергались и представители восточно-христианского духовенства, чьи пути после разделения церквей на римско-католическую и греко-православную постепенно с середины XI в. все больше расходились с папской политикой. Укрепление латинского Иерусалимского королевства связано с утверждением на престоле в 1100 г. Балдуина I, завоевавшего за последующие 15 лет Ашkelон, Хайфу, Акко и превратившего в конце концов все земли к западу от Иордана, а кое-где и на востоке от него в территорию своей державы. Теперь королевство стало притягательным местом для утверждавшихся здесь рыцарских орденов – Иоаннитов (или госпитальеров), обосновавшихся в 1113 г. в Акко, Тамплиеров (рыцарей ордена Иерусалимского храма), пришедших в 1119 г., немецкого (Тевтонского) ордена, основанного в 1190 г. Воинственные рыцари отстроили по пограничью Святой земли мощные крепости-бурги, такие как Бельвуар на севере в 1168 г. или Иль-де-Грэ в районе Эйлата на юге в 1116 г. Крестоносцы – французы и немцы, выходцы из итальянских городов-республик, воздвигли новые храмы над главными христианскими реликвиями Святой земли, перестроив

ранневизантийские базилики, портики и галереи. Образцы романской, а затем и готической (с сер. XIII в.) архитектуры франков, как называли местные жители пришельцев из Западной Европы, сохранились в крупнейших городах региона – в Иерусалиме и Акко, Цфате и Назарете, в Кесарии, Ашkelоне и Наблусе, в Вифлееме, Хевроне и Севастии, в горах Иерихона, Неби Самвела и на г. Фавор.

Но когда в 1174 г. султан Саладин (Салах-ад-Дин) объединил под своей властью Египет и Сирию, он смог разбить крестоносную армию в 1187 г., в результате чего Иерусалимскому королевству оставалась принадлежать только территория вокруг г. Тира в Ливане. И только после шестого крестового похода в 1228-1229 гг. египетские аюбиды оставили Галилею и Назарет, а также большую часть Иерусалима, сохранив за собой Храмовую площадь.

Однако судьба латинских королевств на Ближнем Востоке, в отрыве от европейских метрополий, была предопределена. В 1244 г. Иерусалим подвергся новому разрушительному нападению из Египта, а ставший в сер. XIII в. египетским султаном мамлюк Бейбарс (1260 – 1277) к 1271 г. покорил почти всю Палестину, за исключением Акко с окрестностями. С падением Иерусалимского королевства начался новый, мамлюкский период истории края, завершившийся в 1516 г. османским завоеванием.

История “Русской Палестины” представляет собой самодовлеющий историко-культурный феномен, несмотря на его “промежуточное” положение в окружении близких и более далеких культур, утвердивший свой особый статус в Святой Земле. Почти столь же давнюю тысячелетнюю историю, как и само христианство на Руси, имеет традиция паломничества русских поклонников в Святую Землю. Древние предания и средневековые посвятительные надписи сохранили свидетельства о плаванье в Иерусалим дружинников, служивших рус-

ским князьям. Духовные пастыри Русской Церкви не раз посещали Святые места, составляя при этом описание своих “хожений”. Игумен Русской земли Даниил в начале XII века между 1104 и 1107 годами поведал о своем паломничестве совместно с мирянами – княжескими представителями из Киева и Новгорода – к святыням христианского Востока. Во второй половине того же столетия полоцкая княгиня Евфросиния предпринимает паломничество ко Гробу Господню и находит упокоение здесь же, в Палестине, в монастыре святого Феодосия.

Традиции русского паломничества не прерывались ни в годы смут, ни в годы нашествий. Диакон Троице-Сергиевой Лавры Зосима совершил свое опасное по тем временам путешествие в 1419 – 1422 годах, а игумен Варсонофий посетил Святую землю дважды: в 1456 году он обошел Палестину, посетив прежде всего Иерусалим, а в 1461 – 1462 годах исходил Египет, Синай и вновь Палестину, оставив нам первое в отечественной литературе описание библейских мест за Красным морем.

Вскоре не только государевы послы и духовные лица, но и люди самых разных сословий: купцы и ремесленники, исследователи и путешественники, а затем писатели и художники отправляются в дальнее плавание, стремясь ко Гробу Господню и вифлеемскому вертепу. Вслед за Варсонофием, в 1465 – 1466 годах отправляется сложным окружным путем к Святым местам “гость Василий” (возможно, именно его назначил затем дьяком Посольского приказа царь Иван III). Московские купцы Василий Поздняков во второй половине XVI века, Трифон Коробейников и Юрий Греков в 1593 – 1594 годах побывали в Иерусалиме “с милостыней”, сохранив для потомков очень колоритный подробный рассказ о своих странствиях.

Настоящим подвижником в деле изучения христи-

анского Востока, в том числе и Святой Земли, стал В.Г. Григорович-Барский (1701 – 1747), чьи записки о посещении Палестины, Египта, Сирии, Средиземноморья в период между 1724 и 1747 годами, а также рисунки и планы, являются до сих пор ценнейшими источниками современных научных изысканий.

В новое время молодое поколение русских писателей черпало духовные и творческие силы из сокровищницы пережитого ими у Гроба Господня или в пещере Вифлеемских младенцев, на горе Синайской или у Мамврийского дуба, среди развалин Капернаума или на тихом берегу Галилейского моря.

Российское византиноведение в лице выдающихся ученых о. Порфирия (Успенского), Н.П. Кондакова, А.А. Дмитриевского и др. внесло неоценимый вклад в освоение духовных ценностей Святой Земли.

Области христианского Востока представляют собой универсальную модель межконфессиональных отношений, ибо здесь переплелись судьбы как эллинистической и римской цивилизаций, так и славяно-русского мира прошлого и настоящего.

М.А. Васильев(Москва)

**КАНУН КРЕЩЕНИЯ РУСИ:
ИСЛАМ, ИУДАИЗМ, ХРИСТИАНСТВО
ИЛИ ЯЗЫЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА?**

1. С опорой в первую очередь на статьи “Повести временних лет” под 986 и 987 гг., содержащие рассказ о так называемом выборе (испытании) вер князем Владимиром, сообщения арабского ученого Шараф аз-Замана Тахира ал-Марвази (XI в.) и персидского писателя Мухаммеда ал-Ауфи (XIII в.) о направлении “царем русов”, носившим титул

“Буламир” (т.е. Владимиром), послов к правителью Хорезма с целью выяснения преимуществ ислама, в научной литературе принято рассматривать *четыре принципиально возможные религиозные альтернативы* (ислам, иудаизм, христианство западно-римского и восточно-православного обряда), в рамках которых правящие верхи Древнерусского государства могли выбирать монотеистическую религию, которая должна была прийти на смену “изжившему себя” язычеству.

2. Между тем в начале своего великого княжения Владимир предпринял “первую (языческую) религиозную реформу”, стержнем и содержанием которой являлось провозглашение Перуна “богом богов”, официальным верховным божеством страны, в чем проявилась ее ярко выраженная монотеистическая направленность.

3. Бессспорно то, что принятие христианства в качестве официальной государственной религии именно на рубеже 980 – 990-х годов не являлось предопределенным исторически неизбежно. Не вызывает сомнений и том факт, что выбор конкретного момента для введения христианства был продиктован исключительно благоприятной внешнеполитической конъюнктурой в отношениях с Византией, когда без военной помощи Руси правившая в империи династия могла пасть под напором восстания в ее азиатских провинциях, и тем, что в руках Владимира оказался Херсонес.

4. Как представляется, ничто не препятствует допущению, согласно которому, не сложись в отношениях с Византией столь выгодная для Древнерусского государства расстановка сил, реформированное язычество могло оставаться официальной государственной религией Руси дольше, чем реально около десятилетия, т.е. имелась потенциальная возможность продолжительной по времени реализации *пятой, языческой религиозной альтернативы*.

5. Выразительную типологическую возможность подобного хода событий, причем относящуюся к тому же Восточноевропейскому региону, демонстрирует история оформленвшегося в первой половине XIII в. Великого княжества Литовского. Несмотря на то, что сначала большую, а затем преобладающую часть его жителей составляло восточнославянское православное население и многие литовские великие князья принимали личное крещение, христианство стало *официальной* религией этого государства только после Кревской унии 1385 г. Таким образом, Великое княжество, окруженное (кроме южных рубежей, и то лишь с определенного времени) христианскими государственными образованиями, *формально* оставалось государством языческим до исхода XIV в., т.е. на протяжении примерно полутора столетий своей истории. Однако это не являлось радикальным препятствием для его адекватного внутреннего и международного функционирования.

Гиппкус А.А., Ф.Б.Успенский (Москва)
**К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ЯЗЫЧЕСКОГО И
ХРИСТИАНСКОГО ИМЕНИ -
ДРЕВНЕРУССКИЕ АНТРОПОНИМИЧЕСКИЕ ДУБЛЕТЫ
В ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ**

1. В X-XIV вв. на Руси человек, как правило, носил два имени, церковное и мирское. Одно из этих имен, церковное, он получал при крещении. В качестве же мирского имени обычно выступали имена, употреблявшиеся восточными славянами еще до принятия христианства.

2. Традиционно считается, что на русской почве языческое и христианское имя одного и того же лица существовали совершенно обособленно или были даже поляризованы, фактически не соприкасаясь между собой в

обиходе. Принято думать также, что при наречении христианское и языческое имя выбирались независимо друг от друга. В предлагаемом сообщении мы намерены продемонстрировать возможность другого принципа двойного наименования в древнерусской традиции.

3. Как свидетельствует собранный материал, отдельные языческие и христианские имена определенным образом коррелировали между собой. В некоторых случаях христианское и языческое имя, по-видимому, образовывали устойчивую пару, причем для формирований такой пары решающее значение имело фонетическое подобие антропонимов. Наиболее показательна в этом отношении судьба так называемых “варяжских” имен, т.е. имен, заимствованных из скандинавской традиции в дохристианскую эпоху.

4. Одной из таких пар является корреляция *Якун/Яков*. Скандинавское происхождение имени *Якун* хорошо известно: оно восходит к имени *Hákon*. Есть основания полагать, что исконно варяжское имя объединилось на русской почве с крестильным именем нескандинавского происхождения - *Яков/Иаков* - и стало осмысляться как его уменьшительная форма (Унбегаун 1989, 80). Так, новгородская церковь св. Иакова (на Добрине улице) в середине XII в. была, по-видимому, патрональным храмом посадника Якуна Мирославича, род которого, как предполагается, имел варяжское происхождение (см. Молchanov 1997; Гиппиус 1999а). Корреляцией с именем *Яков* объясняется и более долгое, по сравнению с большинством скандинавских имен, сохранение имени *Якун* в древнерусском именослове. Не исключено, что аналогичный механизм определил и судьбу имени *Ивор* (*Ivar*), также широко распространенного на Руси, оно могло быть обязано своей популярностью корреляции с христианским именем *Иван*.

5. В свете сказанного о взаимном сближении христианского и языческого имени безусловный интерес вызывает имя варяжского князя Африканы, упоминаемого в Киево-Печерском Патерике. Варяжское происхождение этого персонажа заставляет предполагать у него наличие скандинавского имени (**Afreki*) (Браун 1902, 359-365), которое на русской почве соотнеслось с христианским именем *Африкан* (ср. форму - *Африкина* в месяцеслове Мстиславова евангелия). Важно отметить при этом, что имя *Африкан* само по себе является исключительно редким и его употребление вообще не характерно для рассматриваемой эпохи (так, другие древнерусские Африканы, кажется, неизвестны).

6. Описываемая закономерность позволяет объяснить появление в древнерусском антропонимиконе имени *Рагуил*, отсутствующего как в православном, так и в католическом месяцесловах. Это еврейское по происхождению имя было, скорее всего, заимствовано из апокрифической книги Еноха, в которой оно упоминается, как имя одного из архангелов. Бытование данного имени на Руси было, по-видимому, ограничено Новгородом, где самой ранней его фиксацией являлось отчество воеводы Мстислава Великого Добрыни Рагуиловича (ПВЛ, 1096 г.). Наблюдения над генеалогией новгородских боярских родов позволяют предполагать в этом персонаже брата посадника Гюряты Роговича (ПВЛ, 1096 г.), отчество которого А.Молчанов (1997, 82) считает производным от *Рогволод* (=сканд. *Ragnvaldr*), возводя этот род к знатному выходцу из Скандинавии Регнвальду Ульвссону. Отсутствие в месяцеслове имени, которое можно было бы соотнести с *Рогволод* - *Регнвальд*, видимо, и явилось побудительным мотивом для обращения к апокрифическому источнику.

7. Другой случай - более сложной корреляции варяжского и греческого имени - это пара *Олух/Олуфери*

(Елевфери). Вероятно, имя Олух является производной формой от канонического имени *Елевфери*. В таком случае, нуждается в дополнительном объяснении тот факт, что при замечательной устойчивости имени *Олух* (вплоть до XVII в.) форма *Олуфери* (Елевфери) никогда и нигде не соотносится напрямую с именем *Олух*. Имя *Олух* (в качестве личного имени, а не прозвища или аппелятива) очень долго существует автономно, как бы полностью живет своей жизнью. Исходя из сказанного, представляется возможным возводить древнерусское *Олух* к скандинавскому *Óláfr*. Независимо от того, имеем ли мы дело с целиком адаптированным именем, претерпевающим морфологические преобразования (то есть приобретающим формант -х-) или форма *Олух* возникает в результате фонетических изменений, такая этимология *Олух*/*Óláfr* позволяет объяснить устойчивость именно этой формы на русской почве. *Олух* и *Олуфери* (Елевфери) с определенного момента начинают существовать как одно имя, т.е. прочно отождествляются в языковом сознании и воспринимаются как книжная и обиходная форма одного и того же антропонима. Необходимо отметить, что имя *Олав* нельзя в полном смысле называть языческим, возможно, его усвоение на Руси было связано с возникновением культа Олава Святого, который, как известно, почитался в Новгороде и Константинополе.

8. Описанный процесс сближения личных имен является достаточно универсальным для многих культурных традиций. В частности, сходным образом обстоит дело и в самой Скандинавии, где значительное расширение антропонимикона, обусловленное христианизацией полуострова и Исландии, сопровождалось переосмыслением ряда исконных, унаследованных из языческого прошлого имен. Некоторые собственные имена начинают напрямую отождествляться с заимствованными извне христианскими именами по принципу

фонетического подобия. Укажем здесь лишь на некоторые примеры.

9. Исконно скандинавское *Stefnir* могло восприниматься как разговорная форма от христианского имени *Stefán*. В свою очередь, другое имя собственное - *Tumi* (<*Thurmoθ*, *Thurmund* или**Thurmar*) - могло осмысляться как производная форма от имени *Tómas*. Аналогичным образом датское *Timme* соотносилось с *Timotheus*, *Tuni* (<**Thurniutr*) с *Antonius*, а *Adi* воспринималось, судя по всему, как уменьшительное от *Adam*.

10. Существенно, прежде всего, что рассматриваемые здесь имена, как правило, объединяются между собой непосредственно в узусе, в языковом обиходе. Так, имена *Self* и *Sylfa* могли рассматриваться как производные от *Silvester*, *Axel* отождествлялось с *Absalon*, *Eysteinn* с *Augustin*; в свою очередь, *Sigmund* выступало эквивалентом для имени *Simon* (с *Simon'ом* ассоциировалось также *Suni* или *Sune*), *Salmund* / *Sølmund* для имени *Salomon*, *Sighrik* для *Cyriacus*, *Bergljot* для *Bergit/ Birgitte*, *Arina* для *Anna*, *Herlef* для *Hermolaus*, *Grjótogardr* для *Gregorius*, *Arnorr* для *Aron*, *Pálni* для *Páll*, *Póll* (<*Paulus*), *Fafþegn(n)* с *Valentin*. Из “Саги о Ньяле” (гл. 154, 155) известны случаи отождествления имен *Dagfíðr* и *David*, из “Саги о Стурлунгах” - *Magnus'a* и *Agnarr'a* (описываемые в саге события с участием Магнуса / Агнара относятся к 1264 г.). Исконно скандинавское имя *Illugi* по-видимому отождествлялось с именем (*H)illarius*, *Bó* (исландское *Bui*) соотносилось с *Boetius*: соответственно один и тот же человек по имени Bo Stensson может упоминаться в источниках как Bo Stensson и как Boetius Stensson. Известны случаи, когда имя *Þorðr* коррелировало с *Theodor*. Подобного рода примеры в скандинавской традиции можно умножить.

11. Последняя из приведенных “внутрискандинавских” корреляций (*Þorðr* / *Theodor*) возможно имеет непосредственное отношение к русскому материалу. Имя первого

русского мученика - варяга-христианина Феодора - упоминается в Проложном сказании... в форме *Tur* (отсюда, по-видимому, - "Турова божница" в Киеве). Это соотнесение возможно объяснить, предположив за ним пару из скандинавского *Turd* (*Fordr*) и распространенного на Руси в форме *Tudor* канонического имени Феодор.

12. В Киево-Печерском патерике содержится рассказ о сыне упоминавшегося князя Африкана, варяге Шимоне, который при переходе из католичества в православие был переименован св. Антонием в Симона: "Чадо, отсель не наречется имя твое Шимонъ, но Симонъ будет имя твое". Представляется не вполне ясным характер процедуры, описанной в патерике. Можно предположить, что для русских имён *Шимон* могло ассоциироваться одновременно как с каноническим именем *Симон*, так и с языческим именем *Sigmund* (ср. засвидетельствованные на скандинавской почве параллели *Sigmund / Simon*). Вторичное наречение возможно снимало эту двусмысленность в пользу канонического имени. Христианин на Руси зачастую имел языческое и христианское имя, но в ситуации, проясняющей его конфессиональную принадлежность, крестильное имя должно было быть строго каноническим.

13. Пары, подобные рассмотренным, образовывали с христианскими именами и славянские имена языческого происхождения. Замечательно, что в некоторых из таких пар фонетическое подобие имен оказывается сопряжено с функциональным отождествлением соответствующих языческих и христианских персонажей. Так, хорошо известно перенесение функций языческого бога Волоса на св. Власия, безусловно имело своим коррелятом в антропонимике дублетность личных имен *Волос* и *Власий*. Именно ею (а не преемственностью по отношению к языческому святилищу Волоса), следует, на наш взгляд, объяснить существование в

Новгороде на Волосове улице церкви св. Власия. Другой аналогичный случай - параллелизм женских имен *Марья* и *Марена*, тоже имеющий мифологическую подоплеку в отождествлении в народном сознании Марии Богородицы с купальским женским божеством Мареной (см. Афанасьев 1869, 720; Гиппиус 1999б). В более закамуфлированной форме такой же параллелизм выступает в соотношении христианского и языческого имени Ярослава Мудрого в крещении *Георгия* (др. русск. Гюрги> Юрий). В этом сочетании отчетливо проступает специфика славянского культа св. Георгия, вобравшего в себя ряд черт весенних божеств плодородия типа Ярила и Яровита. Приведенные примеры, как кажется, наглядно отражают связь рассматриваемого явления с ситуацией “двоеверия”, в равной степени характерной для Древней Руси и Скандинавии.

14. Можно предположить, что соотношения языческого и христианского имени внутри каждой наблюдаемой пары достаточно гибки; не исключено также, что эти соотношения были неодинаковыми в разные периоды. В любом случае, и социальный и лингвистический аспекты этого соотношения всякий раз нуждаются в специальном рассмотрении. Существенно, однако, что языческое и христианское имя внутри отмеченных пар не только не вступают в противоречие, но и поддерживают существование друг друга.

15. При сопоставлении скандинавского и русского материала становится очевидным, что образование подобных пар это своего рода типологическое явление в странах поздней христианизации. Существуют многочисленные и несомненные различия в усвоении и бытовании христианских имен на Руси и в Скандинавии. Тем характернее оказывается само наличие сходным образом коррелирующих пар, объединяющих в определенном аспекте православную Русь и католическую Скандинавию. Имена, как известно, дают

обширный материал для демонстрации того, что может восприниматься носителем языка как фонетическое сходство (ср. канонические имена и их уменьшительные формы в разных традициях). Механизмы фонетического сближения имен в рассмотренных парах заслуживают, на наш взгляд, отдельного исследования.

Афанасьев - *А.Н.Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869, Т. 3.

Браун 1902 - *Ф.А.Браун*. Фрианд и Шимон, сыновья варяжского князя Африкана // ИОРЯС, т. 7, вып.1, Спб., 1902

Гиппиус 1999а - *А.А.Гиппиус*. К идентификации персонажей берестяных грамот середины XII в. усадьбы Е Троицкого раскопа // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып. 8. М., 1999.

Гиппиус 1999б - *А.А.Гиппиус*. К атрибуции новгородских кратиров и иконы "Богоматерь Знамение" // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып. 8. М., 1999

Молчанов 1997 - *А.А.Молчанов*. Ярл Регнвальд Ульвссон и его потомки на Руси (О происхождении ладожско-новгородского посадничего рода Роговичей-Гюргютиничей) // Памятники старины: Концепции. Открытия. Версии. Памяти Василия Дмитриевича Белецкого. СПб. - Псков, 1997. С. 80-84).

Унбегаун 1989 - *Б.О.Унбегаун*. Русские фамилии. М., 1989.

Горина Л.В. (Москва)
**ИСТОРИК БЛАЗИУС КЛАЙНЕР
О ПРИНЯТИИ ХРИСТИАНСТВА В БОЛГАРИИ**

Упомянутый в заглавии сюжет освещается в книге Блазиуса Клейнера, игумена болгарского францисканского монастыря в г. Альвиц (ныне Винц) в Румынии. Свой труд, посвященный болгарской средневековой истории, он завершил в 1761 г. Первая часть книги была опубликована в 1977 г. в Софии, И.Дуйчевым и К.Теллизовым.

Клейнер, судя по его сочинению, стоит ближе к тому течению историографии, которое избегает романтической мифологизации исторического прошлого, стремится опереться на максимально широкий круг источников, изложить события спокойным стилем. Одна из центральных тем книги: Болгария между Римом и Константинополем. При этом, его более всего интересует история католического движения в стране, что указывает на идеологические предпочтения историка.

Автор постарался указать на побудительные причины написания им настоящего труда: некогда цветущее болгарское царство и народ ныне бедствуют и не имеют достойной их истории, поскольку “болгары были склонны скорее совершать славные дела, нежели их описывать”. Клейнер использует значительное число латинских и греческих источников, обширную литературу, в частности, сочинения итальянских, немецких, польских, венгерских далматинских авторов. Бесспорным авторитетом для него является известный итальянский историк втор. пол. XVI - нач. XVII вв. Цезарь Бароний. Отношение автора к своим источникам - самое внимательное: они оцениваются, сопоставляются, цитируются и пересказываются.

В длительной череде событий болгарского средневековья история принятия христианства в Болгарии освещается Клейнером с особой тщательностью. Заслуживает внимания и сопоставительного анализа датировка событий (она может быть скорректирована на основе достижений современной историографии), а также предложенная историком их периодизация. Крещение болгарского народа Клейнер представил как длительный процесс, имеющий начальный и завершающий этапы. Один из этапов носит красноречивое название: “первое крещение болгар”. Главными событиями этого этапа историк считает столкновение Болгарии и Византии в 845 г. (здесь и далее датировка Клейнера - Л.Г.).

последующее мирное соглашение и размен пленниками: византийца Федора Куфару обменияли на сестру болгарского хана Бориса. Именно она, принявшая христианство в Византии, и посвятила брата в начальные основы новой веры. Случившиеся в ту пору в Болгарии голод и болезни ускорили решение болгарского правителя окрестить свой народ. Впрочем, вначале он сам тайно принял крещение, чем и завершился первый этап процесса, за которым последовал второй, когда хан (князь) Борис (в крещении Михаил) “трудился долгие годы, чтобы ввести во всем государстве христианскую веру”.

По версии Клейнера, процесс введения новой религии протекал мирно до тех пор, пока в конце второго этапа протоболгарская знать не составила заговор с целью вернуть все “на круги своя”, задумав при этом устраниТЬ Бориса-Михаила (851 г.) Победа Бориса над восставшими боилами завершает этот этап. Историкам сообщаются весьма любопытные сведения о том, что часть восставших язычников перешла границы Болгарии и оказалась на территории Византии. На последующем, третьем этапе, активизировались отношения Болгарии с Римом. Папа сумел ответить на полученные им вопросы болгар, послать в Болгарию своих легатов, в числе которых был Формоза Портунский и диакон Марин. И того и другого, особенно первого, болгары хотели видеть своим архиепископом, на что Рим не согласился. Клейнер датирует произшедшее 60-ми годами IX в.

Драматические события Восьмого вселенского собора 869-870 гг., на котором яблоком раздора между Римом и Константинополем стала болгарская церковь, описываются Клейнером весьма подробно. Историк полагает, что принятое там решение о принадлежности Болгарии к восточнохристианскому миру, стало возможным вопреки желанию самих болгар и их князя. Постановления Собора завершили третий

этап введения христианства в Болгарии. Однако, еще предстояла длительная борьба за автокефальную болгарскую церковь, занявшая около десятка лет. Труд Клайнера завершается хронологическим перечнем князей и царей Болгарии вплоть до падения Болгарского царства. Данная автором в этом перечне характеристика Бориса и Симеона примечательна: они оба названы истыми католиками.

Современной историографии проблемы принятия христианства в Болгарии францисканский историк 18 в. Бл.Клайнер интересен не столько информативной стороной своего сочинения, сколько оригинальной периодизацией сложного и затянувшегося процесса введения новой веры в средневековой Болгарии. Разумеется, и сам Клайнер как историк, нуждается в изучении. Появившийся одновременно с известным сочинением Паисия Хилендарского (1762г.) его труд по истории Болгарии принадлежит той же эпохе, но иному, нежели книга Паисия, историографическому направлению. Даже простое сравнение этих двух сочинений представляется перспективным.

Джаксон Т.Н. (Москва)
**НОРВЕЖСКИЙ КОНУНГ ОЛАВ ТРЮГВАССОН
И ЕГО РОЛЬ В КРЕЩЕНИИ РУСИ**

В двух редакциях исландского перевода “Саги об Олаве Трюгвасоне” монаха Одда (несохранившийся латинский оригинал - ок. 1190г., перевод - ок. 1200 г.) встречается рассказ о непосредственном участии конунга Олава (995-1000 г.) в крещении конунга Вальдамара (князя Владимира Святославича) и всех людей в Гардарики (на Руси).

Проведя на Руси девять лет (согласно “Королевским анналам”, с 977 по 986 г.), Олав покинул Русь и стал пиратствовать на Балтике. Однажды он решил вернуться к

конунгу Вальдамару, но был встречный ветер, и его корабли были отнесены в земли вендов, где он женился на принцессе Грейре. Три года спустя Грейра умерла, Олав некоторое время воевал в Дании, а затем, согласно Одду, вернулся на Русь. Мотив вторичного пребывания Олава на Руси, как принято считать, лишен какого бы то ни было исторического основания, стоит вне хронологии, заключает в себе ряд противоречий и не увязывается с общим ходом изложения. У Снори Стурлуссона в “Круге земном” (ок. 1230 г.) вместо возвращения на Русь Олав отправляется на запад. Деятельность Олава на Британских островах лучше описана источниками, чем его пребывание на Балтике, - Халльфред Трудный Скальд говорит об этом периоде жизни Олава подробнее. Кроме того, в “Англо-саксонской хронике” во главе викингского отряда во время битвы при Мальдоне в 991 г. выступает некий Анлав, т.е., вероятнее всего, Олав Трюггвасон. Согласно английскому хронисту Флорентию Вустерскому (нач. XII в.), Олав оправился на родину весной 995 г., и это вполне согласуется со сведениями скандинавских источников.

Как рассказывается в саге Одда и в “Большой саге”, у Олава во время его вторичного пребывания на Руси были видения ада и рая, и голос возвестил ему, что имя Господа станет ему известно, если он отправится в Грецию. Одд далее говорит о том, что после принятия *prima signatio* “неполного крещения”, в Византии Олав вернулся на Русь. Он привез с собой епископа Павла и с его помощью обратил князя и княгиню в новую веру. Отношение к этому известию саги Одда в историографии было самым различным. Некоторые исследователи с теми или иными оговорками принимали версию саги (Н.Баумгартен 1931, 1932; М.Таубе 1947). Другие, напротив, полагали, что версия не выдерживает серьезной критики (А.Бутте 1910, А.И.Лященко, 1926, Е.А.Рыдзевская 1935, А.Стендер-Петерсен 1953, Х.Пашкевич 1954, Ф.Дворник

1956, Б.Я.Рамм 1959, И.П.Шаскольский 1969). Совершенно справедливым представляется вывод о том, что с точки зрения крещения Руси этот мотив значения не имеет и что Одд Сноррасон сделал Олава участником обращения Руси и посредником между Русью и Грецией в целях возвеличения своего героя. Описанное в саге участие Олава Трюгвасона в крещении Руси выглядит не более чем вымыслом монаха Одда, но вымыслом, вполне оправданным в свете той роли крестителя северной части мира (см.: Fidjestol 1993), которая приписывается ему традицией.

Впрочем, в этом рассказе Одда содержится некоторая достойная внимания косвенная информация (см.: Jackson 1994). Прежде всего, из него следует, что Византия была известна в Скандинавии как центр восточного христианства и как исходная точка его распространения на Руси. Далее, как мы видим, принятие Русью христианства было связано в сознании автора саги, а значит и его аудитории, со временем Владимира Святославича. Наконец, сага отмечает вполне определенную роль, которую в этом процессе играли скандинавы, что в целом неслучайно, поскольку, с одной стороны, согласно Повести временных лет, варяги-христиане были на Руси уже задолго до официального принятия христианства Русью в 988 г., а с другой стороны, скандинавы, служившие в Византии, могли принимать там крещение и, неся восточное христианство на скандинавский Север, оказывать также влияние на соответствующие слои древнерусского общества, точнее - на великокняжескую дружинную среду.

Завьялова М.В. (Москва)

**ОТРАЖЕНИЕ ПРОЦЕССА ХРИСТИАНИЗАЦИИ В
ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ БАЛТО-СЛАВЯНСКОГО АРЕАЛА
(НА МАТЕРИАЛЕ ЛИТОВСКИХ И БЕЛОРУССКИХ
ЗАГОВОРОВ)**

Заговорный жанр в силу своей специфики напрямую связан с языческим мировоззрением. В основе вербальной магии лежит вера в силу слова, способную повлиять на окружающий мир без посредников. То есть человеческий произносящий заговор, как правило, мнит себя неким центром, которому благодаря владению словом подвластны силы вселенной. К тому же, мир через призму магического сознания представляется наполненным мифологическими существами - персонифицированными болезнями, стихиями и прочими божествами (например, в славянской традиции царь-огонь, мать-земля, царица-водица и проч.) Очевидно, что такая позиция не сочетается с христианским мировоззрением и должна была бы исчезнуть или трансформироваться после принятия христианства. Однако заговорная традиция жива и по сей день и, как ни странно, вполне уживается с христианской верой. Даже более того, многие заговорные тексты, особенно в восточнославянской традиции, по структуре и по содержанию очень напоминают молитвы. Можно было бы даже сказать, что многие восточнославянские заговоры представляют собой причудливый синтез языческого и христианского мировоззрения, в котором сочетаются языческие представления об устройстве мира и представление о подчинении этого мира единому началу - Господу Богу с сонмом христианских святых. Однако при более детальном анализе текстов можно выявить древнюю основу и более поздние наслоения и трансформации сюжетов и персонажей.

Прежде всего, надо подчеркнуть, что заговоры могут быть разных типов. Наиболее тяготеющими к язычеству и, по-видимому, наиболее древними, следует считать заговоры заклинания - обычно короткие тексты, называющие определенные объекты мироздания с целью упорядочить их, привести в равновесие нарушившиеся вследствие какого-либо несчастья (болезни) системы взаимосвязей. Такие тексты, очевидно, менее всего подвержены христианским трансформациям, однако и в них можно видеть следы этого процесса - как правило, это искусственные вставки в текст, не несущие никакой информативной нагрузки, например: *Aktuo be šaknę Sveika Marija, Paukštis ba pieno, Sveika Marija. Kirmala ba kramslø, Sveika Marija* ‘Камень без корней, Радуйся, Мария, Птица без молока, Радуйся, Мария, Червь без жала, Радуйся, Мария’ (литовский заговор от змеи) (Mansikka, p. 81, N 76). Понятно, что первоначальный текст существовал без всякого упоминания Девы Марии, что подтверждают аналогичные тексты без молитвенных вкраплений. Показательно и то, что даже к текстам с полностью “языческим” содержанием часто даются комментарии такого типа: “Сначала прочесть 3 раза “Отче наш” (или “Радуйся, Мария”, или “Символ веры”, то есть самые распространенные ежедневные молитвы)”, то же и в конце заговора. В белорусской традиции такие вставки, по-видимому, тоже когда-то бывшие комментариями, вошли в сам текст, образовав своеобразный зачин, которым начинаются большинство белорусских заговоров, к кому бы они ни были обращены: *Госпаду Богу памалюся, Прачыстай Божай маці пакланюся*. После этого зачина может следовать любой текст, даже не содержащий никаких намеков на христианских персонажей. То есть, как видно, отрывки христианских молитв поначалу играли роль некоторого декоративного обрамления текста, не неся смысловой нагрузки. Трудно однако утверждать, что эти тексты не играли никакой другой

роли вообще. По-видимому, позднее они стали осознаваться как своеобразные новые заклинания - если сравнить, например, с русской традицией, в которой одно только называние имен христианских святых осознавалось как сильное магическое средство при одновременном обращении в том же тексте к мифическим персонажам или силам природы. Скорее можно говорить о поэтапной трансформации и адаптации христианских персонажей в заговорных текстах.

По-видимому, отражением следующего этапа этой адаптации является замена новыми христианскими святыми каких-то прежних действующих лиц в заговорах с развернутым сюжетом. Как правило, такие заговоры описывают путь мифического персонажа и встречу его с болезнью. Далее следует какое-либо происшествие или диалог, после чего - счастливое завершение без ущерба для главного действующего лица. Скорее всего, эти тексты моделируют ситуацию болезни или несчастья, на избавление от которых направлен заговор, в уменьшенном масштабе и с благополучным исходом, чтобы, изменив ситуацию в воображении, изменить ее и наяву. Понятно, что такие тексты не самого позднего происхождения, и вместо христианских святых в них должны были ранее действовать другие персонажи. Проведенный анализ текстов позволяет предположить, что христианские святые замещают не только языческие божества и самого заговаривающего (что вполне логично), но и жертву, на исцеление которой направлен заговор, и саму болезнь. Можно сравнить одинаковые по содержанию заговоры, которые отличаются только набором действующих лиц, например: *Ejau per lauka, per lauku laukus, per giriq, per giriq, girias ir atradau bežydint tris rožes. Viena mirė, kita supuvo, paskutinė auga; viena danguje, kita pekloj, paskutinė tebebuko.* ‘Шел я через поле, через лес и нашел три розы цветущие. Одна умерла, другая сгнила, последняя растет; одна на небе, другая в аду, последняя

осталась' (Mansikka, p. 87); ...*Éjo Jézus per lauką, rado trís rožes. Viena pražydo, antra suvyto, trécia išnyko. Išnyk, išnyk ir tu, skausmas, ir švento Jono.* 'Шел Иисус через поле, нашел три розы. Одна расцвела, другая завяла, третья сгинула. Сгинь и ты, боль, и святого Иоанна' (LTR 4609 (90)) - литовские заговоры от рожи; *Iz'vīxova mači, prashu ja tvaе vяlikia milasyci. Pa polju ty xadzila, syna zvīxa budzila:* "Устань, мой сынку звіху, устань, спамагайсь і етamu ліху памагайсь" (Замовы, 550); *Na Cіяньскай гарэ мамка Прачыстая хадзіла, свайго сына звіха будзила:* "Ой ты, сын мой звіху, устань ты к етamu ліхому ліху!" (Замовы, 585) - белорусские заговоры от вывиха. О соответствии Богородицы и Иисуса Христа больному (по крайней мере о возможности провести такую параллель) говорят не только много-численные тексты, повествующие об аналогичных происшествиях с этими персонажами, но и комментарии к некоторым литовским текстам такого рода: "Если больной - мужчина, говорить Иисус Христос (шел, розу нашел, например), если женщина - Богородица". Можно было бы привести целый ряд сопоставлений и сравнений различных персонажей, болезней и даже отдельных человеческих органов, которые были заменены в текстах именами христианских персонажей. Такие замены наводят на мысль о том, что это не просто табуирование настоящего действующего лица, но, возможно, и смена угла зрения во взгляде на болезнь: по древним языческим представлениям болезнь была вызвана определенным органом, который иногда отождествлялся с болезнью, или болезнь проникала в этот орган в виде какого-либо мифического существа. В любом случае вызвать ее оттуда, изгнать из организма можно было обращением к ней самой или к ее носителю (органу). Подмена же совершенно другим по сути персонажем (христианским святым), по-видимому, смещает фокус внимания с сущности болезни на метод борьбы с ней и утверждает другой способ - поиск

могущественного лица, которому подвластны все болезни, который способен что-то противопоставить им. Не случайно, все заговоры с явно выраженным христианскими мотивами построены на противопоставлении мира божественных персонажей и мира болезни, активной борьбы с “нечистью”, в то время как более ранние “языческие” тексты направлены на поиск компромисса с желанием договориться с ней по-хорошему. Этот контраст особенно виден на примере заговоров от змеи. Известно, что в языческой Литве культ змеи занимал важное место - змея была божеством очага, покровительницей дома, была связана с культом умерших предков. Почтительное отношение к змее осталось и в литовских заговорах, просматривается в белорусских заговорах и совсем практически не заметно в русских заговорах. Конечно, на смену языческим представлениям о змее пришли христианские коннотации, трактующие ее как олицетворение всякого зла - отсюда распространенный в заговорах сюжет о битве святого Георгия со змеем. Интересно, что в литовском варианте это противостояние предстает в виде небольшого конфликта, заканчивающегося примирением, где святой Георгий явно заменяет языческого бога Швайстикаса (аналогичный текст зафиксирован с его участием). В белорусской традиции борьба со змеми представлена более явно, однако в текстах просматриваются и следы когда-то могущественного положения змеи. Интересно, что в некоторых контекстах змею заменила Богородица: *Ёсць у свеці сіня мора, на тым сінім моры ляжыць камень, на тым камні стаіць дуб, на тым дубі крываць, на той крываці пярына, на той пярыні ляжыць змія Кацярына і вуж Сіміён* (Замовы, 303); *Як на моры на Сіяні і на Сіянськай гарэ стаіць ігруша белая, пад тою ігрушаю карваць цясовая, на той карваці пярыны пуховы, на тых пярынах падушки цвілёвы, на тых падушках маць Прачыстая і з сваім сынам, і з Святым Духам* (Замовы,

364). Действительно, и другие данные говорят о том, что культ змеи в народном сознании оказался тесно связан с культом Богородицы: христианский праздник Благовещения (25 марта) пришелся на день, посвященный змеям и пресмыкающимся, когда приветствовали ужей и змей, выползающих весной из земли (Dundulienė, 138). По польским поверьям, в этот день (25 марта) ужи залезают на деревья и слушают колокольный звон; если уж услышит звон, у него вырастает еще одна голова, а если набирается 7 голов, то он превращается в дракона. Похожие предания связаны с Рождеством Богородицы (8 сентября) (Majewski, 120, 125). Также интересны бытовавшие в Литве изображения Девы Марии со змеей в ногах. На примере этой замены можно видеть, как новые могущественные божества приходили на смену старым, осмыслившись только в контексте и на основе уже существовавших когда-то.

Однако, по-видимому, новое мировоззрение не только изменило отношение к прежде почитаемым существам, но и преобразовало образ мира и взгляд на место в этом мире человека - в данном случае заговаривающего. В связи с этим бросается в глаза явное различие в литовской и белорусской традиции. Вероятно, вследствие более позднего принятия христианства литовские заговоры отражают более архаичную модель, где человек является хозяином вселенной, центром мира, способным повелевать всеми стихиями и приказывать даже Богу. Характерные его действия в заговорах: заклинаю, велю, прогоняю, приказываю, удаляю и т.д., то есть глаголы активного самостоятельного действия. В белорусской традиции, подвергшейся христианскому влиянию в гораздо большей степени, мир упорядочен и строго иерархичен - человеку отводится в этой системе отнюдь не главное место: чтобы достичь цели, он должен идти в некий центр, искать главного (что тоже характерно), просить о помощи. Налицо

не только осознание полной зависимости от какого-то более могущественного лица (центра, начала), но и собственное бессилие перед окружающей действительностью. Характерные действия заговаривающего - это просьбы: прошу, умоляю, кланяюсь. Заговаривающий даже нередко отрицает свое участие в процессе излечения: например, *ні я ж бабка — Прачыстая матка...* или *не сам сабою — Прачыстаю святою*.

Итак, приняв во внимание существование некоторой концептуальной общности, существовавшей в балто-славянском ареале, мы можем на примере двух близких традиций - литовской и белорусской - проследить процесс трансформации мировоззрения человека и места его в мире под воздействием христианства. Вероятно, такая трансформация привела не только к переосмыслинию ценностей, но и к большей поляризации пространства, разделению на категории добра и зла, а также к совершенно иному восприятию собственной личности.

Список сокращений

- Замовы - Замовы. уклад. Г.А. Барташэвіч. (БНТ: Беларуская народная творчасць). Мінск, 1992
Dundulienė - *Dundulienė P. Žalcių lietuvių pasaulėjautoje ir dailėje*. Vilnius, 1996
LTR - Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas)
Majewski - Majewski E. Wąż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego //
Wiśla, 1892, Tom VI
Mansikka - Mansikka V. Litausche Zaubersprüche. Helsinki, 1929

Иванов С.А. (Москва)

ХРИСТИАНСКАЯ ЛЕКСИКА ЯЗЫКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ МЕЖДУ РИМОМ И КОНСТАНТИНОПОЛЕМ

Если история крупных миссионерских проектов средневековья отражена в источниках, если обращения царей

и аристократии было предметом гордости христианских иерархов и неизменно попадали на страницы хроник, то повседневная практика рядового миссионера среди рядовых “варваров” известна гораздо хуже. А между тем, именно будничная и неприметная работа в конечном счете определяла успех христианизации. Единственный способ что-то узнать об этих низовых контактах - анализировать лингвистические данные. Христианский пласт лексики того или иного языка может многое рассказать о способах миссионерской деятельности. Применительно к другим регионам Европы такая работа уже проделывалась. Например, анализ ирландских заимствований в германских языках позволяет реконструировать многие черты кельтской монашеской миссии на континенте (L. Weisberger. “Die Spuren der irischen Mission in der Entwicklung der deutschen Sprache”, *Rheinische Vierteljahrssblaetter* Bd. 17 (1952), S. 14-3). Пока что данные по языкам Центральной и Юго-Восточной Европы никем не были сведены воедино и не были проанализированы под этим углом зрения. Мы делаем здесь лишь самые предварительные шаги.

Греческое влияние является абсолютно доминирующим в христианской лексике болгарского (М.Филипова-Байрова. *Гръцки заемки в съвременния български език*. София, 1968 с. 17) и аромунского языков (A.Lazarou. *L'Aroumain et ses rapports avec le grec*. Thessaloniki, 1986, p. 253-256), что естественно, учитывая тесные связи этого региона с Византией. Не удивительно также и то, что в западнославянских языках определяющим оказывается германское влияние, через которое пропущены там даже латинизмы с гречизмами. В принципе, нас сейчас не интересует очень сложная проблема того, к какому времени восходят эти германизмы и сколько из них можно приписать еще готскому влиянию (см.: U.Uhlenbeck. “Die germanische Woerter im Altslavischen”, *Archiv für slavische Philologie*, Bd. 15

(1893), S. 483-491 A.Stender-Petersen. *Slavisch-germanische Lahnwortkunde* (Goeteborg, 1927) S. 416-420, 423-442, 447-452; V. Kiparsky. *Die gemeinslavischen Lehnwoerter aus dem Germanischen* (Helsinki, 1934), S. 152, 120, 236, 237, 244-246, 259-261 etc.).

Неожиданным оказывается следующее наблюдение: не все области, получившие христианство из Византии, испытали определяющее влияние греческого языка. Так, в румынском грецизмы, конечно, встречаются, но лингвистический анализ показывает, что все они прошли либо через латинское, либо через славянское посредство (H.Mihaescu. *Influeta greceasca asupra limbii Romane* (Bucuresti, 1966), p. 56-58, 87, 89-101). Что касается венгерского языка, то в нем все немногочисленные грецизмы относятся исключительно к торговой сфере, а изначальный слой христианской лексики имеет целиком славянское происхождение. Если считать, как это делает Д.Моравчик, что почти все славянизмы в венгерском - западного происхождения (G. Moravcsik. *Byzantium and the Magyars*. Budapest, 1970 p. 104), тогда можно объявить ранний христианский пласт потерянным, но все дело в том, что большинство специалистов настаивают: христианские славянизмы - южного происхождения. Если это так, то они занимают ту "нишу", которая в принципе должна была принадлежать именно грецизмам. И.Тот удивленно констатирует: "Исторические данные свидетельствуют о двух разных фазах миссионерской деятельности византийской церкви среди венгров... Несмотря на это обстоятельство, ... в ранней христианской терминологии нет ни одного термина греческого происхождения" (И.Тот "Малоизвестный латинский источник о деятельности учеников Мефодия в Венгрии в нач. XI в. - *Кирилло-Методиевски Студии*. София, 1986, кн.3, с. 53).

Эти факты ставят перед нами вопрос: как практически выглядела работа греческих миссионеров? Считали ли они нужным учить местные наречия? Если западные миссионеры

старались общаться со своей паствой на ее языке (см.: I.Auf der Maur. "Missionärische Tätigkeit der Benediktiner im Frühmittelalter", *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seine Zweige*, Bd. 92 (1981), S. 121-123), то в отношении византийцев такой уверенности нет. Скорее, они пользовались услугами переводчиков, каковыми в Румынии, и в Венгрии, и на Руси выступали, по всей видимости болгары. Этот языковый сnobизм греков не должен нас удивлять - он был частью их культурного сnobизма. В Византии даже знаменитое чудо "говорения на языках", описанное в деяниях Апостолов, не воспринималось толкователями как прообраз будущего миссионерства к иноязычным племенам. С точки зрения Златоуста, это чудо имело совершенно иной смысл: "Крещенный тотчас заговаривал на нашем языке, и на персидском, и на индийском, и на скифском, чтобы и неверующие узнали что он удостоился святого Духа" (Joannis Chrysostomi I Inscriptione actorum. - PG vol. 51 (1859), col. 92). Упор был не на лингвистику, а на чудо. Псевдо-Кесарий Назианзин пишет: "(Апостолы варварам) говорили о величии Божием, которое возвещали не благодаря грамматической тонировке (γραμματικῇ παίδειᾳ), но благодаря духовной энергии" (Pseudo-Kaisarios. *Die Erotopokriesis*/ed. R.Riedinger. B., 1989, p. 46). Языковой сnobизм византийцев, о котором нередко забывают, поскольку он совершенно не был характерен для Кирилла и Мефодия, мог сыграть немаловажную роль в том поражении, которое понес Константинополь в борьбе с Римом за Центральную Европу.

Клаты М. (Будапешт)

**ОТЕЦ ИЛИ СВЯТОЙ ОТЕЦ?
ВОСПРИЯТИЕ ПАПСТВА В ГАЛИЦИИ В сер. XIIIв.
ПОПЫТКА КРОСС-КУЛЬТУРНОГО РАССМОТРЕНИЯ**

Задачей настоящего доклада является очертить отношение Галиции середины XIII в. к папству и его политическому, духовному и символическому представителю - папе. Будут также предложены возможные объяснения для современной стадии того, что можно назвать последствиями Великой Схизмы. Предлагаемый анализ базируется на углубленном изучении и реинтерпретации материалов, содержащихся в Галицко-Волынской летописи (далее - ГВЛ), в их связи с данными, почерпнутыми из папской переписки с галицким князем Даниилом Романовичем. Образ папства и папы должен реконструироваться и изучаться непременно на фоне историко-политических и религиозных условий, которые существовали в Центральной и Восточной Европе в это время.

Мой доклад будет затрагивать различные аспекты этого вопроса в соответствии со следующей схемой:

1. Я кратко освещу тогдашнюю политическую ситуацию в данном регионе, посвятив особое внимание глубоким последствиям татарского вторжения. Специально будет затронута роль татарской угрозы как стимула к более тесным контактам между Галицией и папством.
2. Я представлю анализ образа папства в целом, как он отразился в ГВЛ, которую повсеместно и безусловно считают своего рода результатом политики Даниила в ее главных чертах и тенденциях. Активность папства в Галиции и ее отражение в ГВЛ должны анализироваться в связи с доступными и важными сведениями из папской переписки -

благодаря этому можно будет описать характер политико-религиозных аспектов этих отношений.

3. Мой тезис состоит в следующем: восприятие папства определялось и особенности этого восприятия диктовались главным образом природой политического развития, особенно в том, что касалось коронации Даниила и надежд папы на какое-то воссоединение церквей.

Более того, я считаю, что несмотря на политические карты и падения противоречия между Римом и Константинополем влияли на образ папства куда меньше, чем это до сих пор принято считать. Наконец, я утверждаю, что характер этого восприятия в Галиции находился под сильнейшим влиянием тех специфических условий, в которых находилось княжество. Этот аргумент строится на признании пограничного характера данной территории: в ней взаимонакладывались две христианские цивилизации - византийская и католическая. Этот вывод базируется как на данных искусства и архитектуры, так и на характере сведений, которые можно почерпнуть из ГВЛ.

Князький И.О. (Коломна)

**ПОЛОВЕЦКАЯ СТЕПЬ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И
КАТОЛИЦИЗМОМ
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIII ВЕКА**

Попытки христианизации половцев проводились на протяжении ряда столетий и осуществлялись различными методами, включающими в себя как насильственную христианизацию, так и попытки склонить кочевников к новой вере посредством миссионерской деятельности. В ряде случаев половцы добровольно склонялись к принятию христианства.

Обращением кочевых народов Восточной Европы в “истинную веру” занимались представители всех крупнейших

религий. Успешной оказалась миссионерская деятельность иудеев среди хазар, приведшая к принятию иудаизма Хазарским каганатом. Были случаи пропаганды ислама среди печенегов, а также католицизма.

Многочисленное половецкое население, занимавшее просторы южнорусских степей, разумеется, не могло избежать забот христианских соседей об избавлении кочевников от “языческих заблуждений”. Любопытно, что обращением половцев в новую веру занимались представители обеих христианских церквей. Еще в 1091 г. венгерский король Владислав I насилием обратил побежденных им половцев в католичество. В XII в. началась христианизация половцев под непосредственным влиянием Киево-Печерского монастыря, являвшегося одним из крупных христианских центров Руси. Половцы переходили в христианство целыми родами, что отмечено в “Житии черноризца Никона” и в “Сказании о пленном половчанине”. В 1224 г. половецкий князь Бастий, бежавший от монголов в Киев, добровольно принял христианство со всем своим народом. Подобное событие является примечательным, поскольку говорит о политическом значении принятия христианства для половецкого князя, стремившегося тем самым обрести защиту против внешнего врага со стороны христианской Руси.

Для деятельности православной греческой церкви по “искоренению язычества” является характерным отсутствие организованных мероприятий с целью массовой христианизации степного населения. Со своей стороны католическая церковь в XIII в. переходит к политике активной пропаганды христианства среди кочевников Восточной Европы. Выбор нового направления католической экспансии связан с провалом крестовых походов в “Святую землю”, побудившим папскую курию перенести основное направление распространения католицизма на восток Европы, в том числе и на

половецкое население южнорусских степей.

Ведущая роль в распространении католицизма в половецких степях взяли на себя миссионеры-доминиканцы и францисканцы. Проповедники этих орденов проявляли постоянную активность по обращению кочевников в христианство. Для успеха своей миссионерской деятельности доминиканцы изучали язык стран, в которые они направлялись, знакомились с литературой тюркских народов. Один из францисканских миссионеров писал, что, возымев намерение участвовать в христианской миссии, он решил, прежде всего, изучить язык и литературу, которые используются во всех тех странах. (Я же, предпринявшим намерение проповедовать христианство, прежде решил изучать язык стран, и с помощью Божьей изучил язык куманский и литературу и язык уйгурский, которыми пользуются во всех тех странах).

Особое внимание уделялось изучению половецкого языка. Монахам доминиканского и францисканского орденов, находящимся в Венгрии, предписывалось изучать, прежде всего, половецкий язык. Стремление отправиться в половецкие степи проявлял и сам основатель ордена доминиканцев.

Деятельность христианских миссионеров привлекала к себе пристальное внимание папской курии, которая не только контролировала, но и активно направляла ее. Для успешного проведения политики христианизации кочевников Латеран решает назначить специального епископа для половцев. Он опирался на помощь Венгерского королевства, стремившегося в те годы укрепить свое господство на юго-востоке Трансильвании. Сначала курия рассчитывала опереться на Тевтонский орден, получивший от короля Андрея II обширную территорию в земле Быrsa в Трансильвании. Тевтоны первоначально оправдывали надежды короля, успешно защищая границы от вторжения половцев. В 1218 г. Андрей II писал о заслугах рыцарей в борьбе с кочевниками: "... они, терпя частые

нападения куман, не страшатся смерти за королевство, как крепкий щит его". Полностью, однако, устранить половецкую угрозу юго-востоку страны тевтоны не сумели.

В 1225 г. интересы короля и тевтонов пришли в резкое противоречие, так как магистр ордена Герман фон Зальц вознамерился основать на вверенных ему землях собственное государство. Андрей II военной силой изгнал тевтонов из земель королевства

Христианизация половцев должна была сыграть важную роль в деле превращения их в верных союзников венгерской короны.

Руководство распространением католичества среди половцев было возложено папой Григорием IX на примаса Венгрии – архиепископа Стригонского (Эстергомского) Роберта. Этот "достойный и благочестивый муж, происходящий родом из Льежского диоцеза", был назначен 31 июля 1227 г. апостолическим легатом в земли половцев и бродников, и так потом титуловался. Григорий IX возложил на Роберта обязанность проповедовать христианство, осуществлять крещение половецкого населения, взводить церкви и учредить институт священников и епископов на этих территориях.

В 1228 г. венгерское войско во главе с королевичем Белой двинулось в поход на половцев. Поход вдохновлялся католической церковью, и сам Роберт Стригонский в сопровождении епископов Печа и Трансильвании Бартоломея и Рейнальда участвовал в этой экспедиции, одной из основных задач которой было приведение половцев к послушанию "Святой церкви". Поход начался успешно. Половцы во множестве изъявили желание переменить веру, и архиепископ, вдохновленный первыми успехами, воспользовался властью, данной ему папой, и назначил специального епископа для половцев. Таковым стал некий Теодорик,

который пять лет был приором ордена доминиканцев в Венгрии. Несомненно, за это время Теодорик хорошо изучил положение на восточных границах королевства. Григорий IX одобрил это назначение. В своем послании главе доминиканского ордена папа информировал его о том, что архиепископ Стригона назначил Теодорика епископом для половцев и призвал доминиканцев оказать всемерную поддержку вновь назначенному епископу для успешного обращения половцев в католичество.

Венгерская корона, активно способствовавшая созданию Половецкой епископии, преследовала при этом вполне определенные цели, далеко не во всем совпадающие с намерениями Римской курии. Если для Латерана епископия Теодорика была лишь отправным пунктом для распространения католицизма среди кочевого населения южнорусских степей, то Венгрия стремилась, прежде всего, обезопасить свои юго-восточные рубежи и даже расширить пределы королевства за счет части придунайской Кумании и земель Восточного Прикарпатья. Однако суверенитет венгерского короля над частью Кумании, существование Половецкой епископии да и само половецкое господство в Нижнем Подунавье оказались недолговечными. В 1241 г., во время похода Батыя в Центральную Европу, монгольские завоеватели, переправившись через Сирет, вторглись во владения епископа половцев. Войска, выступившие против монголов, были разгромлены, монголы приступили к полному захвату этих земель. Половцы дважды пытались дать бой монголам в Карпато-Дунайских землях, но оба раза потерпели поражение.

Королев А.С. (Москва)

К ВОПРОСУ О РАСПРОСТРАНЕНИИ ХРИСТИАНСТВА В КИЕВСКОЙ РУСИ В 40-70 гг. X века

Много ли было христиан в Киеве до крещения князя Владимира Святославича? Играли ли они какую-нибудь роль в управлении Русью? Среди историков нет единого мнения на этот счет. С одной стороны, многие историки признают, что влияние христиан было велико в Киеве уже в середине X в. Об этом свидетельствует наличие в городе церкви св. Ильи, участие христиан в заключении договора русов с греками в 944 г. Причем, согласно договору, христиане и язычники представляли в то время в Киеве равные силы. Однако не меньше историков, напротив, уверено в том, что в первой половине X в. влияние христиан было еще слабым. В качестве аргумента обычно приводится летописный рассказ об одиночестве княгини-христианки Ольги, которую не поддерживал даже сын, а после ее смерти похороны по христианскому обряду были совершены втайне. Ольга боялась, что ее некому будет похоронить так, как ей хочется.

Следует учитывать, что летописный образ Ольги сложный, как бы двойственный. С одной стороны, в летописях Ольга представлена любящей женой и матерью, любящей своего сына даже тогда, когда он издевается над ее христианской верой.

Об Ольге во времена ее замужества с Игорем известно мало. Из летописей следует только, что родиной Ольги был север территории восточных славян, возможно Псков или его окрестности, и то, что она происходила из какого-то знатного рода. Кроме того, она была не просто женой Игоря, но и правительницей Вышгорода. Кстати, то, что она жила не в Киеве с Игорем является свидетельством их развода. В связи с этим большой интерес вызывают предания Овручского уезда

(собраны Н.И.Коробкой в конце XIX века), где в древности жили древляне, повествующие не просто о плохих отношениях Ольги и ее мужа, но даже и об убийстве княгиней Игоря. Разумеется, не следует понимать предания буквально, однако, в свете сказанного нами выше, поход Ольги на древлян выглядит скорее подавлением восстания племени, попытавшегося отделиться от полян, нежели личной местью.

Ольга стала киевской княгиней вовсе не потому, что она была женой Игоря и матерью Святослава. Она обладала большим авторитетом в земле полян-руси, благодаря тому положению, которое она занимала еще при Игоре. Она стала самостоятельной правительницей Киева, а не регентшей при малолетнем Святославе, которому, кстати, во время гибели его отца было не менее 20 лет. Ольга оставалась правительницей Киева вплоть до своей смерти в 969 г. Она вовсе не была “тайной христианкой”, а, напротив, проводила достаточно активную политику сближения с христианскими странами и христианизации Киевской Руси. В этом ее поддерживали русы. Недаром во время визита в Константинополь в 957 г. княгиню сопровождала большая свита, в том числе 22 посла. Занятно, что число русских послов в 944 г. (25), и число послов, прибывших в Константинополь с Ольгой практически совпадает. Вероятно, Ольгу сопровождали в поездке послы от князей, которые участвовали и в заключении договора с греками. Кстати, униженное положение послов язычника Святослава в посольстве Ольги является еще одним свидетельством того, в чьих руках была в это время власть над Русью и какие настроения преобладали в Киеве. Разумеется, не все знатные русы были христианами, но, как видно, большинство из них разделяло во внешней политике ориентацию Ольги на христианские страны. О причинах столь решительного поворота Ольги к христианству мной был сделан доклад на предыдущей 18 конференции. За

устремлениями Ольги и других русских князей стояло стремление распространить свое влияние на земли, когда-то входившие в состав Великой Моравии.

Косвенным свидетельством преобладающего влияния христиан на Руси при Ольге является сообщение Титмара Мерзебургского о наличии в Киеве в начале XI в. около 400 церквей. Вряд ли столько мог построить Владимир Святой за 20 лет, прошедших с момента его крещения. Стоит вспомнить о сообщениях, имеющихся в ряде летописных источников и житийной литературе, о том, что еще Ольга начала насаждать христианство, сокрушать кумиры и возводить церкви на Руси. О широком распространении христианства среди русов, заставившем их “вложить мечи в ножны”, еще до прихода к власти Владимира сообщает и Мухаммед ал-Ауфи.

Что же касается летописного сообщения об “одиночестве” Ольги, то еще А.А.Шахматов обратил внимание на то, что рассказ ПВЛ о тайном погребении Ольги явно тенденциозен. Сначала летописец говорит, что Ольгу хоронили всем Киевом, а чуть ниже сказано, что ее похоронил священник. Скорее всего, мы здесь имеем дело с особым рассказом о крещении и погребении Ольги. Летописцу было важно доказать, что святая Ольга жила и умерла как первая христианка, окруженная язычниками и, потому, страдающая и одинокая.

Кузнецова А.М.(Москва)

ПОЧИТАНИЕ СВ. КЛИМЕНТА РИМСКОГО В СЛАВЯНСКОМ МИРЕ МЕЖДУ РИМОМ И КОНСТАНТИНОПОЛЕМ

Св. Климент (ум. 100 г.) известен как третий преемник св. Петра. День его памяти совершается 23 ноября в соответствии с Итальянской мартирологией V века, известной как Иеронимова мартирология.

О жизни этого папы известно немного, хотя он упоминается в нескольких источниках вскоре после смерти. Так, св. Иреней (ок. 130-200) пишет о нем как о современнике св. Петра и Павла, в то время как Ориген (ок. 185- ок. 254) отождествляет его с Климентом, которого апостол Павел в Послании к Филиппийцам называл своим сотрудником. (Посл. к Фил. 4:2).

Последние исследования указывают на то, что он, скорее всего, принадлежал к окружению пострадавшего за христианскую веру Тита Флавия Клименса, двоюродного брата императора Домициана (81 – 96 н.э.). Так или иначе, св. Климент является несомненным автором Послания к Коринфянам, написанного около 96 г. Авторитет этого произведения был, по всей видимости, довольно велик, так как известно, что оно публично зачитывалось в Коринфе вместе с Евангелиями в 170 г., а также в VI веке.

Более поздняя традиция о св. Клименте основывается на «Литературе о св. Клименте» и на «Деяниях» (Acta) IV века. Несмотря на апокрифический характер этих произведений, они весьма важны для понимания некоторых фресок Верхней и Нижней церквей базилики Сан Клименте в Риме.

Так, например, в «Деяниях» описывается то, как Климент был сослан в Крым в правление императора Траяна (98-117), где был принужден работать на рудниках. Там он настолько преуспел в миссионерской деятельности среди солдат и заключенных, что римляне привязали его к якорю и бросили в Черное море. Позже, когда вода отступила, показалась гробница святого и останки Св. Клиmenta были захоронены на острове.

На основании «Деяний», а также, возможно, из-за отождествления папы Клиmenta с консулом-мучеником Флавием Клименсом, св. Климент почитался как священо-мученик с IV века. И, несмотря на то, что в более ранних

источниках не упоминается ни мученичество, ни место ссылки Клиmenta – «Деяния» стали настолько известны, что спустя пять веков вдохновили славянских апостолов Кирилла и Мефодия на поиски останков святого в Черном море.

Во время пребывания св.Кирилла в Крыму ему было чудесным образом открыто тело св. Клиmenta на маленьком острове близ Херсонеса.

Дальнейшая судьба мощей св. Клиmenta а также история почитания святого в славянском мире прослеживаются по весьма разнообразным источникам и не являются темой настоящего доклада.

Е.Е.Левкиевская(Москва)

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ СПОРЫ О БОРОДЕ И СЛАВЯНСКАЯ НАРОДНАЯ ТРАДИЦИЯ

Вопрос о бородатости или безбородости священников кажется второстепенным и незначительным по сравнению с принципиальными богословскими проблемами, полемика по которым ведется между православием и католичеством многие столетия. Однако, несмотря на свою внешнюю незначительность, проблема православной бороды затрагивает более глубинные стороны народного мировоззрения, нежели просто заботу о внешней обрядовости. Растительность на лице - это тот естественный, заложенный природой признак, который отличает мужчину от женщины, это признак “полноценного” мужчины. Именно такое значение имела борода у византийцев - как свидетельствует Константин Багрянородный, в Византийской империи был специальный термин “бородатые” для исполнителей тех государственных должностей, на которые не могли назначаться евнухи. Но как и большинство других чисто физиологических признаков, борода, равно как и вообще волосы, практически у всех народов очень рано из

простого полового признака превратилась в семиотический знак определенной культурной, социальной, а часто и конфессиональной принадлежности.

Взаимные упреки, касающиеся формы прически клириков, а также дискуссия о брадобритии между Византийской и Римской церквами прослеживается уже в IX в., что видно, в частности, по полемическим сочинениям Ратрамна Корвейского, направленным против греков. Отвечая на упреки греческой стороны по поводу того, что западные клирики бреют бороду и стригут волосы, Ратрамн считает, что поступая так, римские клирики не просто следуют сложившемуся обычаяю, но демонстрируют этим более высокую степень благочестия, чем их византийские собратья, отращивающие бороду. При этом он ссылается на Послание апостола Павла к коринфянам, в котором содержится запрет отращивать волосы, а также на примеры из Ветхого завета.

У западноевропейских народов, равно как у южных и западных славян рано распространился обычай брить бороду. С точки зрения западного сознания бритый подбородок, равно как и стриженые волосы - черта, отличающая человека от животного. Так, в окатоличенных частях западной Белоруссии бритье бород было обязательным, "каб ня быть похожим на кацапа". Более того - для европейца это черта человека, включенного в общество и готового жить по законам общества.

Суровость к брадобритию Русская православная церковь заимствовала у Византии вместе с принятием веры. В Византии обычай носить бороду у церковных иерархов, и лиц, облеченных властью, сложился примерно к шестому веку (до этого византийцы, как и жители западной части Римской империи, брали бороду). Возникнув на византийско-римской почве, эта проблема позже получила свое развитие в славянской среде, а для русской богословской и народной

традиции стала своеобразным мерилом верности христианскому благочестию.

Восточные славяне, особенно русские и белорусы долго сохраняли обычай носить бороду. В русской традиции в течение веков сложилась символика бороды абсолютно не совпадающая с западной, и, согласно этой символике, такая вроде бы совершенно бытовая деталь, как пострижение или бритье бороды, тесно связывалась в русском традиционном сознании с ересью, колдовством и грубым отступлением от истинной христианской веры. Ведь согласно народной пословице, “борода дороже головы”. Формирование в русском обществе смысловых нюансов, связанных с бородой, было связано с тремя основными аспектами общественного сознания - юридическим, мифологическим и конфессиональным.

Рассмотрим юридический аспект этой проблемы. В Древней Руси борода была эквивалентом мужского и человеческого достоинства. В русском обычном праве борода служила знаком зрелости, социальной и чисто мужской полноценности, поэтому лишение бороды являлось ритуализированной формой унизительного наказания. При этом повреждение бороды другого человека расценивалось как тяжелое оскорбление и преступление большее, чем убийство: согласно “Псковской судной грамоте” (XIV-XV вв.), за это полагался наивысший штраф в два рубля, тогда как за убийство взимался лишь один рубль.

Более сложным оказывается восприятие бороды как определенного конфессионального признака. Известно, что с точки зрения русской церкви пострижение бород и усов считалось настолько тяжелым прегрешением, что в послании митрополита Макария в Свияжский городок 1552г. этот грех стоит наряду с такими прегрешениями, как мужеложество и прелюбодеяние и наказывается ни много ни мало отлучением от церкви. С точки зрения главы русской церкви

середины XVI в. бритье бороды - это тяжелый грех, потому что, брея или постригая бороду, человек "улучшает", украшает то, что создано по воле Божьей, а следовательно, не может быть изменено человеческими руками (ср. поговорку, принятую в среде старообрядцев: "Борода - образ и подобие Божие"). Но брадобритье, с точки зрения митрополита Макария, не просто стоит в одном ряду с мужеложеством и прелюбодеянием, но имеет вполне конкретную конфессиональную приуроченность - "это есть дело Латинской ереси". А значит человек, рискнувший сбрить бороду, тем самым как бы отрекается от православия и уподобляется католикам. На этом фоне безбородость западных людей с точки зрения русского человека осмыслялась именно как характерная черта католического нечестия и противопоставлялась православному благочестию.

Для славянской народной традиции весьма важным было еще одно - очень древнее мифологическое осмысление бороды, которая, как и волосы в целом, осознавалась как средоточие жизненной силы человека, а также была символом богатства, изобилия и счастья. В Полесье, к примеру, лен и коноплю должен был сеять человек с густой бородой и волосами, чтобы такими же густыми были всходы. Нормальный рост волос связывался в народной культуре с нормальным количеством жизненной силы того или иного человека. В частности, у белорусов обильный рост волос по всему телу указывал, что такой человек будет счастливым или богатым.

Согласно древнейшим славянским представлениям, частично сохранившимся почти что до наших дней, нормальный рост волос во всех положенных природой местах, являлся свидетельством не только физической, но и духовной нормальности человека, а любая патология в этой области, как и другие физические недостатки (например, кривизна,

хромота и др.) указывала на причастность такого человека к демоническому миру.

В восточнославянском народном сознании бритый подбородок как бы уподоблял мужчину женщине, о чем свидетельствует постоянно встречающийся в русских текстах эпитет католиков, особенно поляков - “женообразные”, или “с женообразными лицами”. Люди, бреющие бороду, как бы постоянно находятся в состоянии travestии, т.е. принимают на себя внешний вид и манеру поведения, присущие противоположному полу, а любая travestия, являвшаяся обязательным элементом святочных и масляничных ряжений, есть форма оборотничества и в народном сознании однозначно связывалась с демонизмом.

Бесконтрольное смешение мужского и женского начал опасно тем, что возвращает мир в состояние первобытного хаоса (вспомним о существовании и в славянской культуре представлений о нерасчлененности мужского и женского начала в первобытный период бытия и о разделении первочеловека-андрогина как акте Божественной воли). Поэтому в традиционной культуре существовал ряд запретов, связанных с бородой, нарушение которых как бы вело к смеси половой принадлежности или, по крайней мере, к вовлечению лица одного пола в сферу противоположного пола: у всех восточных славян запрещалось мальчику или юноше смотреть в дежу (осмыслимую как сугубо женскую принадлежность), иначе у него никогда не вырастет борода.

Сакральное отношение к бороде складывалось в русском сознании под влиянием нескольких культурных факторов, каждый из которых имел свою собственную логику: с позиции обычного права борода была знаком социальной зрелости и полноценности; с точки зрения церковной традиции, усвоенной от Византии, борода была не только “образом Божиим”, но и знаком, отличающим

православного от католика; наконец, с точки зрения русской мифологической картины мира, борода, как и волосы вообще, - символ жизненной силы, присущей каждому человеку и отсутствующей у нечистой силы.

А.В.Липатов(Москва)

ЕВРОПЕЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ДИФФЕРЕНЦИРОВАННАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ (ЗАПАД И СЛАВЯНЕ)

Изменяющаяся во времени наука отражает не столько знание само по себе, сколько разработки системы осознания обретаемых сведений.

Концепции цивилизованной классификации заключают в себе различные типы историософского мышления, национального сознания и культурных представлений европейцев, формируя не только их отношение к внеевропейским цивилизациям, но и к самой многокультурной и полигэтничной Европе.

Романо-германская, панславянская или евроазиатская концепции, исходя из национально-государственных предпосылок, идеологизируют, а тем самым сужают угол зрения, а отсюда и сам тип мышления: любые ограничения объективной панорамы реальности урезают и деформируют систему ее многообразных составляющих.

В ряду других - внутренне относительно однородных цивилизаций мира - европейская цивилизация выступает как внутренне дифференцированная и в связи с этим наиболее динамично изменяющаяся целостность. Ее первоначально общая и объединяющая многоэтничные составляющие основа - онтологическая гносеологическая и аксеологическая - христианство. Его позднейшая дифференциация, образующая византийский (Pax Orthodoxa) и латинский (Pax Latina) круг

культуры, - историческое следствие внутренних разделений Церкви: институциональный конфликт и конфессиональный раскол не равнозначны исчезновению или смене общецивилизационной основы.

Длительное Средневековье - это и эпоха возникновения новой цивилизации (связанной с предшествующими ей иудео-христианскими ценностями и в их свете переосмысленным античным наследием), и эпоха асинхронного, а поэтому разноуровневого формирования полизначной Pax Christiana, и эпоха внутренней дифференциации последней в постепенно стабилизирующихся границах Pax Orthodoxa и Pax Latina.

В эпоху Возрождения внутри Pax Latina происходит вызванная расколом Западной Церкви исторически очередная дифференциация, порождая новые внутрицивилизационные изменения во всех сферах общественного, культурного и собственно национального и государственного бытия.

Византийский и латинский круги, конфессионально антагонистичные, были взаимозаменяемы как в собственно конфессиональной сфере (например, Флорентийская уния, Брестская уния), так и в сфере политики (например, общая борьба с турецкой угрозой; сосуществование разных конфессионально-этнических общностей в границах одного государства), экономики (например, Ганза), культуры (воздействия византийских поэтов, риториков, гимнографии, живописи на Pax Latina). По мере секуляризации бытия и возобладания государственного начала над церковным границы двух культурных кругов становятся все более и более прозрачными, постепенно стираясь в сферах высокой культуры, в художественных направлениях в литературе, искусстве, архитектуре. Апогеем этого процесса в восточно-славянском мире был век Барокко (XVII столетие), а в связанной с православием части южного славянства - времена Просвещения и начальные этапы национального возрождения.

Вследствие институционально-конфессиональных конфликтов, различий в культурном уровне, а позднее (со времен романтизма) - мышления в категориях национализмов (отражающих степень зрелости процесса формирования наций) внутренние отличия, внутренняя дифференциация европейской цивилизации начала обретать интерпретацию внешних (разделительно-исключительных) факторов, образуя основы концепции европоцентризма, очерченного романо-германским кругом (И.Фихтель 1806; Л.Ранке, 1825). С тех времен романо-германские составляющие цивилизационной общности Европы начали отождествляться не только со всем латинским кругом культуры, ограничивая его этнически и географически, но и с самой этой цивилизационной общностью.

Такого рода *pars pro toto* было следствием романтического мышления в категориях национализмов, которое специфически преломляло культурно-исторические реалии не только на романо-германском “Западе”, но и славянском “Востоке”, где формируется идеологический миф славянского единства.

Обосновывая свою концепцию, славянофильство не только вычленяло “Славию” из Европы, но и ретушировало собственно славянскую историю (изначальные и постоянные внутриславянские распри), тем самым создавая миф прошлого, который не выдерживая сопоставления также и с современностью (например, перманентная российско-польская и российско-украинская конфликтность, участие России в подавлении “Весны народов”) трансформировался в государственно-идеологическую концепцию панславизма в его российском и австрийском вариантах.

Культурно - историческое рассмотрение европейской цивилизации в категориях Pax Christiana - Pax Orthodoxa - Pax Latina, выходя за рамки идеологизированных стереотипов

национально-государственного мышления и включая их самих в круг объектов исследования, способствует объективному уяснению тех фактов и стоящих за ними закономерностей, которые обуславливают продолжающийся процесс формирования “общей Европы”.

Литаврин Г.Г. (Москва)
**О МАТЕРИАЛЬНОМ ОБЕСПЕЧЕНИИ ЦЕРКВИ В
БОЛГАРИИ В X - в начале XIв.**

Для Болгарии, как и для большинства стран Европы, принимавших крещение в IX-X вв., характерны ускоренные темпы материального обеспечения церкви, осуществлявшегося в основном центральной властью. Критериями при этом являлись, естественно, нормативы, сложившиеся на этот счет в Византии, от которой Болгария приняла христианство. Едва за полвека болгарская церковь для достижения признанного законом и обычаем уровня благосостояния должна была пройти путь, занявший в империи более восьми столетий.

Судя по фрагментарным данным болгарская церковь уже в X в. располагала относительно крупными земельными владениями. Рента с зависимых людей и составляла, по всей вероятности, основной доход болгарского высшего духовенства. Церковь регулярно получала также дополнительные средства за совершение разного рода треб для своих прихожан (крещение, венчание, соборование, отпевание) и за судебные решения по делам, находящимся в церковной юрисдикции.

Как и в Византии, Болгарское государство стремилось часть своих забот о содержании церкви переложить на плечи прихожан. В империи издавна, в силу признаваемого обществом обычая, существовали добровольные приношения в

пользу церкви под названием каноникон, который вносился по преимуществу натурой (зерном, вином, маслом, овощами, воском и т.д.). В правление Иоанна I Цимисхия (968-971) были четко определены размеры каноникона, поставленные в зависимость от числа дворов в деревне. Распределяли между собой этот сбор домохозяева самостоятельно, и платить его стали частично также деньгами.

Взыскивался каноникон в пользу церкви и в Болгарии как до, так и после ее завоевания, о чем свидетельствует второй сигиллый Василия II Болгаробойцы для Охридской архиепископии (1020 г.). Император заявил, что он, сохраняя порядки, существовавшие при Петре и Самуиле, постановил, чтобы “всеми ими (“кастрами” - Г.Л.) владел святейший архиепископ и взимал каноникон со всех них, и с влахов по всей Болгарии, и с турок у Вардара, сколько их находится в болгарских пределах”¹. Каноникон, как и все прочие налоги, сохранял здесь натуральную форму до конца 1030-х годов.

Норма взыскания основного (поземельного) налога в Болгарии при Самуиле известна из сообщения Иоанна Скилицы. Хронист пишет, что Василий II после завоевания Болгарии предпочел “не вводить новшества вообще и не менять дела, а позволить им пребывать в том же положении, как их установил Самуил, а именно - болгарину, имеющему упряжку волов, вносить в казну один модий пшеницы, столько же ячменя и одну меру вина”². Эти размеры налога с болгарских крестьян были весьма льготными: известно, что византийцы платили в то время с упряжки волов не меньше одной номисмы, т.е. по крайней мере вдвое больше. Поэтому можно допустить, что в Болгарии и нормы взыскания каноникона вдвое уступали тем, которые определил Цимисхий для прихожан империи. Каноникон делился в соответствии с общими (но в деталях неизвестными) нормами

между высшим духовенством и священнослужителями на местах.

Серьезным источником обеспечения болгарской церкви были также некоторые важнейшие казенные налоги (в частности, искомодий), сбор которых церковью в свою пользу со строго определенного числа зависимых от нее крестьян и церковных служек (париков и клириков) Василий II утвердил как особую привилегию. Всего для 32 епископий (включая архиепископию) налоговая льгота распространялась на 742 парика и 732 клирика. Их число колебалось для разных епископий от 40 париков и 40 клириков до 12 париков и 12 клириков.

Иначе говоря, экскуссия была частичной в двух отношениях: она касалась только части зависимых от церкви людей и она освобождала только от части налогов. Каждая епископия и до завоевания и после него располагала, конечно, гораздо большим числом зависимых париков и клириков, которые, помимо уплаты ренты господину, платили сполна государственные налоги.

Система широких привилегий, дарованных церкви, сложилась в основном в правление Симеона и Петра. Она обусловила быстрое обогащение церкви в тот период, когда еще была жива память об учениках Кирилла и Мефодия, прославившихся своим бескорыстным служением Богу и людям, когда христианские ценности не стали еще безраздельным императивом в делах и помыслах большинства верующих и когда, наконец, еще не был достаточно широким и приверженным идеалам священства слой болгарского духовенства. К началу второй четверти X в. обнаружилось, что не только часть прихожан оказалась нестойкой в вере, не избегала земных соблазнов и часть священнослужителей и монахов, не выдержавших испытания богатством и праздной жизнью. Так, в противоречии с первоначальной целью укрепить

материальное положение духовенства, верховная власть и высшее церковное руководство получили и побочный результат - появление в стране·богомильской ереси, одной из существенных причин распространения которой оказалось также и моральное падение духовенства.

Можно с уверенностью говорить о том, что Василий II не только не сократил эти льготы, но добавил к ним новые. Упоминание о зависимых от епископов клириках и о налоговых льготах на них составляет сравнительно с указами Василия II для других провинций империи специфику именно его сигиллиев для болгарской церкви. Церковные имущества болгарского духовенства и сами храмы сильно пострадали во время почти непрерывной сорокалетней войны. Под вопросом оказалось повсеместное возобновление церковной службы в разоренной стране, чем и была вызвана просьба Ивана Дебрского о даровании налоговых послаблений не только для париков, но и для церковных служек (клириков), оказавшихся на статусе зависимых крестьян. И здесь очевиден политический расчет императора на упрочение власти Византии в завоеванной стране в спомощью обласканного им болгарского духовенства.

1.Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1970. С. 560-561.

2. Ioannia Scylitae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn. Berolini et Novi Eboraci. 1973. P. 412. 68-72

Лосева О.В. (Москва)

**ПРАЗДНИКИ ЗАПАДНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В
РУССКИХ И ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ МЕСЯЦЕСЛОВАХ
XI-XIV вв.**

Проблема присутствия в месяцесловах славяно-русских евангелий и Апостолов так называемых “латинствующих”

памятей, т.е. праздников, известных только в Западной церкви и не отмечавшихся в Византии, остается до сих пор одной из малоисследованных в истории взаимоотношений Древней Руси и южных славян с Римом.

“Латинствующими” мы вслед за авторами XIX в. называем те западные праздники славяно-русских календарей, которые остались совершенно неизвестными греческой агиографии¹. В данной работе исследуется круг вопросов, связанных с уточнением состава, причин и возможных источников заимствования западных праздников. Прежде всего нами уточняется сам состав “латинствующих” памятей в славяно-русских месяцесловах. Их содержат все сохранившиеся древнерусские месяцесловы XI- нач. XII вв., кроме Реймского Евангелия. Вопрос о конкретных источниках и путях проникновения западных праздников в русские месяцесловы в каждом случае решается индивидуально.

Исследователи, отмечая следы западного влияния в Остромировом Евангелии (ОЕ) 1056-1057 гг., прежде всего обращали внимание на художественное оформление книги, находя параллели в каролингских и оттоновских манускриптах. Сопоставляя следы западного влияния в оформлении рукописи и содержании месяцеслова Н.Н.Лисовой отметил ценность ОЕ как исторического источника, отражающего “культурную программу” Изяслава². Представляется весьма вероятным, что книжная мастерская Изяслава Ярославича была тем культурным центром, где происходило соприкосновение восточных и западных христианских традиций. Это предположение находит подтверждение в конкретном памятнике. Единственная латинская рукопись, достоверно побывавшая на Руси в эпоху Ярослава и Ярославичей - Тирская псалтирь X-XI вв., принадлежавшая Гертруде Польской, жене Изяслава. ее календарь, составленный в сер. XI в., включает весь комплекс “латинствующих”

памятей ОЕ³. Таким образом, реальной представляется возможность заимствования западных праздников из богослужебных латинских книг и, возможно, даже из самой Тирской псалтири.

Группа “латинствующих” праздников Архангельского евангелия (АЕ) 1092 г. (21, 27, 29 IX, 25.I) а также память Вячеслава князя Чешского (28.IX) - единственные в данном месяцеслове, которые не сопровождаются ни евангельскими текстами, ни отсылками. Их этого можно сделать вывод о заимствовании этих памятей из особого источника, соединенного с протографом календаря АЕ. Сочетание западных праздников с памятью Вячеслава может свидетельствовать о чешском происхождении источника.

Появление западных праздников в Мстиславовом евангелии, заказчиком которого был старший сын Мономаха - Мстислав Великий, поддерживавший активные связи с латинским Западом⁴ само по себе не удивительно. Интересен характер заимствованной - память мч. Виктора (22.I) не свойственная обычным католическим календарям, присутствует в Марти罗logах Римском⁵ и Узуарда⁶. Появление столь редкой памяти, видимо следует объяснить знакомством с одним из таких мартirologов.

Наше исследование существенно расширило хронологические границы описываемого явления. Нами выявлена группа русских месяцесловов XII-XIV вв., содержащих западные праздники и Апостолы: Синая V Slav. 39, ГИМ Син.15, ГИМ Хлуд. 33; Евангелия: РНБ Погод.11, Евсиеvo 1283 г. РГБ М. 3168 и РГАДА Син.тип. 7. Таким образом латинствующие памятни получили распространение в южнорусских (АЕ), новгородско-псковских (Типографское - 7 Евангелие, Апостол 1309-1312 гг.) и галицко-волынских (Евсиеvo евангелие 1283 г.) памятниках в роскошных кодексах

(ОЕ и Мстиславово евангелие) и скромных манускриптах (АЕ, Синайский апостол).

Все святые, даты памятей которых даны русскими месяцесловами согласно латинской традиции, являются не собственно католическими, а общехристианскими, чествуемыми в разные дни Восточной и Западной Церквами. В древнерусских месяцесловах “латинствующие памяти не подменяли собой соответствующие православные, происходило удвоение праздников. В этом явно видится результат усердия книжников-эрuditов, обладавших богатым календарным материалом, а не преднамеренное покушение на чистоту веры.

При этом из других источников известно, что сведения наших предков о западных святых не исчерпывались кругом имен общехристианских подвижников. Молитва о покаянии, приписываемая Кириллу Туровскому, упоминает скандинавских (Олаф, Магнус, Канут), английских (Альбан, Ватульф), чешских (Вячеслав, Войтех) и др. святых. Вероятно имена святых, звучание которых “резало слух” и сразу изобличало их западное происхождение если и вносились в месяцесловы, неизбежно должны были скоро отсеяться. Традиционные же имена автоматически переписывались в XII-XIV вв. книгописцами, большинство из которых скорее всего не подозревало о неканоничности их места в календаре Православной Церкви.

Есть основания предполагать, что “латинствующие” памяти в древнерусских календарях были представлены еще шире. В специальном исследовании показано родство месяцесловов ОЕ и болгарского Охридского Апостола(ОА) кон. XII в⁷. На русское происхождение протографа месяцеслова ОА указывает как присутствие киевского праздника 26.XI. так и русизмы в языке рукописи⁸. Месяцеслов ОА содержит те же западные праздники, что и ОЕ, а кроме них названо еще 19 “латинствующих” памятей.

Мы провели детальное исследование западных праздников в других южнославянских календарях кон.XII - нач.XIV вв - Апостолах: АО, Слепченском, НБКМ № 882, Церколезском 3 “, Карпинском, ГИМ Хлуд.31; Евангелиях: Баницком, Дечанском (РНБ Гильф. 4); Драгановой минеи и др. Сам состав имен западных святых в этих памятниках довольно однообразен. Повторяемость одних и тех же праздников в этих рукописях указывает на некий общий источник и хронологическую компактность их “вторжения” в славянскую традицию. Поэтому встает вопрос о времени и истоках этого явления.

Наличие западных праздников в рукописи кон.XII в. - ОА и значительное удревнение времени их проникновения в славянские календари вообще (в связи с общими “латинствующими” памятями ОЕ и ОА указывает на древность знакомства с западнохристианской традицией.

Отечественные исследователи практически на обращали внимания на то, что почти всегда южнославянские месяцесловы кон. XII нач.XIV вв вместе с “латинствующими” памятами содержат также и русские праздники: 24.VII, 26.XI, 2 и 9.V.) в зарубежной литературе воспрос поставлен и исследуется Х.Микласом) Устойчивая сопряженность в южнославянских календарях кон.XII - нач.XIV вв. “латинствующих” и русских праздников заставляет думать о их заимствовании из русских протографов Это могло произойти в кон.XII - нач. XIII вв. - во время активного влияния русской культуры на южнославянскую. Масштабы этого влияния в месяцесловах еще недостаточно изучены. Можно сказать, что практически каждый второй южнославянский календарь XIII -1-ой пол. XIV вв. содержит имена русских святых

Впрочем проникновение русских памятей (а с ними и латинствующих) могло происходить раньше: Ассеманиево

евангелие XI . уже знакомо с русскими источниками, т.к. содержит праздник освящения вмч. Георгия в Киеве.

Даже самая ранняя болгарская рукопись, включающая “латинствующие” памятни, ОА, уже приводит западные имена в сильно искаженном виде, что свидетельствует о многократной переписке и утрате понимания их значения: Кандат вместо Кандида, Влавия вместо Евлалия, “велицы Татии” вместо Фелицитаты и др. Порча имен и названий - характерная черта южнославянских календарей XIII в. свидетельствующая об упадке менологической традиции. До неузнаваемости изменились порой имена весьма известных святых. Например Александр в Пидне (14.III) превращен в Елеазандр “в полудне” (ОА), а мчч. Вит и Модест (15.VI) в “Видикта и Нимбодеста” (Баницкое евангелие). При этом сомнительные обозначение не опускались, а переходили из рукописи в рукопись, искажаясь все более. Непонимание значения переписываемого привело к тому, что среди праздников сохранились и западные имена, а не отсеялись, как в русских месяцесловах.

Приведенные факты важны для правильного понимания религиозной ситуации в Киевской Руси, ее несомненно большей открытости Западу в сравнении с позднейшей эпохой. Внесение “латинствующих” памятей в русские месяцесловы XI в. объясняется активными связями Руси с европейскими государствами при Ярославе и Ярославичах. И хотя сегодня трудно точно оценить масштабы этого влияния на русскую книжную традицию, ясно, что оно не ограничивалось 1-2 рукописями, вышедшими из княжеских скрипториев.

1. В этом принципиальное отличие нашего подхода к данной проблеме по сравнению с Х.Микласом, механически относящим к этой категории всех святых. географически связанных с западной частью тогда

еще Неразделенной Церкви и непринимающим во внимание празднования ветхозаветных (например, прор. Даниил) и восточных святых (Иоанн Златоуст, Поликарп Смирнский и др.), указанные согласно латинской традиции.

2. Остромирово Евангелие 1056-1057. Л.-М., 1988. С.12-14.
3. Meysztowicz V. Manuscriptum Gertrudae filiae Mesconis II regis Poloniae//Antemurale. Rjma, 1955. N. II. P. 117, 119, 122.
4. Назаренко А.В. Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого//Отечественная история. 1993. 3 2. С. 65-78.
5. Цит. по: Мстиславово евангелие XII века: исследования. М., 1997, С. 433.
6. Le Martyrologe d'Usuard / Ed.J.Dubos // Subsidia hagiographica. Bruxelles, 1965. N 40. P. 166.
7. Лосева О.В. О родстве месяцесловов Остромирова Евангелия и Охридского Апостола //Записки Отдела рукописей (РГБ). М., 1995. Вып. 50. С. 324-328.
8. Vyskočil P. Rusimy v apostolari Ochridskem//Slovo. Zagreb.1980.N.30. S. 7-14.

Мельникова Е.А.(Москва)

**ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ШВЕЦИИ В СВЕТЕ РУНИЧЕСКИХ
ПАМЯТНИКОВ И ПУТИ ПРОНИКНОВЕНИЯ
ХРИСТИАНСТВА
(ГАМБУРГ – КЕНТЕРБЕРИ – РУСЬ И КОНСТАНТИНОПОЛЬ)**

Единственные местные источники времени проникновения и укрепления христианства в Швеции (конец X–XI в.) – стелы с руническими надписями – дают многочисленные свидетельства этого процесса. Во-первых, ряд надписей на стелах содержит тексты, прямо говорящие о событиях, связанных с христианизацией и богоугодной деятельностью новообращенных христиан. Во-вторых, в XI в. широко распространяются инвокационные формулы “Да поможет Бог его душе” и др. и молитвы, которые свидетельствуют о наиболее распространенных представлениях, связанных с христианством. В-третьих, в орнаментику памятников

включаются такие элементы христианской символики, как кресты, а подчас и рисунки, отображающие христианские представления или практику.

К первой категории свидетельств относятся надписи, сообщающие о конкретных случаях крещения. На камне с о. Фрёсён в Емтланде, датируемом 1020–1030-ми гг. сообщается о христианизации этой области: “*Аустмадр, сын Гудфаста, велел установить [этот камень] и сделать этот мост, и он крестил Емтланд. Асбёёрн сделал этот мост. Трюн и Стен вырезали руны*”. Надпись имеет ближайшую параллель в знаменитом Йеллингском памятнике, установленном Харальдом Синезубым в 970-е гг. и говорящем о том, что “*Харальд крестил всю Данию*”. Памятник является по характеру мемориальным, но увековечивает память не о погившем человеке. Заказчик камня, удостоверяется свои заслуги в введении христианства в регионе и совершение им богоугодного дела – постройку моста (строительство мостов и прокладка мостов отмечаются на многих других памятниках, установленных христианами; следует отметить, что нет надписей, сообщающих о постройке церквей). Обращает на себя внимание имя сына Гудфаста, Austmadr, которое является не личным именем, а прозвищем – “человек с Востока, восточный человек”. В исландских сагах этим прозвищем обычно обозначали жителей Восточных фьордов (в Исландии), а также норвежцев. В “Книге о взятии земли” упоминается Эйвинд Аустмадр, сын Бьярни, прозвище которого объясняется тем, что он “*прибыл с востока из Швеции*”. Для норвежцев обозначения (в первую очередь топонимы) с aust- связывались в первую очередь со Швецией, но распространялись и на территории находившиеся еще далее на востоке (ср.: Austrvegr, Austrriki, Austrlond. См.: Джаксон 1988). Поскольку область Емтланд находилась на границе Норвегии и Швеции и политически входила в

Норвегию, но – позднее – была включена в упсальский диоцез, то не исключено, что Гудфаст и его сын были шведами, жителями восточной по отношению к Норвегии страны. Однако смешение норвежского и шведского населения было нормально для Емтланда, и мало вероятно, что шведское происхождение человека могло вызвать подобное прозвище. Скорее, в нем отразились связи “христианизатора” Емтланда с Восточной Европой: Восточной Прибалтикой, Русью, или Византией.

Из Упланда происходит группа из 7 памятников, связываемых с эпохой начальной христианизации. Они установлены в честь людей, умерших “в белых одеждах” (*í hvítavadum*). Белые крестильные одежды полагалось носить не только в день крещения, но и на протяжении последующей недели. Можно предполагать, что речь в этих надписях идет о тех, кто принял крещение перед смертью. Показательно, что двое из них были крещены в Дании, где христианство распространилось значительно раньше, чем в Швеции.

Уже в начальный период христианизации Швеции получает признание практика паломничества к святым местам, в первую очередь в Иерусалим, который трижды упоминается в рунических надписях: как место, куда собирается поехать заказчица мемориального камня, как место гибели человека, в память о котором установлен камень, и в ряду названий других отдаленных мест, известных (или посещенных) автором надписи. Путь в Иерусалим в XI в. лежал через Восточную Европу, что отмечено и в первых двух надписях: “на восток в *Иерусалим*”.

С начала XI в. в текстах появляется широко распространившаяся затем формула “*Да поможет Бог его душе*” (*Gud hjälp hans sålu*). Ее не менее популярный вариант включает также обращение к Богоматери: “*Да поможет Бог и Божья мать его душе*”. Полагая, что кульп Богоматери в X-

XI вв. был значительно более развит в восточной церкви, нежели в западной, А.Шёберг связывал эту формулу с восточноевропейскими влияниями. Действительно, в Англии на рубеже тысячелетий господствовал культ Христа, а наиболее почитаемым символом христианства был крест. Значительно большей популярностью культ Девы Марии пользовался в это время в Германии – главном источнике проповеди христианства в Швеции. Поэтому вряд ли возможно с уверенностью обозначить источник этой формулы. Нередки были и обращения к святым, наиболее популярным среди которых был архангел Михаил.

Вторая часто встречающаяся формула – обращение к Богу с просьбой позаботиться о душе покойного лучше, чем он мог сделать или сделал это сам. Формула не предполагает, что покойный был язычником, а скорее свидетельствует о христианском смирении и несет тот же смысл, что и просьба простить “прегрешения и грехи” умершего. В нескольких надписях Бога и святых родственники покойного просят ввести его душу “*в свет и рай*”, “*в мир, наилучший для христиан*”, а заказчики камня из Упсалы заботятся и о своих душах: “*Бог благослови нас, правитель людей, святой господин*”.

При, казалось бы, большом числе памятников, установленных христианами или в память о христианах, христианские имена остаются крайне немногочисленными. Имена Иоанн и Мария, наиболее распространенные, встречаются всего 15 и 4 раза соответственно, Ботвид, Никулес, Михаил, Мартин – по одному разу. Подавляющее же большинство составляют традиционные языческие имена.

Специфический средневековый стиль рунических камней, в котором основу композиции составляет “рунический” змей, оформляется и развивается накануне и в эпоху христианизации. Появляющиеся христианские элементы декора, однако, отнюдь не вытесняют языческого

змея, очевидно, связанного с мифологической символикой (рунический змей, ограничивающий декорированное, т.е. очеловеченное, пространство на камне, - мировой змей, ограничивающий обитаемый мир?). Они органично вплетаются в орнаментику камня: кресты и рисунки христианского содержания заполняют внутреннее пространство, выделенное туловищем змея, точно так же, как оно может быть заполнено изображением “большого шагающего зверя”, корабля и др.

Орнаментальные мотивы среднешведского рунического стиля в том числе типы крестов, а также некоторые из рисунков христианской тематики отражают влияния, которым подвергались шведы в конце X–XI в. Среди наиболее характерных мотивов можно назвать ирландские связки и банты, соединяющие головы и хвосты змеев, “большого шагающего зверя”, восходящего, вероятно, к каролингскому льву, латинский крест с удлиненным основанием и др. По общему мнению, восточноевропейским влиянием следует объяснить одну из распространенных форм крестов – как бы вырезанных из круга с расширяющимися к краю ветвями. Подвески в форме таких крестов были распространены на Руси, проникали они и в Восточную Скандинавию.

Свидетельства как надписей, так и орнаментики рунических камней чрезвычайно ценные для характеристики процесса христианизации Швеции. С одной стороны, они указывают на несколько путей проникновения христианства: с запада (из Англии), юга (Германия) и востока (Русь, Греция). Вряд ли можно, поэтому, говорить об абсолютном приоритете гамбургской церкви в проповеди христианства в Швеции, как это было принято считать до самого последнего времени, основываясь на сочинении Адама Бременского “История гамбургских архиепископов”, написанном в 1070-е гг. Его особая ценность состоит не только в обилии и уникальности информации о странах и народах Севера, но и в

том, что Адам опирался на максимально достоверные – из доступных для него – источники: документы из архива Гамбург-Бременского архиепископства и сообщения хорошо осведомленных лиц, в первую очередь, датского короля Свена Эстридсена. В то же время “История гамбургских архиепископов” – сочинение апологетическое, главная цель которого, о чём Адам прямо пишет в своем вступлении к книге, состоит в прославлении гамбургской церкви, в демонстрации ее достижений на ниве христианизации народов Севера, в описании духовных подвигов гамбургских клириков и иерархов. Таким образом, Адам ставит перед собой вполне конкретную цель, которая не может не влиять и на отбор освещаемых им событий, и на их интерпретацию. В соответствии с этой целью Адам создает собственную историю христианизации народов Севера, в которой Гамбургской церкви отводится доминирующее положение. При этом миссионерская деятельность английских монахов, весьма интенсивная в Норвегии и Исландии, либо замалчивается (что становится очевидным при обращении к скандинавским источникам), либо осуждается по тем или иным причинам. Хотя среднешведские археологические материалы дают бесспорные свидетельства того, что среди возвращавшихся на родину варягов было немало христиан, крестившихся в Византии или на Руси (о том же говорят и русские летописи), и не исключено, что в Швецию попадали не только английские, но и восточнохристианские проповедники, Адам упоминает лишь об одном случае, который может быть связан с их деятельностью. Особо негативное отношение к епископу Осмунду, которого король Швеции Эмунд поставил епископом в Скаре в середине XI в., и обвинения в том, что он учил неистинной вере, вместе с вероятностью того, что Эмунд побывал на Руси, возможно, могут расцениваться как принадлежность Осмунда к восточнохристианской церкви.

С другой стороны, удивительное не просто сосуществование, а органическое сплетение языческих и христианских орнаментальных мотивов и культовых символов указывает на то, что в XI в. две религии не конфронтировали, по крайней мере, в сознании и представлениях основной массы населения. Скорее можно было бы говорить о некоем симбиозе двух мировоззрений, которое отмечается и на ином материале. Помещение креста в “очеловеченном” пространстве, выделенном из хаоса руническим (мировым) змеем, в высшей степени символично: новая религия вписывается в уже существующий мир, адаптируется к нему, а не заменяет его своим собственным. На то же, видимо, могут указывать и христианские по содержанию надписи на рунических камнях. В период христианизации и раннего христианства значительной части христианских концептов находятся параллели в мифологическом мире, сколь поверхностны они бы ни были по существу. Так, к Христу применяются те же определения, которые ранее принадлежали Одину; обращения к архангелу Михаилу, главе небесного воинства, с просьбой ввести душу погибшего в рай перекликаются с перенесением убитых в бою в Валхаллу, владения Одина, бога воинов. Как первые церкви строились на бывших языческих культовых местах, так и образы и понятия новой религиисливались с традиционными, образуя на первых порах органическое единство.

*Муртузалиев С.И.(Махач-Кала)
Ханбабаев К.М.(Махач-Кала)*

ХРИСТИАНСТВО В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОМ ДАГЕСТАНЕ

Проблема распространения христианства как в славянских странах, так и в Дагестане (на Кавказе) – это только часть более широкой темы – христианство между

Западом и Востоком, между двумя цивилизациями.

История христианства в Дагестане насчитывает много веков. Впервые оно стало проникать на территорию Дагестана примерно с IV в. через Армению и Грузию. Письменные, археологические, эпиграфические, лексические, этнографические источники и памятники свидетельствуют о широком в прошлом распространении христианства среди дагестанских народов. Христианство исповедовали в некоторых дагестанских селах до конца XV в.

В “Истории армян” Фавстоса Бузанда содержатся наиболее ранние сведения о попытках распространения христианства среди кочевников Прикаспия. По его сведениям, относящимся к концу IV в., молодой армянский епископ Григорис “представился маскутскому царю, повелителю многочисленных войск гуннов, встал перед ним и стал проповедовать христианство... сперва они послушались, приняли и подчинились”. Однако вскоре они отказались от христианства и убили его на поле Ватнеан, недалеко от Дербента. На этом месте до XX в. функционировала специальная часовня для богомольцев.

С IV в. христианство господствовало в Кавказской Албании, куда входила значительная часть Дагестана. Албанская церковь находилась в зависимости от армянской, поэтому в Партаве, резиденции албанских царей, была основана кафедра армянского католикоса. Активным центром распространения христианской идеологии в Приморском Дагестане выступил Чога (Дербент), в котором до середины VI в. существовал патриарший престол. При албанском правителе, царе Вараз-Григоре (590-639) окончательно оформилась и албанская монофизитская церковь, которая еще в 551 г. на Двинском соборе, порвав с византийской “имперской” церковью, стала автокефальной.

Несмотря на неудачную попытку епископа Григориса

христианизировать население Дербента в конце IV – начале V в. христианство, судя по источникам, завоевало здесь довольно прочные позиции. В.В.Бартольд время христианизации Дербента и прилегающих к нему территорий относит к периоду правления сасанидского царя Ездигерда I (399-429) и византийского императора Феодосия (408-450).

Во второй половине V в. албанский царь Ваче II сделал город Дербент на некоторое время главным христианским оплотом Албании в борьбе с зороастризмом. Свидетельством активизации христианских миссионеров в Прикаспии является обнаруженные в Беленджере (Дагестан) остатки церквей, датируемых VI-VIII вв. К VIII в. в Албании насчитывалось 12 епископов.

В “Истории агван” М.Каганкатваци упоминается агванский патриарх Тер-Аббас (551-595), который перенес в 551 г. “святительский престол из Чога в Партау, и правил 44 года”.

К периоду широкого распространения христианства среди обитателей раннесредневекового Дербента относятся, по мнению А.А.Кудрявцева, два памятника монументальной культовой архитектуры – крестообразное центрально-купольное сооружение – христианский храм в цитадели и крупное здание, приспособленное арабами в VIII в. под соборную Джума-мечеть. К концу VII в. основную часть населения Дербента составляли христиане. Однако арабы, которые прочно укрепились в Дербенте в первой четверти VIII в., переселили в Дербент и его окрестные села 24 тыс. чел., создав тем самым благоприятные условия для исламизации этих территорий.

В XI-XIII вв. дербентские эмиры для борьбы с местной феодальной знатью и Ширваном часто прибегали к помощи христиан – русов, аланов, хазар, кайтакцев. Эмир Дербента Абу-л Музaffар был женат на христианке – дочери грузинского царя Дмитрия (1125-1156).

В VII в. Грузия перехватывает у Армении инициативу в деле “духовного просвещения” горцев и начиная с этого времени “католикос Грузии коронует царей и посвящает пастырей всех народов и стран от моря Черного до Дербента”. В X-XII вв. проповедь христианства в Дагестане со стороны Грузии еще более усиливается. Распространение христианства преследовало цели не только борьбы с язычеством, но и с исламом, интенсивно проникавшим в горы Северного Кавказа, особенно в Дагестан.

Процесс введения христианства в Дагестане был длительным. Прежде всего это подтверждается археологическими раскопками в Нагорном Дагестане. Внутри глубокого скального каньона в ущелье Хатан-Бугер-Кхол близ с. Датуна современного Шамильского района Дагестана находится хорошо сохранившийся христианский храм, который представляет собой церковь зального типа, расчлененную на три части подпружными арками в одну полочку. Р.О.Шмерлинг, изучившая его архитектурные особенности, датирует памятник концом X – первой половиной XI в., а Г.Я.Мовчан и В.И.Морковин датируют храм Датуна XI в. По преданиям, эта церковь функционировала почти до XVIII в. Недалеко от Датунской церкви находятся развалины небольшого христианского села и несколько христианских могил.

Храмы, подобные Датунскому, были, вероятно, и в других частях Дагестана – Хунзахе, Галла, Урада, Ругудже, Гиничутле (Р.О.Шмерлинг). В результате археологических исследований выявлен ряд христианских памятников VIII – X вв. из могильников, расположенных у селений Урада, Тидиб (Шамильский район), Тинди и Кванада (Цумадинский район), Хунзах и Галла (Хунзахский район), Ругуджа (Гунибский район).

Все эти памятники древнего христианства и особенно

кресты с древнегрузинскими надписями, сохранившиеся в горных районах Дагестана, отражают не только былые позиции, но и относительно длительное, как считал Д.М.Атаев, существование новой религии, насаждавшейся здесь вплоть до XIV в.

О значительной роли Армении и Грузии в области распространения христианской культуры среди дагестанских народов свидетельствуют и данные лексики. Во многие дагестанские языки - аварский, лакский, лезгинский, надо полагать, через армянский язык проникло слово "хъанч" - "хаш" - "крест", а через грузинский язык – "эклезия" – "килиса" – "церковь". Так лезгинское название христиан "хашперес" – "носитель креста".

П.К.Услар, Г.И.Прозритеев а в последующем Д.М.Атаев обратили внимание на устойчивость христианской традиции у народов Дагестана. У аварцев, например, долго бытовал обычай раскрашивания пасхальных яиц и особая игра – "катание яиц".

Таким образом, в раннесредневековом Дагестане интенсивно шел процесс христианизации коренных народов. Если на первом этапе – в IV-VII вв. – христианство проникло через посредническую деятельность армянских и отчасти грузинских миссионеров и купцов в Дербент, прилегающие территории, в Южный Дагестан, то на втором этапе – в VII-XII вв. – христианство наиболее активно внедрялось в соседние с Грузией западные районы Дагестана. Если на первом этапе распространения христианства в Дагестане основную роль играла Армения, то на втором этапе лидерство переходит к Грузии.

В период раннего Средневековья христианская цивилизация достигла пределов Дагестана, где получила значительное развитие, свидетельством чего являются многочисленные памятники материальной и духовной культуры.

Мыльников А.С.(Санкт-Петербург)

СЛАВЯНСКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО В ЦЕНТРЕ ГЕРМАНИИ:
ВЕНДЛАНД XVIII в.
(этногенез и религиозный синкретизм)

Этническая история славянского и германского суперэтносов на протяжении столетий, а может быть и нескольких тысячелетий, была теснейшим образом переплетена. Это обстоятельство играет, в частности, важную роль для понимания многих аспектов этнокультурных взаимоотношений между славянами и их немецкими соседями, а применительно к последним - и для выявления особенностей формирования немецкой нации на территориях между Одером и Эльбой, а отчасти и на эльбском левобережье. При этом конфессиональный фактор, связанный с религиозным синкретизмом, занимал в этом процессе значительное, а нередко и определяющее место.

В предлагаемом докладе рассматривается любопытный и во многом еще недостаточно исследованный феномен этноконфессиональной эволюции северополабских славян, постепенно включавшихся в процесс немецкой этнической интеграции. В качестве конкретного объекта изучения избран так называемый Вендланд (Wendland) - территория Левобережья Эльбы, примыкающая к западной части современной федеральной земли Мекленбург - Передняя Померания. Здесь в районе, локализуемом Люховым, Дананбергом и Ульценом, еще в первых десятилетиях XVIII в. сохранялись спорадические остатки одного из славянских племен: древнеполабы. Память о них удержалась в местной топонимике, да и в самом наименовании этого края.

Основываясь на материалах генеральной визитации 1672 г., проведенной обер-суперинтендантром герцогства Целле в 1672 г., в сопоставлении с источниками первой трети

XVIIIв., я рассматриваю некоторые древнеславянские традиции, еще бытавшие в нескольких деревнях Вендланда в причудливом переплетении с христианскими обычаями в их католической редакции (подчеркнем, что к тому времени эта часть Германии была уже протестантской).

Главный вывод, который следует из рассмотренного материала, заключается в том, что угасание этнического бытия полабских славян (исключая сохранившихся лужицких сербов) происходило постепенно и заняло более длительное время, нежели это обычно считается. Процесс насильтвенной и добровольной ассимиляции эльбских славян происходил поэтапно и носил характер “этнического заглатывания”. Одновременно ряд явлений местной славянской культуры вместе с их былыми носителями включался в контекст немецкой народной культуры, придавая ей черты регионального своеобразия.

Панченко К.А. (Москва)

**КОНФЛИКТ РИМА И КОНСТАНТИНОПОЛЯ
В ВОСПРИЯТИИ ПРАВОСЛАВНЫХ АРАБОВ**

Драматическая история взаимоотношений двух центров христианского мира - Рима и Константинополя оказывала свое влияние на судьбы самых разных народов византийского культурного ареала - не только в Восточной Европе, но и в Восточном Средиземноморье, где находились три древних патриарших престола, и, даже после арабского завоевания сохранялось значительное православное население.

Однако связи между Византией и ближневосточной православной общиной, т.е. мелькитами постепенно слабели. В VIII-X вв. у православных Палестины, Сирии и Египта арабский язык в значительной степени вытеснил из

употребления греческий и сирийский. Мироощущение мелькитских авторов X-XI вв. - арабоязычных летописцев Евтихия Александрийского (876-940), Агапия Манбиджского (умер после 941) и Яхьи Антиохийского (умер после 1034) - характеризуется заметным “ориентоцентризмом”; пульс мировой истории для них бьется на Ближнем Востоке, образ Константинополя и, тем более, Рима, оказывается смещенным куда-то на периферию.

Так, например, Агапий на страницах своей хроники¹, посвященных VIII-VIII вв. упоминает 21 сирийский топоним 121 раз, 20 топонимов Джазры (Северной Месопотамии)- 123 раза (в т.ч. Дамаск - 33, Эмессу - 18, Харран и Куфу по 17 раз); при этом Константинополь фигурирует 20 раз, Рим - 5, и почти не встречаются иные пункты, расположенные к западу от Босфора. Лишь вскользь Агапий упоминает о таком значительном событии христианской истории и византийско-римских отношений как иконоборческие эдикты Льва III и сопротивление им римского престола. В хронике Евтихия² вообще нет никаких упоминаний о Риме после VI Вселенского собора 681 г.; даже о константинопольских патриархах кон. VII - нач. X в. сведения у историков крайне сбивчивы и разрозненны.

Разумеется, это не означает, что иконоборческая ересь или конфликт патриарха Фотия с Римом в IX в. остались незамеченными православной общиной Халифата. Но тот факт, что все эти события были забыты не такими уж поздними летописцами, свидетельствует о значительной отстраненности православных сиро-египетского региона от византийских дел и греко-латинских конфликтов. Например, сами имена римских пап после VI собора снова стали известны на Ближнем Востоке только со 2-ой пол. X в., и то фрагментарно³. Многовековая относительная изоляция ближневосточных мелькитов от христианского мира Балкан и

Западного Средиземноморья привела к тому, что они практически не улавливали того напряжения, которое все чаще возникало на оси Рим-Константинополь.

Однако со 2-ой пол. X в. в сиро-палестинском регионе снова начало усиливаться греческое влияние. Антиохия на 969-1084 г. была возвращена в состав Византийской империи. Произошедший в 1054 г. разрыв между западным и восточным христианством не мог остаться незамеченным на Ближнем Востоке. Общеизвестна позиция антиохийского патриарха Петра, не поддержавшего Михаила Керулария в его противостоянии с Римом. После начала крестовых походов мелькиты сиро-палестинского побережья оказались под прямым владычеством латинян. В государствах крестоносцев были созданы Иерусалимский и Антиохийский латинские патриархаты, вытеснившие из своих владений православную духовную иерархию и стремившиеся подчинить себе местных христиан⁴. В ходе войн мусульман с крестоносцами значительная часть сиро-палестинской православной общины была истреблена, оставшиеся пребывали в глубоком культурно-политическом упадке.

Только после включения Ближнего Востока в состав Османской империи (1516 г.) наблюдается новый подъем арабо-православной культуры. Оборвавшаяся в XI в. историографическая традиция мелькитов была восстановлена в сер. XVII в. патриархом Макарием аз-За'имом (умер в 1672), который дал свою интерпретацию отношений Рима и Константинополя в раннее Средневековье. В своих исторических трудах⁵ Макарий ни словом не упоминает о Фотии, довольно кратко излагает переписку Петра Антиохийского с латинскими иерархами и в достаточно благостных тонах повествует о взаимоотношениях мелькитов с крестоносцами. Подобный “филокатолический” подход резко контрастирует с позицией современника Макария

греческого иерусалимского патриарха Досифея (1641-1707), чьи исторические сочинения отмечены резко выраженной латинофобией. Православные арабы XVII в. относились к “франкам” со значительно большей терпимостью, чем греки, что отражалось и в арабо-христианской историографии.

Настроения латинофобии возникли у православных арабов только в XVIII в., когда в результате деятельности католических миссионеров, произошел раскол Антиохийского патриархата и выделение из него в 1724 г. униатской церкви. Противоборство православной и униатской общин породило в обоих лагерях волну полемической литературы. Однако мы не можем судить об эволюции восприятия православно-католических отношений в арабо-православной историографии, т.к. дошедшие до нас источники либо посвящены текущим проблемам межконфессионального противоборства⁶, либо еще ждут своего издателя.

Церковно исторические взгляды противоположной стороны представлены арабо-униатским ученым Юханной аль-Аджими (1724-85), учившемся в Риме и Париже и знакомым с последними достижениями европейской науки⁷. Юханна не страдал тем комплексом неполноценнности, который был свойствен многим униатским авторам и побуждал их радикально переписывать до-униональную историю своей общины. Аль-Аджими признавал добродетели даже тех антиохийских патриархов, которые отвергали общение с Римом. Однако в его трудах заметен гипертрофированный интерес к отношениям Рима и Константинополя и участию Антиохии в этих отношениях. Непропорционально много места он отводит делу Фотия, отношениям Петра Антиохийского с папой Михаилом Керуарием и т.п. Аль-Аджими нисколько не ретуширует напряженные отношения сирийских православных с крестоносцами,

вступая в парадоксальное противоречие с вышеизложенной позицией православного патриарха Макария.

Подводя итог, можно отметить, что православные Ближнего Востока VII-X вв. слабо ощущали нарастающие противоречия Рима и Константинополя. В XI-XII вв., будучи в составе сначала византийской империи, потом - государств крестоносцев, мелькиты ближе уяснили проблемы отношений восточного и западного христианства и даже оказались в эпицентре противоборства этих центров силы. Арабоязычная православная историография XVII в. не склонна была подчеркивать противоречия православия и католичества. Антилатинские настроения стали преобладать в литературе православных арабов в XVIII в. в контексте борьбы с унией. Одновременно сложилась арабо-униатская историография, развивавшаяся под влиянием европейской науки и зачастую преувеличивавшая вовлеченность христиан Ближнего Востока во взаимоотношения Рима и Константинополя.

-
1. Kitab al-Unvan. Historie universelle ecrite par Agapius (Mahboub) de Menbij (...) /Patrologia Orientalis, T. V-VIII.
 2. Eutichii Patriarchae Alexandrini Annales/CSCO, Ser. III, T.VII, Beruti-Parisiis, 1906. С. 37, сл.
 3. Annales Yahia Ibn Said Antiochensis./CSCO, Ser. III, T. VII, Beryti-Parissis, 1909. Русский перевод см.: Розен В.Р. Император Василий Болгаробойца. Извлечение из летописи Яхии Антиохийского. СПб., 1883, с. 015. См. также: Бартольд В.В. Избранные сочинения. Т. VI М. 1966, с. 588, 593.
 4. См. подробности: Runciman S. A History of the Crusades vol II, III. Cambr., 1975; Рансимен С. Восточная схизма. М., 1998. С. 54-56, 58, 64-77.
 - 5.Хроника Макария “Имена патриархов Антиохийских...” сохранилась в составе более поздней компиляции Михаила Барика ад-Димашки (умер после 1781 г.) и издана в русском переводе под названием “Список Антиохийских патриархов”/Труды Киевской Духовной Академии (ТКДА), 1874, № 6, с. 346-457.
 6. Михаил Барик ад-Димашки. Тарих-аш Шам (История Сирии). Димашк. 1982; Из Бейрутской церковной летописи XVI-XVIII вв./Древности восточные, т.3, вып. 1, М.1907.

7. О биографии этого автора см.: Аль-худжжа ар-рагина фи хакика-т асль аль маварина. Ли-ль-хури Юханна аль-Аджими. Аль-Кахира, 1900. С. 1-2. Фрагмент его хроники был издан в русском переводе Порфирием Успенским под заглавием “Антиохийские патриархи в арабском списке священника Иоанна Жеми” /ТКДА, 1875, № 3, с. 385-480.

Парамонова М.Ю(Москва).

**ОБРАЗ ЯЗЫЧЕСКИХ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В ХРОНИКЕ
ТИТМАРА МЕРЗЕБУРГСКОГО: К ПРОБЛЕМЕ
ХРИСТИАНИЗАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ
В ЭПОХУ ЛЮДОЛЬФИНГОВ.**

Восточная политика Людольфингов нашла отражение в ряде весьма существенных исторических сочинений оттоновской эпохи. В их ряду стоит и одно из наиболее значительных произведений т.н. позднеоттоновской историографии - Хроника мерзебургского епископа Титмара, Выбор этого сочинения для анализа предопределен рядом обстоятельств. Оно возникло в 10-е гг. XI в., на исходе эпохи Людольфингов и таким образом, может рассматриваться как находящееся в пределах этого периода и вместе с тем, стоящее перед задачей осмысления и подведения итогов. Этот текст принадлежит средневековой немецкой историографической традиции, обращенной к истории германской политики в Центральной Европе и может быть сопоставлен с тенденциями предшествующих (Деяния Саксов Видукинда Корвейского - 60-нач. 70-х гг. X в.) и последующих (напр. Адам Бременский 60-70-е гг. XI в.) сочинений.

Хроника Титмара не является механической совокупностью сведений и оценок, но обладает собственной целостностью и органикой. Она предопределена и следованием литературной традиции, личным опытом и интуицией автора, и в той или иной форме

артикулированными представлениями определенного сообщества, “голосом” которого является автор. Специфика представлений Титмара о славянском востоке в их целостности и внутренней взаимосвязи не может быть выявлена без анализа литературных в широком смысле аспектов текста, таких как, например, лексика, литературные клише и метафоры, выстраивание отдельных сюжетов и манера стилизации образов исторических персонажей.

Хроника Титмара создает образ единого в своей враждебности и инаковости мира, лежащего на германских границах. Именно эти две характеристики являются доминирующими в изображении соседних славянских народов и/или правителей. Фрагментарность событий и персонажей снимается в силу единства повествовательных приемов и оценочных суждений, использованных в их описании.

Повествуя об истории или современных ему событиях он далек от эпических интонаций. Титмар рассматривает славянские народы, включая и чешских и польских правителей как объект властных притязаний германских королей, которые он считает законными и справедливыми, однако натыкающимися на сопротивление и бунт. Такое “негативное” восприятие сопряжено со сквозным для всего сочинения мотивом “защиты отечества”. Для наименования противников империи (как славян-язычников, так и Болеслава Храброго) он постоянно использует понятия *hostes*, *rebelles*, *inimici*, а их действия квалифицирует как “мятеж”, стремление нанести ущерб империи, нарушить традиционные права (напр. 3:17; 4:11-13, 22, 29, 38; 5:9, 18, 30, 31; 8, 2, 5, 6).

Два аспекта деятельности Германских правителей: политическая и военная, с одной стороны, и церковно-организационная, с другой, неотделимы один от другого.

Оценивая заслуги Генриха I и Оттона I, хронист подчеркивает, что их забота о церковных институциях, апофеозом которой стало основание Магдебургского архиепископства в 968 г. (2: 20-22), является продолжением их личного благочестия и свидетельством их религиозной избранности. Вместе с тем, эти мероприятия органически связаны с собственно политическими успехами правителей, одновременно и следуют за ними и подкрепляют их. Этому триумфу сакральных христианских правителей над язычниками он противопоставляет бедствия, постигшие их преемников, призыв к преодолению которых приобретает в хронике актуальное звучание (3:пролог; 8:6).

Описывая успешное выступления полабских славян против германского господства (лютичей в 983 г. и в последующие годы (3:17-19;4:9,22др.), ободритов в 1018 г. (8:5,6)), Титмар также сводит воедино их и собственно конфессиональные, и политические стороны. Выступление против церкви является одновременно и бунтом против власти германских правителей (3:17; 6:25; 8:5,6). Успехи язычников хронист объясняет воздаянием за грехи. Он указывает на конкретное событие - упразднение Оттоном II Мерзебургской епископской кафедры. Этот акт последовательно интерпретируется как главное прегрешение императора, которое обусловило "мятеж" и удачу язычников в 983 г. (3:пролог, 4:10,46; 5:пролог и др.) и искупление которого становится проблемой для его преемников. Тема греховности, предопределившей неудачи империи, получает у Титмара и более широкое звучание: он пишет о "наших [т.е. германской стороны] прегрешениях" вообще; говорит о греховность правителя безотносительно к какому-то конкретному деянию.

В обширных описаниях "мятежа" лютичей (983 г. 3:17-19) и ободритов (1018г. 8:5,6), в кратких записях о выступлениях

славян Титмар неизменно указывает на их враждебность вере и церкви. Он рассказывает о разрушении церквей (3:17-19; 6:51; 8:5,6)), монастырей (3:18; 4:52), бесчинствах в отношении клира (там же). Эти выступления осмысляются им в образах борьбы христианства и ложной веры, истинного Бога и рукотворных идолов.

Стилизуя взаимоотношения империи с языческими славянскими племенами (как современные ему, так и рассмотренные в исторической перспективе) как конфессиональное противостояние, Титмар широко использует образное и смысловое противопоставление ритуальных и культовых практик. Религиозная сакральность действий германской стороны подчеркивается функциональной значимостью описаний ритуальных актов, предшествующих или сопровождающих их. Контрастом служит ритуальная практика язычников. Хронист предвзято и с нескрываемым отвращением относится к языческим верованиям славян (6:23); преподнесение сведений Титмаром лишено черт какой-либо чисто информативной нейтральности или признаков занимательного повествования. Его цель - религиозное и моральное осуждение, изрядно приправленное поучительно-дидактическими интонациями.

Рассуждения Титмара о языческих верованиях славян обращены не только к собственно религиозной стороне. Их прямым продолжением становятся умозаключения об этическом и моральном несовершенстве язычников. Рассуждения о “дурных нравах” язычников имеют своей целью не только их осуждение, но и противопоставление немцам-христианам. Титмар, таким образом вводит две линии противопоставления немцев-христиан и язычников лютичей - одна из них, собственно религиозная, вторая - морально-этическая, и в обоих случаях он оперирует

символическим языком и топикой христианской религиозной рефлексии.

Свообразие стилизации Титмаром образа славян язычников в рамках литературной и идеологической антиномии “христиане-язычники” определяется ее соотнесенностью с конкретной ситуацией германской политике в регионе. Иначе говоря, для Титмара характерно тесное, почти неразделимое сопряжение “христианского мира” с миром германской империи, во-первых, и “конфессионального конфликта” с системой политического господства, во-вторых. Это отражено в целом ряде идеологических и сюжетных конструкций.

И.Педерин (Задар, Хорватия)

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ХОРВАТОВ В ИТАЛЬЯНСКОЙ И СЕРБСКОЙ НАУКЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ НАЧАЛА XX в.

Далмация (от названия иллирийского племени дельматов) была римской провинцией, охватывавшей территорию от Адриатического моря до реки Савы. В раннем Средневековье под Далмацией понимали лишь узкую полоску адриатического побережья, где располагалась византийская фема Далмация. Позже Далмация была венецианским владением, а затем - королевством в Австрии (*das Konigreich Dalmatien*). В настоящее время Далмация входит в состав республики Хорватия и является культурным, а не административным понятием. От эпохи поздней античности и раннего Средневековья сохранилось мало источников по духовной и этнической истории народа, жившего на данной территории, которая входила в состав то восточной то западной империи. Очевидно. земля к западу от реки Моравы в Сербии в поздней античности принадлежала латинскому языковому пространству. Вместе с тем велико было число

греческих переселенцев: 25-30% надгробных надписей местных некрополей сделана на греческом языке. В Средние века греческие надписи исчезают.

На территории Далмации самое позднее в X в. было основано Хорватское государство (княжество, а затем - королевство). В 1102 г. оно вошло в состав владений короны св. Стефана, объединившей два королевства - венгерское и хорватское. Из архивных источников следует, что в XII в. основная часть его населения было хорватским, хотя часть населения все еще говорила на романском - стародалматинском языке, окончательно вышедшем из употребления в конце XIX в. Христианство в Далмацию пришло из Рима. Об этом свидетельствует и Константин Багрянородный, писавший, правда через несколько столетий после христианизации. Согласно местной легенде, сплитскую церковь основал папский легат Иоанн Равеннский, ставший первым архиепископом далматинских церквей.

Вследствие выгодного стратегического положения Далмация неоднократно становилась предметом агрессии. Так, в 1915 г. Италия, вступив в войну, пыталась завладеть ею. После долгих и мучительных переговоров в Париже она все же не получила Далмации. В это время появились многочисленные труды на хорватском, сербском, итальянском, французском и английском языках о Далмации и ее средневековой истории. Недостаток источников способствовал появлению вымыслов. Так, итальянские ученые и публицисты пытались доказать, что Далмация исстари была итальянской землей, а в Сербии обосновывали распространение здесь православия в эпоху поздней античности и раннего Средневековья. В докладе представлен анализ литературы подобного рода.

В.Я. Петрухин(Москва)

**НАЧАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ И В
СКАНДИНАВИИ: ИСТОРИЯ И АГИОГРАФИЯ.**

Взаимосвязь процессов христианизации Восточной и Северной Европы становится все более очевидной как по данным письменных источников - начиная с известий Повести временних лет (ПВЛ) о варягах-христианах в Киеве (944 г.) и Константина Багрянородного о крещеных росах в Константинополе - так и из археологических материалов. Распространение на Руси, в Прибалтике и Скандинавии ранних крестов-тельников одних и тех же византийских типов в X-XI вв. указывает на единые импульсы христианизации по пути из варяг и греки (ср. Дучко 1997; Петрухин, Пушкина 1999) и "Восточному пути" (Austrvegr исландских саг).

Существенно, что по данным исландской Саги об Олаве Трюггвасоне монаха Одда, этот норвежский конунг принял крещение - точнее, оглашение, *prima signatio*, в Греции, куда отправился через Гардарики (Холмгард-Новгород) по пути из варяг в греки. На обратном пути он уговаривает князя Владимира принять крещение и крестить весь народ.

ПВЛ ничего не говорит о влиянии собственно варягов на решение Владимира крестить Русь и не упоминает норвежского конунга. Вместе с тем обращает на себя внимание совпадение характерных мотивов при описании обращения норвежского и русского правителей. Олава в Гардарики потрясает посетившее его видение загробного мира: по гигантскому камню он поднимается на небеса и видит райские кущи; голос свыше призывает его отправиться в Грецию, познать истинного Бога и "обратить к нему многие народы". Спускаясь вниз, Олав оказывается в геенне, где принимают муки идолопоклонники - он видит, что эта участь ждет Владимира и его княгиню. Тогда он отправляется в Грецию, а,

вернувшись, при помощи мудрой княгини уговаривает конунга и его мужей принять крещение. Он способствует распространению христианства не только в Гардарики, но и в “во всей северной части мира” (Джаксон 1993. С. 138-139, ср. 147-148), почему и именуется “апостолом норманнов” (ср. об отнесении Руси к “северным народам”: Успенский 1999).

В ПВЛ Владимир принимает решение креститься после проповеди - “Речи” - Философа-грека, завершающей сюжет выбора веры (986 г.). Характерно, что последним “аргументом”, заставляющим князя отказаться от языческих богов, является некая “запона” с изображением Страшного суда - Владимир хочет оказаться с праведниками, а не грешниками в аду. Если жанр “видений” того света был распространен в европейской, в том числе скандинавской раннесредневековой литературе (ср. Гуревич 1981. С. 176 и сл.), то летописная “запона” продолжает вызывать споры: дело не только в том, что примеры “наглядной агитации” такого рода неизвестны, но и в том, что сама иконография Страшного суда только формировалась в XI в., летописное же “Сказание о начале христианства на Руси” (Д.С. Лихачев) относится к наиболее ранним пластам Начальной летописи (до 1095 г.). Это заставляет сопоставлять запону с мистическими завесами видений Еноха, в конечном итоге - колесницей Иезекииля (*меркаба*) и т.п. (Архипов 1999). В летописном тексте, однако, запона явно соотносится с Храмовой завесой, о которой рассказывает Владимиру тот же Философ: “Церковная запона раздрастя надвое, мертвии всташа мнози, им же [Иисус] повеле в рай ити” (ПВЛ. С. 47). Повествование о загробных муках и блаженстве - непременный мотив катехизации, поэтому он присутствует и в описаниях обращения Олава и Владимира.

Результатом “катехизации” Владимира стало оглашение - намерение принять крещение. Более того, учитывая, что эта практика была принята у скандинавов, исследователи

летописного сюжета (начиная с Е.Е. Голубинского - 1997. Т. 1. С. 128 и сл.; ср. Оболенский 1998. С. 208; Водофф 1993. С. 90) предположили, что и Владимир принял оглашение под влиянием киевских варягов. Примечателен, однако, параллелизм саги об Олаве и летописного сюжета, на который обращали меньше внимания, поскольку в саге деяния Олава уже не были прямо связаны с Русью. Оба правителя принимают крещение во время завоевательного похода: Олав на Сюллингах - островах возле Ирландии, Владимир - в византийской Корсунь. Там его уговаривает креститься "царица" Анна - ср. мотив мудрой княгини в саге (см. также о мотиве благочестивой жены, способствующей обращению: Парамонова 1999), но в большей мере сюжеты летописи и саги объединяет мотив чудесного исцеления (от болезни у Владимира, от смертельной раны - у Олава) - князь и конунг принимают крещение после свершившегося чуда.

Параллелизм перечисленных мотивов не дает прямых оснований для предположений о взаимном влиянии или культурном (и, тем более, конфессиональном) единстве двух традиций (ср. попытку увязать летописный сюжет выбора веры с сюжетом обращения хазар в еврейско-хазарской переписке, содержащей тот же набор мотивов - Архипов 1995). Следует отметить, однако, что один из мотивов, казалось бы, наиболее отдаленный от исторических реалий - мотив посмертного Страшного суда - оказывается "реализованным" в истории обращения Руси и Скандинавии (равно как и славянских стран - ср. Цолль-Адамикова 1997). Дело не только в том, что в христианском мире на рубеже тысячелетий актуализировались эсхатологические ожидания (ср. Гуревич 1984. С. 133, 158). В процессе христианизации наиболее радикальным и быстрым переменам подвергался именно погребальный обряд: на смену господствующему трупосожжению вводилась ингумация, лицо покойника должно

было быть повернуто к Востоку - в ожидании Второго пришествия.

В этом отношении показательно определенное единство погребальных традиций правящих родов Руси и Скандинавии, сформировавшееся еще в языческий период (т.н. большие курганы - ср. Петрухин 1999). После крещения в скандинавской королевской традиции принято было "освящать" языческие памятники и капища древних конунгов и прямых предков христианских правителей строительством храмов: таковы храмы в Старой Упсале возле больших курганов Инглингов (Швеция), в Йеллинге (Дания). Там Харальд Синезубый, креститель Дании, перезахоронил в построенной им ок. 960 г. церкви тела своих отца и матери. Сходным образом Владимир построил Десятинную церковь на месте языческого некрополя. В 1044 г. Ярослав Мудрый перезахоронил там ("вывел из ада") тела погребенных под курганами князей Ярополка и Олега, нарушая христианский канон, но следуя генеалогической традиции единства княжеского рода.

Полывянный Д.И.(Иваново)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРИНЯТИЯ ХРИСТИАНСТВА В КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ БОЛГАРИИ

Основные факты крещения Болгарии в середине 60-х гг. IX в. известны по иностранным источникам — византийским хроникам и папским документам. В болгарской традиции, как историографической, так и агиографической, эти события остались весьма скромный на фоне их значимости след. Однако внимательное изучение прямых и косвенных сведений о принятии болгарами христианства, сохранившихся в древнеболгарской книжности, позволяет, на наш взгляд, судить о том, какие аспекты происходивших в конце IX в.

событий стали устойчивой частью культурного самосознания средневековых болгар.

Наиболее древние сведения болгарских источников о интересующих нас событиях сохранились в одном из рассказов “Чудес св. Георгия”, где мы находим самую пространную из сохранившихся отечественных похвал Борису, и в записи Тудора Доксова к переводу “Слов против ариан” св. Афанасия Александрийского, в русском списке XV в., где содержится дата кончины князя. Недавно древнейшие тексты пополнились обнаруженной А. А. Туриловым памятью Борису-Михаилу в списке сербского изборного Апостола-Евангелия рубежа XIII—XIV вв. под 28 апреля. Единичность данной памяти и гlossen Тудора Доксова, как и отсутствие указаний на бытование “Чудес св. Георгия” в среднеболгарской книжности, на наш взгляд, указывает на то, что точные даты и детали обстоятельств крещения болгар не были закреплены в их культурном самосознании и сохранились в книжности соседних народов благодаря особенностям переписки текстов, когда во вновь создаваемые рукописи механически переносились, пусть и с известными искажениями, даже непонятные переписчику тексты и записи протографа.

Признаком закрепления тех или иных аспектов принятия христианства в исторической памяти болгар может служить присутствие сведений о них в текстах эпох византийского владычества и Второго Болгарского царства. В т. н. Апокрифической летописи почти исчезает конкретная информация о крещении, которую вытесняют фольклорно-эпические детали. Не обнаруживают признаков прямой преемственности письменной традиции и ранние тексты Второго Болгарского царства. Литургическое и календарное почитание Бориса, видимо, почти прекращается, оставляя по себе только запись в Синодике. Хотя имя Бориса значится в

поминальниках болгарских царей, его, в отличие от Симеона и Петра, не упоминает в числе своих предшественников Калоян в переписке с римским папой Иннокентием III. В славянском переводе Краткого жития св. Климента Охридского Борис и Михаил представлены как два разных государя — отец и сын. И имени крестителя Болгарии нет ни в болгарских дополнениях к переводу хроники Константина Манасси, где он назван просто “болгарским князем”, ни в компиляции о крещении болгар из хроник Иоанна Зонары и Симеона Метафраста, известной по сборникам Владислава Грамматика и другим рукописям XV—XVI вв.

В то же время, в культурном сознании средневековых болгар запечатлелись некоторые легендарные обстоятельства крещения, рассказы о которых сформировались в византийской хронографической традиции не позднее X в. (возможно — при болгарском участии). Это — легенда о пожаловании болгарам императрицей Феодорой — вдовой Феофила и материю Михаила III — области Загора в награду за принятие христианства. Эта легенда отражала как некоторые реальные обстоятельства болгаро-византийских отношений 50-х гг. IX в., зафиксированные независимым от хронографической традиции источником — житием св. Эвариста — участника посольства Феодоры в Болгарию, так и реминисценции болгаро-византийских отношений начала VIII в., когда в награду за оказанную помощь император Юстиниан II Ринот-мет даровал болгарскому правителью Тервелу сан кесаря и область Загора. Видимо, сходство двух известий породило контаминацию Бориса-Михаила с Тервелом в латинских источниках, которая устойчиво закрепилась в Западной Европе не только в историографии, но и в иконографии “святого короля Тривелиуса”.

Можно сопоставить тенденцию к замене в болгарской истории имени императора Михаила III — государя с весьма

нелестной репутацией нечестивца, содомита и пьяницы, перешедшее к Борису после крещения, на имя его матери — “благочестивой Феодоры”, с последовательным отнесением рядом болгарских источников событий крещения болгар к регентству Феодоры (842—856). Таким образом их авторы связывали крещение со святой императрицей, восстановившей иконопочитание. Легенда о даре Феодоры как легитимной основе власти болгар над отнятыми у Византии землями, по-видимому, закрепилась в болгарском историческом сознании более отчетливо, чем память о Борисе-Михаиле.

Пчелов Е.В. (Москва)
**ДРЕВНЕЙШИЙ КАЛЕНДАРНЫЙ СТИЛЬ
ХРИСТИАНСКОЙ РУСИ**

В историографии повсеместно распространено утверждение, будто в Древней Руси вплоть до конца XV в. использовалось исключительно мартовское новогодие, имевшее истоки в дохристианской славянской календарной системе. Между тем сама эта языческая календарная основа может быть реконструирована лишь очень приблизительно и вряд ли имела высокое развитие, принимая во внимание отсутствие собственной системы письма и соответствующей книжной традиции у восточных славян по крайней мере до конца X в. Однако исследователи древнерусского летописания и хронологии, например Н.Г.Бережков или А.Х.Алешковский, постулировали употребление в летописях мартовского новогодия, несмотря на его сочетание с константинопольской мировой эрой, уже с древнейшего периода (в данном случае вопросы о т.н. ультрамартовском (Н.В.Степанов) и постмартовском (С.В.Цыб) стилях, равно как и об антиохийской, болгарской и др. эрах, оставляю за рамками темы, отметив лишь, что попытки реконструировать всю

хронологическую систему летописания, опираясь на соотнесение начальной даты “Повести временных лет” - 6360 г. с фактической датой начала правления Михаила III, мне представляется некорректными). Анализ самого текста “Повести временных лет” (далее ПВЛ) в его древнейшей части позволяет усомниться в этом положении.

К сентябрьскому календарному стилю, вероятно, могут быть отнесены следующие статьи ПВЛ: 6420 (договор Олега с Византией - 2.9.911 (15 индикта), затем смерть князя осенью того же года); 6453 (русско-византийский договор, гибель Игоря во время ноябрьского полюдья 944 г.); 6524 (Любечская битва поздней осенью 1015 г.); 6562 (смерть Ярослава Мудрого в феврале 1054 г.); 6575 (война Всеслава Брячиславича с Ярославичами). К мартовскому календарному стилю, судя по всему, относятся: 6480 (гибель Святослава весной 972 г.), 6523 (смерть Владимира и гибель Бориса и Глеба: июль-сентябрь 1015 г.), 6576-6577 (киевское княжение Всеслава). После 6577 г. статьи ПВЛ носят, по-видимому, мартовский характер. Таким образом, очевиден сентябрьский хронологический пласт в первой части ПВЛ. С.В.Цыб считает его первоначальным по отношению к мартовскому и относит к своду 1070-х гг., полагая, что мартовская система была привнесена в летописный текст только в начале XII в. Впрочем, структура самого текста ПВЛ позволяет предположить “переход” на мартовский стиль в киевском летописании даже в более ранний период, но во всяком случае, очевидно, не ранее середины 1060-х

Следовательно, древнейшим календарным стилем русского (или по крайней мере киевского) летописания являлся сентябрьский константинопольский стиль. Эта ситуация выглядит абсолютно естественной, поскольку русская церковь подчинялась Константинопольскому патриархату, церковная служба установилась по византийскому образцу, а летописание, как и вообще книжная письменность, долгое время

оставалась уделом лиц духовного звания. В этой связи важно отметить и сентябрьский стиль в следующих исторических памятниках:

Надпись 1050-х гг. в Киевской Софии о смерти Ярослава Мудрого, которая датирована этим стилем (Б.А.Рыбаков, С.А.Высоцкий, В.К.Зиборов - независимо от определения года кончины князя);

“Память и похвала князю Владимиру”, приписываемая мниху Иакову и созданная, вероятно, во второй половине XI в., содержит сентябрьские датировки (А.Л.Пономарев, Н.И.Сериков);

Наконец, по обоснованному предположению И.Н.Данилевского, сентябрьским стилем датировано и “Остромирово евангелие” (1055-1057 гг.).

С конца XI в. книжники начинают использовать марто-вские датировки, которые впоследствии практически вытесняют сентябрьские. Но конкретные причины такого отказа от “классической” византийской церковной хронологической системы еще нуждаются в дальнейшем детальном исследовании.

Ратобыльская А.В. (Москва)

**“О НАСТАВЛЕНИИ В НРАВАХ ГЕРЦОГУ ИМРЕ” (XI в.):
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЕ ТЕОРИИ
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО УСТРОЙСТВА
НА ВЕНГЕРСКОЙ ПОЧВЕ**

“Трактат “О наставлении в нравах герцогу Имре”, датируемый обычно 20-ми годами XI в., часть относительно объемного корпуса раннесредневековых венгерских памятников, не был обойден вниманием исследователей. Он использовался всеми авторами, писавшими об идеологических основах государства первых Арпадов. Некоторые его

сведения привлекались также для реконструкции социально-политических отношений и институтов Венгерского королевства на ранних этапах его истории.

Историков, обращавшихся к этому источнику, волновал вопрос об авторстве “Наставлений”. Среди возможных создателей памятника назывались, в частности, важнейшие действующие лица венгерской истории первой трети XI в. - сам король Иштван I Святой и Святой Геллерт (Герхард). За спорами об авторстве кроется, помимо всего прочего, весьма сложная и вряд ли до конца разрешимая проблема: насколько “Наставления” отражают реальности венгерского общества при Иштване Святом. Представленное в трактате описание стройной системы общественных отношений, связующим и цементирующим элементом которой выступает христианский правитель, с одной стороны, имеет массу аналогий в западноевропейских памятниках каролингской и более поздних эпох, а с другой - довольно заметно контрастирует с картиной социального и идейного развития, которая проступает сквозь “парадную” оболочку законодательных актов Иштвана и его преемников.

Если допустить, что при создании “Наставлений” в расчет принимались местные условия, весьма отличные от общественной ситуации в Западной Европе, как в X - начале XI вв., так и даже в более раннюю, каролингскую эпоху, то памятник приобретает ценность как источник, запечатлевший если не действительные общественные отношения в Венгрии при Святом Иштване, то хотя бы имеющие отношение к реальности представления о том, в каких направлениях должна происходить эволюция общества, переживающего процесс “христианизации” идеологии и социальных связей.

Таким образом, второй, после проблемы авторства, вопрос, который неизбежно возникает при работе с “Наставлениями” - соотношение сведений этого источника и

реального положения вещей в венгерском обществе первой трети XI в. Вхождение Венгрии в семью европейских христианских народов требовало создания корпуса текстов, декларирующих новый, христианский характер власти и социально-государственного устройства, но отнюдь не обязательно связанного с реальной ситуацией в государстве ранних Арпадов. Если рассматривать “Наставления” с этой позиции, то они оказываются умелой компиляцией, отражающей высокое “качество” иностранного клира, работавшего при венгерском дворе в первой трети XI в., и, кроме того, определенный набор представлений об обществе и правителе, характерный для западноевропейской интеллигентской элиты того времени. В этой связи следует, в частности, отметить нашедшую отражение в памятнике теорию общественных групп - *ordines*, один из краеугольных камней западноевропейской социальной мысли X в., закреплявшую за каждым “сословием” определенные функции и набор качеств. Слитые воедино, *ordines* составляли гармоничный и жизнеспособный социальный организм, существующий и действующий в соответствии с представлениями об идеальном, Божественном мироустройстве. Идея создания оптимального общественного порядка, основанного на балансе входящих в него элементов, явно не была чужда автору рассматриваемого источника. Этот сюжет “Наставлений” затрагивался исследователями реже по сравнению с другими моментами, также роднящими венгерский памятник с западноевропейской традицией, которые получили более полное освещение в литературе. Прежде всего это относится к проблеме моральных качеств, необходимых правителю, и его общественной роли.

При попытке комплексного рассмотрения “Наставлений” с точки зрения отражения в них современных Иштвану западноевропейских представлений о христианском обществе,

его структуре и функционировании, памятник представляется концентрированным и систематическим изложением всех основных идей, активно эксплуатировавшихся общественной мыслью X - начала XI вв. Нельзя, по всей видимости, также оспаривать тезис о роли “Наставлений” в складывании политической доктрины и идеологии молодого Венгерского королевства. Вместе с тем очевидно, что, как и всякая другая средневековая схема, теория земного воплощения Божественного порядка (*ordo*) и гармонии составляющих его элементов (*ordines*) могла иметь весьма мало общих черт с реальным социальным портретом государства как в Западной Европе, так и в Венгрии первых Арпадов.

Рычка В.М. (Киев)
КИЕВСКАЯ ВЕРСИЯ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ

Рецепция христианской историософии на Руси объективно способствовала формированию представлений о ее сопричастности с событиями и явлениями священной Истории. Предметом особенно глубокой рефлексии в Киевской Руси был многоплановый сакральный образ Святой Земли. Его усвоение средневековыми мыслителями и книжниками, выявлявшееся прежде всего через уподобление Киева Священному Граду - Иерусалиму было взаимосвязано с претензиями на преемственность по отношению к Константинополю. В православном сознании Царство Ветхого Завета, воплотившееся в Царство Нового Завета выступают как бы знаками христианского и иудейского мира. Христианская история продолжает и отменяет еврейскую. Новым Иерусалимом для всех православных христиан отныне является Константинополь - столица могущественной Византийской империи и всего мирового христианского сообщества. Он мыслился не в статике, но в динамике, как центр истори-

ческого христианского мира, Святое Царство Христа, которое постоянно перемещается и продолжает свое мистическое существование до тех пор пока не закончилась сама история. Отсюда и претензии древнерусской политической и духовной элиты на преемственность Славы Божией богоизбранной Русской землей.

Материальным воплощением таковой, исподволь сформировавшейся политико-идеологической концепции стало внешнее уподобление Киева Константинополю сиречь Иерусалиму, грандиозное строительство города, инициированное Ярославом Мудрым в 30-х гг. XI в. Возведенные им тогда мощные оборонительные сооружения, увенчанные Золотыми Воротами, замыкали городское пространство, в центре которого возвышался храм св. Софии, в единую, композиционно-цельную сакральную структуру. Претензии Киева на сходство с Константинополем-Новым Иерусалимом выявляются не только в названиях главных ворот и центрального храма новорожденной христианской столицы, но подтверждаются и глубоким символическим наполнением художественно-композиционного оформления внутреннего убранства киевских сооружений. Воплощенный в архитектуре пласт зрительных представлений тесно переплетался с живым языком литургии и ясной образностью многочисленных литературных эпитетов, которыми наполнено “Слово о законе и благодати” митрополита Иллариона. Несколько позже эту идею предельно четко сформулирует Иаков Мних в “Памяти и похвале князю Владимиру” вот этими лапидарными, но чрезвычайно выразительными словами: “Оле чудо! Яко 2-и Иерусалим на земле явися Киев...”.

Пролеживаемый в киевском градостроительстве и литературных памятниках “Иерусалимский” топос был определяющим, но не единственным компонентом в системе представлений средневековых мыслителей, обосновывавших

концепцию святости Киевского христианского государства и его царственной столицы. Ее вневременную космогоническую сущность выявляет связь городской топонимики с мифологемами Священной Истории. Так, есть основания полагать, что гора Хоревица, возвышающаяся поблизости от исторической части города, является прабразом древнего библейского названия центральной части Синайской гряды. Именно на этой горе в Аравийской пустыне состоялась встреча Моисея с Богом, который вручил Закон Израилю (5 М. IV, 10-15; V, 2). В доказательство Моисеевой силы Господь превратил его жезл (кий) в змея и обратно. По мнению С.Б.Крымского, исторической метафорой этой встречи и ее номинативного ряда: “Хорив”, “Кий” (жезл, посох-кий), “Щек” (змей) и стало название киевских гор. Принимая это тонкое наблюдение украинского ученого, добавлю только, что образ змея в византийской православной традиции достаточно тесно соотносится с царственностью. В древнерусской письменности, например, отразились представления о “змеиной” сущности Царьграда.

Для темы моего доклада представляется важным отметить, что омывающая подошвы киевских гор река Почайна берет свои истоки из озера Иорданского. Не потому ли в древнерусской летописной традиции Почайна столь устойчивый локус “крещения” киевлян и шире - всей Руси при Владимире Святославиче?

Мифологический пласт городской топонимики средневекового Киева еще недостаточно исследован. Однако, как представляется, он был весьма насыщенный понятными современникам образами и символами, посредством которых формировались представления о столичном граде Руси как своеобразной версии Святой Земли, ее вербальной иконе.

B. B. Седов (Москва)

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН
ПОД ВОЗДЕЙСТВИЕМ ХРИСТИАНСТВА**

Согласно языческому мировоззрению, славяне, расселившиеся в Восточной Европе, сжигали умерших на погребальных кострах, а собранные с них останки помещали в курганных насыпях. Исключение составляли потомки антов. Последние формировались в условиях славяно-иранского симбиоза и частично восприняли обряд ингумации. Потомкам антов во второй половине 1 тыс. н.э. был свойственен биритуализм, к тому же они не знали курганной обрядности.

До X в. в лесной и лесостепной части Восточной Европы в славянской среде безраздельно господствовал обряд трупосожжения. В течение X в. появляются первые захоронения по обряду ингумации. Умерших в этих случаях хоронили в грунтовых ямах и над каждой из них сооружали курганные насыпи. Многие исследователи объясняли появление новой обрядности воздействием христианства, но вопрос о том, как мог обряд ингумации начать распространяться в восточнославянской среде на столетие раньше официального принятия ими христианской религии, оставался без ответа. Наоборот, кажется, должно быть некоторое запаздывание погребальной обрядности по сравнению с крещением населения.

В настоящее время установлено, что обряд трупоположения был привнесен в восточнославянский ареал славянскими переселенцами из Дунайского региона, где он господствовал уже в VIII-IX вв. До IX в. славяне на Дунае еще в малой степени были затронуты христианской религией. В IX в. уже немалая часть дунайских славян была

христианизирована, в частности христианами были жители Великой Моравии. Инфильтрация славян с Дуная в восточнославянскую среду началась еще в VII-VIII вв., но осуществлялась особенно интенсивно в конце IX и начале X в. что обусловлено разгромом Великоморавской державы. Миграция дунайских славян в лесные области Восточной Европы продолжалась и позднее.

В X в. обряд трупоположения сравнительно широко распространяется среди славянского населения Киевского Поднепровья. Курганы с трупоположениями в грунтовых ямах исследованы во многих могильниках земли полян и северян. Они или образуют отдельные могильники или встречаются в общих некрополях вместе с курганами, заключающими захоронения по обряду кремации умерших. Умерших погребали, как правило, без вещевого инвентаря, поэтому определить племенную принадлежность их не представляется возможным. Наличие курганного обряда, неизвестного в рассматриваемое время на Дунае, указывает на то, что среди погребенных в среднеднепровских курганах было немало и местных славян, нужно полагать, перенявших обрядность и, очевидно, ростки новой религии под воздействием пришлого населения. О дунайском начале рассматриваемой обрядности говорят находки в курганных трупоположениях металлических пуговиц.

Аналогичная картина наблюдается в центральном ядре Верхнего Поднепровья и в южной части Рязанского Поочья. В Гнёздове раскопано немало курганов с захоронениями в грунтовых ямах по обряду ингумации. При некоторых из погребенных найдены крестики и свечи, свидетельствующие о том, что это были уже христиане.

Иная ситуация сложилась в округе Новгорода. Здесь на смену сопкам с языческими захоронениями приходят грунтовые могильники с трупоположениями. То же, по всей вероят-

ности, имело место на р. Полоте, где курганы также неизвестны. Можно полагать, что в этих местностях дунайские переселенцы были более активной массой населения и христианство здесь широко одержало победу над язычеством уже в первой половине XI в.

Активный процесс христианизации восточнославянского населения наблюдается в более или менее крупных городах Руси. Древнерусская государственность непосредственно не оказывала влияния на эволюцию погребальной обрядности и, думается, не активизировала распространение христианства среди сельского населения.

В значительной части лесной зоны Восточноевропейской равнины славяне до начала XI в. хоронили умерших в курганах по обряду трупосожжения. Эволюция обрядности здесь протекала по иному. Первые умершие по обряду ингумации помещались не в могильных ямах, а на горизонте, в ряде мест на ритуальном костище. Это явные следы сочетания язычества с христианством. Только в XII в. появляются захоронения в грунтовых ямах под курганами, во второй половине этого столетия они становятся доминирующими. К концу столетия и особенно в первой половине XIII в. курганы становятся все меньше и меньше, и обряд их сооружения постепенно исчезает вовсе (кроме окраинных регионов Северной Руси).

Таким образом, первыми христианами на Руси было славяне, переселившиеся из Дунайских земель столетием раньше официального крещения восточного славянства. Это обстоятельство способствовало распространению новой религии после 988 года в большей степени, чем миссионерская деятельность церковников.

Смирнова Э.С. (Москва)

**МИНИАТЮРЫ МОЛИТВЕННИКА ГЕРТРУДЫ XI И НАЧАЛА
ХII в.**

Датировка, мастера, проблема художественных традиций

Миниатюры молитвенника Гертруды, являющегося частью Псалтири архиепископа Эгберта конца X в. (Чивидале, Национальный археологический музей, cod. CXXXVI) трактовались то как явление преимущественно византийско-русской культуры (Зауэрланд и Хазелофф, Кондаков), то как памятник латинской книжности, зависящий от биографии и связей княгини Гертруды (Сычев, отчасти Лазарев, Янин и др.). Рассмотрение рукописи с учетом кодикологических особенностей позволяет заключить, что 4 миниатюры были исполнены по заказу Гертруды в промежуток между 1078 и 1086 гг., то есть в Киевской Руси (византийско-русская иконография, греческие и русские надписи, отсутствие упоминания Изяслава, убитого в 1086 г.). Первая миниатюра - находится в тетради лл. 5-6, связана с текстами молитв на этих листах, исполнена киевским или византийским мастером, имеет стилистические параллели в византийском искусстве второй половины XI в. Форма миниатюры в виде лигатуры “In’ имитирует западные инициалы - вероятно, по воле заказчика. Три следующих миниатюры - “Рождество Христово”, “Распятие” и “Христос на троне, с предстоящими Ярополком, Ириной и их св. патронами” в тетради лл. 7-10 (часть этой тетради утрачена) составляют цикл (начало и конец земной жизни Христа, его слава на небесах) и соответствуют текстам в этой тетради. Они, по данным стиля, исполнены западноевропейским мастером по византийско-русским образцам, с ориентацией на приемы первого художника. Пятая миниатюра - “Богоматерь на престоле”, на л. 41, одном из листов

оттоновской рукописи, заказана Гертрудой в старости, после смерти близких (ср. текст молитвы л. 40 об. - 41), исполнена киевским мастером и находит аналогии в киевской живописи начала XII в.

С.М.Толстая(Москва)
**ХРИСТИАНСТВО И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА:
МЕХАНИЗМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Христианство и устная народная традиция - две разных культурных модели (парадигмы, системы), действовавшие со времени принятия славянами христианства в одном этнокультурном пространстве. Характер, степень и формы их взаимодействия определялись такими важными для культуры категориями, как оппозиции “книжность (письменная форма) - устность”, “кодифицированность - некодифицированность”, “официальность - неофициальность”, “закрытость - открытость”, “рефлексированность (наличие “теории” и метаязыка; христианская герменевтика) - нерефлексированность (отсутствие теории и метаязыка)”, “сознательность (сознательное поддержание традиции) - стихийность (бессознательное следование традиции)”. По содержанию эти две культурные системы могут быть противопоставлены как религиозная и мифологическая (мифопоэтическая, космологическая); по “жанровому” составу они весьма схожи - обе сочетают в себе определенный круг представлений о мире (соответственно христианская и мифопоэтическая картина мира) с развитой ритуальной формой (религиозный культ и народная обрядность) и обширным корпусом текстов (верbalных и изобразительных).

Направление влияния было по преимуществу односторонним - от христианства к народной традиции, т.е. от более сильной, более организованной, строго кодифи-

цированной и идеологически оформленной “закрытой” системы к менее организованной, аморфной, не имеющей канона “открытой” системе. Обратное воздействие и по объему, и по значению было гораздо слабее и не затрагивало структурных и идейных основ христианства (определенное влияние народных представлений испытала христианская демонология; церковные ритуалы восприняли некоторые элементы народных обычаяев и т.п.). Поэтому прежде всего следует говорить о механизмах адаптации христианских элементов в народной культуре.

Наиболее зависимой от христианства областью культурного пространства оказался **народный календарь**, воспринявший христианскую систему праздников и будней, постов и мясоедов в качестве структурной основы всего обрядового годового цикла. Однако, заимствовав из христианского календаря состав, последовательность, в значительной степени названия праздников, народная традиция во многих случаях не восприняла или восприняла лишь поверхностно (формально) христианское содержание календарных единиц и переосмыслила их в соответствии с привычными для традиционной картины мира мифологическими представлениями о календарном времени и применительно к земледельческой магической практике. Так, праздник Благовещения трактуется в народе как день “благой вести” о начале весны, пробуждении земли от зимнего сна, “открытии” земли, возвращении птиц и т.п. (Толстые 1995). Даже если христианское (евангельское) содержание праздника сохраняется, народная трактовка влияет на его ритуальное наполнение. Например, праздник Рождества, хотя и ассоциируется с рождением Христа, в своем обрядовом содержании акцентирует прежде всего семантику и магию начала по отношению к наступающему новому году.

Другой значительной сферой христианского воздействия является народный **культ святых**. Восприятие персонажей христианской истории народной традицией сопровождалось очень существенной трансформацией их облика вплоть до полного отрыва от прототипа. Усвоение культа нередко диктовалось “практическими” целями приобретения в той или иной сфере жизни сакрального покровителя, который наделялся соответствующими патронажными или защитными функциями, однако переосмысление христианского персонажа очень часто приобретало характер десакрализации и приводило к “снижению” образа, его мифологизации и даже демонологизации (ср. Попов 1994; Толстая 1995).

Заметно меньшее влияние христианской культуры испытали **обряды жизненного цикла** и повседневная практическая деятельность. Здесь христианские элементы привлекались почти исключительно как средства сакрализации в разнообразных актах магического (продуцирующего или защитного) характера и чаще всего не затрагивали их глубинного (мифологического) содержания (ср., например, возглавляемые священниками процесии с иконами и хоругвями, обходы полей, молебства, кропление водой ради вызывания дождя, провоцирования урожая и др.). В этой же сфере нередко предметы христианского культа и даже сами церковнослужители становились объектом или орудием магических действий (ср. опоясывание церквей, питье воды с икон, обливание водой во время засухи попа, принуждение попа повалиться по засеянному полю ради хорошего роста хлебов и т.п.).

В области **народной идеологии и аксиологии** восприятие христианских концептов нередко облегчалось присутствием в языке и коллективном сознании близких по содержанию понятий и ценностей, унаследованных от дохристианской эпохи. Так, концепт святости, несомненно, был значимым

элементом задолго до наступления христианской эры (Топоров 1995-1998), хотя область сакрального очерчивалась в народном сознании иначе, чем в христианстве. Столь же уверенно можно говорить о древности концепта греха - ключевого понятия христианской этики. Содержание подобных понятийных и аксиологических категорий народной культуры не могло не претерпеть серьезных изменений под влиянием христианского вероучения, но нельзя не видеть и того, что их христианский смысл был усвоен не только неполно, но и с серьезными смысловымиискажениями. Народное и христианское понимание греха не совпадают в отношении состава грехов и критерия греховности; народной традиции по существу чуждо ранжирование грехов по тяжести и соотнесение силы наказания с тяжестью преступления (самое незначительное нарушение регламента поведения может, по народным представлениям, повлечь тяжелые последствия, тогда как серьезные преступления могут быть сочтены простительными); вместо идеи покаяния как способа преодоления греха и предотвращения его последствий существует вера в возможность магического искупления греха; кара за грехи связывается не столько с посмертной, сколько с земной жизнью; судьей и “субъектом” наказания за грех мыслится не только Бог и человек (социум), но и природа (космос) и т.п.

Наряду с отдельными элементами, структурами, семантическими категориями христианства, народная традиция усваивала и готовые “тексты” или их фрагменты, целые сюжеты, мотивы, темы, которые становились предметом разработки в произведениях различных фольклорных жанров. Посредником между каноническим христианским текстом и текстом фольклорным служила апокрифическая книжность, а также некий фонд представлений, сюжетов и образов, уже препарированных в духе народной традиции и

адаптированных к ней, который составляет “текстовую” (повествовательную, нарративную) основу того, что иногда называется народным христианством (или народным православием). В полном виде эта “текстовая основа”, разумеется, нигде не зафиксирована, но в последнее время после большого перерыва снова делаются попытки ее реконструкции на материале разных славянских традиций. Так, предметом специальных (в том числе и полевых) исследований становится тема славянской (болгарской, полесской, русской) “фольклорной библии” (Бадаланова ркп.; Белова 1994; Кузнецова 1988; От Бытия к Исходу 1998; Панченко 1999; ЖС 1994/2, 1994/3, 1999/2 и др.). Именно из этого “вторичного” источника (народного христианства) различные фольклорные жанры черпают конкретные библейские (евангельские) сюжеты и мотивы и создают на их основе фольклорные тексты. Разные жанры в разной степени отступают от прямого изложения библейских событий: духовные стихи стремятся сохранить и событийную канву, и идейный смысл источника, легенды обращаются с ним значительно свободнее; другие жанровые формы (например, заговоры) могут лишь инкорпорировать в свою содержательную ткань отдельные христианские мотивы и символы.

Попадая в фольклорный контекст, христианский элемент оказывается включенным в смысловое поле другого культурного и символического языка и неизбежно прстерпевает изменения, утрачивая одни значения и коннотации и приобретая другие. Так, например, евангельский эпизод о встрече Христа с самарянкой (Иоанн 4), становясь темой песенного фольклора восточных и западных славян, сохраняет только самое ситуацию встречи Господа с грешницей, набирающей или несущей воду, но при этом фольклорный текст радикально меняет смысл рассказа, превращая притчу о “живой” воде веры в балладу о наказании грешной девушки,

умертвившей своих рожденных вне брака детей (см. Толстая 1999).

В целом устная народная традиция в ее взаимоотношении с более “сильной” христианской культурой проявила себя как открытая, гибкая, но не менее сильная культурная система, способная усвоить и переработать, перевести на свой язык и наполнить своим содержанием значительный корпус “чужих” элементов и текстов, включить их в свой дискурс и на протяжении тысячелетия обращаться с ними как с собственными культурными ресурсами. При этом в отношении некоторых кардинальных категорий народная традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и “закрытой” - к таковым прежде всего могут быть отнесены культ мертвых и низшая мифология, составляющие идеологическую основу мифологической (мифопоэтической) культурной парадигмы и оставшиеся практически незатронутыми христианским влиянием.

Сокращения

- Бадаланова ркп. - *Ф.Бадаланова. Българска фолклорна Библия. Рукопис.*
Белова 1994 - *О.В.Белова. Народное православие Полесья // Живая старина. 1994/3.*
- ЖС - Живая старина. М.
- Кузнецова 1998 - *В.С.Кузнецова. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.*
- От Бытия к Исходу. М., 1998.
- Панченко 1999 - *А.А.Панченко. Религиозные практики: к изучению “народной религии” // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып.2.*
- Попов 1994 - *Р.Попов. Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т.2.*
- Толстая 1995 - *С.М.Толстая. Сакральное и магическое в народном культе святых // Folklor - sacram - religia / Pod red. J. Bartmanskiego i M. Jasinskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995. S. 38 - 46.*

- Толстая 1999 - С.М.Толстая. Из славянской фольклорной библии: Христос и самарянка // Роль библейских переводов в развитии литературных языков и культуры славян. М. 1999.
- Топоров 1987 - В.Н.Топоров. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре: *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184 - 252.
- Топоров 1995- 1998 - В.Н.Топоров. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т.1; 1998. Т.2.
- Толстые 1995 - Н.И.Толстой, С.М.Толстая. Благовещение // Славянские древности. М., 1995. Т.1.

Турилов А.А.(Москва)

К ИСТОРИИ КУЛЬТА СВ. ВИТА У ПРАВОСЛАВНЫХ СЛАВЯН В СРЕДНИЕ ВЕКА

Св. Вит, итальянский мученик нач. IV в., чей культа более позднее время в силу судьбы его реликвий, перенесенных в VIII в. в аббатство Сен-Дени, а в 836 г. в Корвей, был распространен в латинском мире, возможно еще с великоморавских времен почитался принявшими христианство славянами, в том числе и принадлежавшими к византийскому культурному кругу. Для Сербии конца XIV в. день памяти св. Вита 15 июня ("Видов дан"), в который произошла битва на Косовом поле, стал символом национальной трагедии. В средневековой Руси исторические события, связанные с этим днем, неизвестны, но пик почитания самого святого пришелся на время не позднее XII в. В особенности на это указывает присутствие его имени (в числе других западных святых) в молитвах Св. Троице и против дьявола, которые независимо от их происхождения (новгородского под скандинавским влиянием - Дж.Линд, чешского - Ф.В.Мареш, В.Конзал) сохранились только в древнерусских списках (XIIIв-Молитва против дьявола XIV-XVI - Св. Троице).

Отдельные элементы культа св. Вита у православных славян образуют весьма сложную и во многом противоречи-

чивую картину. Изображения святого здесь неизвестны или же остаются неидентифицированными среди избранных святых на полях икон и во фресковых росписях, плохо сохранившихся и утративших со временем надписи (самостоятельные единоличные изображения во всяком случае отсутствуют). Памяти в месяцесловах богослужебных книг (прежде всего Евангелий и Апостолов) представлены в южнославянской и древнерусской традиции с древнейшего времени. В первом случае это глаголическое Ассеманиево евангелие сер. (?) XI в., связанное происхождением с Охридом, во втором Остромирово (позднейшие примеры довольно многочисленны (наиболее полный их перечень приведен в работах Х.Микласа и М.Шниттер, и О.В.Лосевой)). При этом, однако, все южнославянские примеры обнаруживаются в памятниках, отражающих восточнославянское влияние на книжность православных балканских славян (при том, что в этом регионе можно было бы предполагать дополнительную струю влияния через Далмацию); наиболее сложный и небесспорный в этом смысле случай представляет Ассеманиево Евангелие, где аргументы в пользу древнерусского влияния минимальны. Показательно отсутствие памяти Вита в недавно исследованном месяцеслове Апостол-Евангелия апрокос (ФИРИ РАН, Зап.-Евр. секция, № 680), рукописи рубежа (XIII-XIV вв.), содержащем, однако, уникальные сведения о болгарских церковно-политических событиях 860-х - 870-х гг. (подавление князем Борисом-Михаилом восстания боилов - 28 марта; освящение церкви св. Петра, "иже в Бугарех" - 28 апреля) и достаточно подробные памяти первоучителей (14 февраля и 6 апреля).

Служба Виту представлена русскими списками в служебных Минеях с XII в. (новгородский комплект Синодального собр. ГИМ), южнославянскими - с XIII в. (ГИМ, Хлуд. 156, кон. XIII - нач. XIV в.; БАН, 4.5.10, "Минея

попа Гюрга”, нач. XIV в., и др.). Отсутствие службы в южнославянских праздничных Минеях XIII-XIV вв. и явная зависимость болгарских и сербских Миней служебных от русских свидетельствуют о безусловной вторичности южнославянской традиции текста сравнительно с восточнославянской. В целом это соответствует выводам исследователей о посредничестве русской традиции в распространении элементов почитания западных святых у православных балканских славян.

Наиболее сложным является вопрос о взаимоотношении агиографии и гимнографии св. Вита на Руси, которые не “состыкуются” между собой ни географически, ни в календарном отношении. Южным славянам житие Вита, очевидно, оставалось неизвестно. Показательно в этом смысле его отсутствие в весьма архаичном по составу, включающем ряд памятников еще великоморавской эпохи, сербском Торжественнике, несколько комплектов которого было переписано в последней четверти XIV в. в скриптории Липлянской митрополии (Загреб, Архив ХАЗУ, III с 24 и III с 22; Москва ГИМ, Хлуд. 189 и София, НБКМ, 1039; Вена, Нац. библиотека, Слав. 33 и м-рь Высокие Дечаны, 101). Для Руси же с известной долей вероятности можно говорить о повсеместном распространении службы: июньские тома студийских Миней служебных не новгородского происхождения не сохранились (комплект нач. XV в. (ок. 1415) из Переяславля Залесского (РГАДА, ф. 381, №115), по наблюдениям Л.В.Мошковой, вероятно, испытал уже влияние Иерусалимского устава, службы Виту заведомо не предполагающего). В то же время житие св. Вита (проложное сокращение, возникшее на Руси) не встречается в новгородско-псковских рукописях до конца XIV в. Кстати, очевидно, поэтому оно не получило известности и у южных славян (большинство литературных памятников, попавших на

славянский юг в эпоху “первого восточнославянского влияния” XII - первой трети XIII в. имеет новгородское происхождение); существующее в литературе мнение, что в уже упоминавшейся Минея попа Гюрга читается отрывок проложного жития Вита, ошибочно - в действительности это окончание последнего тропаря 6-й песни канона.

Житие Вита помещается в Прологах только под 16 мая (служба, в соответствии с устойчивой традицией дается в Минеях под 15 июня). Эта календарная особенность напрямую связывает Пролог с Успенским сборником (Минея четья на май и Триодный торжественник) в конце XII - начала XIII в. (существует мнение и о датировке сер. XII в.), рукописью владимиро-суздальского (либо, что менее вероятно, киевского) происхождения, содержащей пространное житие мученика - источник проложного. Памятники объединяет и не встречающаяся нигде более майская память первоучителя Мефодия. География распространения этой разновидности Пролога в древнейшее время не ясна. Бессспорно ее бытование в Северо-Восточной Руси (Спасо-Прилуцкий и Успенский списки нач. XV в.), но совершенно неизученной остается (даже по позднейшим спискам) независимая украинско-белорусская традиция. Поэтому нерешенным остается вопрос о времени, месте и обстоятельствах включения житий Вита и Мефодия в Пролог (при этом есть все основания считать, что это не связано напрямую с появлением в этом сборнике жития чешского князя Вячеслава и рассказом о перенесении его мощей). Однако, в любом случае, на фоне явной вторичности следов этого культа у южных славян, причину знакомства с ним следует искать в первую очередь в чешско-русских связях.

А.И. Филюшкин(Воронеж)
**РАЗВИТИЕ ИНСТИТУТА КРЕСТОЦЕЛОВАНИЯ НА
РУСИ В X-XV ВВ.**

После введения на Руси христианства клятвы и присяги стали скрепляться целованием креста. Крест служил символом мук Спасителя, искупившего ими человечество от греха. Тем самым клятвопреступник как бы предавал искупительную жертву Иисуса. Этим он уподоблялся распявшим Христа. Поэтому нарушение клятвы на кресте означало отречение от православия и погубление души: “если же преступит кто, то и здесь, на земле, примет казнь и в будущем веке казнь вечную” (*Повесть временных лет под 1068 г.*) Сходная трактовка содержится и в *“Поучении Владимира Мономаха”* (ок. 1117 г.): “Если же вам придется крест целовать братии (т.е. князьям — А.Ф..) или кому-либо, то, проверив сердце свое, на чем можете устоять, на том и целуйте, а поцеловав, соблюдайте, чтобы, преступив, не погубить души своей”.

На Руси крестоцелование стало известно через контакты с византийцами и христианизацию. Самое раннее упоминание ритуала относится к 907 г., когда император Леон при заключении мира с Олегом целовал крест. О присяге христиан на кресте говорится в договорах Руси с греками 911 и 944 гг. Применительно к русичам она впервые упоминается под 1059 г., когда Изяслав, Святослав и Всеволод Ярославичи, освободив своего дядю Судислава из темницы, “водили его к кресту”.

Крестоцелование первоначально выступало как атрибут статуса князей, их исключительная прерогатива.

Как отметил А.П. Толочко, ритуал символизировал законность изменения существующих структур власти. Часто акт крестоцелования осуществлялся на съезде (снeme). При этом он включал в себя определение: “кто преступит крестное

целование — на того быть всем” (*Лаврентьевская летопись под 1097 г., Ипатьевская летопись под 1145 г.*). То есть все остальные князья, участвовавшие в соглашении, получали законное право одновременно напасть на “преступника”. Крестоцелованием подтверждался мир между враждующими князьями, *status quo* держания ими столов на момент заключения соглашения, фиксировалось единство военных коалиций, закреплялись международные соглашения.

Присяга сопровождалась заключением крестоцеловальной грамоты, в которой оговаривались конкретные условия соглашения. В случае возникновения спорных моментов грамота могла предъявляться оппоненту (напр., так сделал в 1144 г. галичский князь Владимир Володаревич в ходе конфликта со Всеволодом Ольговичем).

Поскольку семантика крестоцелования была тесно связана с христианством, в роли инстанции, оценивающей легитимность присяги, мог выступать митрополит или церковный собор. Владыка даже имел право снять с князя крестоцелование, приняв ответственность за его нарушение на себя.

Надо отметить, что значение и содержание института крестоцелования в средневековой Руси не были неизменными. Анализ материала за XI-XIII вв. (Лаврентьевской, Ипатьевской, Новгородской Первой летописей, дошедших до нас актов и юридических памятников) наглядно показывает, что одновременно с ростом раздробленности со второй трети XII в. синхронно увеличиваются количество крестоцелований между князьями и их нарушений. С конца XII - начала XIII вв. упоминание случаев этого ритуала в летописях, напротив, становится более редким. Хотя сама процедура, напротив, получает широкое распространение в сфере отношений князя и городских общин, бытовой, повседневной жизни и

юридической деятельности, она стала меньше интересовать летописца.

Уменьшение констатации летописцем актов *княжеской* присяги на кресте и ее все большее распространение в “некняжеской сфере” отражают *девальвацию* роли клятвы как духовного регулятора политических отношений. Это было вызвано целым рядом причин.

Во-первых. Практику присяги на кресте пытались применить для упорядочивания отношения внутри дома Рюриковичей, но князья клялись и нарушали свои обязательства столь часто, что, по выражению летописца, “уста не успевали обсыхать от крестного целования”.

Во-вторых, под влиянием монголо-татарского ига происходили изменения в политическом статусе самих князей. Прежде всего, как неоднократно горестно отмечал летописец, “все князья в воле татарской бяхи”. В условиях зависимости от власти хана они в важных случаях не имели свободы волеизъявления, а, следовательно, не могли и соблюдать обязательств, принятых по скрепленным крестоцелованием договорам.

В-третьих, в условиях раздробленности растет роль городов и городских общин, нередко выступающих в междоусобных конфликтах в роли самостоятельной силы. Они изгоняли и приглашали князей, именно городские ополчения представляли собой решающую силу в целом ряде столкновений. Менялся и сам статус городов: из центров княжеских столиц держаний некоторые из них превращались в феодальные республики. Теперь крестоцелование начинает чаще скреплять договоры горожан с князем. Это отражало увеличение роли городов, но размывало исключительное право князей на крестоцелование, и, следовательно, разрушало его сакральный статус.

В-четвертых, девальвация понятия проявилась в его распространении в социально-экономических и правовых отношениях, бытовой, повседневной сфере. В Древнейшей Правде (*нач. XI в.*) присяга фигурирует как атрибут дружинной среды и, судя по всему, носила еще языческий характер (она упоминается только в ст.10, и ее приносили исключительно варяги и колбяги). В Пространной редакции Русской Правды (*XII в.*) клятва (рота) фигурирует уже в целом ряде статей: 22, 31, 37, 47, 48, 49, 52, 109. Причем, судя по всему, “рота” Русской Правды скреплялась тем же целованием креста. На это указывает уточнение в одной из дополнительных статей, указывающей, что некрещеные варяги приносят присягу “по своей вере”. Следовательно, — христиане клялись по своей, то есть присягой на кресте.

По меткому замечанию Б.А. Романова, “то было время клятв.... чуть что, “идут роте”, каждый по своему “закону”, по “своей вере”. Само по себе слово не значило ничего.... видимо, клялись на каждом шагу, на каждом слове, уже так, по привычке; нужно не нужно, а все клялись. И врали”. В XIII в. “ротник”, “клеветник”, “поклепник”, “лжи послух” приравнены к “разбойникам” и “грабителям” в отношении церковных приношений: от них не надлежало ничего брать без покаяния.

Кризис института крестоцелования отражен в *“Поучении к простой чади”* (до 1187 г., приписывается новгородскому игумену Моисею): “Пророк глаголет: того ради завяза небо, не пустить дъждя на землю, зане человеци кленуться Богом и его святыми, и друг друга догонять до клятвы, и церковь Святую невесту Христову ротою скверняще.... И того ради вся силы небесныя трепещут страхом, занеже Господь Бог не велит догонити человека до клятвы и до роты”.

В грамоте от 24 сентября 1417 г. митрополита Фотия псковичам о снятии с них крестного целования цитируются

ранние нормы церковного права, применяемые к клятвопреступникам: согласно 64-му правилу Василия Великого, “Изменяющи целование миряне на десять лет от святаго причастья отлучается”. По 81-му правилу, его “Подобает по 12 летех приятии к церкви, что ради свою веру предал: изменение (крестоцелования — А.Ф.) бо есть и отреченье от Бога”. О том же говорило и 25-е правило Святых Апостолов.

По определению самого Фотия, данное преступление являлось “душевредием”, а по другой грамоте (*в Псков от 23 сентября 1427 г.*) совершающие его “лжеобещники” квалифицировались как “богоубийцы Христа” и “поругатели честному кресту”. Впрочем, это еще были не самые строгие определения: В “*Вопросах и ответах о частных случаях церковной практики*” (*список XV в.*) говорится: “А разумея (*то есть сознательно — А.Ф.*) кто преступить целованья честнаго креста, и *то волны кровию своею да искупится, юже пролиет мученически за Христа*”. В “*Епископском поучении о плотских грехах, ротничестве и подражании иноверцам*” из Кормчих XV в. ложная клятва называется “лютым преступлением”, приравнивающимся к убийству, преступлению, половым извращениям и т.д. Однако, судя по частоте церковных проклятий против “ротников”, особого эффекта подобные санкции не давали.

В XIV-XV вв. целование креста фигурирует в докончаниях великих князей с “братьею молодшею”. Само соглашение теперь могло называться “целованием”. Таким образом, присяга на кресте стала сближаться с клятвой внериности вассала своему сеньору.

Тогда же увеличивается проникновение данного института в судебную практику. В Новгородской и Псковской судных грамотах (*XV в.*) уже прямо говорится: посадникам и тысяцким “судить им право, по крестному целованью”. Если

они не будут судить “в правду по крестному целованию. . . ино Бог буди им судиа на втором пришествии Христове”.

Во второй половине XV в. статус крестоцелования вновь повышается. Иван III активно боролся с правом отъезда и с возможностью легкого отречения от крестоцеловальной клятвы своему сузерену. С отъездчиков, реальных и потенциальных, теперь взимаются так называемые “укрепительные”, или “проклятые” грамоты. В них представители аристократии клялись на кресте, под угрозой церковного проклятия и казни от светскихластей, служить “до своего живота”, никогда не пытаться сбежать в соседние страны, и даже сообщать обо всех услышанных помыслах “добра” или “лиха” на государя. Первая полностью дошедшая до нас подобная запись была взята 8 марта 1474 г. с князя Данилы Дмитриевича Холмского, хотя подобные грамоты, видимо, появились гораздо раньше. Они назывались “укрепительными”, а в случае обещания за клятвопреступление особо жестоких небесных и земных казней — “проклятыми.”

В XV-XVI вв. крестоцелование становится необходимым вступительным условием для действия едва ли не каждого должностного лица.

В ст.12 Судебника 1497 г. присутствующие на суде “мужи” начинают именоваться целовальниками” как лица, принесшие присягу при вступлении в должность. Соборное Уложение 1649 г. строго регламентирует крестоцелование как чисто судебную процедуру, вводя особую главу “О крестном целовании” из 10-ти статей.

Флоря Б.Н. (Москва)
ДВЕ ВЕРСИИ ЛЕГЕНДЫ О СВЯТОМ ВАЦЛАВЕ

Изучение сохранившихся легенд X века о первом чешском святом князе Вацлаве убитом дружинниками по

приказу его брата Болеслава, давно привело исследователей к выводу о существовании двух версий, в которых существенно по-разному изложены факты его биографии.

К одной версии принадлежит так называемое I славянское житие Вацлава (Востоковская легенда) и близкий к ней текст так называемой Легенды Лаврентия, к другой так наз. “*Crescente fide*” и житие Вацлава, написанное мантуанским епископом Гумпольдом. Сопоставление двух версий между собой показывает, что расхождения между ними не только значительны, но и имеют целенаправленный характер. В I старославянском житии агиографом приложены старания к тому, чтобы представить в возможно лучшем свете (даже в ущерб репутации главного героя) его мать Драгомиру и его брата Болеслава. Как главный носитель зла в этой версии выступают “чешские мужи”, которые, одержимые дьяволом, натравливают друг на друга членов княжеской семьи. Болеслав выступает в этой версии как орудие в руках этих мужей, он раскаивается в содеянном и приказывает перенести останки убитого брата в Прагу. Эти особенности данной версии позволяют установить, что она создана для обеления репутации князя Болеслава и его потомков, правивших в Чехии. Этую версию можно условно назвать “княжеской”.

В другой версии, представленной повествователями “*Crescente fide*” и легенды Гумпольда, мать и брат святого оказываются главными виновниками случившихся с ним несчастий. Никакого раскаяния брат, убивший Вацлава, согласно этой версии, не обнаруживает, останки Вацлава переносят в Прагу неизвестные почитатели втайне от князя Болеслава. Как установлено исследователями, литературным образцом для создателей этой версии является житие св. Имrama - патрона епископской кафедры в баварском Регенсбурге. Закономерно поэтому искать создателей этой

версии в среде чешского духовенства, подчинявшегося регенсбургским епископам до создания епископства в Праге в 973 г. Речь должна идти в первую очередь о клире собора Св. Вита в Праге, где находились останки святого. На эту среду указывает и наличие в этой версии записей чудес, происходивших у гроба святого, которые, конечно, делались там, где этот гроб находился. С созданием пражского епископства собор св. Вита стал кафедральным собором, а его клир - клиром епископской кафедры. Эту версию можно условно назвать церковной. Между династией и верхушкой духовенства наметились противоречия в трактовке одного из главных событий в истории чешского христианства, и это позволяет утверждать, что уже в это время церковь обнаруживала свою самостоятельность по отношению к светской власти, хотя и находилась во всесторонней материальной зависимости от последней.

Наблюдения над судьбой разных вариантов “княжеской версии” позволяют предположить, что династия сознательно распространяла свою версию событий в сопредельных с Чехией странах и даже в Риме. Со своей стороны создатели “церковной” версии для ее распространения использовали свои связи с духовенством Империи Оттонов.

Победителем в споре оказалась не династия, а церковь. Хотя в памятниках рубежа X-XI и XI вв. можно обнаружить ряд отголосков “княжеской” версии, которая, следовательно, в то время еще оставалась известной, в целом в формирующейся исторической традиции чешского общества утвердился тот взгляд на события, связанные с жизнью и смертью св. Вацлава, который утверждала и распространяла церковь.

Цукерман К.(Париж)
МЕФОДИЙ В 869-873 гг.

В литературе неоднократно отмечалось, что автор Жития Мефодия принадлежал - и не только в плане церковно-политическом, но и по всему складу своего богословского мышления к западной церковной традиции. Поэтому в Житии последовательно проводится идея полнейшей гармонии отношений между Мефодием и современными ему папами.

Иногда это приводит к явным натяжкам. Так, например, задержание Кирилла и Мефодия в Венеции по приказу папы Николая и их последующая депортация в Рим представляется автором Жития как любезное приглашение со стороны папы пожелавшего видеть Мефодия “яко ангела Божия”. Длительное интернирование обоих братьев (а после смерти Кирилла - одного Мефодия) в Риме никак не объясняется, а реальная подоплека дела - обмен анафемами между папой Николаем и патриархом Фотием - ни словом не помянута (Отметим, впрочем, справедливости ради, что авторы Житий Константина-Кирилла и Мефодия, в отличие от некоторых современных комментаторов, отнюдь не приписывают братьям намерения отправиться в Рим, а из Житий Константина с очевидностью вытекает, что папское “приглашение” нарушило их планы возвращения на родину).

Еще более таинственен и любопытен эпизод 870-873 гг. Автор Жития отмечает, что Мефодий, свежерукопоженный папой (архи)епископом Паннонии, был задержан и неправедно судим немецкими епископами, после чего провел три года в заточении у швабов. Когда же узнал об этом папа, продолжает наш автор, он “посыла клятвоу” на немцев и тем вынудил их вернуть Мефодия на его престол. По логике рассказа, весть об аресте Мефодия шла до папы ровно три года. Эта версия воспроизводится в одной из последних работ

влиятельного католического специалиста по истории моравской миссии Ф.Дворника: Only in spring of 873 did the new Pope John VIII what had happened [to Methodius] and he acted energetically? (*Byzantine Missions among the Slavs*, New Brunswick 1970, 154). Но кто же поверит, кроме агиографа, что ни папа Адриан II, рукоположивший Мефодия и скончавшийся в конце 872 г., ни наследовавший ему Иоанн VIII (в первые месяцы своего pontifikата) не были осведомлены о судьбе Мефодия?

В нашем докладе делается попытка объяснить судьбу Мефодия на фоне церковно-политической борьбы начала 870х годов, как в Моравии, так и в Болгарии (или за Болгарию).

Летом 869 г. между папским престолом и сменившим Фотия патриархом Игнатием наметилась оттепель, и Мефодий с учениками был, наконец, отпущен восвояси в Моравию. Однако в марте 870 г. блестящая интрига Игната завершилась изгнанием папских миссионеров из Болгарии и заменой их византийским клиром. Каноническим обоснованием этого акта явилась давняя претензия константинопольских патриархов на церковную власть над Восточным Иллириком (непризнанная папским престолом, но поддерживаемая имперскими властями). Как только весть об этом дошла до папы Адриана, он вызвал Мефодия из Паннонии и рукоположил его на престол ап. Андроника в Сирмии архиепископом Паннонским или Моравским (напомним, что Восточный Иллирик состоял из двух церковных диоцезов, Паннонии и Македонии, из коих второй, с престолом в Солуни, находился под властью Византии). Два аспекта этого акта недостаточно привлекли внимание исследователей. Во-первых, возвращение Мефодия в Рим могло быть только добровольным; никакими средствами принуждения папа в Моравии не располагал. Приняв

рукоположение от папы в условиях открытой борьбы за Иллирик, Мефодий раз и навсегда порвал с константинопольским престолом и, как водится в таких случаях, “пропал”: ни Константин, ни Мефодий не упоминаются, как известно, в византийских источниках (до Феофилакта Болгарского). Во-вторых, папа Адриан, отчаянно пытаясь наполнить конкретным содержанием свою “власть” над Иллириком, вел опасную игру. Он не только легитимизировал богослужение по-славянски - что наверняка явилось условием Мефодия - но и без сомнения, навлек на себя гнев короля Людовика Немецкого, ибо вел дела напрямик с непокорным ему Ростиславом.

Папа Адриан II крупно ставил и крупно проиграл. Честолюбивый Святополк/Zwentibald предал Ростислава, и армия Людовика покорила Моравию как раз ко времени возвращения Мефодия. Ни о каком восстановлении престола св. Андроника в условиях засилия немецкого духовенства и речи быть не могло и папа стушевался. Он по всей видимости и пальцем не пошевелил, чтобы вызволить Мефодия из заточения, а уж осведомлен о его судьбе он был наверное.

Несколько месяцев спустя после вступления на престол, весной 873 г. папа Иоанн VIII поднял дело Мефодия. Сохранившиеся документы показывают, что он и в самом деле “посыла” немецким епископам “клятвоу” - он сходу пригрозил им отлучением, - так что те пошли на попятный. Мефодий был незамедлительно освобожден и возвращен к своей пастве. И это, пожалуй, наиболее любопытный момент во всей нашей истории. Во имя чего папа Иоанн VIII шел на открытый конфликт с могущественными германскими епископами и с королем Людовиком Немецким? Кроме несомненно одушевлявших его человеколюбия и чувства справедливости, следует поискать и другие причины. Немалую роль, конечно, сыграло то, что Святополк не оправдал доверия Людовика. К

873 г. Моравия вновь обособилась настолько, что дальнейшее заточение Мефодия практического значения не имело: Святополк при поддержке папы мог все равно назначить в епископы кого хотел. Но основная причина крайних мер, принятых папой Иоанном, была в другом. В 872 и в 873 годах ко двору Людовика Немецкого зачастили византийские посольства, причем второе из них возглавил архиепископ Агафон, убедительно отождествленный Hergenrother'ом и Honigmann'ом с одноименным архиепископом "моравов", подписавшим деяния собора 879 г. (см. *Byzantion* 17, 1945, 163 ff). Византийская интрига, в общих чертах расшифрованная Honigmann'ом, заключалась в том, чтобы воспользовавшись заточением Мефодия, протолкнуть на второй иллирийский престол кандидата, рукоположенного в Константинополе, и тем самым закрепить Восточный Иллирик за патриархом. Людовик Немецкий, ущемленный папой Адрианом, этот план, по-видимому, готов был поддержать, что и объясняет прибытие в Раттисбон архиепископа Агафона осенью 873 г. Однако византийцы опоздали. Их опередил Святополк, сбросивший опеку Людовика как раз меж двух посольств. А главное, их опередил папа Иоанн VIII, явно прознавший про их план. Не теряя времени на дипломатические тонкости, папа пошел в авангард и выиграл. Немцы отступились, и покуда Агафон добирался до Раттисбонна, законный архиепископ Паннонии вернулся на свой престол.

И.С. Чичуров (Москва)

**VATICANUS GRAECUS 840 И СОВРЕМЕННАЯ
ПРОБЛЕМАТИКА ФОРМИРОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**
(“Княжеские зерцала” в Византии и на Руси)

В обширнейшей литературе, посвященной византийской императорской идеологии, собственно т.наз. “княжеские зерцала” занимают весьма скромное место. Основное внимание уделялось, как правило, отображению представлений об императоре в дворцовом церемониале (прежде всего на материале сочинений Константина Багрянородного), компетенции императорской власти в делах церковных (пресловутая и ныне развенчанная концепция т.наз. “византийского цезарепапизма”), наконец, изобразительному аспекту темы. Монографические исследования “княжеских зеркал”, практически отсутствуют. Между тем, именно они содержали изложение представлений об императорской власти в комплексе, причем, представления, сформулированные либо самим императором (Поучения Василия I), либо адресованные непосредственно ему (Агапит).

Современное состояние изученности “княжеских зеркал” не в последнюю очередь определяется качеством существующих изданий текстов. До недавнего времени такие сочинения, как “Учительные главы” Агапита и “Поучения” (1-е и 2-е) Василия I были доступны лишь в давно устаревших публикациях “Греческой патрологии” Ж.-П. Миня. Впрочем, изученность рукописной традиции этих текстов (сложной, по существу) оставляет желать лучшего. Не приходится удивляться тому, что новейшая попытка критического издания текста Агапита на основании немалого количества списков, в результате, оказалась неудачной.

Впрочем, проблема подготовки критических текстов изданий “княжеских зеркал” не должна заслонять собой другую немаловажную проблему: а именно, - разных редакций одного и того же текста. Иными словами, разнообразие (или варианты) византийских концепций власти проявлялось не только на авторском уровне (для чего, естественно, принципиальны критические издания текстов), но и на уровне отдельных редакций одного и того же текста, что пока еще остается за пределами внимания современных византинистов.

Последний тезис (о важности изучения отдельных редакций) подкрепляется свидетельством ряда списков 1-го “Поучения” Василия I, содержащих смысловые расхождения с опубликованным текстом. В еще большей степени важность обращения к неизданным рукописным версиям византийских “княжеских зецал” проявляется при анализе “Второго поучения” Василия I по списку *Vaticanus graecus 840*, в котором этот текст, во-первых, приписывается императору Ираклию, а во-вторых, - содержит сведения о происхождении императора (именно, Василия I), которые тщательно замалчивались официальной византийской историографией.

Для изучения византийской императорской идеологии существенно использование других текстов, помимо “княжеских зеркал”. По сути, неисследованными остаются тексты, содержащие представления об идеале чиновника (т.наз. “чиновные” зерцала”), которые позволяют, с одной стороны, соотнести “чиновные” идеалы с императорскими, а с другой - прояснить их взгляды на представления о идеальных отношениях между императором и чиновником. Этот аспект темы предполагается осветить на материале одного из неопубликованных “чиновных зеркал” по списку *Mareinus graecus 180*.

Наконец, связь византийского идеологического наследия с древнерусским предполагается характеризовать не только (и даже - не столько) на материале переведенных с

греческого "княжеских зеркал" или оригинальных древнерусских сочинений жанра, но и на судьбе рукописного сборника Vaticanus graecus 840.

Е. А. Шинаков (Брянск)

**КАТОЛИЧЕСКАЯ И ПРАВОСЛАВНАЯ
ХРИСТИАНИЗАТОРСКАЯ ПОЛИТИКА В ЯЗЫЧЕСКОЙ
ПРИБАЛТИКЕ**

Хроника и Генриха латвийского и русские летописи позволяют проследить характерные черты политики Полоцка по отношению к населению бассейна западной Двины: обложение данью, сохранение местной администрации (хотя иногда она подчинялась присылавшимся из Полоцка правителям - членам местной ветви Рюриковичей) отсутствие насильственных мер по христианизации. Аналогичный характер носила и политика Великого Новгорода и Пскова - крещение Унгавии Псковом (Генрих Латвийский, 1996. – С.269), как и Карелии Ярославом Всеволодовичем (Шаскольский, 1978. – С.136-137; ПСРЛ. – Т.1. – Л.154, об.), было мерой, вынужденной борьбой с Ливонией и шведами, а добровольное крещение лэттов Таловы – следует связывать скорее с особенностью их собственной ментальности, т.к. они затем так же добровольно и быстро поменяли православное крещение на "латинское" и стали опорой Ордена (Генрих Латвийский, 1996. – С.224, 312).

Отсутствие попыток ускоренной христианизации язычников – лэттов и ливов и интеграция их в государственную структуру Полоцкого княжества объясняется не только экономическими моментами (к "чужим" удобнее применять систему экзоэксплуатации, доходы от которой полностью и бесконтрольно со стороны "своего общества" поступали в княжескую казну), но и

идеологическими. Добровольность крещения, необходимость сначала осознать и принять таинства веры – достаточно незыблемый принцип православной миссионерской политики. Вместе с тем полная интеграция "буферных" племен в состав государства налагало на него весьма хлопотные обязанности по их защите (в данном случае – от литовцев и эстов, чем, кстати, воспользовались тевтоны). Кроме того, иметь соседями язычников было даже выгоднее, т.к. с точки зрения православно-политической идеологии (впрочем, как и католической) не считался грехом их обман, нарушение договоров и т.д.

Католическая миссионерская политика исходила из других постулатов: окрещенные земли язычников становились вассалами не конкретного государства, а апостольского престола (в случае с Ливонией, например, её владыкой провозглашалась "Дева Мария")². В соответствии с доктриной "двух мечей", с заповедями Августина и папскими буллами XII – начала XIII вв., церковь не только имела право, но и просто обязана была как руками светских владетелей, так и непосредственно³ прибегать к насилию в деле крещения. Последнее (в чисто формально-обрядовом варианте) ставилось на первое место, для этого хороши были все средства, вплоть до массового избиения язычников, особенно "ренегатов", пока те не осознают необходимость крещения (Генрих Латвийский, 1996. – С.260, например). Для этого

² Отсюда откровенное злорадство приверженца этой идеи – Генриха Латвийского по поводу неудач католических королей Швеции и Дании в борьбе с язычниками-эстами, самим Богом предначертанными "в удел" Деве Марии и её рижской церкви (1996. – С.294).

³ . Наиболее простое и осозаемое обоснование этого правадается идеологом Тевтонского ордена – Петром из Дуйсбурга. По его словам, главной целью крестоносцев являлось "отомстить" всем язычникам "за поругание распятого Господа" (1997. – С.217).

призывали алчных меченосцев умерить свои аппетиты, дабы не отвратить неофитов от Христа (Там же. – С.312). Местные вожди сохраняли власть только при условии их включения в состав немецкой правящей элиты (Матузова, 1989).

Славяне-католики (поляки и чехи) поступали с язычниками в целом аналогично. Так, Петр из Дуйсбурга отмечает особую беспощадность к язычникам-пруссам "ревнителя веры" короля Чехии Пшемысла II (Петр из Дуйсбурга, 1997. – С.84-85), покорившего Самбию и основавшего Кенигсберг. Самостоятельно действовали против язычников – поморян, ятвягов и пруссов – польские князья, начиная с Казимира Восстановителя (Галл Аноним, 1996. – С.348). Наиболее показательно в плане обоснования причин ("звериная жестокость", "враждебность душам христиан"), методов (смертная казнь с конфискацией имущества за отказ принять христианство) и конечных целей ("исправная выплата регулярных податей" князю, "хотя бы Богу было отказано в том, что достойно Бога") описание походов Болеслава Кудрявого на пруссов (1166 г.) и Казимира Справедливого (1193 г.) на ятвягов ("Великая хроника", 1987. – С.113,127). В этой непоследовательности христианизаторской политики польских правителей проявилось смешение двух разных христианских доктрин и "практик": католической, с её неуклонным крещением любыми методами, и православной, с сохранением самоуправления и даже язычества при условии формального признания суверенитета и равной выплаты дани.

Впрочем, в XII в. – периоде, пожалуй максимального практического сближения, по крайней мере "практики", православия и католицизма, подобный симбиоз присутствовал и на юго-востоке Европы, где Комнины действовали совместно с крестоносцами-католиками и армянами-монофизитами против мусульман в целях укрепления православной государственности Византии. Да и в начале XIII в. именно

православная княгиня Агафья – жена Конрада Мазовецкого – была главным вдохновителем приглашения тевтонских рыцарей в Пруссию (Петр из Дуйсбурга, 1997. – С.19-20). Кстати, и Псков – "щит Руси" – какое-то время (до 1236 г.) не только воевал, но и сотрудничал с ливонцами в борьбе с литовцами и эстами, впрочем, до известного предела. Да и отношение к взятым в плен православным у меченосцев было другим, чем к язычникам.

Что все же было первопричиной двух разных христианизаторско-колониальных политик? "Народный дух", по мнению Н. Я. Данилевского (1991. – С.184). Однако достаточно жестоки и непреклонны по отношению к прибалтийским язычникам были и славяне – поляки и, особенно, чехи. В Ливонии же особой жестокостью и нетерпимостью по отношению к язычникам-эстам и даже православным русским отличались не сами тевтоны, а неофиты-ливы и, особенно, лэтты (Генрих Латвийский, 1996. – С.229, 230, например). Повидимому, главным источником различий были все же религиозные доктрины католицизма и православия, далеко не всегда, впрочем, последовательно соблюдаемые в вопросе о приобщении язычников к Вере Христовой.

ЛИТЕРАТУРА

Анна Комнина. Алексиада. – СПб., 1996.

"Великая хроника" о Польше, Руси и их соседях XI – XIII вв. – М., 1991.

Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских //Славянские хроники. – СПб., 1996. – С.328-407.

Генрих Латвийский. Хроника Ливонии //Славянские хроники. – СПб., 1996. – С.196-320.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991.

Константин Багрянородный. Об управлении империей. – М., 1991.

Лаврентьевская летопись //Полное собрание Русских летописей. Т.1. – М., 1962.

Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII вв. //Культура Византии. – М., 1989. – С.59-88.

Матузова В.И. Прусские нобили и Тевтонский орден (жалованные грамоты прусским нобилям и эпизоды "Хроники земли Прусской" Петра из Дуйсбурга) //Древнейшие государства на территории СССР. – М., 1989. – С.281-287.

Мугуревич Э.С. Значение Днепро-Даугавского пути на территории Латвии //Історія Русі – України (історико-археологічний збірник). – К., 1998. – С.189-193.

Петр из Дуйсбурга. Хроника земли Прусской. -- М., 1997.

Шаскольский И.П. Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Прибалтики в XII – XIII вв. – Л., 1978.

Шмидт Е.А. (Смоленск)

ХРИСТИАНСТВО И ЯЗЫЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ КРИВИЧЕЙ В XI-XIII вв.

Принятие христианства в 988 году вело к коренным изменениям в религиозных представлениях населения Древнерусского государства. Смена язычества христианством была сложным процессом. Элементы язычества долгое время сосуществовали с новыми христианскими и, в какой-то степени, приспособливались к ним. Этот процесс был длительным и происходил неравномерно, что достаточно четко прослеживается по археологическим материалам, полученным в результате изучения погребальных комплексов XI-XIII вв. Если в древних городах изживание язычества происходило сравнительно быстро и после принятия христианства, к примеру, наступает резкая смена погребального обряда и насыпание курганов прекращается, то в сельской местности, особенно в районах, удаленных от городов и религиозных центров, погребение в курганах с языческими обрядами сохраняется долгое время, охватывая XI - первую половину XIII вв. Археологические материалы, полученные в пределах расселения кривичей в Смоленской земле дают возможность проследить некоторые особенности этого процесса.

Основным поворотным моментом на рубеже X и XI вв. являлся переход от кремации умерших к ингумации, что, без сомнения связано с принятием христианства. При этом в начале сохраняются многие элементы языческой погребальной обрядности: использование погребального ритуального огня, сооружение курганной насыпи - домика для вечной жизни умершего, помещение вместе с умершим орудий труда и бытовых вещей и т.п. Так, в XI в. на месте, подготовленном для погребения, разводился специальный ритуальный огонь, что имитировало кремацию. Это подтверждается наличием кострищ под курганными насыпями. Умерший, как правило, помещался на поверхности кострища. В конце XI- начале XII в. ритуальный огонь еще применяется, он служил он как бы для очищения места, поэтому большого кострища не образуется и его следы под курганной насыпью фиксируются по едва заметным остаткам золы и мелких угольков. Начиная со второй половины XII в. распространяется обычай помещения умершего на поверхности материка, очищенного без применения огня.

В течение всего периода XI-XIII вв. происходит постепенное изменение и других элементов погребального обряда, и порядка сооружения кургана, и особенностей его конструкции. Распространяется обычай включать в конструкцию кургана специальную погребальную подкурганную яму, как правило, имевшую в плане прямоугольную форму, что можно рассматривать как включение нового христианского элемента обрядности. В XI в. подкурганные ямы только появляются, они не имеют большой глубины и иногда прорезают ритуальное кострище, но уже в XII в. ямы имеют значительную глубину и выкапываются на месте, очищенном без применения огня. Ориентированы ямы длинной осью преимущественно по линии восток-запад, но наблюдаются отклонения (чаще всего - СВВ-ЮЗЗ). Погребения начала XI в.

помещались на поверхности материка с остатками кострища и располагались часто на подстилке из коры деревьев или же целиком обертывались корой. XII-XIII вв. в подкурганных ямах умерших хоронили, как правило, в деревянных гробах или колодах, что также было связано с распространением христианских обычаев. Из других элементов языческой обрядности для XI в. нужно отметить: сооружение деревянных срубов в несколько венцов или даже домиков, над которыми, после помещения умершего, возводились курганные насыпи; выкапывание кольцевых канавок вокруг места погребения; насыпание кольцевого валика с внутренней стороны канавки; насыпание кургана за счет выемки грунта из кольцевых канавок или ровиков, имевших иногда одну-две перемычки. В XII в. в отдельных некрополях оформление курганной насыпи приобретает христианскую символику, так как грунт для сооружения сферического кургана берется из четырех ям, а перемычки между ними у основания кургана образуют крестообразную фигуру, в которую как бы вписан круглый курган.

Под влиянием христианства происходят значительные изменения: в положении умершего, в его убранстве, в сопровождающем инвентаре. Это подтверждено многочисленными материалами в пределах Смоленской земли. В дохристианский период умерших сжигали на костре и остатки кремации ссыпали в кучу, а частично помещали в урну. Определить положение и ориентировку при кремировании, в частности, мужчин пока не удалось, но установлено, что женщин в IX в. помещали на костре головой к западу. Такая языческая ориентировка совпадала с христианской и в этом изменений не произошло. В ранних погребениях XI в. умершему, положенному на спине, руки укладывали вдоль туловища, но уже в конце XI в. положение рук меняется. Они располагаются по-разному: одна рука вдоль туловища, другая - на груди или животе; одна рука - на животе или груди, а вторая - на

тазовых костях; после середины XII в. обе руки укладывались либо на животе, либо перекрещено - на груди, при этом захоронения совершались в деревянных гробах и в сравнительно глубоких подкурганных ямах. В XI в. в погребениях вместе с умершим помещалось значительное количество вещей: деревянные ведерки с железными обручами, глиняные горшки и миски, видимо, с пищей, орудия труда (ножи, топоры, шилья, иглы, кресала и пр.); оружие (боевые топоры, копья, кистени, булавы, ножи и пр.); поясные ремни и портупеи с металлическими пряжками, набочками, кольцами и крючками; у женщин - украшения (височные кольца, шейные гривны, стеклянные, каменные и металлические бусы, подвески к ожерелью, браслеты, перстни, различные амулеты и пр.), т.е. все, что считалось необходимым иметь в загробном мире. Постепенно от XI к XIII в. количество вещей в погребениях уменьшается, а в последний период насыпания курганов погребения становятся безынвентарными, или же содержат только нож у мужчин, либо пару маленьких перстнеобразных височных колец или сережек у женщин.

Все эти изменения происходили не одновременно на всей территории Смоленской земли. На некрополях, расположенных в непосредственной близости от Смоленска, например у дер. Турищина, с начала XII в. в женских погребениях уже нет полного комплекса украшений языческого наряда (браслетообразные височные кольца, амулеты, подвески-лунницы и пр.). Мужские погребения этого времени содержат только нож или вообще безынвенарные. В курганных некрополях, расположенных на больших расстояниях от Смоленска (Заозерье, Ярилово, Харлапово и др.), в XII в. погребения содержат многочисленные вещи, а подкурганные ямы появляются только в самом конце XII в. Это дает основание считать, что сельское население на периферии длительное время сохраняло языческие традиции и медленно переходило

к христианским нормам в погребальной обрядности. Выше-приведенное дает основание считать, что начиная с XI в. у кривичей постепенно утверждаются христианские нормы погребальной обрядности и в XIII в. насыпание курганов прекращается и возникают христианские кладбища.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Акимова О.А. (Москва)	
Античное христианство в историко-культурной традиции Далмации и Хорватии X-XIII вв.....	5
Александров В. (Будапешт)	
Антилатинские толкования канонов в “Синтагме” Матвея Властаря и ее славянский перевод.....	7
Алисов Д.Е. (Санкт-Петербург)	
Особенности христианизации Хорватии VII-X вв.....	8
Амелькин А.О. (Воронеж)	
Новый источник по истории взаимоотношений древних русов с христианской церковью в IX-X вв.....	11
Арапов Д.Ю. (Москва)	
Мусульманский рай в описании “Повести временных лет”.....	15
Барабанов Н.Д. (Волгоград)	
Мир амулетов. Византийские филактерии и проблема народной религиозности.....	19
Бибиков М.В. (Москва)	
Христианский Восток в диалоге двух тысячелетий.....	22
Васильев М.А. (Москва)	
Канун крещения Руси: ислам, иудаизм, христианство или языческая религиозная альтернатива?.....	27
Гиппиус А.А., Ф.Б.Успенский (Москва)	
К вопросу о соотношении языческого и христианского имени -древнерусские антропонимические дублеты в типологическом освещении.....	29
Горина Л.В. (Москва)	
Историк Блазиус Клайннер о принятии христианства в Болгарии.....	36

Джаксон Т.Н. (Москва)	
Норвежский конунг Олав Трюгвассон и его роль в крещении Руси.....	39
Завьялова М.В. (Москва)	
Отражение процесса христианизации в фольклорных текстах балто-славянского ареала (на материале литовских и белорусских заговоров).....	42
Иванов С.А. (Москва)	
Христианская лексика языков Центральной и Восточной Европы между Римом и Константинополем.....	48
Клаты М.(Будапешт)	
Отец или святой отец? Восприятие папства в Галиции в сер. XIII в. Попытка кросс-культурного рассмотрения.....	52
Князьский И.О. (Коломна)	
Половецкая степь между православием и католицизмом в первой половине XIII века.....	53
Королев А.С.(Москва)	
К вопросу о распространении христианства в Киевской Руси в 40-70-х гг. X века.....	58
Кузнецова А.М. (Москва)	
Почитание св. Климента Римского в славянском мире между Римом и Константинополем.....	60
Левкиевская Е.Е.(Москва)	
Конфессиональные споры о бороде и славянская народная традиция.....	62
Липатов А.В. (Москва)	
Европейская цивилизация как дифференцированная целостность (Запад и славяне).....	67
Литаврин Г.Г. (Москва)	
О материальном обеспечении церкви в Болгарии в X - начале XI в.....	70
Лосева О.В.(Москва)	
Праздники западного происхождения в русских и южнославянских месяцесловах.....	73
Мельникова Е.А. (Москва)	
Христианизация Швеции в свете рунических	

памятников и пути проникновения христианства (Гамбург-Кентербери-Русь и Константинополь).....	79
Муртузалиев С.И., Ханбааев К.М. (Махач-Кала)	
Христианство в раннесредневековом Дагестане.....	85
Мыльников А.С.(Санкт-Петербург)	
Славянское язычество в центре Германии: Венделанд XVII век (этногенез и религиозный синкретизм).....	90
Панченко К.А. (Москва)	
Конфликт Рима и Константинонаоля в восприятии православных арабов.....	91
Парамонова М.Ю.(Москва)	
Образ языческих славянских народов в хронике Титмара Мерзебургского: к проблеме христианизации политического сознания в эпоху Людольфингов.....	96
Педерин И. (Задар, Хорватия)	
Христианизация хорватов в итальянской и сербской науке и публицистике XX в.....	100
Петрухин В.Я.(Москва)	
Начальное христианство на Руси и в Скандинавии: история и агиография.....	102
Полывянный Д.И.(Иваново)	
Некоторые аспекты принятия христианства в культурной традиции средневековой Болгарии.....	105
Пчелов Е.В. (Москва)	
Древнейший календарный стиль христианской Руси.....	108
Ратобильская А.В. (Москва)	
“О Наставлении в нравах герцогу Имре” (XI в.). Западноевропейские теории общественно-политического устройства на венгерской почве.....	110
Рычка В.М. (Киев)	
Киевская версия святой земли.....	113
Седов В.В. (Москва)	
Трансформация погребального обряда восточных славян под воздействием христианства.....	116

Смирнова Э.С. (Москва)	
Миниатюры молитвенника Гертруды XI и начала XII в.	
Датировка, мастера, проблема художественных	
традиций.....	119
Толстая С.М. (Москва)	
Христианство и народная культура:	
механизмы взаимодействия.....	120
Турилов А.А.(Москва)	
К истории культа св. Вита у православных славян в	
средние века.....	126
Филиошкин А.И.(Воронеж)	
Развитие института крестоцелования на Руси в X-XV вв.....	130
Флоря Б.Н. (Москва)	
Две версии легенды о святом Вацлаве.....	135
Цукерман К.(Париж)	
Мефодий в 869-873 гг.....	138
Чичуров И.С.(Москва)	
Vaticanus graecus 840 и современная	
проблематика формирования христианской	
государственной идеологии средневековья	
(“Княжеские зерцала” в Византии и на Руси).....	142
Шинаков (Брянск)	
Католическая и православная христианизаторская	
политика в языческой Прибалтике.....	144
Шмидт Е.А. (Смоленск)	
Христианство и языческие традиции в	
погребальной обрядности кривичей в XI-XIII вв.....	148

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ
Славянский мир между Римом и Константинополем
Средние века - раннее Новое время

Сборник тезисов

ЛР №020935
от 9 ноября 1994 г.

Подписано в печать 27.04.2000г. Печ.л. 10,0 Тираж: 300 экз.
Заказ № 5 Цена договорная
ПБОЮЛ Рыбаков А.И. ПЛД №53-414 от 19.03.99г.

СЛАВЯНИКИ И ИХ СОСЕДЫ

