



XXIII конференция
памяти В.Д. Королюка

Раннее средневековье глазами Позднего средневековья и Раннего Нового времени

(Центральная, Восточная
и Юго-Восточная Европа)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2006

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения

Отдел истории Средних веков

«СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ»

XXIII конференция

**Раннее средневековое
глазами Позднего
средневековья и
Раннего Нового времени**

(Центральная, Восточная
и Юго-Восточная Европа)

Материалы конференции

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2006

УДК 94(100)“04/14”

ББК 63.3(0)4

Р 41

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 06-01-14037г)*

*Конференция организована в рамках программы
Отделения историко-филологических наук РАН*

«Русская культура в мировой истории»

*(проект «Представление о взаимоотношениях власти и общества
в литературных текстах Древней Руси и других славянских стран,
созданных на переходе от раннего к развитому средневековью.*

Ранняя традиция, литературное наследие, социальные реалии»)

Редакционная коллегия:

Б.Н. Флоря (ответственный редактор)

О.А. Акимова (ответственный секретарь)

А.А. Турцов

**Раннее средневековье глазами Позднего средневековья и
Раннего Нового времени (Центральная, Восточная и
Юго-Восточная Европа). Материалы конференции. —
М.: «Индрик», 2006. — 108 с. (Славяне и их соседи. XXIII
конференция, Москва, 2006 г.)**

ISBN 5-85759-373-5

Тексты даются в авторской редакции и авторском наборе

© Коллектив авторов, тексты, 2006

© Институт славяноведения РАН, 2006

© Издательство «Индрик», 2006

СОДЕРЖАНИЕ

<i>О.А. Акимова</i> (ИС РАН, Москва)	
СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ В ТРУДАХ ЮРИЯ КРИЖАНИЧА	6
<i>Л.А. Беляев</i> (ИА РАН, Москва)	
ПАМЯТНИКИ АРХИТЕКТУРЫ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ В СТАРОМОСКОВСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ.....	8
<i>М.В. Бибиков</i> (ИВИ РАН, Москва)	
КОГДА БЫЛ ВИЗАНТИЙСКИЙ «ЗОЛОТОЙ ВЕК»?.....	10
<i>А.Б. Ванькова</i> (ИВИ РАН, Москва)	
ЗАКОНЫ ИМПЕРАТОРА ЮСТИНИАНА О МОНАХАХ НА СЛАВЯНСКОЙ ПОЧВЕ. СЛАВЯНСКАЯ КОРМЧАЯ XIV ТИТУЛОВ И НОВЕЛЛЫ ИМПЕРАТОРА ЮСТИНИАНА	14
<i>В.В. Василик</i> (СПбГУ)	
КРЕЩЕНИЕ РУСИ В ПАМЯТНИКАХ ДРЕВНЕРУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ.....	17
<i>И.Г. Воробьёва</i> (Тверской ГУ)	
ВОСПРИЯТИЕ «ПРОШЛОГО» В ТРУДАХ ГУМАНИСТА ФИЛИППА ДЕ ДИВЕРСИСА.....	21
<i>Л.В. Горина</i> (МГУ)	
БОЛГАРСКИЕ МАТЕРИАЛЫ В «ПОСЛАНИИ» НОВГОРОДСКОГО АРХИЕПИСКОПА ГЕННАДИЯ	26
<i>С.А. Иванов</i> (ИС РАН, Москва)	
РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫЕ СЛАВЯНЕ В ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ.....	29
<i>Т.М. Калинина</i> (ИВИ РАН, Москва)	
ИЗВЕСТИЯ ИБН ИЙАСА О РУСАХ	33
<i>И.О. Князький</i> (Москва)	
ДРЕВНЕРУССКОЕ НАСЛЕДИЕ В МОСКОВСКОМ ЦАРСТВЕ	37
<i>Л.П. Лаптева</i> (МГУ)	
ХРОНИКА КОЗЬМЫ ПРАЖСКОГО И ЕЁ ОТРАЖЕНИЕ В ЧЕШСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ.....	40
<i>М.В. Лескинен</i> (ИС РАН, Москва)	
ОБРАЗ РЫЦАРЯ В ПОЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ САРМАТИЗМА	43

<i>Г.Г. Литаврин (ИС РАН, Москва)</i>	
ЗНАЧЕНИЕ НАТУРАЛЬНЫХ ПОДАТЕЙ В СНАБЖЕНИИ ПРОДОВОЛЬСТВИЕМ Константинополя и армии ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ в X–XI вв.....	47
<i>А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский (ИС РАН, Москва)</i>	
ПРЕЗРЕНИЕ К ВИЗАНТИЙСКОМУ ЗОЛОТУ: ОБЩИЕ СЮЖЕТНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЛЕТОПИСИ И САГЕ.....	48
<i>А.Г. Мельник (Музей-заповедник «Ростовский Кремль», Ростов Великий)</i>	
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНИ ПРЕПОДОБНОГО АВРААМИЯ РОСТОВСКОГО В КОНЦЕ XV — НАЧАЛЕ XVI в.	53
<i>В.В. Мочалова (ИС РАН, Москва)</i>	
КАЗИМИР III в ОЦЕНКЕ ЯНА ДЛУГОША.....	56
<i>О.Б. Неменский (ИС РАН, Москва)</i>	
ТРАКТОВКИ КРЕЩЕНИЯ Руси в полемической литературе Западной Руси первой половины XVII века.....	57
<i>Ю.В. Пахомов (Коломенский гос. пед. ин-т)</i>	
ПРОШЛОЕ БОЛГАРИИ ГЛАЗАМИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ XVI в.	62
<i>В.Я. Петрухин (ИС РАН, Москва)</i>	
«ВАРЯГИ от НЕМЕЦ»: ЛЕГЕНДА О ПРИЗВАНИИ ВАРЯГОВ — ВЗГЛЯД ИЗ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ.....	64
<i>О.А. Родионов (ИВИ РАН, Москва)</i>	
МАКСИМ КАВСОКАЛИВ ГЛАЗАМИ Иоанникия Кохилы: АФОНСКИЙ ИСИХАЗМ XIV ВЕКА в зеркале традиции.....	67
<i>Л.И. Сазонова (ИМЛИ РАН, Москва)</i>	
ТРИУМФАЛЬНАЯ КВАДРИГА СТЕФАНА ЯВОРСКОГО МЕЖДУ КОЛЕСНИЦЕЙ ИЕЗЕКИИЛЯ И ПТИЦЕЙ-ТРОЙКОЙ ГОГОЛЯ.....	69
<i>Л.А. Софронова (ИС РАН, Москва)</i>	
Отзвуки западноевропейского средневековья на русской сцене XVIII в.	77
<i>А.А. Турилов (ИС РАН, Москва)</i>	
РУСЬ IX–XI вв. на страницах Никоновской летописи	80
<i>А.С. Усачев (РГГУ, Москва)</i>	
ИСТОРИЯ ДОМОНГОЛЬСКОЙ Руси в Степенной книге	83
<i>Б.Н. Флоря (ИС РАН, Москва)</i>	
УБИЙСТВО ИГОРЯ ДРЕВЛЯНАМИ И МЕСТЬ ОЛЬГИ в памятниках позднего русского летописания.....	90

<i>О.В. Хаванова (ИС РАН, Москва)</i>	
Античные корни выдающихся венгров: к истории одного топоса	92
<i>Н.В. Чевырь (ИС РАН, Москва)</i>	
Образ Кирилла и Мефодия в исторической мысли южных славян-католиков (XVII в.)	96
<i>Н.П. Чеснокова (ИВИ РАН, Москва)</i>	
Пророчества о судьбе Константинополя в византийской и русской традиции	98
<i>И.С. Шумилов (МГУ)</i>	
Политическая история Древнерусского государства середины XII века в изображении «Степенной книги царского родословия»	100

О.А. Акимова (ИС РАН, Москва)

СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ В ТРУДАХ ЮРИЯ КРИЖАНИЧА

В исторической и политической картине мире, нарисованной в сочинениях Юрия Крижанича, Россия занимала особое место как потенциальная сила, способная объединить славянский мир для противостояния и преодоления турецкой и немецкой экспансии и для последующего его процветания. Для того чтобы Россия могла достичь необходимого для этого уровня развития, Крижанич представил в своих сочинениях настоящую политическую, экономическую, культурную программу ее развития, в том числе разработку политической идеологии государственной власти; при этом основой российской государственной идеологии оказывалась начальная история страны как одного из древнейших мировых царств — прародины других славянских народов.

Контекстом взглядов и деятельности Крижанича было стремление ко всеобщей унии, в том числе к возвращению славян к единству по вере, условием которого должно было стать их единство по языку, а исторической основой языкового единства выступало представление об общности истории славянских народов, и прежде всего общности их происхождения. Действуя в рамках этой схемы, Крижанич вместе с тем предложил в ходе новаторского для своего времени филологического и исторического анализа и критики текстов, бытовавших в различных культурно-историографических традициях, самостоятельное видение происхождения и древнейшего периода истории славянских народов и их языков, сопряженное с отказом от ряда устоявшихся этногенетических мифологем как западноевропейской (в том числе далматинской и хорватской) историографии и хорватскоглаголической историко-культурной традиции, так и русской летописной традиции.

Острое его полемических рассуждений было направлено главным образом против изображения славянской истории в русском сочинении первой трети XVII в., условно называемом «Сказание о Словене и Русе», и приобретшем в середине века статус официальной версии древнейшей истории Руси, в котором мифологемы, почерпнутые из западноевропейской историографии или отсылающие к западноевропейской истории («сарматская» (скифская) родина славян, легенда о Чехе, Лехе и Русе, грамота славянам Александра Македонского, происхождение русских правителей от императора Августа и др.) использовались для демонстрации значимости русских земель в общеславян-

ской истории. Для Крижанича не авторитет подобных мифологем, которые он называл «баснями», а предлагаемый им ход собственно русской истории обозначал первенственное положение России в славянском мире — древность и автохтонность ее населения, расселение славянских народов в места их обитания с русских территорий и, соответственно, происхождение славянских языков из русского, наличие первопредка русских — Словена, являвшегося, таким образом, общеславянским родоначальником и т. п.

Тем самым Крижанич переориентировал славянскую историю, отказавшись от употребительной в различных славянских традициях, распространной в хорватской глаголической культуре и воспринятой частью европейской возрожденческой и барочной исторической литературы этногенетических представлениях, в которых территории бывших провинций Иллирик и Далмация оказывались областями, откуда пошла славянская история, и в которых хорватские и сопредельные с ними земли занимали центральное место.

Вместе с тем некоторые высказывания Крижанича в его филологических трудах показывают, что он оставался верен культурным иска-
ниям и целям т. н. Озальского культурного круга, которому он был близок на родине и к которому принадлежали известные персонажи хорватской истории и культуры (Петар Зрински, Юрай Раткаи и др.), находившие в авторитете собственной древней истории опору для политического стремления к суверенному развитию Хорватии.

ПАМЯТНИКИ АРХИТЕКТУРЫ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ В СТАРОМОСКОВСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Культурная традиция, унаследованная странами Восточной Европы от Древней Руси, обращалась к ним на самых разных языках, в том числе — на языке архитектуры. Задача доклада — показать, какой отзвук получала это обращение; какими видели горожане XIV—XVII вв. сохранившиеся здания домонгольской эпохи; как правители и зодчие «считывали» заложенное в них послание (художественное, технологическое, политическое); что оказывалось доступно и понятно; каким методом избиралось заслуживающее подражания и повторения — и каким методом оно перерабатывалось, включалось в новые контексты.

Исследуемые примеры взяты из практики Московского великого княжества периода его трансформации в царство, оформления новой государственной символики, придворной (в том числе церковной) жизни, включая их архитектурный облик. Привлекается и более широкий историко-культурный контекст, позволяющий рассмотреть за частными примерами работу специфических, свойственных прежде всего московской среде механизмов взаимодействия с творческими импульсами, поступающими *извне* (как в географическом, так и в историческом отношении). Обычные объяснения сводятся к указанию на правило копировать «образец», обычное для средневековья, но оставляют открытым (или крайне упрощают) вопрос о выборе этого образца и о том смысловом содержании, которое за таким образом виделось заказчику.

Характерна история многократных апелляций, при строительстве собора Успения Богородицы Московского Кремля, к кафедральному собору Владимира, построенному в XII веке. Заказчики упорно держатся за эту ссылку, начиная с XIV столетия, причем это упрямство не сводимо к простому копированию чтимого образца. Большие древнерусские соборы воспринимались в XV в. как создания более древней и совершенной цивилизации, — и, в то же время, как образцы общемирового, по меркам ранней Московии, уровня строительства (их принадлежность европейской архитектурной школе признавали и современники-европейцы). Правители Москвы в XV в. предпринимали и довольно неожиданные попытки реставрации старины — например, восстановление Георгиевского собора в Юрьеве-Польском с попыткой сборки и размещения «на места» резных камней XIII века, в чем следует видеть не только акт «восстановления святыни», но и стремление

выразить духовные и властные претензии рождающейся державы на архитектурном языке, доступном как своему народу, так и иноземцам.

Многое в работе механизмов выбора становится яснее, если сдвинуть временную рамку и рассмотреть вопрос на примерах обращения мастеров и заказчиков раннепетровской эпохи (которую можно назвать, с некоторой натяжкой, «финальным средневековьем» Руси) к созданному в раннемосковский период (который тогда начинали воспринимать, *mutatis mutandis*, как «раннесредневековый» по отношению к Древней Руси). Примером такого обращения является история переработка храма начала XVI века (ц. Петра Митрополита в Высоко-Петровском монастыре, родовом монастыре Нарышкиных). Заказчик и строитель конца XVII века как-бы внезапно опознают в старом, отброшенном на периферию архитектурного развития здании искомые ими черты новизны, и выводят на сцену храм, 200 лет пребывавший в забвении, но ставший актуальным в раннепетровскую эпоху. Парадоксальным образом, более раннее здание воспринимается как лучше отвечающее современным запросам — но не как древний образец, а как сооружение иного культурного круга, иного как с точки зрения хронологии, так и с точки зрения культурной аффилиации. Из прошлого извлекаются сохранявшиеся два с лишним столетия «артефакты», которые выглядят более современно и более подходят для выражения потребностей новой эпохи, чем работы действительно современных мастеров. Их используют либо непосредственно, починив и приспособив в меру умения, либо — в качестве образца.

Эта тенденция пользоваться для построения новой культурной модели не только прямым импортом (технологий, художественных форм, понятий и т. п.), но, в большой степени, старым, восходящим к древности «запасом» — характерная черта старомосковской жизни, позволяющая лучше понять ее отношение к эпохе «раннего» средневековья и точнее истолковать случаи осознанных, целенаправленных контактов правителей и зодчих XV–XVI вв. с архитектурными памятниками XII–XIII столетий.

КОГДА БЫЛ ВИЗАНТИЙСКИЙ «ЗОЛОТОЙ ВЕК»?*

Византийские исторические воззрения на прошлое унаследовали античное представление о «золотом веке» как о начальном периоде истории жизни на земле, уходящей в глубокую древность. В переносном смысле с «золотым веком» ассоциировались прошедшие времена (подчас без определенной исторической атрибуции), по контрасту с которыми византийцы критически описывали бедственное состояние дел в настоящей жизни, в своей современности.

Однако византийская цивилизация, как во многих других отношениях, и здесь предлагает немало парадоксальных казусов.

1. Таковым можно считать отрицание значения героики подвигов прошлых столетий — от гомеровских времен до побед Цезаря — у Феодосия Диакона, представляющего в качестве действительно героической эпохи победы Никифора Фоки над критскими арабами в 961 г. Современность, в отличие от многих других византийских авторов, воспевается, а «золотые времена» прошлого дезавуируются как простая мифологема.

2. Другим византийским казусом в определении собственного «золотого века» является традиция наделения отдельных императоров эпитетом «Великий». Здесь на помощь исследователю приходят краткие императорские хроники (№ 14 по Шрайнеру, Краткая хроника прототипа Изборника Святослава и др.).

За более чем тысячелетнюю историю Византии лишь четыре императора удостоились права называться «Великими». Это — утвердитель христианства и первый византийский император Константин, последний правитель неразделенной Восточной и Западной Римской империи Феодосий, а также великий кодификатор права, сформировавший принципы византийского самодержавия, Юстиниан. Менее известен император Лев I.

Лев Великий, прозванный иначе Макаллой (т. е. «мясником»), был византийским императором с 7.02.457 по 18.02.474 г. Он родился около 400 года, умер 18 февраля 474 года. Фракиец по происхождению, воин армии могущественного военачальника алана Аспара, он был

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Общество и власть в истории».

возведен на трон своим командующим, имевшим в то время неограниченное влияние при византийском дворе, когда после смерти правителя Маркиана, последнего прямого потомка императора Феодосия I Великого, династия пресеклась. По преданию, в молодости Лев торговал в мясной лавке, чему, по одной версии, и был обязан своим прозвищем. Таким образом, Лев никогда не был «принцем крови».

Чтобы придать обряду венчания на царство видимость большей легитимности, к возложению императорской диадемы на нового правителя был призван константинопольский патриарх Анатолий; именно с этого времени обряд венчания византийского императора патриархом становится правилом, фиксирующим законность введения во власть.

Обряд становится одним из важнейших в придворном церемониале введения во власть императора. Участием в нем церковного владыки — столичного патриарха утверждалась легитимность власти нового монарха. Однако этот обряд возник не сразу, он не имел древних римских корней, а впервые был учрежден 7 февраля 457 г. Тогда венчался на царство человек незнатного рода, даже потомок «варваров», к тому же не столько сам собственными достоинствами проложивший себе путь к трону, но бывший ставленником могущественного в то время царедворца алана Аспара, свободно менявшего на престоле одного императора за другим. Казалось, что и возводимый на престол новый василевс Лев станет послушной игрушкой в руках аланского воинно-придворного, самостоятельно не имевшего права царствовать из-за своей приверженности к арианству. Но властный царедворец просчитался со своим новым царственным выдвиженцем. Пройдет не так много времени, и по приказу василевса Льва Великого, как его называли льстивые историографы-современники, он будет уничтожен. С именем же Льва в историю войдет обязательность церковного венчания на царство византийского императора, помазание которого миром как бы заранее отпускало ему все тяжкие грехи, которые правитель предстоит совершить под бременем власти.

Описание этого обряда сохранил Константин Багрянородный — писатель и император середины X в. Более раннее свидетельство о венчании на царство Льва I сохранила «Пасхальная хроника» (VII в.)

Как во внешней, так и во внутренней политике Лев I ориентировался на совместные действия с императорами Западной Римской империи, а при удобном случае даже вмешивался в дела Рима. В 467 г. византийская дипломатия добилась возведения на римский престол своего ставленника грека Анфимия (Антемия). Совместными силами была осуществлена попытка сокрушить государство вандалов в Северной Африке, исповедовавших арианское вероучение. Однако гран-

диозная морская экспедиция окончилась неудачей, что предопределило падение в дальнейшем Западной империи. В 486 г. был издан совместный закон Льва и Анфимия, запрещавший свободную продажу крестьянской земли не членам общины-митрокомии. Постепенно Лев свел на нет значительное до того влияние готской партии при константинопольском дворе и в византийской армии: решительность императора дошла до того, что по его приказу в 471 г. был убит его собственный некогда покровитель Аспар, семейство которого, как и вся дружина, были перебиты (с этими событиями также иногда связывалось прозвище Льва «Мясник»). Правда, на место готов пришли исавры, чьи воины стали не менее значительной военно-политической силой в Византии. Церковная политика Льва I была сосредоточена как на борьбе с арианством, так и на усмирении монофизитства, получившего широкое распространение (вопреки решению Халкидонского собора) в Александрии, Антиохи и Иерусалиме. Так, по настоянию римского папы Льва император сослал в Херсонесalexандрийского епископа Тимофея Элура; были низложены и другие восточные иерархи, выступавшие против столичной Церкви. Сохранилась переписка папы Льва I Великого (440–461) с императором Львом I по поводу церковных дел на востоке и прежде всего в связи с делом Тимофея Элура (Ер. 145 от 9 июня, ер. 148 от 1 сентября и ер. 159 от 1 декабря 457 г., ерр162, 164 и 165 от 21 марта, 17 и 27 августа 458 г. и ер. 169 от 17 июня 460 г.). Некоторые из писем (напр., 165) представляют собой целые богословские трактаты в защиту правил Халкидонского собора. Императором Львом I был обнародован и указ об официальном праздновании воскресного дня (от 13.12.469 г.) с целью посвящения его молитвам и благочестивым деяниям (Cod. Just. 3, 12, 9). С тех пор воскресенье в календарях многих стран и народов является нерабочим праздничным днем. Таковы были деяния одного из четырех «Великих» царей Византии.

3. Наконец, обращает на себя внимание одно замечание патриарха Григория Кипрского о константинопольском патриархе Георгии Ксифилине (1191–1198), что он жил-то в те прошедшие времена, которые называли «золотыми». Тогда и положение патриарха, как и всего Ромейского государства, было прочным (Ер. 172.3–5). А теперь, пишет Григорий в другом письме, бремя церковных забот давит и не дает ни минуты свободной (169.10–13). В другом случае он просто пишет о своем бессилии справиться с волнениями народов в столице. Ни его авторитет, ни власть эпарха города не в состоянии успокоить разбушевавшиеся страсти (132. 128–138).

Итак, оглядываясь на прошлое, византийские авторы, причем, такие незаурядные, как Феодосий Диакон или Григорий Кипрский, вы-

сказывают неоднозначные суждения относительно прекрасного далекого прошлого. Даже положительные оценки тех периодов, которые предстают в поздневизантийском сознании «золотыми годами», оказываются нередко субъективными или даже небезусловными.

А.Б. Ванькова (ИВИ РАН, Москва)

**ЗАКОНЫ ИМПЕРАТОРА ЮСТИНИАНА О МОНАХАХ
НА СЛАВЯНСКОЙ ПОЧВЕ. СЛАВЯНСКАЯ КОРМЧА XIV ТИТУЛОВ
И НОВЕЛЛЫ ИМПЕРАТОРА ЮСТИНИАНА***

Великий кодификатор римского права император Юстиниан не обошел своим вниманием и те явления и институты современной ему эпохи, которые также требовали юридической регламентации. В числе таковых было и монашество. *Locus communis* научных исследований стали замечания о том, что подробнейшая регламентация всех сторон монастырской жизни, предпринятая Юстинианом, сохраняла свою актуальность и спустя много столетий.

Однако изучение последующих законодательных памятников (Прохирон, Исагога и др.) показывает, что законодательные нормы, выработанные в VI в., подвергались значительному сокращению, переработке или же просто опускались за ненадобностью. Таким образом, тема рецепции «монашеского законодательства» Юстиниана и реальной востребованности этих норм в последующие эпохи является весьма актуальной. Особую актуальность она приобретает в ситуации включения этих норм в иноязычные юридические сборники и, следовательно, переноса норм византийского права на совершенно иные реалии.

Одним из таких сборников является Славянская Кормчая XIV титулов¹. В ней в V.B (О епископехъ и о мnisехъ) содержатся несколько любопытных норм, регулирующих проблемы, возникающие при уходе в монастырь одного из членов семьи.

Первая из них гласит: «Хотяи вънити въ монастырь да съвещает яже о себе прежде входа своего. зане известится. монастыреви. вся яже в нем. аще не яве рече въ истину ему и [к] тому да не будет ни по единому же образу [господин] имъ». Данный текст достаточно точно соответствует приведенному параллельному греческому, взятому из XIV титула Прохирона (*Ο μέλλων εἰσιέναι ἐν μοναστηρίῳ διατίθεσθω τὰ καθ ἑαυτὸν πρὸ τῆς εἰσόδου αὐτοῦ, ἐπεὶ προσκυροῦται τῷ μοναστηρίῳ πάντα τὰ αὐτοῦ, καὶ μὴ ρητῶς φήσειεν εἰσάγειν αὐτὰ, καὶ οὐκέτι ἔσται κατ’ οὐδένα τρόπον κύριος αὐτῶν*). В свою очередь текст Прохирона восходит к целому ряду норм раннего зако-

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Общество и власть в истории».

нодательства. Так, в начале Новеллы 76 объясняется, что «мужчины и женщины самим поступлением в монастырь посвящают самих себя — и душу и тело — монастырю, а также и свое имущество, потому что они уже не являются хозяевами его». В начале 5-й главы 5 Новеллы Юстиниана постулируется та же идея, при этом то, как поступающий в монастырь распорядится своим имуществом, целиком оставляется на его усмотрение. Данный фрагмент текстологически весьма близок как к тексту Прохирона, так и славянской Кормчей.

Далее в славянской Кормчей приводится перевод еще одной главы (3) из того же титула Прохирона: «На детех единствованъ. можетъ и по единъстве раз делити имение свое своимъ детемъ храня себе едину часть яже и манаstryю подобает аще ли безъ съвещания умреть. тогда дети его приемутъ се бесь <съ>вещания. сиречь девятую чисть и прочее дасться манаstryю».

В греческом тексте имеется одно, но важное несоответствие — речь не идет о «девятой части», в тексте стоит *τὸν φαλκίδιον*. В римском праве т. н. «фалкидиева часть», означала часть имущества, которую обязательные наследники должны были получить в любом случае. В классическом праве она составляла четвертую часть имущества. Положения этой главы Прохирона являются очень кратким пересказом все той же 5-й главы 5 Новеллы и более подробным — 38-й главы 123 Новеллы. В 5 Новелле, в частности, сказано, что дети не должны получить меньше четвертой части всей наследственной массы. При этом если отец выделил им в качестве подарка или предсвадебного дара и т. п. меньше четвертой части, то он должен компенсировать разницу. Надо отметить, что в Новелле 75, принятой спустя три года после 5-й, уточняется, что все распоряжения, приведенные выше, действительны в отношении тех, кто поступил в монастырь после опубликования 5 Новеллы, и не распространяются на тех, кто принял постриг до этого и, следовательно, родителей, в первую очередь мать, нельзя, когда они уже находятся в монастыре, принуждать вносить в него имущество, так что они продолжают распоряжаться им в пользу своих детей, как и до принятия закона. Также в 5 Новелле учитываются и интересы супруги: «Если муж, оставляя супругу, уходит в монастырь, пусть оставит жене и приданное (προΐξ) и [то, что полагается] по соглашению на случай смерти, как это в других наших конституциях мы постановили».

38-я глава 123 Новеллы вносит некоторые изменения в этот порядок. Если родители, поступая в монастырь, не имеют детей, их имущество отходит в тот монастырь, в котором они принимают постриг. При наличии детей им обязательно должна быть выделена часть. При этом если родитель желает оставить детям всё имущество, то он обязан (так

как и сказано выше в славянском тексте и в Прохироне) выделить одну часть и на себя, с тем, чтобы она отошла монастырю. Если по каким-то причинам эти распоряжения не были сделаны до ухода в монастырь, разрешается сделать их уже будучи в монастыре. В противном случае все имущество отходит монастырю. В тексте Новелл везде идет речь о «законной доле», но она нигде не названа фалкидиевой.

И, наконец, последняя норма Кормчей: «От монастыря преходя въ инь монастырь отпадаетъ своихъ вещии и не приять бывъ» (*Ο ἀπὸ μοναστηρίου εἰς ἄλλο μοναστηρίου μετιὼν ἐκπιπτεῖ τῶν ἴδιων πραγμάτων μηδὲ προσδεχθείς*), — является краткой переработкой 1-й части 42 главы 123 Новеллы. Однако не совсем понятно, откуда в греческом и славянском тексте появилось «и не приять бывъ» (*μηδὲ προσδεχθείς*), которое, по всей видимости, должно означать, что речь идет здесь о потере внесенного имущества даже в том случае, если монаха откажутся принять в другом монастыре. Тем не менее, в самой Новелле речь идет только о том, что имущество, внесенное монахом, оставляется монастырю, в который он поступил первоначально.

Таким образом, многократная переработка текста Новелл была направлена на исключение из них детальной регламентации положения монашества, что, в конечном итоге, как нам кажется, должно было позволить достаточно безболезненно применять их в том числе и на славянской почве.

Примечания

¹ Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая в XIV титулах без толкований. Т. 2. София. 1987 г.

КРЕЩЕНИЕ РУСИ В ПАМЯТНИКАХ ДРЕВНЕРУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Эпохальное событие крещения Руси напло отражение в ряде гимнографических памятников — службах первым русским святым — св. равноапостольной Ольге, св. кн. Владимиру, св. Борису и Глебу.

Один из основных источников — служба св. равноапостольному величайшему князю Владимиру¹. Древнейший список служебной миаеи, содержащей стихиры и канон св. кн. Владимиру, датируется концом XIII — началом XIV в.². В историографии существуют несколько точек зрения относительно времени создания службы. Если Н.К. Никольский считает службу памятником начала XII в.³, то Е.Е. Голубинский само начало почитания св. Владимира относит к 1240 году и связывает с Новгородом и Невской битвой (дата 15 июля)⁴. Ю.К. Бегунов предполагает еще более позднюю датировку — строительство церкви св. кн. Владимира в Новгороде в 1311 году⁵.

Ключевым вопросом для датировки службы является рассмотрение свидетельства канона: «Придётёши си и сидеться въ честине церкви Владимира святого нареченаго Василия преблаженаго великаго князя обгодника Христова прославленаго бе»⁶. Среди исследователей до сих пор ведутся споры: считать ли эту церковь новгородских храмом св Владимира (1311 г.) или киевским в честь св. Василия, построенным самим св. Владимиром в 988 г., где могла совершаться его память⁷. На наш взгляд проблема может быть решена методом широкого контекста. В гимнографических текстах службы мы не находим апелляции к новгородским реалиям. Напротив, многочисленны реминисценции, связанные с Киевом, который несколько раз именуется «материню всѣхъ градовъ»⁸. Особенно характерно двукратное упоминание Десятинной Церкви Успения Пресвятой Богородицы: Да торжествуютъ вѣселы память твою, стольпни въ цркви бжїм мгре, бгнозераннїй любдїе, юже любезни оукрасилъ еси⁹. Этот тропарь подтверждает точку зрения А.В. Назаренко, согласно которой Десятинная Церковь явилась одним из центров почитания св. кн. Владимира¹⁰. Этот тропарь является одновременно и основанием датировки службы ante quem. Она была создана не позднее осени 1240 года — взятия Киева монголами и разрушения Десятинной Церкви. Terminus post quem — канонизация Бориса и Глеба, упоминаемых как святые, или перенесение их мощей в (1051–1052 г.)¹¹. Одна из наиболее вероятных датировок — девяностые годы XI в., эпоха половецких нашествий на Русь и неудач в борьбе со Степью, на которые

может указывать прошение: избави ѿ сопротивныхъ поганъ твоє достоинїе¹².

На службу глубокое влияние оказали гимнографические тексты, посвященные св. равноапостольному царю Константину, встречаются прямые параллели — оръжие крѣпкое кнѧзю нашему далъ еси, Гдѣ, крѣль твой честный¹³, целиком соответствующее началу стихиры на «Господи воззвах» службы царю Константину¹⁴. Это не случайно, поскольку на протяжении всей службы св. Владимир постоянно сравнивается с императором Константином —ср. Вторый ты быль еси константина¹⁵.

Образ царя Константина связан с тремя смысловыми линиями: во-вторых Константин получил наименование равноапостольного за легализацию Церкви и ее постоянную поддержку, Владимир — за крещение Руси и приведение всех язычников к христианству. Во-вторых, князь Владимир, как и император Константин — основатель христианской династии и ее небесный покровитель. В третьих, христианский император по самому своему сану являлся равноапостольным (ισαπόστολος) и этот эпитет применительно к св. Владимиру акцентирует его царское достоинство.

В гимнографических текстах кн. Владимир именуется царем¹⁶, а Русь называется царством¹⁷. Однако, этот титул означает не только политический вес Руси, но и харизму ее правителя: он становится духовным вождем народа — новым Давидом и новым Моисеем — священным законодателем русского народа. Именование византийского императора новым Давидом, Моисеем или Соломоном является традиционным, но применительно к св. Владимиру как крестителю Руси оно приобретает новое звучание: Дѣдъ ѿбрѣтесѧ прѣждѣ ілю державный щѣ, и люди сїсѧ, боги иноѧзычныи низложиівъ¹⁸. Особенное смысловое значение имеет образ св. апостола Павла, с которым постоянно сравнивается св. кн. Владимир¹⁹. С одной стороны, это связано с влиянием «Корсунской легенды» и рассказом о внезапной слепоте кн. Владимира, относящемуся к древнейшему, почти прижизенному преданию²⁰, с другой стороны — с образом князя Владимира, как преображенного человека — жестокого язычника и гонителя в начале, милостивого христианина — в конце правления.

В рассказе о событиях крещения ощущается связь с Повестью Временных лет. Присутствует рассказ о испытании вер²¹, о херсонесском походе и слепоте кн. Владимира. В рассказе о крещении киевлян говорится о низвержении Перуна и привязывание его к конскому хвосту: и къ опаштѣ констѣй тогѡ привязавъ повелѣлъ еси воннимъ бити ѹдила²². Канон представляет нам интересные сведения, возможно говорящие о наличии не просто открытой площадки на Перуновой горе, но некоего архитектурного сооружения с двускатной крышей, фасад которого мог

отдаленно напоминать палатку²³: Бѣзбожнаго Перъна квѣцѣ бесѣвскѹю сокрѣшиль єсн. С другой стороны, подчеркивается добровольность крещения: “Иже вѣлею, а не нѣждею къ тебѣ всѣхъ призываешн²⁴. В службе особенно подчеркивается, что крещение обновило и просветило обветшавшую и омраченную языческую Русь: ѿвѣтшавшю же видѣ странѣ рѣсскѹю грѣхомъ, дѣхъ твои послалъ єсн, в крѣпкоразумнаго дѣшѣ славнаго Владимира твоимъ крѣщенемъ просвѣтити избраннымъ твоѣмъ людѣмъ²⁵.

Примечания

- ¹ См. традиционный богослужебный текст в Июльской Минее. 15 июля, любое издание. Научное издание службы см. Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по спискам XIII–XVII в. с приложением двух неизданных служб по рукописям XIII и XVI в. // Странник. 1888. Май-август. С. 197–238. Всего Славнитский выявил три редакции службы, относящиеся к XIII, XV и XVI в. Глубокое и разностороннее исследование стихирам службы св. кн. Владимиру посвятила Н.С. Серегина. См. Серегина Н.С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 67–72, 300–309.
- ² Рукопись Российской Национальной Библиотеки. Софийское собрание № 382. Л. 67–71. См. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII в.). М., 1984. С. 354.
- ³ Никольский Н. Материалы для повременного списка русских писателей X–XI в. М., 1906. С. 443.
- ⁴ Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1904. С. 63–64.
- ⁵ Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965. С. 49.
- ⁶ Второй канон. 9 песнь, 3 тропарь. Засвидетельствован в РНБ Соф. 382. Л. 69.
- ⁷ Серегина. Песнопения русским святым. С. 69.
- ⁸ Первый канон. 8 песнь 1 тропарь.
- ⁹ Первый канон. 9 песнь, 2 тропарь.
- ¹⁰ Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. М. 2001. С. 449.
- ¹¹ См. в частности первый канон, 5 песнь, 1 тропарь: принесъ єсн вѣнцирѣдный твой плодъ, бориса славнаго и гаѣба блгочестиваго.
- ¹² Икос.
- ¹³ Первая стихира на «Хвалите».
- ¹⁴ “Οπλον κραταίστατον τῷ βασιλεῖ ἡμῶν δέδωκας, τὸν Σταυρὸν σου τὸν τίμιον. Μημαῖα τοῦ Μαίου.” Аθηны, 1993. С. 196.

¹⁵ Первая стихира на «Господи воззвах».

¹⁶ і́акоже Отéць дхóбнш, цáрь же чвстvenнш. Третья стихира на «Господи воззвах».

¹⁷ См. второй канон. 8 песнь. 2 тропарь.

¹⁸ Первый канон, 9 песнь, 1 тропарь.

¹⁹ См. тропарь праздника: и́збрáвшаго тå, і́акш вторáго Пáвла.

²⁰ См. Назаренко. Древняя Русь на международных путях. С. 434–449.

²¹ Ср. тропарь — Испытвъл же и посыла къ царскому граду ѿвѣдѣти правослáв-
ию вѣръ.

²² Второй канон. .3 песнь. 3 тропарь.

²³ Подобные храмы строились у полабских славян См. Седов В.В. Славя-
не. М., 2002. С. 348–349.

²⁴ Пятая песнь второй тропарь второго канона.

²⁵ Икос.

И.Г. Воробьёва (Тверской ГУ)

ВОСПРИЯТИЕ «ПРОШЛОГО» В ТРУДАХ ГУМАНИСТА ФИЛИППА ДЕ ДИВЕРСИСА

В 1434 г. в Рагузу (славянский Дубровник) был приглашен в качестве ректора латинской школы Филипп де Диверсис, родом из итальянской Лукки. В Дубровнике он рассчитывал поправить финансовое положение и получить признание своего гуманистического образования, приобретенного в Венеции.

Филипп де Диверсис — интеллектуал, пытавшийся проявить себя в разных сферах деятельности. Знатность его происхождения была не бесспорной. Его мать принадлежала к патрицианскому роду де Квартиджиани, но отец — из пополанской семьи, пострадавшей в период тирании Гвиниджи (1399–1401). До приезда в Дубровник Филипп Диверсис служил учителем в приходской школе в Венеции, участвовал в денежных операциях, делал вклады в торговые компании. Его можно назвать обычным деятелем городской гуманистической среды Средиземноморья, и тем ценнее для историков культуры его сочинения.

В Дубровнике он служил учителем в старших классах общественной школы для юношества. Диверсис титуловался *artium doctor* и *orator*. Как учитель словесности он имел обязанность произносить публичные речи в случае смерти кого-либо из знати и в других торжественных случаях.

Желая выслужиться перед городскими властями и надеясь на увеличение оплаты своей службы, Диверсис написал в 1440 г. «Описание местоположения, зданий, государственного устройства и похвальных обычаев знаменитого города Рагузы». Этот текст известен русской славистике еще с XIX в. по публикации В.В. Макушева. В последние десятилетия его исследовали Н.П. Мананчикова и М.М. Фрейденберг. В архивах Дубровника сохранились и списки панегирических речей, произнесенных Диверсисом. Так, он написал речь на погребение императора Священной Римской империи и короля Венгрии и Богемии Сигизмунда Люксембургского (20 января 1438 г.), на коронацию короля Венгрии и Богемии Альберта Габсбурга (26 февраля 1438 г.) и на день поминовения того же короля Альберта (27 октября 1439 г.) Похвальные слова королям Сигизмунду и Альберту, впервые опубликованные Зденкой Янекович-Рюмер, теперь тоже стали доступны для историков¹. Полагаю, что по этим текстам можно рассмотреть вопросы, поставленные на нынешней конференции.

Труды Диверсиса по жанру не являются историческими, но автор в ряде случаев и в них обращался к историческому прошлому, что оправдывает их анализ, предпринимаемый нами.

По законам жанра в речах, произнесенных в кафедральном соборе города, Филипп де Диверсис, обращаясь к публике, должен был говорить на понятном языке и называть имена и события, известные существующим. Обычно в соборе присутствовало много людей, там обязательно находились ректор, нобили и другие горожане. Речи поизносился на латыни. Именно она, а не славянский или итальянский языки, на которых разговаривали горожане, была в Дубровнике государственным языком. Но, как писал Диверсис, «употребляют они какой-то другой народный говор, им свойственный, который мы, латыняне, понять не в силах, если не изучали его и при этом длительное время. Хлеб они называют реп, отца — *tata*, дом — *cheza*, а все это ведет к тому, что говор их для нас чужд». К такому говору учитель словесности должен был приспособиться, и может, поэтому, как отмечал В.В. Макушев, «слог его тяжел, выражения часто неправильны и несвойственны латинскому языку».

Как учитель он хорошо усвоил принципы риторики, сформулированные Цицероном, на которого постоянно ссылается, чтобы подчеркнуть свою образованность. Опирается Диверсис в речах и на авторитет Аристотеля.

Все три речи построены по классическому топосу: *fortitudo* — *sapientia*. Прославляя королевскую силу, красоту, военное искусство, храбрость в войне против турок, Диверсис не забывает отметить образованность короля Сигизмунда, его государственную мудрость. В его речах соседствуют троянцы, иллирийцы, македонцы, греки. Образ короля обрамлен античными примерами. В тексте перечислены достоинства римских правителей, которыми был наделен и Сигизмунд. Названы имена Октавиана Августа, Гая Тиберия, Веспасиана и его сына Тита, Трояна, Константина, Валентина, Феодора, Генриха Первого, Ираклия и Генриха Седьмого как предка Сигизмунда. Достоинства короля Сигизмунда Диверсис сравнивает и с совершенством Цезаря и Александра Македонского. Он пишет, что «историки древности восхваляли Гая Цезаря за его усердие (*mansuetudine*) и снисходительность (*clementia*), а Александра Македонского — за его знатность, величие духа, щедрость и добродушие». Отмету, что никаких намеков на грамоту Александра, данную славянам, в речи Диверсиса нет. Но несомненно, что имя македонского царя было известно дубровчанам. Роман «Александрия» был переведен с итальянского на славянский около 1350 г.

Хваля короля Альберта, Диверсис высказывает надежду, что тот станет таким славным и знаменитым, как правители древности — Це-

зарь, персидский царь Ксеркс, Александр, Ганнибал и другие короли и воеводы. Далее, ссылаясь на древних историков, он приводит примеры величия и сдержанности Публия Корнелия Сципиона, Марка Катона, Марка Ливия Друса, Марка Кориолана, Гая Фабриция Луциния. Образцом для королевских деяний, по словам Диверсиса, могут стать «кротость Африкана Младшего и Помпея Старшего, гуманность Цезаря, вера Фабриция, достоинство Африкана Старшего, храбрость Ромула, постоянность Квинта Фабия Максима и добросердечность Валерия, называемого Публикола».

Перечень имен и добродетелей великих правителей древности Диверсис вполне мог позаимствовать из речей венецианских гуманистов. Но в речах-панегириках следовало говорить то, что хотела услышать аудитория. Иными словами, автор должен был обращаться к конкретным историческим реалиям города. Следуя гуманистической моде, Диверсис удревняет имена. Так, турецкого султана он величит «*magnum Teucser*» — именем первого троянского царя, турок называет не иначе как «бездожные троянцы» (*perhandissimis Teucros*). Тосканию, где находится его родная Лукка, он называет Эtruрией. Во все времена в Европе он видит Германию, Галлию, Эtruрию и Испанию. В его речах божий храм преобразуется в языческий храм *aedes*, епископ называется на античный манер великим священником. Деяния городских правителей — патрициев, заседавших в городских советах, сравниваются с действиями римских сенаторов, и Диверсис называет первых *consulares* или *patres*. Один из органов городского управления — «Совет приглашенных» — постоянно именует сенатом.

За годы жизни в Дубровнике Диверсис имел возможность познакомиться с его историей по письменным источникам. Вряд ли он пользовался документами коммунального архива, зато читал воспоминания о Дубровнике секретаря Республики святого Влаха Джованни Конверсини да Равенна: на них есть ссылка в «Описании Дубровника». Диверсис знал, что в древности город Рагуза возник по соседству с разрушенным греческим Эпидавром.

Какие же события из древней городской жизни упоминает Диверсис в своих сочинениях? Логика похвальных речей правителям города предполагала следующую линию изложения: называть те события из прошлого, которые претерпели изменения в настоящем, причем в лучшую сторону. Какие это были события? В «Описании Дубровника» обстоятельно описан сюжет о действиях властей по снабжению города питьевой водой. Диверсис хвалит первопоселенцев за их выбор местоположения города: здоровый воздух, рождаемый розой ветров, охранял горожан от распространения чумы. Но с питьевой водой всегда были проблемы, и в прошлом приходилось даже доставлять воду на

барках с Млина — местности, удаленной от города на 6 миль. Благодаря деятельности городских властей уже во время пребывания Диверсиса в городе был построен водопровод, по которому вода поступала из источника, находившегося в 8 тыс. саженей от города.

С 1358 г. Дубровник считал своим покровителем венгерского короля, за что жители платили ему трибут в 500 золотых дукатов ежегодно, рассчитывая на защиту от турок. Диверсис отмечает, что дубровчане постоянно высказывали свою благонамеренность в отношении внешних покровителей, особенно императора Сигизмунда, побывавшего в городе. Во времена Диверсиса город Дубровник значительно расширил свою территорию и стал называться Республикой. В нем жили романизированные греки, иллиры и славяне. Что знал Диверсис о славянах? На вновь приобретенных землях проживало население, отличное от горожан по языку, этническим традициям и даже вероисповеданию. По словам Диверсиса, там жили схизматики, неверные и еретики (*schismaticos, infideles et malarum opinionum sectatores aedificata*). Схизматиками Диверсис, видимо, называл православных славян, ибо те земли прежде были под церковной юрисдикцией Константинополя. По словам Диверсиса, в области Конавли воздвигли францисканский монастырь, и, благодаря стараниям монахов, народ здесь принял католическую веру.

В сочинениях Диверсиса упоминаются такие земли как Богемия, Полония, Босния, Далмация, Славония, Рашка (*Rassiam*). Наименование *Хорватия* не встречается. В панегирических речах Диверсис рассказывает о событиях, потрясших славянские земли: о гуситских войнах в Богемии, о соборе в Базеле, о сражениях с турками, о поражении христиан под Смедеревым. О соседней Боснии, с которой дубровчане постоянно торговали, Диверсис отзыается без лести: среди боснийцев много разбойников.

К рассказу об архаических традициях жителей Дубровника следует добавить описание обряда оплакивания умершего. Этот сюжет существует во всех сочинениях Диверсиса. Узнав о смерти венгерского короля, дубровчане облачались в черные одежды и соблюдали траур до выбора нового короля или в течение двух месяцев. В кафедральном соборе устанавливали помост, покрытый бархатом и окруженный свечами. Перед одром помещали золотую корону, королевский меч и другие атрибуты королевской власти. В соборе во время поминальной службы присутствовали почти все горожане. Здесь же были плакальщицы — женщины, одетые в траур, с распущенными волосами. Они громко рыдали, били себя в грудь, царапали лицо ногтями. Этот обычай прощания с покойником известен во всем Средиземноморье, его считали варварским, но Церковь не смогла его запретить.

Речи, составленные Филиппом де Диверсисом, находятся в основном русле гуманистической традиции, характерной для XV в. Широкий исторический кругозор, свободное оперирование фактами древней истории, мастерство их логического сопряжения с современной ему действительностью, опора на события истории данного города и области, умение выстроить сравнительный ряд, достойный монаршой особы, которой посвящена поминальная речь, — вот качества, которые умело и убедительно демонстрирует своим слушателям (и нам, историкам, живущим в XXI веке) итальянский гуманист, оказавшийся в полизнанчной среде далматинского города с многовековыми политическими, социальными и культурными традициями.

Примечания

¹ Filip de Diversis. Dubrovački govor i slavu ugarskih kraljeva Sigismunda i Alberta / Ured. Z. Janekovoč-Römer. Zagreb-Dubrovnik, 2001.

БОЛГАРСКИЕ МАТЕРИАЛЫ В «ПОСЛАНИИ» НОВГОРОДСКОГО АРХИЕПИСКОПА ГЕННАДИЯ

В конце февраля 1489 г. новгородский владыка Геннадий отправил своему другу и идейному соратнику, бывшему архиепископу Ростовскому и Ярославскому, Иоасафу, послание, в котором взволнованно сообщал, что Новгородская земля охвачена еретическими движениями, каковые «иже от начала не бывали в Русской земле». В своем пространном обращении Геннадий вопрошал: «Да есть ли у Вас в Кириллове, или в Фарофонтове, или на Каменном книги: Сильвестр папа Римски, да Афанасий Александрейски, да Слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богомилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия, да Царства, да Притчи, да Менандр, да Менандр, да Иисус Сирахов, да Логика, да Денонисей Арапагит? Зане же те книги у еретиков все есть». Среди названных книг встречаем, по меньшей мере, четыре, принадлежащих глубокому болгарскому средневековью. Это: «Послание цариградского патриарха Фотия болгарскому князю Борису» (IX в.), «Беседа против богомилов пресвитера Козьмы» (X в.), «Четыре слова против ариана Афанасия Александрийского», дважды переведенные в Болгарии в X в., и книги Царств Ветхого Завета, переведенные по повелению болгарского князя Симеона в X в.

Перечисленные источники, в том числе и болгарские, являются вполне ортодокальными материалами, признанными церковью. В этой связи взволнованность архиепископа можно объяснить лишь тем обстоятельством, что читающие эти тексты еретики Новгорода их неправильно понимают и истолковывают.

Время, в котором довелось жить и работать архиепископу Геннадию, можно без преувеличения назвать кризисным. На Руси, полагаясь на Пророческие сказания, ожидали «конца света» (в 1492 г. от Р. Х. и в 7000-й год от С. М.), опасались и прихода антихриста. В обществе велись остройшие дискуссии по вопросу о земельной собственности церкви. Великий Новгород — город с богатой независимой историей, интеллектуальный центр Северо-Западной Руси — был присоединен к Москве в 1478 г. великим князем Иваном III. К местным светско-церковным распрям прибавились и споры между Москвой и Новгородом. Поставленный Москвою в новгородские владыки в 1484 г. Геннадий получил для разрешения множество проблем. Важнейшей для себя он посчитал борьбу с еретиками.

В 1504 г. владыка покинул пост архиепископа не по своей воле: он был смешен с этого поста московскими властями и отправлен в Чудов монастырь, где вскоре скончался в 1505 г. Выдвинутое против него обвинение гласило, что он «начать мъзду имати у священников оть ставленья». Можно говорить о трагичности судьбы Геннадия, обвиненного в конце жизни в грехе мздоимства, против которого он боролся на протяжении своего двадцатилетнего архиепископства.

В то же время новгородский владыка впечатляюще велик, поскольку именно ему отечественная культура обязана созданием полного свода славянской Библии (1499 г.), по праву носящей его имя — «Геннадиевская». В состав ГБ вошли и болгарские переводы ветхозаветных книг. Это были книги Царств, Восьмикнижия (нередко называемые книги Бытия) и Притчи. Эти книги упомянуты в исследуемом Послании.

Геннадий известен и как жесткий борец против инакомыслия, одобрявший методы инквизиции. Архиепископ отправлял в Москву Послание за Посланием, добиваясь от великого князя и митрополита осуждения еретиков, упрекая власти в недостаточно твердых действиях по искоренению ересей. Именно новгородский владыка добился в конце концов созыва в Москве в 1490 г. Собора, постановления которого помогли жестоко подавить инакомыслие. Примечательно, чтоб этом Соборе подробно повествуется лишь в IV-й Новгородской летописи, созданной при владычном дворе.

Еретическое движение, охватившее в конце XV — начале XVI вв. Новгород, а затем и Москву, именуется в литературе достаточно условным термином — «жидовствующие». Согласно источникам, каковых немного, еретиков обвиняли в том, что они не почитают иконы, отрицают Троичность Божества, не читят Иисуса Христа и Богородицу, недостойно служат Литургию и чрезмерно почитают «иудейские книги», то есть книги Ветхого Завета. Геннадий называл еретиков одновременно «жидовствующими», маркианами и мессалианами, привлекая в борьбе с ними и антибогомильскую книгу пресвитера Козьмы. Как известно, ересь маркиан, мессалиан и богомилов, совпадая в пункте отрицания Троицы и ряда обрядов, значительно отличаются, особенно по отношению к книгам Ветхого Завета. Единое определение новгородских еретиков, употребляемое архиепископом, требует специального истолкования.

Далеко не все поименованные в Послании к Иоасафу книги «устраивали» архиепископа Геннадия. Так, если «Слова Афанасия Александрийского» были сразу же переписаны в канцелярии владыки и отправлены в другие епархии, если «Слово против еретиков Козьмы Пресвитера» сохранилось в русской книжности во множестве списков,

то «Послание Фотия князю Борису» в славянских списках не обнаруживается. Едва ли владыке могли понравиться следующие рекомендации константинопольского патриарха: «не слушай тайных доносов», «быстро награждай, но медленно наказывай», «не поддавайся гневу — он плохой советчик», «не доводи никого до отчаяния» и т. п. Новгородский архиепископ этим правилам не следовал. Известно, что Фотий настойчиво советовал болгарскому князю «следовать десяти заповедям Моисея». Как раз излишнее рвение в почитании этих заповедей привело многих новгородских инакомыслящих на плаху.

Весьма непросто определить, какую роль сыграли упомянутые в Послании Геннадия болгарские книги в деятельности новгородских еретиков. Но для самого владыки они стали орудием антиеретических баталий в Новгороде во второй половине 80-х гг. XV в.

РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫЕ СЛАВЯНЕ
В ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ

I

Славяне были соседями, врагами, подданными или союзниками Византии на протяжении почти тысячи лет, и вполне естественно, что с течением веков варьировало не только отношение к ним греков, не только обозначение их в византийских источниках, но и самая концепция того, что есть славяне и как этот общий термин соотносится с другими, более конкретными этнонимами. Например, в энциклопедическом словаре Х в. «Суда» есть очень лаконичная статья: «Славянство (Sklabenon) — народ по ту сторону (perathen) Истра» (*Sigma*. 634). В эту эпоху, как понятно, славяне жили по всем Балканам, в том числе и во Фракии, совсем недалеко от Константинополя. Сказывается ли в определении, данном «Судой», влияние архаизирующей моды вообще и Прокопия в частности, или это особый подход к «таксономии»? В пользу первой гипотезы свидетельствует многочисленность заимствований из Прокопия в словаре «Суда» вообще, а в пользу второй — еще один случай «привязки» славян к Дунаю: если в Чудесах св. Диодория (VII в.) упоминаются многочисленные славянские племена, но нигде ни разу не утверждается, будто эти славяне как-то связаны с Дунаем (наоборот, подчеркивается их соседство с Фессалоникой), — то вот Иоанн Ставракий (XIII в.), пересказывая те же самые события VII вв., называет славян «придунайским народом» (*ethnos paristrion*) (*J.Iberites. Logos eis ta thaumta tou agiou Demetriou // Makedonika*, vol. 1, 1940, 12; 22). Видимо, здесь оказывается своеобразная подмена понятий: придунайские болгары, будучи с какого-то момента осмыслены византийцами как славяне (ср.: *Nicephori Bryennii Historiae* III.1; 3; *Joannis Tzetzae Epistula* 66), становятся (в силу их важности) синонимом славян вообще. К примеру, лексикон так называемого «Псевдо-Зонары» (XII в.) дает такое определение: «Славиния — Болгария» (*Sigma*. 1653.3). Но тем самым и всякие славяне, в том числе жившие далеко от Дуная, в свою очередь становятся как бы «болгарами», а значит и «придунайским народом».

Ниже приведено еще несколько примеров того, как восприятие давних событий меняется у византийцев под воздействием новых представлений.

II

В XI в. в грекоязычной среде города Отранто (Южная Италия) был составлен «этимологический» словарь, получивший от издателя условное название *Etymologicum Gudianum*¹. В нем на слово «борода» приведен следующий анекдот: «Рассказывается в истории: народ (численностью в) 25 тысяч, напав, осадил римлян. Они же, будучи малочисленны, привели склавинии (*Sklabenias*). Впрочем, и славяне (*Sklaboi*), будучи малочисленны, привели своих жен. Одев их в мужское платье и (прицепив им) бороды, они вышли (на врагов). Увидев эту толпу, язычники спросили римлян: «Кто суть сии?», и те ответили: «Лонгиварды». Что значит «имеющие большую и длинную бороду» (*Etymologicum Gudianum. Amsterdam, 1965, p. 304*). Диковинная эта история была воспроизведена в X11 в. в другом византийском словаре, *Etymologicum Magnum*, с добавлением лишь одного пояснения: римляне привели Славинии, «открыв другие ворота», то есть, видимо, противоположные тем, у которых стояли осаждавшие. Рассказ явно восходит к анекдоту Павла Диакона (который сам же предлагает в нем усомниться) о том, как получили свое имя лангобарды (HL. I.8). Нет ничего удивительного в том, что южноиталийская книжная среда, являясь двуязычной, была хорошо знакома с Павлом Диаконом. Последние две фразы нашего отрывка — это прямой перевод из «Истории лангобардов». В оригинале речь идет о вандалах, напавших на немногочисленное племя «винилов», которые попросили своих жен зачесать волосы так, чтобы они походили на бороды, а изумленный вопрос «Кто это?» принадлежал богу Одину. Оставим в стороне сложный вопрос о генезисе рассказа самого Павла Диакона (ср.: V. Meli. *Eco scandinavico nella Historia Langobardorum de Paolo Diacono // Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobardo e rinnovamento carolingio / ed. P. Chiesa. Udine, 2000. P. 334*). Нас в данном случае интересует лишь появление в рассказе славян. Очевидно, что хотя действие рассказа отнесено к давним временам, славяне продолжали быть в каком-то отношении актуальны для жителей итальянского Юга (обратим также внимание на слово «Славинии», указывающее на полунезависимый характер славянских объединений). Рассказ носит откровенно издевательский характер, но против кого направлена издевка, можно лишь догадываться: лангобардов ли, которым не удалось завоевать Южную Италию, римлян ли, которые прибегли к помощи варваров, или против самих славян. А может быть, сыграла свою роль древняя традиция, по которой славянские женщины участвовали в битвах? Все это пока остается неясным. В качестве слабой гипотезы можно было бы предположить, что отождествлению славян с «винилами» Павла Диакона способствовало именование их «венетами».

III

Константин Манассия (XII в.) в своей стихотворной исторической хронике описывает аваро-славянскую осаду Константинополя в 626 г. Он говорит: «Перед стенами обосновались авары и скифы» (стк. 3696), подразумевая под скифами подчиненных аварам славян. Все это вполне соответствует описаниям современников. Однако дальше идет пассаж, не имеющий аналогов: «Несчастье двинуло (против нас) все этнархии, расположенные вокруг Тавра (*pasan... peritaurin ethnarchian*). Кто-нибудь мог бы удачно назвать их тысячелогой саранчой. Вожди (*phyarchoi*) жестокосердых тавроскифов, сколотив челны, способные плавать по морю, и посадив на них неисчислимое множество (воинов), двинулись, покрыв поверхность моря густой сетью судов, своими самодеревными челнами. И таким образом с многих сторон сыпались удары, и отовсюду обрушивались на столицу беды: с одной стороны был перс, этот скорпион с острым жалом, (с другой) — скифы с их дерзостью, будто ядовитая ехидна, и наконец тавроскифская саранча, крылоногая и ногокрылая» (стк. 3704–3715). Совершенно очевидно, что под скифами Манассия во втором контексте подразумевает сразу и аваров, и подчиненных им славян, тогда как «тавроскифы» для него — это еще одна сила, отличная от славян и независимая от аваров. Нет сомнений, что под этим архаичным этнонимом с X в. подразумевались исключительно жители Руси. Значит, Манассия вставил в рассказ об аварской осаде эпизод, которого он не мог почертнуть в своих источниках и который, из-за своей анахронистичности, мог быть им только выдуман. Видимо, в том же XII в. глосса о том, что «скифы», осаждавшие в 626 г. Константинополь, это Русь, попала в древнегрузинский перевод Феодора Синкелла и породила в новейшее время некоторые беспочвенные «патриотические» инсинуации (см.: Я.Е. Боровский. Византийские, старославянские и старогрузинские источники о походе русов в VII в. на Царьград // Древности славян и Руси. М.: Наука, 1988, с. 114–119). В XIII в. ту же легенду воспроизводит Феодор Скутариот: «Скифское войско нападало на западные стены Города, а росские (*rosikon*) моноксилы во множестве велили на море возле Влахерн» (*Anonymou Synopsis Chronike.* — in: K.N. Sathas. *Mesaionike bibliothekē*, vol. 7. *Athenais*, 1894, p. 108). По всей видимости, эта фантазия была навеяна византийским авторам воспоминаниями о морских нападениях Руси на Константинополь в IX–XI вв.

IV

Фольклорный стихотворный текст «История Велисария» сложился примерно в конце XIV в. Это роман о печальной судьбе реального ис-

торического лица, полководца VI в. Велисария, которого, согласно легенде, ослепили по приказу императора Юстиниана, введенного в заблуждение завистливыми сенаторами. Исторической основой романа является тот факт, что после нескольких неудачных военных операций в ходе готской войны в Италии Велисарий действительно был отстранен от командования, и ходили сухи, что Юстиниан опасался его славы. История с ослеплением — плод народной фантазии, как и многие другие детали этого сочинения. Как всякое устное произведение, роман имеет много вариантов, и для нас представляет интерес лишь тот извод, который возник во второй половине ХУ в., по всей видимости, на Крите (*Historia tou Belisariou* / ed. W.F. Bakker, A.F. van Gemert. Athenai, 1988, p. 56–57). Вот отрывок из этого текста: «Повсюду распространилась молва..., что ослепили великого Велисария, могучего триумфатора, победителя Руси (to nikos tes Rousias)» (p. 225). Откуда взялась в романе «Русь», да еще в реальной, а не традиционной византийской огласовке через «о», совершенно непонятно: никаких других упоминаний о войне героя с Русью в тексте нет, а все военные операции исторического Велисария проходили на восточных, южный и западных рубежах Империи. Все, кроме одной: в 559 г. отодвинутый от дел престарелый полководец был призван Юстинианом, чтобы отбить нападение северных варваров: кутригуротов и славян. Эта победа, напомнившая всем о несправедливости и неблагодарности Юстиниана по отношению к его прежнему фавориту, видимо, и легла в основу легенды, которая позднее переосмыслила славян как Русь. Можно предполагать, что здесь сработал тот же механизм обобщения: славянство вообще обозначается по самой главной на каждый данный момент славянской стране. Сначала это была Болгария, потом Русь.

Примечания

¹ Приписывание интересующего нас текста автору IX в. Георгию Хировоску (см.: *Anecdota Graeca* / ed. J.A. Cramer. Vol. II. Oxford, 1835, p. 353–354) является результатом рукописного недоразумения.

ИЗВЕСТИЯ ИБН ИЙАСА О РУСАХ

Мухаммад ибн Ахмад ибн Ийас ал-Ханафи жил в 1448–1524 гг. Он был выходцем из рода мамлюков Египта, профессиональным историком и географом. В географический труд «Аромат цветов из диковинок округов» (Нашк ал-азхар фи гарә‘иб ал-актар) им были включены некоторые известия о народах Восточной Европы. В свое время А.П. Новосельцев перевел отрывки о русах из труда Ибн Ийаса по собранию фрагментов о норманнах А. Зейппеля (куда были включены все известные данные о русах: *Seippel A. Rerum normannicarum fontes arabici. Christianiae, 1896. T. I. P. 113*) и по рукописи (B-1033. Л. 253–254), хранящейся в Институте востоковедения РАН. Б.Н. Заходер, по старой хрестоматии Ф. Арнольда 1853 г., перевел лишь первую часть известий о русах. Исследователи отмечали принадлежность рассказа об острове русов старой традиции, известной по данным так называемой «Анонимной записки о народах Восточной Европы», содержащейся в сочинениях Ибн Русте, Мутаххара ал-Мукаддаси, Гардизи, авторов X–XI вв., и более поздних. Однако есть в сведениях о русах Ибн Ийаса и другие «слои» информации из иных источников; некоторые были отмечены И.Г. Коноваловой. Ниже приведены два рассказа Ибн Ийаса о русах в переводе А.П. Новосельцева и предложены возможные параллели к сведениям Ибн Ийаса.

а) Описание страны русов. Они большой народ из турок¹. Страна их граничит со славянами². Они [живут] на острове, окруженном озером, и он подобен крепости, защищающей их от врагов³. И привозят от них желтую медь в Индию и Китай⁴. Есть у них царь, сидящий на золотом троне. Окружают его сорок невольниц с золотыми и серебряными кадилами в руках и окуривают его благовонными парами⁵. Народ этой земли светлокожий, русоволосый, высокого роста⁶. Они самые дурные нравом из творений Аллаха великого⁷, и язык их неизвестен⁸.

б) Страна русов. Это большая и обширная земля, и в ней много городов. Между одним городом и другим большое расстояние⁹. В ней большой народ из язычников¹⁰. И нет у них закона, и нет у них царя, которому бы они повиновались. В земле их золотой рудник¹¹. В их страну не входит никто из чужестранцев, так как его убивают¹². Земля их окружена горами, и выходят из этих гор источники проточной воды, впадающие в большое озеро. В середине высокая гора, с юга ее выходит белая река, пробивающая себе путь через луга к конечному

морю Мрака, затем текущая на север Русийи, затем поворачивающая в сторону запада и больше никуда не поворачивающая¹³.

Таким образом, можно констатировать, что источниками сведений о русах для Ибн Ийаса послужили известия арабо-персидских авторов X–XI вв.: некая версия «Анонимной записки», наиболее близкая к данным ал-Мукаддаси, «Записка» Ибн Фадлана, сведения ал-Истахри или Ибн Хаукаля (он переписал, со своими вставками, книгу ал-Истахри, с согласия последнего), книги ал-Мас‘уди, ал-Идриси. Не исключено, что автор пользовался не самими указанными выше источниками, а их переложениями более позднего времени (например, Закарийя ал-Казвини). Такой метод работы показывает, что Ибн Ийас принадлежал кругу тех представителей арабской науки средневековья, для которых приоритетом было не поиск новых известий, а включение в труд по большей части старых «диковинок» (*аджга’иб*) для развлечения читающей публики. Включение в труд начала XV в. материалов, относящихся к IX–X вв., без информации о первоисточниках и их датировках, является типичной чертой восточной литературы, как, впрочем, и античной, и средневековой. Однако восточным писателям особенно присуще следование штампу, канону, привычным сюжетам, что и отразилось особенно ярко в географическом произведении Ибн Ийаса.

Переводы фрагментов, литература

- Демидчик В.П. «География» или «Памятники стран и предания о людях» Закарийя ал-Казвини. Душанбе, 1977. С. 110.
- Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. II. С. 80, 82, 103.
- Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921/922 гг. Харьков, 1956. С. 142, 146.
- Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинении ал-Идриси. М., 1999. С. 75, 97.
- Коновалова И.Г. Состав рассказа об «острове русов» в сочинениях арабо-персидских авторов X–XVI вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1999 г. Восточная и Северная Европа в средневековье. М., 2001. С. 182–184.
- Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература // Крачковский И.Ю. Избр. произведения. М., 1957. Т. IV. С. 485–486.
- Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 397–402. (Второе издание: Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000. С. 303–307.)

Примечания

- ¹ В XI в., передавая материалы «Анонимной записки», Гардизи не только весь блок сведений о восточноевропейских и азиатских народах включил в главу о тюрках, но туда же отнес он и сведения о Китае. В XIII в. Закарий ал-Казвини тоже считал, что русы — «это огромная тюркская народность», такой же точки зрения придерживались некоторые более поздние авторы. Можно полагать, на основании описания тюрок Гардизи или ал-Марвази, что для ряда арабо-персидских авторов наименование «турки» было сродни «скифам» любых восточноевропейских или азиатских народов у античных авторов.
- ² Вариант Мутаххара ибн Тахира ал-Мукаддаси по «Анонимной записке о народах Восточной Европы»: «Границит их страна со страной славян». Ал-Казвини: «Их [руссов. — *T. K.*] земля прилегает к землям славян».
- ³ Эти сведения заимствованы из «Анонимной записи о народах Восточной Европы», наиболее подробно изложенной у Ибн Русте и Гардизи и повторенной многократно более поздними арабо-персидскими авторами. Вариант Ибн Русте: «Что касается русиев, то они — на острове, окруженному озером. Остров, на котором они живут, протяженностью 3 три дня пути, покрыт лесами и болотами, нездоров и сыр до того, что стоит только человеку ступить ногой на землю, как она трясется из-за обилия в ней влаги». Еще более близок к тексту Ибн Ийаса вариант Мутаххара ибн Тахира ал-Мукаддаси: «Что касается русов, то они — на сыром острове, окруженному озером, и это — крепость у них, [защитающая] их от врагов». Ал-Казвини также приводит этот фрагмент, прямо ссылаясь на ал-Мукаддаси.
- ⁴ Аналогий в известных источниках нет. Но И.Г. Коновалова отметила возможные отголоски торговых связей Руси с Индией и Китаем в поэтическом тексте Фирдоуси, где говорится о дарах для Хосрова II Парвиза (591–628): «Из кладов отложенных первый — «Арус» — Чин с Хиндом копили, с буртасами рус».
- ⁵ Фрагмент напоминает «Записку» Ибн Фадлана: «А ложе его [царя руссов. — *T. K.*] огромно и инкрустировано драгоценными самоцветами. И с ним сидят на этом ложе сорок девушек для его постели. Иногда он пользуется как наложницей одной из них в присутствии своих сподвижников...».
- ⁶ Ибн Русте: «Они [русы. — *T. K.*] высокого роста, статные и смелые при нападениях». Ал-Мас'уди: «Византийцы называют их „русиа“, что означает „красные“». Ибн Фадлан: «Я не видал [людей] с более совершенными телами, чем они. Они подобны пальмам, белокуры, красны лицом, белы телом». Эту же информацию, со ссылкой на Ибн Фадлана, приводит ал-Казвини.
- ⁷ Фраза напоминает информацию анонимного сочинения «Худуд ал-‘Аlam»: «Народ ее [большой страны руссов. — *T. K.*] плохого нрава, не-

пристойный, нахальный, склонный к ссорам и воинственный». Ибн Фадлан писал: «Они грязнейшие из творений Аллаха, — они не омываются от половой нечистоты и не моют своих рук после еды, но они, как блуждающие ослы». То же вкратце повторил ал-Казвини: «Они самые удивительные создания аллаха: не остерегаются скверны и не очищаются от нее».

⁸ Ал-Истахри и Ибн Хаукал: «...Язык русов другой, чем язык хазар и буртасов».

⁹ Ибн Русте: «У них много городов, и живут они привольно»; Гардизи: «На острове много городов». Не исключено, что основой фрагмента мог быть и отрывок из сочинения ал-Идриси: «Что касается земли Русийя, то это большая страна, но города невелики... Расстояния между городами большие...».

¹⁰ Ал-Мас'уди: «Что касается [тех, кто живет] в стране (хазар. — Т. К.) из идолопоклонников, то виды их — славяне и русы»; «Русы и славяне, о которых мы упомянули, что они — идолопоклонники, они [являются] войском царя (хазар. — Т. К.) и его слугами». Ибн Фадлан, ал-Истахри и Ибн Хаукал неоднократно упоминали о язычестве русов и их обряде трупосожжения.

¹¹ Отрывок имеет параллели в сведениях ал-Мас'уди: «Они [русы. — Т. К.] — великий народ, не подчиняются ни царю, ни закону... У русов, в их земле, [есть] серебряный рудник, подобный серебряному руднику, который находится в горе Банджир, в земле Хорасана».

¹² Фрагмент напоминает отрывок из книг ал-Истахри и Ибн Хаукала: «Что же касается Арса [третий «вид» русов, помимо тех, кто живет в городах Куйаба и Слава. — Т. К.], то не упоминают, чтобы кто-нибудь входил в нее из чужеземцев, потому что они убивают каждого, кто ступит на их землю из иностранцев».

¹³ Фрагмент имеет параллели с информацией Ибн Хаукала: «Говорят, что эта река [Итиль. — Т. К.] выходит из [области] Мраков, никто не знает ее начала и никто не достигал ее истоков». Ал-Идриси, описывая озеро Тирма в стране русов: «Это очень большое озеро, а в середине его находится гора...». Он же: «В упомянутую Русскую реку впадают шесть больших рек, берущих начало в горе Кукая, а это большая гора, протянувшаяся от моря Мрака до края обитаемой земли. Это гора простирается до страны Йаджуджа и Маджуджа на крайнем востоке и пересекает ее, проходя в южном направлении до темного, черного моря, называемого Смолистым. Это очень высокая гора; никто не может подняться на нее из-за сильного холода и глубокого вечного снега на ее вершине...». Здесь возможны не прямые заимствования, а переработка Ибн Ийасом подобных данных или неизвестных источников.

ДРЕВНЕРУССКОЕ НАСЛЕДИЕ В МОСКОВСКОМ ЦАРСТВЕ

Противопоставление Древней Руси и Руси Московской достаточно распространено в исторической литературе. Это связано и с разным типом высшей власти, и с различиями в международных связях, культурными особенностями, очевидной разницей менталитета. Одни исследователи рассматривали эти очевидные различия в пользу Руси домонгольской — наиболее яркие примеры — труды Г. Федотова и Н. Бердяева, другие высказывали решительное предпочтение Московскому царству — Л. Гумилев. В то же время не подлежит сомнению и теснейшая связь двух эпох отечественной истории и тот факт, что в Московской Руси не просто помнили о временах древнерусских, но память о них имела фундаментальное значение для исторических представлений людей Московского царства. Представлений вовсе не обращенных сугубо в прошлое, но имеющих острое современное звучание и даже обращенных в будущее.

Само начало формирования исторического самосознания еще только становящейся на ноги Московской Руси сопровождается немедленным обращением к историческим корням. Уже в самом зачине «Задонщины» говорится: «Пойдем, братья, в северную сторону — удел сына Ноева Афета, от которого берет свое начало прославленный русский народ. Взойдем на горы Киевские, взглянем на славный Днепр, а потом и на всю землю Русскую».

«Вспомним давние времена, восхвалим вещего Баяна, искусного гусляра в Киеве. Тот ведь вещий Баян, перебирая быстрыми своими перстами живые струны, пел русским князьям славы: первую славу великому князю киевскому Игорю Рюриковичу, вторую — великому князю Владимиру Святославовичу Киевскому, третью — Великому князю Ярославу Владимировичу».

Здесь же следовало напоминание, что великий князь московский Дмитрий Иванович потомок святого великого князя Владимира. Тем самым Москва как бы подчеркивает свою историческую преемственность по отношению к Киеву, восстанавливая связь времен.

В важнейший переломный момент русской истории, когда произошло знаменитое сражение на Угре, ростовский епископ Вассиан отправил Ивану III послание, где вдохновляя его напоминанием о великих ратных свершениях князей Киевской Руси от Игоря до Владимира Мономаха: «Поревнуй прежебывшим прародителем твоим великим князем, не точию Русскую землю оброняху от поганных, но иные страны при-

нимаху под себя, еже глаголю Игоря и Святослава, и Владимира, иже на герческих царех дань имали, потом же и Владимира Мономаха, како и коли бился со окаянными половцы за Руськую землю».

В эпоху, когда Москва становится державной столицей Руси, обращение к именам первых князей русских имеет уже не просто исторический, нравственно укрепляющий смысл, но и самое насущное значение: обоснование права быть государями всея Руси именно московских Рюриковичей. Известное «Послание», написанное в правление великого князя Василия III бывшим митрополитом русской православной церкви в Великом княжестве Литовском из-за конфликта с Казимиром IV перебравшимся в Москву, Спиридоном-Саввой, обосновывает право великого князя Московского и государя всея Руси венчаться царским венцом именно потому, что «сей волный самодержец и царь Великага Россия Василие Иванович, второй на десять по колену от великого князя Володимера Мономаха, а от великого князя Рюрика 20-е колено».

«Послание» Спиридона-Саввы и стало основной знаменитого «Сказания о князьях Владимирских», возведшего родословную Рюриковичей вплоть до Августа и Гая Юлия Цезаря.

Иоанн IV производил истинно православное самодержавие, хранителем коего он себя почитал, из времен Киевской Руси. В первом своем послании Курбскому он прямо утверждал: «Исполненное этого истинного православия самодержавство Российской царства началось по Божьему изволению от великого князя Владимира, просветившего Русскую землю святым крещением, и великого князя Владимира Мономаха, удостоившегося высокой чести от греков, и от храброго великого государя Александра Невского, одержавшего великую победу над безбожными немцами, и от достойного хвалы великого государя Дмитрия, одержавшего за Доном победу над безбожным агарянами, вплоть до отомстителя за неправды деда нашего, великого князя Ивана и до приобретателя исконных прародительных земель, блаженной памяти отца нашего великого князя Василия, и до нас, смиренных держателей Российского царства».

Память о временах первых киевских князей, правящих Русскою землею, была важна их потомкам не только для обоснования легитимности царствующего дома, но и для обоснования исторических прав России на территории, некогда принадлежавшие Руси, но затем утраченные. Еще написанный в 1396 году и включенный в качестве дополнения к летописному своду 1409 года (мнение Б.А. Рыбакова) «Список русских городов дальних и ближних» перечисляет как русские города Днестровско-Карпатского и Нижнедунайского регионов, входившие тогда уже в состав совсем других государств.

В эпоху Московского царства исторические сведения о вхождении той или иной земли в состав Древней Руси стали важным дипломатическим оружием. Уже в 1517 году только что написанное «Послание» Спиридона-Саввы использовалось московскими дипломатами на переговорах с Литвой для обоснования прав Москвы на Смоленск, взятый русской ратью в 1514 году. При этом заявлялись права и на Киев, которым тогда Великое княжество литовское владело достаточно прочно.

Известно, что Иоанн Грозный не раз вспоминал о своих правах на древнерусское наследие в переговорах с поляками. Единство русского народа в едином государстве во времена великих князей киевских не раз вспоминалось в середине XVII веке, когда решался вопрос о присоединении московского подданства Украины. На русские летописи ссылались представители Москвы, заключавшие в 1686 году «Вечный мир» с речью Посполитой, закреплявший за Россией Киев на вечные времена.

Эта практика пережила и саму Московскую Русь, сохранившись и в первый век Российской империи. Петр Великий не случайно настойчиво обращался к образу Александра Невского — это было обоснование исторических прав России на выход к Балтике. Он специально поручил П. Шафирову написать специальную книгу, обосновывавшую эти права с исторической точки зрения.

Последней активно использовала древнерусский фактор в своей политике Екатерина Великая. В 1769 году она замечательно точно напомнила П. Румянцеву, командовавшему русской армией, действовавшей на юге Бесарабии, что уже девятьсот лет русские не были за Дунаем, прямо предлагая повторить достижение войска князя Святослава. Память о древнерусской принадлежности украинских и белорусских земель была важнейшим элементом обоснования справедливости для России разделов Речи Посполитой. Императрице удалось в этом убедить даже весьма недружественного к России короля Пруссии Фридриха II.

ХРОНИКА КОЗЬМЫ ПРАЖСКОГО И ЕЁ ОТРАЖЕНИЕ В ЧЕШСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Хроника Козьмы Пражского (ХКП), написанная около 1119 г. деканом княжеского костела на Пражском граде, является выдающимся памятником письменности чехов и первым по времени сочинением чешской историографии.

В течение всего средневековья она служила источником сведений об описанном в ней периоде истории, влияние хроники перешло и в новое время.

ХКП вскоре после ее создания широко распространилась среди образованных людей эпохи, часто переписывалась полностью и по частям. Так, уже в XII в. были созданы две рукописи дополняющие текст ХКП различными сведениями, эти рукописи именуются «Первыми продолжениями Козьмы». Есть еще летописный свод, состоящий из нескольких разнородных сочинений, доводящий изложение чешской истории до 1283 г. Он получил название «Вторые продолжатели Козьмы».

«Вторые продолжатели», в свою очередь, стали источником для части первой книги Збраславской Хроники, написанной аббатом Оттоном в начале XIV в.

Приблизительно в 1313–1314 г. возникло интересное литературное произведение — чешская рифмованная хроника. В XIV в. хронист Вацлав Гаек из Либочан приписал ее авторство Далимилу, канонику Болеславскому. Впоследствии была убедительно доказана ошибочность этой атрибуции, да и вообще существование каноника Болеславского как исторического лица сомнительно. Тем не менее за хроникой укрепилось название «Далимиловой», но с добавлением «так называемого Далимила». Большая часть так называемой «Далимиловой» хроники, до 1125 г. основана на хронике Козьмы, но сведения последнего автор расширял и окрашивал своей тенденциозностью. Наиболее популярной в период правления Карла IV (XIV в.) была «Чешская Хроника» Пришибика Пулкавы из Раденина. Она рассказывает о чешской истории «С начала земли чешской» и до правления Яна Люксембургского (отца Карла IV). Одним из ее источников является ХКП. Хроника демонстрирует официальные взгляды на чешскую историю, является идеологическим обоснованием политики Карла IV и отражает концепцию власти государя. Этой идеологии подчинены и пассажи из ХКП.

Краткую чешскую хронику, которая бы рассматривала чешскую историю как часть истории всемирной, написал по поручению Карла IV итальянец Джованни Мариньола в 1355–1358 гг. Получив в свое распоряжение хроники и легенды, он использовал ХКП во 2-й и 3-й книгах. Также из хроники Козьмы черпал сведения аббат монастыря в Опатовицах над Лабой Неплах, приближенный Карла IV, выполнявший дипломатическую службу при императоре.

В XIV в. Хронику Козьмы широко использовал в своем произведении «Чешская Хроника» Вацлав Гаек из Либочан. Она была составлена в период с 1533 по 1539 гг. и издана в 1541 г. В ней излагаются год за годом события чешской истории начиная с легендарной повести о братьях Лехе и Чехе и кончая воцарением Фердинанда I. Древнейший период освещен по сведениям Хроники Козьмы. Весь материал оценивается крайне тенденциозно. Кроме того Гаек пользовался источниками крайне небрежно, фальсифицировал их и приписывал авторам то, что в их текстах вовсе не было.

По ряду исторических причин Хроника Гайка в XVII в. и XVIII в. использовалась как основа для исторических сочинений и имела большое влияние на развитие чешской литературы, хотя в результате учебной полемики XVIII в. была развенчана как исторический источник.

В XIX в. из нее заимствовали даты для исторических фальсификаций (например, В. Ганка для составления РК).

Что касается ХКП, то она, по выражению автора предисловия (Г.Э. Санчук), к русскому ее изданию 1962 г., «несмотря на некоторые неточности в хронологии» и «субъективизм автора», «по многим вопросам остается единственным письменным источником раннефеодальной Чехии» (К.П. Чеш. Хрон. М. 1962 с. 5). Далее в указанном предисловии говорится что «хроника» во многом предопределила развитие чешского летописания в последующее время. Если с этим тезисом нельзя не согласиться, то общая оценка ХКП в современной чешской историографии совершенно иная, чем в упомянутом предисловии. Ныне доказано, что ХКП нельзя оценивать как сочинение научное, фактически это — литературное произведение на тему об истории чехов. В нем много вымыслов и фантазий. Козьма вставил в свое произведение байки, сочиненные им самим, возможно, на основе преданий. Таким образом, первая книга хроники относится к области сказок и легенд, впрочем большой поэтической ценности. Исторический материал в ХКП начинается со 2-й книги и изобилует хронологическими и фактическими ошибками. В ХКП имеется явно намеренная фальсификация, приводящая к искажению данных и логичной трактовки событий. Козьма фальсифицирует документы в угоду своей тенденциозности. Хронист защищал конкретные интересы и потребности церкви и в

соответствии с этим выражал свои взгляды в хронике, подделывая документы и искажая события. Наряду с этим, он по обычаю своего времени, сделал все, чтобы его сочинение было занимательным.

ХКП является выдающимся памятником письменности чехов, но с точки зрения формы и методов обработки материала, она мало чем отличается от других европейских хроник, ей свойственны все те же черты, что и историографии всего латинского культурного мира.

ОБРАЗ РЫЦАРЯ В ПОЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ САРМАТИЗМА

Идеал польского шляхтича–сармата в сарматской культуре второй половины XVI — первой половины XVII вв. получил воплощение в двух ипостасях — рыцаря–воина и помещика (земянина). Польский дворянин изначально отождествлялся только с рыцарем (воином–всадником), поскольку согласно этногенетическому мифу вел свое происхождение от воинственных сарматских племен. Польский рыцарь–сармат был представителем польского шляхетского сословия, которое так же, как и в Западной Европе, выполняло обязанности военной службы. Вопрос о сходстве и различии статуса рыцарского сословия в средневековой Европе и Польше очень важен, но находится вне сферы нашего рассмотрения, поскольку нас будет интересовать польское своеобразие представлений о рыцаре и рыцарстве, которое нашло выражение в комплексе сарматских идеалов и в художественном их воплощении.

Формирование рыцарского идеала европейского средневековья, «осень» которого, по выражению Й. Хейзинги, пришла на рубеж 14–15 вв., отделено от периода складывания сарматской идеологии почти двумя веками, однако основные его элементы были сохранены в польском шляхетском этосе. Основной обязанностью рыцарского сословия являлась защита короля и отечества, главными чертами — благородство крови (происхождения), благочестие и воинские добродетели (честь и слава). Важнейшим занятием рыцаря считалась защита христианской веры, обращение неверных и язычников в католицизм — именно в сфере богоугодных деяний такого рода максимально проявлялась христианская сущность рыцарского идеала. Однако польскому рыцарю 16 века, как и его предшественнику, были присущи и сугубо мирские черты, такие как честолюбие, жажда славы, стремление обогатиться в войне. Одним из важнейших качеств считалось безусловное исполнение данного слова, в особенности когда это касалось внутри–сословных обязательств. Рыцарский идеал не был интеллектуальным, он скорее предполагал богатую эмоциональную жизнь¹.

Главное отличие польского идеала рыцаря от европейского образца состояло в том, что акцент переносится на службу не столько королю лично, сколько Отечеству. Исчезает аскетический элемент, однако религиозное содержание углубляется и приобретает акцентированное значение. Если у средневекового рыцаря на первом месте стоят экспансионистские задачи христианского воинства, то здесь защита

католической церкви от неверных приобретает еще и охранительный оттенок в связи с конкретной угрозой, а также идеей об особом покровительстве Бога как Польше, так и польским сарматам.

Большое значение для создания польского образа рыцаря имели эстетические принципы и некоторые каноны барокко, определившие особенности форм выражения основных идей шляхетской культуры Речи Посполитой, а также задавшие некоторые структурные особенности основных мифологем сарматизма. Барочная поэтика не только влияла на вкусы заказчиков и исполнителей, но и воздействовала на способы воплощения идеального и восприятия идеального.

Ст. Ожеховский в середине 16 века и Ш. Старовольский столетие спустя единодушны в своих определениях обязанностей рыцарского сословия Речи Посполитой — главная обязанность шляхты — защита отечества: «Шляхтичами считаться только те могут, предки которых за доблесть к этому сословию причислены были, родовым знаком награждены, или которые за свое мужество родовой герб заслужили. ... Более знатным, однако, считается шляхетство по рождению, нежели полученное за заслуги» (Ш. Старовольский)². «Король же — брат, не господин своим подданным»³, — вот типичные отличительные черты носителей сарматских ценностей.

Образ христианина–воина стал центральным в проповеднической и публицистической церковной литературе периода Контрреформации. Жизнь христианина уподобляется П. Скарвой сражению (букв. «воеванию»). Этот новый тип активной позиции по отношению к действительности проявляется не только в деятельности посттриентской католической церкви, но и становится доминирующим в литературе — причем как в нормативной, так и в развлекательной. Отождествление христианина с воином ведет к перенесению рыцарских черт этоса на христианский идеал поведения. Так возникает концепция *«homo militans»* — «сражающегося человека». Не совсем верно, на наш взгляд, разделять ее на две конструкции — «для шляхты» и «для церкви» (Ч. Хэрнас). Восприятие мира и настойчивое воспитание «нового католика» уже принесло свои плоды и в это время позволяло вполне гармонично соединять и примирять светские и религиозные противоречия. Однако в этом образе чрезвычайно важен мотив душевного «борения», уравнивания разума и сердца человека, уподобления их Отечеству. Как истинный рыцарь нуждался в постоянной и бдительной обороне от посягательств искушений и грехов, так и оплот христианства — Речь Посполитая — нуждалась в защите от неверных (христиан и нехристиан).

Типичные черты идеального польского рыцаря нашли выражение в широко распространенных в эпоху польского барокко произведениях.

ях паренетической литературы. Примером таких произведений могут служить весьма популярные надгробные речи, в которых образ умершего стилизован и в каком-то смысле абстрактен. В качестве примера можно привести написанную Ст.Ожеховским погребальную «Речь на смерть славного гетмана Яна Тарновского» (1567). Важно отметить, что и в назидательных сочинениях об исправлении нравов польской шляхты, и в произведениях, посвященных конкретному ее представителю, мы имеем дело с довольно абстрактными, размытыми чертами образа польского рыцаря. Его физическая ипостась, реальная картина трудной воинской службы, ее тяготы «не интересны» авторам такой литературы, находя лишь отчасти воплощение в поэзии В. Коховского и Зб. Морштына (позже — в «Дневнике» Я.Х. Пасека).

Интересно, что подобное восприятие рыцарской ипостаси поляка имеет явные параллели в искусстве живописи — в сарматском портрете. Известная его исследовательница Л.И. Тананаева отмечала, что его условность и эмблематика почти цитатно соотнесены с нормативной культурой (особенно — литературой) польского Постридента, а излюбленные облачения польских рыцарей-сарматов на картинах — не средневековые доспехи европейских рыцарей, а стандартизованные античные латы, обращающие нас к республиканским идеалам польской республики. Главное отличие сарматского рыцарского портрета от европейского она видит не в «варваризации» высоких образцов, а в иной художественной задаче и в ином отношении к изображаемому объекту, главное в котором — презентация статуса рыцаря, его значения в социуме и в генеалогии собственного рода.

Важно отметить, что и в художественной литературе эпохи, и в изображении конкретных шляхтичей за редким исключением отсутствует элемент, присущий средневековой символике и эмблематике рыцаря, а именно: его конное изображение (столь популярное в произведениях польского историзма 19 в). Непременным атрибутом словесного и живописного изображения польского рыцаря остается только оружие.

Замечательный контраст этим неписанным нормам самоописания создают зарисовки,ставленные иностранными наблюдателями. Например, образ польского шляхтича в изображении французского путешественника Ла-Бурера или рассказ о его воинской экипировке Г. де Боплана. Сравнение с известными метафорами Ст. Ожеховского дает возможность убедиться в своеобразии сарматской доминанты автор-презентации.

Мы видим в этом отличии косвенное подтверждение того, что в сарматской культуре образ рыцаря превратился (в духе эпохи) в некий символ, эмблему; актуализировались идеальные черты рыцаря как

«человека воюющего», но обращение к конкретным, бытовым приметам реальной действительности не соответствовало духу эпохи барокко и представлениям об объекте искусства. Однако именно такие особенности — идеализация и образы рыцаря-сармата и мифологизация его истории — обусловили устойчивость и длительность существования концепций сарматизма в польской культуре, поскольку позволяли им наполняться различными, зачастую далекими и чуждыми реалиями, сохраняя свою первоначальную дидактичность и структурированность.

Примечания

- ¹ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1991. С. 82–90.
- ² Starowolski Sz. Polska albo opisanie polozenia Królestwa Polskiego. Krakow, 1976. S. 126.
- ³ Orzechowski St. Polskie dialogi polityczne (Rozmowa okolo egzekucyjnej i Quincunx) // Biblioteka pisarzy Polskich. Krakow, 1919. S. 255.

ЗНАЧЕНИЕ НАТУРАЛЬНЫХ ПОДАТЕЙ В СНАБЖЕНИИ ПРОДОВОЛЬСТВИЕМ Константинополя И АРМИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В X–XI вв.

Известно, что коммутация натуральных податей в Византии как всеобщая реформа налоговой системы производилась в конце X — первой половине XI в. постепенно, начиная с наиболее экономически развитых провинций, по преимуществу — прибрежных. Сборы налогов натурой долго сохранялись в скотоводческих регионах (в горных местах и на плоскогорьях). Натуральными были оставлены налоги и в болгарских землях, завоеванных византийцами при Василии II в 1018/1019 г., когда уже в большинстве балканских провинций адэрация была завершена. По словам византийского автора-современника, включение Болгарии в пределы империи обеспечило ее подданным (прежде всего — в Константинополе) изобилие материальных благ. Переход к денежной форме налогов был существлен здесь только в конце 1030-х — начале 1040-х годов и послужил поводом к знамениному восстанию Петра Делян.

О серьезном значении натуральных налогов еще в 960-х годах в снабжении столицы Византии и ее армии, ведущей активные боевые действия на море и на суше, дает представление краткое известие анонимного хрониста второй половины X в., условно именуемого Продолжателем Феофана. Его весьма краткое сообщение по-разному переводилось и по-разному интерпретировалось в историографии. По мнению докладчика, это сообщение позволяет утверждать, что после крупных военных кампаний до предела истощались казенные запасы продовольствия (прежде всего — зерна) и правительство лишалось возможности не только в полной мере снабжать свою армию продуктами, но и осуществлять решающую роль в сдерживании роста цен на рынках Константинополя. Согласно Продолжателю Феофана, завоз натуральных налоговых поставок в столицу из всех фем империи совершался ежегодно в начале осени, в сентябре–октябре. Промедление местного чиновничества с отправкой зерна грозило нарушить социальный мир в Константинополе и побуждало правительство принимать срочные меры против фемных служителей фиска и спекуляции зерном как в столице, так и в провинциях.

ПРЕЗРЕНIE К ВИЗАНТИЙСКОМУ ЗОЛОТУ:
ОБЩИЕ СЮЖЕТНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЛЕТОПИСИ И САГЕ

В русской летописи трудно найти фрагмент более исследовавшийся, чем рассказ о походе князя Святослава Игоревича на Константинополь и о том, как встретили его византийцы.

Согласно тексту ПВЛ, когда Святослав подступил под стены Константинополя, император, по совету своих приближенных, выслал ему навстречу послов с богатыми дарами. Святослав же не обратил на эти дары никакого внимания и велел их то ли сохранить (по версии ПВЛ), то ли раздать своим дружинникам (по версии НПЛ). Когда же в следующий раз византийский император прислал ему в качестве дара оружие, он «приим, нача любити и хвалити и целовати цесаря».

В целом этот рассказ существует не изолированно, что уже отмечалось исследователями. Он входит в парадигму панегирических характеристик русских князей, преимущественно X–XI вв. (хотя имеются и примеры более поздние), где восхваляется *пренебрежение* правителя к имуществу, золоту, серебру и драгоценным тканям, противопоставленное *любви и щедрости* к дружине, к своему окружению.

В своих последних работах мы попытались показать, что в основе этих характеристик лежат скандинавские панегирические формулы, возникшие в недрах поэтического языка. Не останавливаясь подробно на этом вопросе, приведем в качестве примера строку из стихотворения Эйвinda Погубителя Скальдов (X в.), где о конунге сообщается, что он «милостив к дружине, а не к злату» (*gumnum hollr ne golli*).

Антитетические речения такого рода для скандинавской культуры IX–XI вв. были явлением регулярным, почти массовым. Они применялись не только к конунгам, но и к знатным людям, собравшим вокруг себя дружину, к предводителям пешего или морского войска. Не вызывает сомнений, что летописные формулы «имения не щадяшеть и не сбирашеть злата ни сребра но даяше дружины своеи», «любяше дружину по велику а имения не щадяще ни питья ни ядения не браняше» унаследованы Рюриковичами со своей скандинавской родины, однако в случае со Святославом Игоревичем мы имеем дело не столько с формулой, сколько с выстроенным на ее основе развернутым нарративом.

Вообще говоря, уже в скандинавской традиции интересующая нас панегирическая антитеза обладала способностью разрастаться в целый рассказ. По-видимому, такой потенциал изначально заложен в микротекстах подобного рода. Возникает вопрос, как и где сложился цело-

стный сюжет о князе Святославе? Вырос ли он из готовой скандинавской формулы на Руси или весь как таковой был сюда завезен из Скандинавии?

В одном кодексов саг о конунгах Норвегии, так называемой «Гнилой Коже», сохранился рассказ, разительным образом напоминающий текст о Святославе Игоревиче. Конунг Сигурд Крестоносец, подойдя к стенам Константинополя, также подвергся здесь своеобразному испытанию дарами. Дважды византийский император посыпал к нему послов с мешками золота и драгоценностей, и всякий раз Сигурд, не глядя на все эти сокровища, велел распределить их между своими людьми. На третий раз император, посыпая ему еще больше даров, собственноручно положил сверху два золотых кольца. Сигурд встретил послов с дарами, взял золотые кольца и надел их на руки. Затем он произнес речь по-гречески и поблагодарил кесаря за его великодушие. Он принял сокровища и учтиво распределил богатства между своими людьми, чем заслужил огромное уважение императора.

Эти повествования, кое в чем отличаясь, заметно совпадают в некоторых описательных деталях. Совершенно очевидно, что перед нами два варианта реализации не просто одной и той же формулы, но одного и того же нарративного клише. Весьма характерно, например, как в обоих случаях изображается нарочитое пренебрежение к византийскому золоту. В саге специально оговаривается, что Сигурд даже не взглянул на него (*leit eigi til fiarins*), а Святослав, согласно летописи, распорядился раздать золото «кроме зря» (т. е. ‘глядя в сторону, мимо’). Таким образом, главная задача, отраженного здесь этикетного канона, заключалась в том, чтобы не выказать к дарам даже элементарного любопытства.

В известном смысле заключительная часть рассказа о Сигурде может даже служить своеобразным проясняющим комментарием к описанию последней встречи Святослава Игоревича с императорскими послами. В самом деле, когда Святослав соглашается, наконец, принять оружие, его дальнейшее поведение в летописи изображается не вполне прозрачным для современного читателя образом: князь «приимъ [оружие. — А. Л., Ф. У.] нача хвалити и любити и целова цесаря». К чему — к царю или к оружию — могут относиться глаголы «любити» и «хвалити» в этой цитате и что могло бы означать выражение «целова цесаря»? По-видимому, именно благодаря неясности этого пассажа в Академическом и Толстовском списках НПЛ появляется вставка «нача любити и хвалити и целовати, [яко самого] цесаря», однако и эта вставка не особенно проясняет ситуацию.

Если же сопоставить этот летописный текст с саговым описанием поведения Сигурда Крестоносца, который из всех даров взял себе

только два золотых кольца, положенных императором собственноручно, и «затем произнес речь по-гречески и поблагодарил императора прекрасными словами за его великодушие», то становится ясно, что и в эпизоде со Святославом речь идет о том, что русский князь, получив оружие, выражает любезную и пространную благодарность византийскому императору. По-видимому, в обоих случаях эта учтивая благодарность (резко контрастирующая с первоначальной нарочитой небрежностью) также является частью некоего этикетного поведения, призванного подчеркнуть, что послы императора имеют дело не с варварам, неспособным оценить императорские дары, а с сильным и прозорливым правителем, умеющим предвидеть действие другой стороны на несколько шагов вперед. Условно говоря, он знает, какие загадки ему будет загаданы и как на них следует отвечать.

Ориентируясь на этот сюжет о Сигурде Крестоносце, можно было бы решить, что история о Святославе Игоревиче заимствуется русскими у скандинавов точно так же, как ранее перешла им в наследство лежащая в ее основе формула *любви к дружине, оружию и небрежения к золоту*. Однако такому простому решению мешает также весьма простое фактическое обстоятельство: Сигурд Крестоносец жил в XII в. и был зятем русского князя Мстислава Великого, прапраправнука Святослава Игоревича. Самый же рассказ о Святославе присутствует во всех трех древнейших русских летописях и со всей очевидностью сложился уж никак не позднее конца XI — начала XII столетия (а мы полагаем, что гораздо ранее), когда Сигурд еще не родился на свет или уж, по крайней мере, никак не успел побывать в Константинополе.

Можно предположить, что перед нами случай своеобразной обратной петли заимствования. Некогда в древности русские князья унаследовали скандинавскую панегирическую формулу, уже на русской почве она была развернута в самостоятельный нарратив, и этот нарратив скандинавы и позаимствовали у русских. Осуществить такое заимствование было особенно просто потому, что речь в рассказе шла о таких понятиях и категориях, которые были привычными и традиционными для скандинавской культурной традиции.

С другой стороны, налицо и, так сказать, вполне реальный посредник при заимствовании — русская княжна Маль(м)фрид Мстиславна, оказавшаяся в Норвегии (и, скорее всего, приехавшая туда не одна) в 20-х гг. XII в. Не следует забывать, что сага была записана в конце этого же столетия, когда византийские походы Сигурда уже вполне привычным образом могли бы описываться в таком вот, русском по происхождению преломлении.

Однако эту русскую версию мы, не отвергая безоговорочно, все-таки не можем принять как основную. Дело в том, что на скандинав-

ской почве рассказ о Сигурде входит в целый класс или поджанр повествований о том, как скандинавскому конунгу надлежит вести себя, коль скоро византийский или местный государь вздумает испытать его драгоценными дарами. Можно сказать, что именно здесь существует разработанный этикет для такого рода случаев.

Так, совсем в другом источнике, в «Легендарной саге об Олаве Святом», есть рассказ о шведском конунге первой половины XI в. Энунд-Якобе, который не столь разительно схож с рассказом о Святославе, но явно принадлежит к одному с ним сюжетному типу. Согласно «Легендарной саге», Кнут Могучий, правитель Дании и Англии, подослал к Энунду-Якубу людей с богатыми подарками, дабы тот изменил Олаву Святому и отступил от союза с ним. Послы троекратно испытывают шведского конунга, предлагая то золотые подсвечники, то драгоценный кубок, то кольца. Однако Энунд-Якоб не принял даров, хотя и не скрывал своего восхищения ими. В частности, отказываясь от последнего дара, золотых колец, конунг сказал: «Прозорлив конунг Кнут и знает он, что я охоч до богатства и мало разбираюсь в куртуазном [поведении]». Однако дары были отвергнуты, а союз с норвежским королем Олавом сохранен вопреки посулам конунга Дании Кнута.

Совершенно очевидно, что здесь обыгрываются элементы интересующего нас скандинавского формульного фонда, используются клишированные выражения (такие как *fegiærn* «охочий до богатства», например). Сюжетный ход с демонстрацией пренебрежения к подарку преломляется здесь в несколько ином ключе: конунгу позволяет себе выказать интерес и пристрастие к ценным и красивым вещам, прежде чем их отвергнуть. Однако этот неожиданный ход на самом деле является вполне стандартным приемом и для поэтической, и для прозаической скандинавской традиции. У скальдов перифразой для проявления щедрости может служить выражение «конунг расстается со своей склонностью», а в саге может говориться о том, что один раз при дележе военной добычи правитель взял себе несколько золотых колец, и это был единственный случай, когда его люди увидели, что он охоч до богатства (*og þath eitt sinn sa menn fegirne hans*).

Безграничная щедрость и полное пренебрежение драгоценными дарами — это та абсолютная добродетель, которую государь должен проявлять прежде всего вдали от дома. На родине выказанная им человеческая слабость не роняет его достоинства, а лишь придает дополнительный интерес повествованию, коль скоро предпринятые им в конце концов действия соответствуют этикетному эталону. Различные варианты игры с этим эталоном представлены также в рассказах о приезде конунга Дании, Эйрика Доброго, в Константинополь или в

истории прибытия Сигурда Крестоносца уже не в Константинополь, а в Иерусалим.

Иными словами, на скандинавской почве мы наблюдаем некоторое разнообразие и изобилие вариантов, построенных на этой сюжетной канве. На Руси же в нашем распоряжении есть только сюжетный вариант рассказа о Святославе Игоревиче и некое его преломление в истории о неудаче его потомка и тёзки — князя Святослава Ярославича. Таким образом, предположение о том, что русский летописный сюжет, столь мало продуктивный на родине, сделался так популярен и продуктивен в Скандинавии, остается допустимым. Куда более вероятным, однако, представляется, что в Скандинавии описание правильно-го этикетного поведения правителя при испытании чужеземными дарами издревле существовало в виде устных рассказов. Один из вариантов такого рассказа, судя по всему, и послужил основой для истории о встрече князя Святослава с послами византийского импера-тора.

А.Г. Мельник (Музей-заповедник «Ростовский Кремль»)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНИ ПРЕПОДОБНОГО АВРААМИЯ РОСТОВСКОГО В КОНЦЕ XV — НАЧАЛЕ XVI В.

В летописях, составленных до XVI в., отсутствуют какие-либо сведения о преподобном Авраамии Ростовском. Основным источником, из которого мы узнаем о жизни этого святого, является его Житие. Известно, что оно дошло до нас в трех редакциях. Появление первой из них, по вполне убедительному предположению М.О. Скрипиля, датируется 1480–1490-ми гг., вторую редакцию относят ко второй половине XVI столетия, а третью — к середине XVII в.

Списки первой редакции делятся на две версии. В одной из них есть имена ростовских епископов и ростовского князя, в другой версии они представлены безымянными. Долгое время считалось, что первоначально возникла вторая из этих версий, недавно была высказана противоположная точка зрения об изначальности первой из них. Однако ныне невозможно отдать предпочтение ни одному из приведенных мнений, поскольку старейшие списки той и другой версий датируются одинаково — концом XV — началом XVI в.

Указанные расхождения этих версий имеют кардинальное значение для понимания того, как люди конца XV — начала XVI в. представляли себе обстоятельства и время жизни св. Авраамия.

Согласно одной из версий, святой действовал тогда, когда в Ростове не все еще приняли христианство, и жители Чудского конца города поклонялись идолу Велеса. Авраамии с помощью трости, дарованной ему апостолом Иоанном Богословом, разрушил идола и основал на том месте Богоявленский монастырь. Вскоре ростовские князья стали жертвовать обители Авраамия села и другие имения. Происходило это при ростовских епископах Феодоре и Иларионе. Последний, посоветовавшись с князьями Владимиром и Борисом, наделил Богоявленский монастырь статусом архимандритии, а Авраамия поставил в архимандриты. Затем дьявол оклеветал преподобного перед великим князем Владимиром, и князь велел доставить Авраамия к себе на суд. Но когда святого с бесчестием привезли во Владимир, он перед великим князем обличил беса, и тот исчез. Князь Владимир в раскаянии просил прощения у Авраамия и даровал ему и его монастырю много сел и рабов, а также много жалованных грамот.

Как видим, изложенная версия первой редакции Жития содержит явные анахронизмы, что уже отмечалось исследователями. В самом деле, Авраамии как будто жил в эпоху утверждения христианства на Руси, при первых ростовских епископах Феодоре и Иларионе, то есть в

конце X или в XI в., и — при великом князе Владимире, но тогда же в Ростове существовало сразу несколько своих князей — ситуация, характерная лишь для XIII–XV вв.

Однако если мы обратимся к другой версии первой редакции Жития, в которой нет никаких жестких хронологических привязок, то рассказ об описанных выше деяниях преподобного покажется более расплывчатым, зато гораздо менее противоречивым. По этой версии, святой совершил свои подвиги в каком-то неопределенном прошлом, когда в Ростове было несколько князей, а во Владимире правил некий великий князь Владимир.

Сказанное свидетельствует, что определение времени жизни преподобного являлось вполне осознанной проблемой уже для составителей первых версий его Жития. Объяснение возникновения данной проблемы следует искать в условиях формирования культа Авраамия.

Культ святого получил достаточно полное оформление в конце XV в. или на рубеже XV–XVI веков. Этим временем датируются самые ранние списки Жития святого, службы ему, памяти в месяцеслове, Иерусалимском уставе, Псалтири с восследованием и т. п. Ныне отсутствуют какие-либо документальные свидетельства о почитании св. Авраамия ранее конца XV в. Вероятно, устойчивый культ преподобного не только оформился, но и возник около конца XV в. Подтвердить данное предположение можно следующими наблюдениями.

В обеих версиях первой редакции Жития совершенно ничего не говорится о существовании после смерти святого почитания его могилы и о посмертных чудесах, с ним связанных. Значит, оформление культа Авраамия нельзя объяснить одними только религиозными мотивами. Иной мотив довольно отчетливо проступает сквозь ткань повествования Жития. Дело в том, что в нем особо акцентируется внимание читателя на земельных и иных пожалованиях Богоявленскому монастырю от ростовских князей и великого князя Владимира. Тем самым, по меткому замечанию М.О. Скрипиля, Житие «защищает права монастыря против возможных притязаний Москвы». А что такие притязания имели место, свидетельствует заметка, включенная в виде особой вставки в третью редакцию Жития Авраамия.

Если верить данному тексту, который, по вполне убедительному предположению М.И. Соколова, попал в Житие из бумаг настоятеля Богоявленского монастыря Иоакима (умер в 1555 г.), в промежутке времени между женитьбой великого князя московского Ивана III на Софье Палеолог (1472 г.) и женитьбой царевича Ивана на Елене Волошанке (1483 г.), московские власти отобрали одну из вотчин названного монастыря, а также земли «у иных у многих». Именно в этом хронологическим промежутке произошло окончательное присоединение в 1473/74 г.

Ростовского княжества к Москве. Вероятно, в 1473/74 г. или вскоре после того Богоявленский монастырь и лишился упомянутой вотчины. Следовательно, первое время пребывание Ростовской земли в составе Русского государства было сопряжено для Богоявленского монастыря с угрозой его прежнему благополучию. В столь нестабильных условиях насельники обители, очевидно, остро чувствовали потребность в своем признанном церковью и обществом небесном заступнике. В результате был сформирован культ преп. Авраамия, наделенного функцией покровителя Богоявленского монастыря.

В Житии святой выступает в следующих основных качествах: как основатель названного монастыря, как созидатель его вотчинных владений и как успешный миссионер. По одной из версий первой редакции Жития, он действовал при ростовских епископах Феодоре и Иларионе. В летописях и других нежитийных источниках, возникших ранее XV в., имена этих святителей не значатся. Единственным более древним источником сведений о них является Житие Леонтия Ростовского. В нем они представлены как предшественники св. Леонтия на ростовской архиерейской кафедре, не сумевшие, в отличие от него, осуществить христианизацию Ростова. Очевидно, авторы Жития преподобного, представляя его современником епископов Феодора и Илариона, стремились убедить русское общество конца XV — начала XVI в. в том, что не св. Леонтий, а именно св. Авраамий был первым успешным миссионером, насаждавшим христианство в Ростовском kraе. Значит, культ св. Авраамия неявно конкурировал с более древним культом св. Леонтия.

Как видим, расхождения в представлениях о времени жизни св. Авраамия были порождены разными устремлениями творцов его культа. Одни из них стремились к большей достоверности в изложении Жития преподобного и к снятию возможных противоречий между культурами местных святых. Но возникшая в русле этих устремлений версия Жития, в которой отсутствуют обозначения времени деятельности святого, весьма мало предоставляла возможностей для наращивания общественной значимости его почитания.

Авторы другой версии Жития, а ими, конечно, были наиболее дальновидные насельники Богоявленского монастыря, хотели видеть своего святого в числе избранных деятелей прошлого, первыми осуществлявших христианизацию Руси. Поэтому преподобный и сделался современником ростовских епископов Феодора и Илариона. Тем самым культ Авраамия обрел необыкновенно высокий статус в глазах людей конца XV в. и последующего времени. А это придало его упомянутой выше функции максимально возможную эффективность.

КАЗИМИР III В ОЦЕНКЕ ЯНА ДЛУГОША

Портрет последнего короля династии Пястов, Казимира III (1333–1370), чье имя осталось в исторической традиции с эпитетом Великий, противоречиво представлен в Хронике (1455–1480) Яна Длугоша, носителя идеи главенства духовной власти над светской. Требования, предъявляемые им правителю, сочетают постулат богообязненности, благочестия и отстаивания польских государственных интересов. Он не останавливается перед суровой критикой правителя, когда тот, по его мнению, недостаточно решителен во взаимоотношениях с врагами государства или расходится в своей политике с духовенством. Ретроспективно осуждая поступки давно покойного короля предыдущей династии, Длугош возможно адресует свой нравоучительный пафос современному правителью.

Длугоша не смущают явные противоречия в его оценках Казимира, описываемого то как «богообязненный король», то как жестокий убийца священника, притеснитель церкви, развратник, поплатившийся за свои преступления и сластолюбие угасанием своего рода. Обширный итоговый панегирик Казимиру Великому противоречит утверждению, что порок сладострастия затмил достоинства пребывания короля на польском троне.

Противоречивы и оценки Длугоша, касающиеся правовых реформ Казимира: признавая, что король «стал первым творцом справедливых законов в Польше» и его следует превозносить более, чем Солона и Ликурга, хронист полагает, что к изданным Казимиром законам следует подходить избирательно, ибо среди них есть и заслуживающие пощады.

Негодование Длугоша вызывают привилегии евреям, данные, как он полагает, под влиянием европейской наложницы короля. Приводимые хронистом легендарные сведения о романе Казимира с европейской Эстер, в чем можно видеть попытку вписать польскую историю в библейский контекст Книги Эсфири, являются первым письменным упоминанием этой легенды и не подтверждаются другими источниками. Этот мотив недопустимости привилегий иудеям в католической стране, связывавший воедино недостаточно хорошее отношение короля к духовенству и отсутствие благонравия, был подхвачен многими позднейшими авторами. Таким образом, Длугош положил начало длительной традиции воспроизведения этой легенды, ее научного анализа, как и ее художественного воплощения.

О.Б. Неменский (ИС РАН, Москва)

ТРАКТОВКИ КРЕЩЕНИЯ РУСИ В ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЗАПАДНОЙ РУСИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

Заключение в 1596 году в Брест-Литовске церковной унии между Киевской митрополией и Римом, как и сама подготовка к ее заключению, стало сильнейшим толчком для развития интеллектуальной жизни Западной Руси. Определившаяся альтернатива её будущего развития вынуждала переосмысливать не только догматические расхождения православия и католицизма, но и всю историю взаимоотношений двух ветвей христианства в Восточной Европе. Идейный раскол западнорусского общества, связанный с противостоянием униатов и православных, выразился в борьбе двух лагерей за приоритетное право говорить от имени «руси» и использовать её историю для обоснования своей легитимности. Уния вызвала подлинный кризис старых систем русской идентичности. Впервые появились одновременно две конфессионально-церковные группы общества, отстаивающие свою приоритетное право на русскость. Развернувшаяся между ними борьба была важна не только в общекультурном, но и конкретно в правовом смысле — это борьба за права, утверждённые королевскими привилеями русскому народу и Киевской митрополии, борьба за легальный статус в Речи Посполитой.

Одним из центральных фактов прошлого, на который было обращено особо пристальное внимание, было Крещение Руси. Как важнейшее событие русской истории, оно держало всю структуру идентичности, и различия в его трактовках могли принципиально менять характер этой структуры. Главными темами, разрабатываемыми полемистами, стали вопросы: источника крещения (Константинополь или Рим); истории самого крещения (кем и когда); изначального статуса Русской церкви в общецерковной иерархии; было ли произведено крещение во время схизмы или единства Западной и Восточной церквей; при каких патриархе и папе оно проводилось и каков был их личный статус; каковы были «исконные» границы Константинопольской патриархии; и т. д. Различные ответы на этот комплекс вопросов закладывали основы очень разных «русских историй», оправдывавших правоту той или иной стороны.

В одном из основных источников идей русского униатства — сочинениях Петра Скарги — историческое обоснование унии строилось на двух фактах. Во-первых, утверждалось, что крещение Русь приняла от патриарха, послушного Риму. Во-вторых, главная роль отводилась Флорентийской унии и тому, что она была подписана русским митрополи-

том Исидором¹. Таким образом, обоснование велось на основе событий общецерковной истории. Попытку перенести сферу доказательств в область собственно русской истории предпринял Лев Кревза. Он выдвинул мысль о троиственном крещении Руси («o trojakiem chrzcie», ст. 223²). Первое крещение, с которым был связан известный сюжет про чудо с Евангелием, не сгоревшим в огне, произошло «za Bazilego Macedona, cesarza Greckiego, a za księcia wszytkiej Rusi Ruryka, y za księżą Kiiewskich, Askolda y Dira, za patryarchy Konstantinopolskiego Ignacego» (ст. 224). О последнем он говорит, что, хотя реально в Константинополе патриархом в это время был схизматик Фотий, «prawdziwym patriarchą» был все же Игнатий, что было подтверждено впоследствии собором,озванным папой Адрианом. В связи с этим делается вывод, что «od katolickiego, a nie schyzmatyckiego patriarchi y ten pierwszy Krzest Ruś przyjęła» (ст. 225). Вторым крещением Руси, очевидно, следует считать миссионерскую деятельность Кирилла и Мефодия, которые «pod ten czas, gdy się Fociusz w Konstantynopolu buntował przeciw papieżowi, po błogosławieństwo iezdzili do Rzymu, wysłani byli ieszcze za Michała cesarza, na początku patriarchostwa świętego Ignacego do kraju Słowieńskich» (ст. 225–226). Кревзе особенно важно подчеркнуть преимущественную связь Кирилла и Мефодия именно с Римом, а не Константинополем: он описывает, как они «szli do Rzymu z księgami Słowackimi, przełożonymi z Greckiego języka po Słowacku» (ст. 226). Папа же, «wziąwszy ... księgi Słowieńskie, poświęcił ie y położył ie w cerkwi świętej Maryi», «roskazał dwum episkopom ... poświęcić uczniów Słowackich», после чего были совершены литургия и всенощная на славянском языке. Соответственно, «z Rzymu tedy od papieża mamy służbę Bożą y wszyskło odprawowanie chwały Bożej cerkiewne, a nie z Konstantinopola» (ст. 226). То есть первое крещение Русь приняла от патриарха, послушного папе, второе — прямо от папы. О крещении Владимира («третьем») Кревза только обмолвливается, что было оно «od patryarchi Mikołaja Chrisowiercha około roku 1000» (ст. 227).

Впрочем, были и другие подходы, просто оспаривающие легитимность патриархов-схизматиков: в других униатских сочинениях развивается мысль о том, что патриарх-схизматик утрачивает власть над своей паствой, которая должна оставаться послушной Риму³. Это прекрасно сочетается с тезисом Кревзы о том, что «choć się potym Cerkiew Grecka od tey iedności oderwała, Ruś mało o tym wiedziała y owszem często patryarchom nie podlegała» (ст. 161). Это весьма стройная концепция фактической независимости Руси от Константинополя и изначального послушания её Риму.

Новую, хотя и мало объясненную, униатскую концепцию крещения Руси предложил перешедший тогда в унию Мелетий Смотрицкий. Он

говорит о двойственном крещении Руси, причём разделяет крещения пространственно. Первое произошло в 872 г. при патриархе Игнатии, послушном папе Николаю I, и связано было только с Галицкой Русью. Второе — в 980 г., когда крестилась Киевская Русь, и было это при патриархе Николае Хрисоверге, также в единстве с Римом бывшем⁴. Впрочем, похоже, что большее распространение в униатской среде получила иная концепция двойственного крещения Руси, которую пересказывают некоторые православные сочинения⁵. Согласно ней, первое крещение Руси, произошедшее при княгине Ольге, было вызвано инициативой папы Николая, приславшего княгине свиток в 868 году. Второе крещение — при Владимире в 886 году — также было проведено папой Николаем и даже, возможно, происходило в самом Риме. Немного света на способы доказательства такой версии проливает, возможно, уже значительно более позднее униатское сочинение Кулеши «Wiara prawosławna» (1704 г.), в котором обосновывается, что крещён Владимир был св. Бонифацием.

Для доказательства того, что «wieczny abowiem to Rusi zwyczay być pod posłuszeństwem Patriarszym»⁶, а униаты «wiecznym zwyczaiem y prawem, przez krzest przyrodnym, należnego Ruskiej cerkwi Episkopa, Patryarchy Konstantynopolskiego, krzywoprzysiężnie odstępili, granicy dioecesiej Konstantynopolskiej przeskoczyli, formę praw nową y nienależnego narodowi Ruskiemu pasterza w cerkiew Ruską wprowadzili»⁷, православным требовалось развернуть подробное доказательство «Крещения с Востока». Наиболее подробную картину православной версии крещения Руси развернул в своём сочинении «Палинодия» Захария Копытенский, предложивший выделять три «уверения» и одно крещение. Первое «уверение Россов» Копытенский связывает с традиционной для русской историографии легендой о путешествии апостола Андрея по русским землям. Фигура Андрея здесь получает очень широкую трактовку. Ему приписывается то, что он «Константина царя ... до Константинополя припровадил, за Латинский язык ему Гречкий даровал», и указывается, что потом он «славный и сильный народ Российский также до Константинополя припровадил на уверение» (ст. 968–969⁸). Его же Копытенский считает первым Константинопольским патриархом (ст. 969). Второе «чудовное з презреня Божого уверене народу Русского и патриархом Константинополским в послушество отданье» произошло в 886 году, когда во время миссионерской поездки митрополита Михаила, направленного в Россию царем Михаилом, случилось чудо с несгоревшим Евангелием (ст. 971–972). Третьим уверением Копытенский называет крещение Ольги (ст. 972–973). «Володимерово и всей России крещение соборное» (ст. 973) он связывает с миссионерской деятельностью Кирилла Фило-

софа, которого послали в Россию патриарх Николай Хрисоверг и императоры Василий и Константин (ст. 975, 772).

Надо также заметить, что крещение России не могло, по-Копыстенскому, произойти ранее: «Россы» вошли в Царство православных лишь тогда, когда на небе освободилось место выпавших из Царства «Латинников», то есть с отпадением Западной церкви от Восточной: в «989» году «Римляне не были в единстве веры с Греками» (см. ст. 1000–1003). «Уважай, православный чительнику, як Бог Святый церкви своей нагородил отпадненье Римлян и Латинников — наверненьем незличоных Малой и Великой России народов» (ст. 883). Последняя идея была, очевидно, уже не оригинальной для «Палинодии» — мы встречаем подобное утверждение ещё в «Перестороге»: «под порядком Вселенского патриарха, от которого вся Русская земля, от Всходу солнца аж до Полночи, с Словяны, Болгары и Сербами крестились и чудами осветились, по отпадению Римских заходных народов»⁹. Таким образом, крещение Руси прямым образом увязывается и обуславливается церковной схизмой — «отпадением латинян».

Более подробную концепцию представил уже в 1630-х годах Сильвестр Коссов, описавший пятикратное крещение Руси: первое — от ап. Андрея, второе — при Фотии от Кирилла и Мефодия в 883 году, третье — миссия епископа, совершившего чудо с Евангелием в 886 году (тоже при Фотии), четвёртое — при Ольге в 958 году и пятое — при Владимире, в 1000 или 1008 году, от Сергия, наследника Фотиевой схизмы¹⁰. И всё это — «*od graeków*». Эта же концепция воспроизводится в сочинении 1638 года инока Винницкого монастыря¹¹.

Столь подробная разработка многократных крещений связана с необходимостью оспорить у униатов возможность хоть каким-либо фактом привязать Киевскую митрополию к Риму и западному христианству. Любая актуализация событий церковной истории в условиях православно-униатского противостояния являлась актом определения места Руси в мире, её церковной и политической ориентации, а также обоснованием права на легитимное существование той или иной церковной иерархии, тех или иных прав «Русского народа» в политической жизни Речи Посполитой. Кризис западнорусского самосознания, характеризующий это время, делал трактовку одного из центральных событий русской истории ключевым моментом в создании новых систем идентичности.

Примечания

¹ См., напр.: Skarga P. Obrona Synodu Brzeskiego. Wilno, 1597 // Русская историческая библиотека. Т. 19. Ст. 221.

- ² Ссылки в тексте по изданию: Kreuza L. Obrona iedności cerkiewnej // Русская историческая библиотека. Т. IV. СПб., 1878.
- ³ См.: Examen Obrony, to iest otpis na script, Obrona Werificatij nazwany ... Wilno, 1621 // Архив Юго-Западной России (далее — АЮЗР). Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. Киев, 1914. Напр.: «patriarch constantinopolski, nieprzyznanający zwierzchności iego nad sobą, traci swoje pasterstwo, choćby i miał jakieś Przed tym prawo do Rusi». С. 573.
- ⁴ Smotrzyski M. Paraenesis abo napomnienie ... Kraków, 1629. S. 46.
- ⁵ См.: Synopsis, abo krotkie spisanie praw ... Wilno, 1632 // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. Киев, 1887. С. 598–9; Indicium, to iest, pokazanie Cerkwie prawdziwej ... В.м., 1638 // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. Киев, 1914. С. 784.
- ⁶ Smotrzyski M. Obrona Verificaciey '1621 // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. Киев, 1887. С. 383.
- ⁷ Там же, с. 373.
- ⁸ Ссылки в тексте по изданию: Копытенский З. Палинодия, или книга обороны кафолической // Русская историческая библиотека. Т. IV. СПб., 1878.
- ⁹ Пересторога зело потребная '1600 // Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. IV. С. 224.
- ¹⁰ Коссов С. Paterikon, abo żywoty świętych oyców pieczarskich '1635 // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. Киев, 1914. С. 457–458.
- ¹¹ См.: Indicium. С. 784–785.

ПРОШЛОЕ БОЛГАРИИ ГЛАЗАМИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ XVI в.

Взгляд людей на прошлое своей страны часто бывает осложнен многочисленными стереотипами. Своебразным способом освобождения от них может служить «посторонний» взгляд. Интересным источником для размышлений на эту тему являются путевые записки западноевропейских путешественников по Балканам. В восприятии ими Болгарии определенное место занимает отношение к ее прошлому: их часто интересуют древние могилы, остатки построек и крепостных сооружений. В данном случае для анализа были избраны преимущественно материалы немецких путешественников: Г. Дерншвама, С. Герлаха, М. Грюневега и др.

В частности, в «Дневнике...» Г. Дерншвама, открытом в 1888 г. и неплохо изученном, «историческая» по отношению к Болгарии проблематика хорошо просматривается. Автор — человек гуманистических воззрений, бакалавр философии в 16 лет, не отказывался от деловой жизни, работая управляющим в фирме Фуггеров. В 1553 г., уже в возрасте 64 лет, Г. Дерншвам присоединился к известному посольству М. Вранчича и отправился в Константинополь. Подобная характеристика довольно типична, интерес образованных путешественников к поездкам в дальние страны сохранялся независимо от возраста.

Болгарский город на взгляд западноевропейца — странно неопределенное место, привычная городская черта отсутствует. О выезде из города так и говорится: пересекли мост и покинули город, либо — «выехали за городскую стену». Развалины укреплений также свидетельствуют о том, где прежде был город. Зато укрепленная деревня, напротив, вызывает удивление.

«Города здесь столь маленькие, что часто не имеют центральной площади», отмечают они. Между тем путешественнику необходим центр, точка отсчета. Иногда им становится замок — если он «велик как небольшой город, с множеством башен» (Тырново). «София — еще достаточно большой город, без стен и укреплений, с невзрачными одноэтажными зданиями деревенского вида, без высоких строений». По этим характеристикам можно представить, как хотелось увидеть славное прошлое этих мест.

Путешественники обращают внимание на исторические места. Их интересуют огромные кладбища на местах тяжелых битв; деревянные кресты на месте исчезнувших церквей; крепость, построенная для взя-

тия города и сохранившаяся вблизи него. Опустошенные окрестности минувших сражений и города, от которых осталось несколько маленьких домиков да разрушенная церковь. Часто приходилось им проезжать мимо таких «бывших» городов.

Образ Болгарии в путевых записках — это образ покоренной, порабощенной страны со славным прошлым, от которого уцелело немного. Духовные следы остаются путешественникам неизвестными — с ними не вступают в разговоры, они «не слышат песен». Турецкая охрана одним своим присутствием «замыкает уста». Но путешественники видят храмы, превращенные в склады и пустующие из-за отсутствия священника, их поражает то обстоятельство, что местные жители, как правило, не знают более одной молитвы и не способны «объяснить десять заповедей» (С. Герлах).

Римское прошлое не менее дорого путешественникам, чем славянское. Путешественник-гуманист не пропускает и одной латинской надписи, но тщательно рассматривает и списывает их. Не забудем и интерес к римским дорогам.

Минувшее предстает в путевых записках отрывочно, случайно, непоследовательно, однако представленная информация не становится оттого менее ценной.

Конечно, житель Западной Европы не отличается беспристрастностью, сказываются и конфессиональные различия, но взгляд человека нового времени на прошлое Балкан интересен и ценен для нас.

«ВАРЯГИ ОТ НЕМЕЦ»: ЛЕГЕНДА О ПРИЗВАНИИ ВАРЯГОВ — ВЗГЛЯД ИЗ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Редакции варяжской легенды в средневековых летописных сводах вводят в древнерусский текст характерную ремарку: «И избравшася от Немець три браты с роды своими, и поише с собою дроужину многоу. И пришед старешиною Рюрик седе в Новегороди, а Синеус, брат Рюриков, на Белиозере, а Троувор вы Изборьске; и нача воевати всюду» (ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. С. 11), говорится в Новгородской IV летописи. Близкое чтение содержит Софийская летопись старшего извода с примечательной редакцией «и избравша от немец 3 браты» (ПСРЛ. Т. VI. Ч. 1. С. 14) и т. д. С.Я. Лурье считал эти летописи восходящими к общерусскому своду первой половины XV в., сохраняющему отчетливые новгородские тенденции. Отметим, в связи с этим, что обе летописи вводят в начало повествования фигуру Гостомысла, которого посадили старешиной в Новгороде словене, пришедшие с Дуная. Фигура Гостомысла никак не связана в этом контексте с призванием князей и больше не упоминается, но важна была демонстрация исконной самостоятельности новгородской власти (ср. Янин 2003. С. 65–67). Напротив, призванные князья утверждали свою власть опираясь на насилие — «воевали всюду».

Эти изыскания средневекового летописца имели существенные последствия, ибо представление о происхождении варяжских князей «от немец» стало общим местом историографии XVI в. (Никоновская и Воскресенская летописи¹), и сам Иван Грозный выводил свой царский род «от немец» (хотя Иван Иванович помнил, что он — «колена Августова от племени Варяжского»: Флоря 1999. С. 373); в Послании Юхану III 1573 г. царь отождествляет варягов с немцами (Послания. С. 130). Функции Гостомысла были инвертированы в контексте «Сказания о князьях владимирских»: он инициировал призвание Рюрика из Пруссии. Связь с новгородскими реалиями — Прусской улицей и новгородскими «прусами» здесь неясна (ср. Петрухин 1999), скорее Пруссия появляется в этом контексте в прямой связи с космографической схемой начальной летописи: ее повторяют Новгородская IV и Софийская летопись — «Ляхове и Прусь и Чудь присидять к морю Варяжскому». В отличие от *russi*, народа, которого не было за морем вопреки летописной декларации, Пруссия на Варяжском море была хорошо известна, но обитавшие там прусы были уже немцами: соответственно обе летописи повествуют о побоище ляхов «с немцы с прусы в их зем-

ли Прусской» (ПСРЛ. Т. VI. Ч. 1. С. 531–532; ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. С. 410) под 1410 г. (Грюнвальдская битва). Воскресенская летопись, использующая «Сказание о князьях владимирских» и легенду о происхождении Рюрика от Пруса, брата Августа, говорит о том, что изгнавшие собиравших дань варягов племена послали за князьями «к Немецем», хотя ниже цитирует древнерусский текст о призвании варягов — Руси (ПСРЛ. Т. VII). Никоновская летопись, следовавшая в начале древнерусской традиции о призвании варягов, тем не менее, говорит в соответствии со сложившимся средневековым стереотипом «поидоша из Немець три браты» (ПСРЛ. Т. IX. С. 9).

Никоновская летопись не знает «Сказания о князьях владимирских», более того, ее хронология не оставляет места для Константина-дара, так как Константин Мономах умирает до воскняжения Владимира. Зато знаменитое дополнение к варяжской легенде отчетливо обнаруживает тенденцию характерную для XVI в.; на второе лето после призыва князей «оскорбившихся Новгородцы, глаголюще: «яко быти нам рабом, и много зла всячески пострадати о Рюрика и от рода его». Того же лета уби Рюрик Вадима храбраго, и иных многих изби Новгородцев съветников его» (ПСРЛ. Т. IX. С. 9). Естественно. Что в никоновской редакции варяжской легенды нет речи о том, что призванный князь должен судить их «по праву».

Литература

- Лурье С.Я. Летопись Софийская I // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2. Л., 1989. С. 57–60.
Петрухин 1999: Петрухин В.Я Гостомысл: к истории книжного персонажа // Славяноведение № 2. 1999. С. 20–23.
Послания: Послания Ивана Грозного // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб., 2001.
Флоря 1999: Флоря Б.Н. Иван Грозный. М., 1999.
Шахматов 2003: Шахматов А.А. История русского летописания. Т. 1. Книга 2. СПб., 2003.
Янин 2003: Янин В.Л. Новгородские посадники. М., 2003.

Примечания

¹ А.А. Шахматов считал, что эта конструкция восходит к новгородской статье «Сице родословятся великие князи Русьстии» (Шахматов 2003. С. 211), дающей перечень от Рюрика «из Немець» до Юрия Дмитриевича

ча московского, но специальных аргументов, обосновывавших эту точку зрения, не приводил. Общерусский свод 40-х гг. XV в., который считается протографом Новгородской IV и Софийской I летописей, использовал, в частности, псковский свод: в Псковской 1-ой летописи говорится, что «приведоша новгородстие людие князя от Немець, именем Рюрика» (ПСРЛ. Т. 5, вып. 1. С. 8).

О.А. Родионов (ИВИ РАН, Москва)

МАКСИМ КАВСОКАЛИВ ГЛАЗАМИ ИОАННИКИЯ КОХИЛЫ: АФОНСКИЙ ИСИХАЗМ XIV ВЕКА В ЗЕРКАЛЕ ТРАДИЦИИ*

Преп. Максим Кавсокалив — одна из самых привлекательных, по мнению А. Риго, фигур святогорского исихазма XIV в., занимает особое место не только в истории афонского монашества, свидетельством чему стало совершенно уникальное явление в агиографической традиции, посвященной этому необычному святому, а именно, тот факт, что на протяжении примерно трех десятилетий после его кончины на Афоне и в византийской столице было создано четыре его жития, два из которых написаны людьми, знавшими Максима непосредственно.

Три житийных повествования о Максиме Кавсокаливе были изданы в середине и в конце прошлого столетия; последнее же, которому и посвящено наше сообщение, по сей день остается неопубликованным. Речь идет о житии, автором которого стал иеромонах Великой Лавры св. Афанасия на Афоне, Иоанникий Кохила (PLP 13684). Некогда, издавая другие агиографические памятники, посвященные тому же Максиму, Ф. Алькэн отозвался о сочинении Кохилы достаточно уничижительно, сочтя его всего лишь малоинформативным энкомием, лишенным какой-либо самостоятельности и следующим во всем тем самым жизнеописаниям, которые издал в *Analecta Bollandiana* сам Алькэн. Впрочем, примерно такую же оценку получило и небольшое похвальное слово Кавсокаливу, написанное Макарием Макрисом, которое было издано недавно в Греции.

Тем не менее знакомство с текстом Кохилы заставляет во многом пересмотреть оценку великого болландиста. То обстоятельство, что в рассматриваемом памятнике действительно были широко использованы данные наиболее распространенного жития св. Максима, — написанного проигуменом Феофаном (текст его дошел до нас в составе многочисленных рукописей, хранящихся как на Афоне, так и за его пределами), ни в коей мере не умаляет его достоинств. Иоанникий Кохила создает совершенно новое произведение, снаженное самостоятельными экскурсами, призванными разъяснить духовный смысл тех или иных подвигов Кавсокалива, который может ускользнуть от внимания не искушенного в аскетике читателя, материал же, почерп-

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Общество и власть в истории».

нутый из Феофанова жития, компонуется с достаточной долей свободы, причем такие центральные для истории афонского монашества XIV в. эпизоды, как, например, встреча двух преподобных, двух «столпов» исихазма — Григория Синаита и Максима Кавсокалива, приводятся в особой редакции, заметно отличающейся от известных нам по другим памятникам.

Заметно стремление Кохилы поместить историю прп. Максима не просто в контекст известных событий XIV в. (мы имеем в виду в первую очередь развитие исихазма на Афоне в 10-е—50-е гг. этого столетия и, конечно же, эпоху «паламитских споров» 1340–1350-х гг.), но в контекст более древней традиции, — традиции «автохтонного афонского исихазма», традиции отшельничества, наиболее ярко выразившейся в образе легендарного «основателя» святогорского монашества — прп. Петра Афонского. Эти качества роднят сочинение Иоанникия Кохилы с другим известным афонским агиографическим памятником — похвальным словом Петру Афонскому, созданным в 1330-е гг. самим Григорием Паламой. Жизнь Кавсокалива, изобилующая примерами самого что ни на есть радикального подвижничества, вовсе не характерного для основной массы монашествующих Византии XIV в., предстает во многом как «повторение» подвига св. Петра, как «подражание» ему.

Классический характер языка агиографа также свидетельствует о его ориентированности на древнюю житийную традицию, и в этом он гораздо ближе известнейшему из писателей-агиографов XIV в., патриарху Филофею Коккину, чем, например, автору другого жития Максима Кавсокалива — ученику последнего, также впоследствии причлененному к лицу афонских святых, Нифонту Кавсокаливиту. Нифонт пишет на языке, местами столь далеко уклоняющемся даже от агиографического «мэйнстрима» того времени, что его в некоторых случаях вполне можно определить как новогреческий. (Отметим, что определенные языковые аномалии характерны и для богослужебных текстов, составленных Нифонтом в память о своем учителе). Иоанникий Кохила, напротив, явно апеллирует к классическим образцам жанра, например, к таким, как похвальные слова Григория Богослова. Его язык и стилистика, таким образом, являются традиционными и в «узком», и в «широком» смысле: созданное им житие прекрасно соответствует той «исихастской агиографии» XIV в., наиболее известные образцы которой принадлежат упомянутому патриарху Филофею, и в то же время совершенно сознательно подражает житийному «канону», основы которого были заложены за целое тысячелетие до «смиренного иеромонаха Иоанникия Кохилы».

Л.И. Сазонова (ИМЛИ РАН, Москва)

ТРИУМФАЛЬНАЯ КВАДРИГА СТЕФАНА ЯВОРСКОГО МЕЖДУ КОЛЕСНИЦЕЙ ИЕЗЕКИИЛЯ И ПТИЦЕЙ-ТРОЙКОЙ ГОГОЛЯ

После отвоевания крепости Шлиссельбург (Орешек) Стефан Яворский посвятил триумфальным победам Петра I над шведами проповеди: одну — на Новый 1703 г. «Колесница торжественная четырьмя животными движима, от Иезекииля пророка виденная, на преславный же и всерадостный вход в Царствующий град Москву, непреодоленному врагов поборнику... новому Даниилу, Отеческого достояния своего неправедно восхищенного возвратителю... и по плenении удивительной крепости Слюшенбурга, или Орешка нарицаемой, торжественне возвращающемся: на Новый год от Рождества Христова 1703 художеством проповедническим уготованная»; другую — на Новый 1704 г. «Колесница четырехколесная, многоочитая Иезекиилем пророком виденная на триумфальное вшествие уготованная Российскому Августу и повелителю... царю Петру Алексиевичу... по толиких преславных над Шведами победах в свой престольный царствующий град Москву входящему, проповедническим художеством на новозачатый год 1704»¹.

Проповедь, как это свойственно данному жанру, исходит из Библии, и Стефан Яворский разворачивает оба панегирических приветствия Петру вокруг насыщенного мистической символикой ветхозаветного текста: он прямо указывает на свой источник и пишет, что «выкатывает» «сию колесницу» «не с колесничного ряда, но с Библии от книг Иезекииля пророка»². В видении пророку Иезекиилю (Иез 1:4–26) явился Бог восседающим на херувимской колеснице. Библейскому визионеру открывается фантастическая картина: четверо чудесных животных, имеющих по четыре крыла и четыре лица — человека, льва, тельца и орла, а также по колесу возле каждого с «высокими и страшными ободьями», передвигаются со стремительностью молнии. «И когда шли животные, шли и колеса подле них... и когда те стояли, стояли и они... ибо дух животных был в колесах». Над головами животных было «подобие свода, как вид изумительного кристалла», а над ним — подобие престола, на котором Иезекииль узрел огненное подобие человека, излучающее радужное сияние. Величественная картина с видением крылатой херувимской колесницы Бога Ягве (Саваофа) явила взору пророка апофеоз «славы Господней».

В последующей традиции восприятия и истолкования книги пророка Иезекииля, считавшейся «верхом таинственнейшего богословия»,

мистическая символика видения богоявления разветвилась рядами значений и подчас произвольных теософских построений³. Оригинальность Стефана Яворского состоит в том, что проповедник впервые предложил имперско-государственную интерпретацию богословского образного понятия, ибо «тайну преславную изъявил Дух Святый через Иезекииля Пророка, егда царство изобразил колесницею, слышателие православни! Яко же бо в колеснице, тако и в царстве благочестивом четыре суть чини, аки четыре колеса»⁴. Следовательно, у образа колесница — государство есть своя историческая глубина. Видение славы Господней, открывшееся Иезекиилю, стало источником государственного апофеоза. Херувимская колесница, воплощающая идею *Gloria Domini*, превратилась под пером Стефана Яворского в *Gloria Imperii* в образе триумфальной квадриги, символизирующей славу Российского государства. Победное возвращение Петра в Москву представлено как триумфальное шествие римского императора, и это изображение сопряжено с идеей экспансии становящейся империи. «Триумфальною колесницею Иезекиилевою нареку тебе, преславная наша Российская монархия, тривенечное царство Московское... Зрю широту Монаршества Российского полунощными и восточными странами мало не четвертою частию света владеющаго... Зде убо мене вопросите, для чего то сия колесница Божия, сия тривенечная Монархия *вознесенная больше и больше, вышише и вышише, от славы в славу, от силы в силу, от победы в победу?*»⁵.

Библейский образ четырех таинственных животных с лицами Степан Яворский одухотворил новой семантикой: им соответствуют в проповеди четыре ипостаси Христа — человек, орел, телец, лев, которые проповедник превращает, продолжая в барочной манере снимать аналогии, в четыре ипостаси Петра: «...все четыре лица вижду в едином лице, в непреодоленном нашем торжественнике, тривенечном монархе и великороджавнейшем Российском Августе и Повелителе Петре Алексиевиче»⁶. Проповедник раскрывает аллегории, придавая образу Петра черты сакральности: «лице орлее — в высоком благородии, благочестии, благоразумии и славе под небеса возстающей; лице льво-во — в неустрешенном мужестве и одолении; лице тельче — в трудах и ярмоносном отягощении; лице человеческо — в склонности, в кротости, людскости, снисходительстве, и любовном с поддаными своими сожительстве»⁷. Четыре колеса — это четыре сословия: аристократия, военные, духовенство и «чин людей простонародных, граждан, купцов, художников, ремесленников и крестьян земледельцов»⁸. В изображении Стефана Яворского триумфальная колесница, направляемая Петром, — воплощение Российской монархии, движущейся от победы к победе.

Степан Яворский, создавая символическую картину, соединяет собственное истолкование знаменитого видения Иезекииля с толкованиями Священного Писания отцами церкви. Он возводит образ колесницы-государства к Амвросию Медиоланскому (V в.) и Феофилакту Болгарскому (архиепископ Охрида, вторая половина XI — нач. XII в.): «Только я начинаю помышляти о той колеснице триумфальной, и се мне предстает пред очами чудная оная колесница Иезекилем виденная:... колесница мастерства не земного, но небесного!... А что знаменует минувши иная толкования о сей колеснице? Амвросий и Феофилакт и прочии с ними чрез сию колесницу разумеют быти царство, государство, а наипаче благочестивое, православное, иде же подобие Сына Человеческаго, то есть Христос Спаситель наш, и хвала его святая, благочестие святое проезжается и торжествует и триумфы строит»⁹

У Амвросия Медиоланского нет толкования на книгу пророка Иезекииля. Идею триумфующей церкви он развивает в толковании на стих из Евангелия от Луки (глава 23, стих 26), где говорится онесении креста на Голгофу: восхождение Христа на крест изображается как победа креста, Христа и веры. Текст Амвросия Медиоланского насыщен понятиями, связанными с традицией римских триумфов: трофеи, император на триумфальной колеснице-квадриге, запряженной плененными врагами: «*Nunc quoniam tropaeum iam vidimus, currum suum triumphator ascendat nec arborum truncis aut quadriugis plaustris manubias de mortali hoste quaesitas, sed patibulo triumphali captiua de saeculo spolia suspendat...*»¹⁰. К этим реалиям подведены аналогии: трофеи — крест, император-триумфатор — Христос на кресте. Текст Степана Яворского носит следы внимательного чтения Амвросия Медиоланского: например, выражению «триумфы строят» есть прямое текстуальное соответствие у Амвросия «...*triumphus fecit...*»¹¹. Однако в данном толковании у Амвросия нет метафоры колесница — государство. Но, основываясь на внутренней соотнесенности образов и проявляя барочное остроумие (*acumen*), Степан Яворский осмыслияет текст Амвросия как символическую метафору: колесница с восседающим на ней императором есть государство, где «Христос Спаситель наш... проезжается и торжествует и триумфы строит»¹². Это истолкование Степана Яворского положил в основу новых смысловых единиц и соотражений, создав многоуровневую метафору с взаимопересекающимися значениями. К ветхозаветной колеснице славы Божией, на которой по христианской традиции торжествует Христос, возведены одновременно и триумфальная колесница победителя шведов царя Петра, «Российского Августа», и вся Российская монархия во главе с Петром, уподобленным Христу.

Итак, метафора колесница — государство является собственным изобретением Стефана Яворского как результат его работы с текстом в игровой поэтике барокко. Кстати, таинственная мистика видения Иезекииля сделала этот текст особенно притягательным для мастеров барокко, извлекавшим из него богатство символических интерпретаций. Так, в поэме Мильтона «Потерянный рай» (1667) с колесницей Бога-Отца («The Chariot of Paternal Deity...»), несущей Мессию-Сына, соединяется представление о триумфе Христа¹³. У М.М. Хераскова в поэме «Вселенная» на четырех крылатых колесах, «скользящих с быстротой по гладкости небес», «Премудрость Божия... воздвигла трон»¹⁴.

В 1843 г., работая над вторым томом «Мертвых душ», Гоголь, живший тогда за границей, просил поэта Н.М. Языкова прислать ему среди прочих книг и проповеди Стефана Яворского и указал на издание, вышедшее в Москве в 1804–1805 гг., «Сочинения Стефана Яворского в 3 частях, проповеди»¹⁵. Когда Гоголь писал свою птицетройку, он скорее всего знал проповеди Стефана Яворского, потому что Стефан Яворский входил в число источников, которыми он пользовался в пору создания «Мертвых душ». Как раз в период работы над первым томом поэмы он, ставя в упрек современному состоянию словесности «литературное невежество», сетовал, вспоминая имена писателей XVIII в., в том числе Ломоносова, что ничего не пишется о «влиянии их, еще остающемся, еще заметном. Никогда они даже не брались в сравнение с нынешнею эпохой, так что наша эпоха кажется как будто отрублена от своего корня, как будто у нас вовсе нет начала, как будто история прошедшего для нас не существует»¹⁶. Еще более уверенное мнение о том, что проповеди Стефана Яворского, «без сомнения, были известны» Гоголю, высказала Е.А. Смирнова¹⁷.

Гораздо труднее предположить обратное, что Гоголь не знал панегирических проповедей Стефана Яворского, посвященных Петру. Петр Гоголя интересовал, Петра он высоко ставил за то, что тот «прочистил» России «глаза чистилищем просвещенья европейского»¹⁸, явно Петра он имел в виду, когда мечтал о человеке, способном сказать это заветное слово «вперед!» Оживляя пафос петровского наследия, Гоголь обратился к литературе, и внимание его могли привлечь в том числе и панегирические проповеди Стефана Яворского, где Петр предстает уже литературным героем.

Очень сходную структуру имеют интересующие нас образы у Стефана Яворского и Гоголя — образы, в которых зrimо воплощен апофеоз государства, явленный однако в символах, соответствующих своему времени. России эпохи петровских побед приличествует имперский символ триумфальной квадrigи, для России своего времени

Гоголь создал образ, отвечающий национальным исканиям русского образованного общества. И в том, и в другом тексте Россия-колесница, Россия-тройка видятся авторам в стремительном полете по бескрайним просторам. И там, и там развернут гигантский географический образ страны: Российская монархия предстает в проповеди владеющей «мало не четвертою частию света»¹⁹; в поэме Гоголя Русь «разметнулась на полсвета». И колесница, и тройка наделены чертами сакральности: у Гоголя тройка — «Божье чудо», она мчится «вся вдохновенная Богом», «неведомая сила заключена в сих неведомых светом конях»; у Стефана Яворского — «...колесница мастерства не земного, но небесного!», управляемая Божиим промыслом через Петра²⁰. Таким образом, важнейшими субстанциональными признаками, объединяющими триумфальную колесницу Стефана Яворского с гоголевской птицей-тройкой, являются: 1) отождествление колесницы / тройки с государством и народом; и 2) государственный пафос и идея апофеоза Руи.

В finale поэмы Гоголя просматриваются несомненные интертекстуальные связи и с собственно библейским текстом из книги пророка Иезекииля, с которым писатель мог быть знаком независимо от Стефана Яворского или благодаря отсылке последнего к своему источнику. Увиденная Иезекиилем колесница Бога Ягве имела для передвижения одновременно и крылья, и колеса, она то парила, то катилась, перемещалась то в пространстве небес, то спускалась на землю. Когда колесница летела, крылья таинственных животных, были «прямые», то есть «простерты, вытянуты до прямизны, напряженно протянуты»²¹. Спустившись на землю, к пророку, она передвигалась на колесах, позволявших ей двигаться со скоростью не меньшей, чем при полете. Гоголевский образ птицы-тройки — своего рода вариант крылатой колесницы: воспарившие чудо-кони несутся с быстротой летящей птицы, они «дружно и разом напрягли медные груди и, почти не тронув копытами земли, превратились в одни вытянутые линии, летящие по воздуху». Говоря о чудо-конях, Гоголь определяет их груди эпитетом «медные». Почему именно «медные», а, скажем, не «могучие»? Напрашиваясь прямая перекличка с «Медным всадником» Пушкина слишком поверхностна.

В гоголевском finale, сущность которого связана с понятием о Руси-тройке как «Божьем чуде» (она мчится «вся вдохновенная Богом»), проступают прежде всего библейские реминисценции. В видении Иезекииля ноги крылатых животных, несущих престол Божий, «сверкали, как блестящая медь» (Иез 1:7). В этом сравнении следует искать естественные для эпохи пророка «понятия твердости, крепости, несокрушимости», из меди «делалось все, что требовало

особой прочности и несокрушимости, напр. городские ворота <...>, щиты и т. п. Не уступая железу в крепости, медь, особенно некоторые сорта ее, лучший из которых, под именем *ca'lal*, всегда считалась несколько благороднее, изящнее железа и потому годилась для сравнения здесь <...>, где рядом с крепостью важно было отметить и красоту ног»²². Отметим также, что в Ветхом Завете понятия *медь*, *медный* прилагаются к сакральным предметам: это и медный жертвенник, построенный Моисеем по велению Божию, священные сосуды (Ис 27:1–8; 38:1–8), и медный змей, также созданный Моисеем для спасения иудеев по воле Господа (Числ 21: 8–9); примеры можно продолжить. «Медные груди» гоголевских чудо-коней, обладающих «неведомой силой», позволяющей им преодолеть сопротивление и воздушного пространства, и земной вещественности, символизируют одновременно их причастность к высшему миру, ведь недаром птица-тройка тронулась в путь по знаку, поданному свыше: кони «засыпали с вышины знакомую песню и разом напрягли медные груди, и, почти не тронув копытами земли, превратились в одни вытянутые линии, летящие по воздуху, и мчится, вся вдохновенная Богом!» Ср.: «И голос был со свода, который над головами их» (Иез 1:25).

При движении колесницы из видения славы Господней слышался, как сказано в Библии, «сильный шум, как бы шум в воинском стане» (Иез 1, 24); вихрем летящая гоголевская тройка «громит и становится ветром разорванный в куски воздух». Фантастические животные, увиденные Иезекиилем, «двигались туда и сюда, как сверкает молния» (Иез 1:14), возле них слышался «звук сильного грома» (Иез 3:13); у Гоголя «неведомые светом кони» в их «наводящем ужас движении» воспринимаются созерцателем как «Божье чудо»: «не молния ли это, сброшенная с неба?» Чувство священного трепета, которое внушает Бог Иезекииля своей недосягаемой таинственностью, перетекает и в гоголевский текст с образом Руси птицы-тройки.

Визионерство — еще одно качество, объединяющее заключительные строки первого тома «Мертвых душ» с видением пророка Иезекииля и панегирическими проповедями Стефана Яворского. Финал поэмы с разыгравшейся здесь мечтательной фантазией о величии Руси, грозной и загадочной в своем апофеозе, проявляет в себе некоторые признаки, свойственные многие века существовавшему на Руси жанру видений, который, завершившись вместе с концом средневековья и характерным для него богословско-символическим миросозерцанием, оставил о себе память в литературе нового времени в форме художественного приема.

Отличающая жанр видений специфическая темпоральность, временная отвлеченност, сливающая воедино настоящее и будущее, ста-

вит тем самым содержание видения вне определенного времени. Именно такая темпоральность определяет смысловое поле гоголевского финала (начиная со слов «Не так ли ты, Русь, что бойкая, необгонимая тройка, несешься?»), выдержанного в настоящем времени, которое легко эксплицируется воспринимающим сознанием в будущее, и увиденное мысленным взором предстает как пророчество. В видениях обязателен такой персонаж, как тайнозритель, духовидец, удостоившийся откровения. Содержание видения составляют «образно-эмоциональные думы и тревоги живой действительности»²³. В finale поэмы Гоголя «пораженный Божьим чудом созерцатель» и есть тайнозритель, которому дано прозреть величие и славу Руси, идущей по непостижимо загадочному, особо направленному пути.

Гоголевский образ *Руси птицы-тройки* отмечен небывалой глубиной и широтой историко-культурной памяти, сплавившей в едином синтезе откровение библейского пророка и государственно-имперский пафос проповедника.

Примечания

¹ Стефан Яворский. Проповеди. М., 1805. Ч. 3. С. 140–184, 185–224.

² Там же. С. 186–187.

³ Скабалланович М. Первая глава книги пророка Иезекииля. Опыт изъяснения. Мариуполь, 1904; Мейлах М.Б. Иезекииля видение // Миры народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 479–480; Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 207–210.

⁴ Стефан Яворский. Проповеди. М., 1805. Ч. 3. С. 187.

⁵ Там же. С. 151–154.

⁶ Там же. С. 164.

⁷ Там же. С. 188.

⁸ Там же. С. 187.

⁹ Там же. С. 150–151.

¹⁰ Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera. Pars IV. Turnholti, 1957. S. 376–377.

¹¹ Ibid. S. 377.

¹² У Феофилакта Болгарского пока не удалось установить соответствующий рассуждениям Стефана Яворского фрагмент, если таковой вообще имеется.

¹³ Milton J. Paradise Lost. The 5th ed. London, 1692. P. 258–259; С. 193–194; Миль顿 Дж. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-боец. М., 1976 (Биб-ка всемирной лит.).

- ¹⁴ Творения М. Хераскова. Т. 3. М., 1796. С. 35.
- ¹⁵ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: в 14 томах. М., 1937–1952. Т. 12. С. 219.
- ¹⁶ Там же. Т. 8. С. 173–174.
- ¹⁷ Смирнова Е.А. Поэма Гоголя «Мертвые души». Л., 1987. С. 63.
- ¹⁸ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 289.
- ¹⁹ Стефан Яворский. Проповеди... С. 151.
- ²⁰ Там же. С. 150.
- ²¹ Скабалланович М. Первая глава книги пророка Иезекииля... С. 175.
- ²² Там же. С. 188–189.
- ²³ Прокофьев Н.И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. Моск. Гос. пед. Ин-та, 1964. № 231 / Вопросы стиля художественной литературы. М., 1964. С. 55.

Л.А. Софронова (ИС РАН, Москва)

ОТЗВУКИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕКОВЬЯ НА РУССКОЙ СЦЕНЕ XVIII В.

С 30-х гг. XVIII в. вплоть до 70-х, в Москве действовал любительский театр, предназначенный для широкой публики. Деятели этого театра сами себя называли «охотниками», свои труппы — труппами «охочих людей», поэтому мы именуем этот вид самодеятельного театра, так и не достигшего статуса профессионального, «охотничьим».

Нельзя сказать, что этот театр характеризуется явными чертами, в которых можно усмотреть средневековые реминисценции. Он имел уже чисто светский характер, освободился от символико-аллегорического языка, не был нацелен на дидактику. Ни в устройстве сцены, ни в ее оформлении нет примет средневековой поэтики, потому что в ту эпоху театр еще не входил в систему искусств, а западноевропейский театральный опыт был России не известен. Скорее театр школьный, а не «охотничий» напрямую соотносится с театром средневековым, хотя и подчиняется правилам барочной поэтики

Это не значит, что «охотничий» театр действительно был вписан только в свое время. Напротив, он только в интермедиах, уже перераставших в комедии, маркировал события и персонажей сегодняшнего дня. В остальном он погружал своих зрителей в средневековье — его источниками были средневековые западноевропейские романы, переведенные на русский и получившие широкое распространение среди горожан самых разных слоев. Так «охотники» на сцене открывали окно в Европу, но средневековую, а зрители усваивали «чужой» опыт, безотносительный к историческому времени. Перед ними разворачивались события, происходившие с храбрым рыцарем Калеандром и царевной Неонилдой, князем Петром Златых Ключей и прекрасной королевной Магиленой.

Не только театральные сюжеты отсылали театр «охотников» к средним векам. Его персонажи еще явно тяготели к средневековым образцам, хотя в их характеристиках уже намечались черты театральных героев эпохи классицизма. Можно утверждать, что они занимали колебательную позицию между обобщенным образом человека, Каждым, и персонажем, характеризующимся личностными свойствами. Они еще имели внеличностные черты, и Я на сцене с большим трудом отделялось от Мы, как и в искусстве портрета, где «„персона“, соединенная общей кровеносной системой с „мы“, с родовым, с нормой, с социумом, с общепринятым и общезначимым, не есть еще лич-

ность»¹. Это колебание определяло всю русскую культуру того времени.

Система персонажей «охотничьих» пьес была построена на основе понятия чина, многозначного и уже достраивавшегося личностными параметрами. В «охотничьем» театре чин продолжал восприниматься как ранг, всех своих персонажей этот театр делил на разряды, в «исчислениях персон» именуемых чинами. В зависимости от разряда (чина) персонажи вели свою жизнь на сцене и совершали предписанные этим чином действия. О чинах говорят даже интермедиальные персонажи: «Ека, батюшка, притчина,/ Будто не знаю, которого я чину»².

Театр раскрывал значения чина, тесно связанного с иерархичностью, с этикетом и церемониальностью. Например, для разряда придворных на первом плане всегда находится чин и служба. Получив чин, они «показывают» верную службу, но некоторые добиваются чина «протекцией». Самые коварные из придворных, мечтающие о «чине начальствия», так желают его получить, что забывают о чести.

Точно так же, как в средневековых романах, отнюдь не каждый персонаж «охотничьего» театра имел право выйти за пределы своего разряда. Пересечение границ отведенного ему пространства было поступком, который и организовывал сюжет (Ю.М. Лотман). Рыцарский роман, переложенный на язык театра, предлагал зрителям следить за действиями храбрых кавалеров, которые, в отличие от других театральных персон, характеризовались динамизмом. Они стремились переместиться на более высокую ступень и добивались этого. Можно утверждать, что театр не случайно сделал это перемещение ведущим мотивом — оно стало одним из важнейших признаков человека нового типа. Его еще можно назвать «политическим кавалером», в этом образе явно проступают черты романного рыцаря (Л.А. Черная).

Рыцари и храбрые кавалеры не только сражались со сказочными чудовищами, как в «Акте о Калеандре и Неонилде». Они выступали в сражениях с турками, осаждавших Гибралтар («Действие о короле Гибралтарском»), обязательно участвовали в турнирах. Турниры на сцене устраивались довольно часто. Происходили они в присутствии королей, знатных дам, на турниры специально рассылали приглашения («авизы»). Так московская сцена передавала правила проведения турниров, которые, правда, порой назывались дуэлями. Театральные турниры перекликались с каруселями, вошедшими в моду в России в XVIII столетии. Конечно, западноевропейская средневековая традиция не возрождалась целиком, так как была плохо известна, но ее осколки в виде каруселей, присутствовали в культуре.

Итак, «содержание» «охотничьего» театра связывает его со средними веками, притом западноевропейскими. Что касается плана «вы-

ражения», то, перелагая на язык сцены рыцарские романы, «охотники» создали тип персонажа, явно колеблющегося между Я и Мы, а также выстроили систему действующих лиц в соответствии со средневековым представлением о чине.

Примечания

- ¹ Вдовин Г.В. Персона — Индивидуальность — Личность. Опыт самосознания в искусстве русского портрета XVIII века. М., 2005. С. 27.
- ² Цит. по: Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.): Пьесы любительских театров. М., 1976. С. 686.

РУСЬ IX–XI ВВ. НА СТРАНИЦАХ НИКОНОВСКОЙ ЛЕТОПИСИ

«Никоновская летопись — источник мутный и ничего не дает для познания начальной русской историографии...»¹. Под этими категоричными словами М.Н. Тихомирова, на которых обрывается опубликованный отрывок его незаконченной работы, посвященной начальному этапу формирования русской исторической мысли², наверняка подпишется большинство исследователей отечественного летописания. Впрочем, также не вызывает сомнений, что и в будущем не иссякнет число желающих трактовать уникальные известия памятника (сосредоточенные преимущественно именно в древнейшей (не позднее XII в.) его части)³ как достоверные свидетельства, фрагменты недошедших летописей XI, X и даже IX (!) вв. (например, так называемый «летописец князя Аскольда»)⁴. И едва ли весомым аргументом против этого будет тот несомненный факт, что процесс «активизации», нового введения в круг обращения древних литературных памятников, вполне завершился в русской книжности уже к рубежу XV–XVI столетий.

Однако именно в силу недостоверности известий о древности, присутствия в тексте зримого вмешательства редактора-составителя, Никоновская летопись оказывается важнейшим источником по истории представлений московского общества первой половины XVI в. о древнейшей истории Руси, источником тем более значимым, что она как наиболее полный и пространный свод оказала воздействие и на книжников XVI–XVII вв., и на отечественных историков — от В.Н. Татищева до представителей академической и университетской науки середины — второй половины XIX в.

В настоящее время, после выхода в свет монографии Б.М. Клосса, специально посвященной этому крупнейшему памятнику русского летописания XVI столетия⁵, можно считать вполне установленным, что Никоновская летопись была создана в конце первой трети XVI в. в окружении митрополита Даниила. В ситуацию великого княжения Василия III органично вписываются и многочисленные уникальные известия свода о древности (посольства иностранных государей, контакты с Римом, войны со степью и с Волжской Булгарией (предшественник и эквивалент Казанского ханства), частые выезды к княжескому двору (с последующим крещением) предводителей кочевников)⁶ и постоянно подчеркиваемые равноправный союз и единомыслие церкви и государства буквально с момента крещения Руси и важная роль

церковных иерархов (и в особенности митрополита) во внутренней жизни страны⁷.

Менее эффектны, но по-своему не менее показательны примеры исключения из Никоновской летописи сведений, содержащихся в Повести временных лет и позднейших восходящих к ней сводах. Московский книжник XVI в. довольно последовательно удаляет из текста элементы социальной (и не только) критики верховной власти и свидетельства неподобающего с его точки зрения поведения князей. В известии об убийстве Игоря древлянами (ПСРЛ. Т. 9. С. 28) полностью исключен рассказ о причинах этого (ср.: Т. 1. Стб. 54–55), из похвалы Владимиру под 6504 г. (Т. 9. С. 68) исключен эпизод о пирах с дружиной и серебряных ложках для нее. В повести о Печерском монастыре (ПСРЛ. Т. 9. С. 84) весьма неудачно сокращен эпизод противопоставления обители св. Антония, монастырям, созданным «от царь, и от бояр, и от богатства». Явно слажены летописцем представления о новгородских «вольностях». Новгородцы в рассказе о приглашении на стол Владимира, только просят себе князя, но не угрожают искать его в другом месте (Т. 9. С. 35). В целом на рассматриваемую эпоху накладывается в значительной мере модель Московского государства раннего XVI столетия.

Примечания

- [Никоновская летопись] // Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. Прил. 1. С. 342.
- Там же. С. 364–365.
- Наиболее полный обзор их сделан К.Н. Бесстужевым-Рюминым (О составе русских летописей до конца XIV в. СПб., 1868. Прил. С. 1–63). См. также в указанной работе М.Н. Тихомирова (с. 339–342), а также — Класс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 181–189, § 8 (в момент написания и даже публикации монографии последнего изданный в 1979 г. отрывок труда М.Н. Тихомирова был еще недоступен автору, который на него не ссылается).
- См., напр.: Рыбаков Б.А. Древняя Русь (Сказания. Летописи. Былины). М., 1963. С. 162–173, 187; Літопис Аскольда: Відроджена пам'ятка дав'ятого століття / С предисл. М.Ю. Брайчевского // Київ, 1988, № 2. С. 146–176. Ср. также сомнения Б.М. Клосса (Никоновский свод... С. 187–188) по поводу некоторых известий (для меня, к примеру, остается загадкой, почему заметки о рождении у Святослава Владимирича сына Яна (6510 г.) и об отравлении Андриха Добрянкова (6512 г.) отражают западнославянский источник).

⁵ Клосс. Никоновский свод... Основные выводы работы в этой ее части представляются вполне обоснованными, несмотря на вполне справедливую критику по частным вопросам (см.: Кучкин В.А. Антиклоссицизм // Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 2002, № 2 (8). С. 114–117), высказанную, впрочем, попутно во вводной части рецензии на другие работы автора.

⁶ Примеры см.: Тихомиров. [Никоновская летопись], С. 336–341; Клосс. Никоновский свод... С. 181–189.

⁷ См.: Клосс, Никоновский свод... С. 96–99.

ИСТОРИЯ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ В СТЕПЕННОЙ КНИГЕ^{*}

Книга Степенная царского родословия относится к числу крупнейших памятников русской средневековой историографии. Созданная в предпринимательский период, вероятно, на рубеже 50–60-х гг. XVI в.¹ по «благословлению и повелению» митрополита Макария, Степенная книга отразила взгляды книжника его круга (по-видимому, духовника Ивана IV Андрея, впоследствии митрополит Афанасий²). Как уже неоднократно отмечалось в историографии, прошлое в памятниках исторической мысли приобретало характер зеркала, в котором мыслители пытались отыскать контуры современной им эпохи. Каким же образом изображено прошлое Руси в Степенной книге? Для ответа на этот вопрос мы рассмотрим особенности представления русской истории домонгольского периода в этом памятнике.

Степенная книга состоит из служащего своего рода введением к ней Жития Ольги и 17 степеней, каждая из которых повествует о том или ином предке Ивана Грозного (17-я степень посвящена описанию событий его правления). Домонгольскому периоду русской истории посвящены первые шесть степеней. Для того чтобы определить особенности представления древнерусской истории в памятнике нами был проведен сравнительный анализ известий Степенной книги и сообщений ее источников (источниковая база произведения реконструировалась на основе обобщения и уточнения материала, накопленного в предшествующей историографии, а также на основе наших собственных наблюдений). Результаты проведенной работы и представлены ниже.

Итоги изучения источников Степенной книги дали нам основания оспорить широко представленное в литературе мнение о вымысле известий как наиболее характерном методе работы автора памятника. Результаты сравнительного анализа текста Степенной книги, предшествующих и современных ей произведений указывают на то, что в ее тексте отсутствовали уникальные известия по домонгольскому периоду. Вместе с тем рассказы источников Степенной ее автором подвергались значительной редакторской правке. Каков был ее характер и какие цели при этом преследовал книжник?

* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 06-04-00497а) и гранта Президента РФ для поддержки молодых ученых (проект МК-6546.2006.6).

В начале памятника автор произведения на основе целого ряда источников (проложное Житие Владимира, пространная редакция Жития Ольги, вероятно, «Слово о законе и благодати» и др.) в сжатом виде представляет читателю свою концепцию, воплощенную в образе райского сада — Русской земли, которая украшена своими добродетельными правителями, представленными в виде райских деревьев. Несмотря на то, что этот образ отражает христианский период русской истории, рассказ (пусть и краткий) о языческом прошлом сохранен. При этом любопытно, что по обилию привлеченных к его описанию источников (Жития Ольги, Стефана Сурожского, «Слово о законе и благодати», славяно-русский перевод «Окружного послания» патриарха Фотия и др.³) он сравним лишь с повествованием о крещении Руси. Отмечая славу и величие изначально единой Русской земли, автор Степенной книги вместе с тем подчеркивает, что уже в незапамятные времена свои победоносные походы на соседей Русь осуществляла под руководством, пусть и безымянных, правителей⁴. Это подготавливало читателя к мысли о естественности утверждения в стране «самодержцев».

Большое значение для прояснения особенностей представления древнерусской истории в Степенной книге имеет рассмотрение изображения важнейших составляющих общественной жизни этого периода. Среди них в Степенной книге выделяется церковь. Как показывают результаты изучения памятника, ее описание в нем фактические сведено к рассказу о деятельности митрополитов — большинство сообщений о прочих событиях из церковной истории (назначение и деятельность иерархов более низкого уровня (епископов, игуменов) и др.) в памятнике отсутствует. Ближайший сотрудник митрополита Макария подчеркивает преемственность русских митрополитов друг другу, привлекая для этого митрополичьи списки, которые он согласовывал с летописным материалом. Описывая предшественников своего покровителя, автор Степенной подчеркивает их «совет» с русскими князьями⁵. В то же время есть основания полагать, что изображение представленной митрополитами церкви в СК явно не является центральной темой в памятнике, на что указывает и его название («Книга Степенная царского родословия»). Учитывая то, что описание носителей духовной власти помещено в самую тесную связь с деятельностью обладателей власти светской, можно предположить, что изображение церкви в Степенной является одним из аспектов представления в ней русских князей. Очевидно, то же может быть сказано и о древнерусской знати. Изображая ее в качестве неотъемлемой части русской жизни, книжник представляет читателю идеал (Ян Усмошвец, Александр Попович и др.) и антиидеал (Блуд, Кучковичи и др.) ее представ-

вителя⁶. Аналогичным образом изображен в Степенной и народ. С одной стороны, народ «единомудрен» и «единогласен» с самодержцами (например, в рассказе о крещении Руси Владимиром⁷). С другой, автор показывает ряд случаев непокорности воле «державных» (убийства Игоря Рюриковича древлянами и Игоря Ольговича киевлянами, сюжеты, связанные с взаимоотношениями русских князей с новгородцами и т. д.). Вместе с тем, на примере Новгорода создатель памятника демонстрирует временный характер «самовластья», которое неизбежно окончится победой «самодержавства», о чем свидетельствует вставка указания на присоединение Новгорода Иваном III при описании непокорности новгородцев Андрею Боголюбскому⁸.

Несомненно, главными героями Степенной книги являются потомки Владимира. Почти все они изображены в агиографических тонах. Согласно выраженному в произведении взгляду, русские князья между собой хранили братские «мир и любовь и соединение». Поэтому книжник счел необходимым избавить повествование о древнерусской истории от сообщений о многочисленных усобицах, которые в изобилии содержались в летописных источниках Степенной книги (прежде всего Никоновской и Воскресенской летописях). Те известия, которые сохранены, подверглись в ней переинтерпретации. Так, в рассказах об убийстве Владимиром Святославичем своего брата Ярополка и конфликте Ярослава Владимира с отцом вся вина возложена на «господоубийственных» «враждоторцов» в их окружении, которые, согласно выраженному в Степенной взгляду, и явились инициаторами усобиц. Особо место в памятнике занимает подчеркивание единства княжеского рода — в начале каждого описания того или иного князя содержится генеалогическая справка относительно его родства. При этом любопытно, что безымянный редактор (возможно, непосредственно Андрей-Афанасий⁹) нередко данные уточнения вносил на заключительном этапе редактирования древнейших списков Степенной книги (Волковском, Томском и Чудовском). Любопытно, что в Степенную были включены, по-видимому, все известные княжеские жития (Ольги, Владимира, Бориса, Глеба, Николая Святоши, Всеяволода Псковского, Ефросинии Полоцкой и др.). Это, а также многочисленные генеалогические пояснения, очевидно, обусловливались желанием автора Степенной книги показать множество святых среди потомков Владимира и тем самым сообщить всему роду черты святости. С этой целью книжник уподобляет всех потомков Владимира святым. Это, впрочем, не означало подготовки официальной канонизации еще не причлененных к лицу святых князей: в рассказах о них не было ключевого для канонизации элемента — описания чудотворений. Их отсутствие, вероятно, и обусловливало позицию создателя памятника,

который отметил, что святость еще не канонизированных русских князей будет признана лишь «в будущий век»¹⁰.

Несмотря на общий прославляющий тон, который характерен почти для всех описаний древнерусских князей в Степенной книги, итоги анализа ее текста дают основания подразделить изображенных в ней князей на две группы: первую составляли прямые предки московских государей (главные герои степеней), вторую — те князья, которые ими не являлись. Как показывает рассмотрение текста памятника, различия в статусе этих князей не ограничивались их местом в памятнике. Есть основания полагать, что главные герои степеней выделялись не столько своими добродетелями в ряду прочих князей, сколько теми признаками, которые показывали читателю особое положение этих князей. Так, как свидетельствуют результаты сравнительного анализа Степенной и ее источников, представители первой группы князей в ряду сородичей выделялись своими именами — лишь по отношению к ним существовали развернутые толкования, подчеркивающие «царственность» (Василий) и «благодатность» (Иоанн) их имен, которые, по-видимому, выполнены на основе привлечения лексикографического источника (вероятно, «Азбуковника» старшей редакции¹¹). Лишь эти князья в домонгольский период, правда, не слишком часто, титулуются царями (Владимир Святославич, Владимир Мономах). Также преимущественно они сравниваются с положительными героями всемирной истории (Владимир Святославич, Ярослав Владимирович, Всеволод Юрьевич). Есть основания полагать, что при описании князей, не являвшихся главными героями степеней, автор Степенной обходил «острые углы» в тексте своих источников, пропуская известия, которые могли как-то поколебать положительные портреты главных героев памятника (пропуск указания на то, что Святоша был «более» всех современных ему князей, упоминания о «лютости» и «богонебоязnenности» Юрия Владимировича в Житии Всеволода Псковского, сравнений Константина Всеволодовича с римскими и византийскими императорами). Таким образом, несмотря на то, что рассказы о князьях, не являющихся непосредственными предками московских правителей, в ряде случаев обширнее повествований о главных героях степеней (3, 5 степени), книжник подчеркивал особое место в русской истории непосредственных предков Ивана IV. Это, впрочем, нельзя рассматривать как умаление значения их добродетельных родичей.

Отличительной чертой Степенной книги является поименование древнерусских князей «самодержцами» (любопытно, что, как уже отмечалось ранее¹², это и производные от него слова являются наиболее употребительными в памятнике). В. Вальденберг, рассматривая значение термина «самодержец» в памятниках книжности середины XVI в.,

отметил, что он в Степенной «есть только титул», не связанный с институтом самодержавия¹³. Действительно, в этом произведении читатель не найдет развернутого определения данного понятия. Вместе с тем, анализ части памятника по древнерусскому периоду позволяет составить общее представление о том, что скрывалось за обозначением в нем русских государей «самодержцами». Как показывают результаты рассмотрения СК, «самодержество» князей, согласно взгляду митрополичьего книжника, соседствовало с их постоянными советами с высшими церковными иерархами, даже по тем вопросам, которые с церковными делами связаны не были (например, указание на совет Владимира с митрополитом при наделении киевским князем сыновей городами¹⁴). Вполне естественным автору Степенной представлялось и участие пусть и во всем послушной «царскому повелению» знати в принятии важнейших решений. Это в свою очередь побуждает сомнением отнестись к взгляду на СК как на панегирик неограниченной власти.

Рассмотренный материал дает основания не согласиться и с другим широко представленным в литературе мнением — что создание СК было самым непосредственным образом увязано с оправданием внешнеполитического курса русского правительства. Так, итоги анализа состава списка «Имен областей русских», который в историографии традиционно рассматривался в качестве наиболее яркого примера представления притязаний на земли соседей России в тексте Степенной¹⁵, показывает, что включение в него племен, которые, согласно летописным источникам произведения, никогда не входили в состав древнерусского государства (угры, чехи, ляхи и др.), трудно связать со стремлением обосновать присоединение тех или иных народов к Русскому государству. Против предположения о Степенной книге как памятнике «воинственной» идеологии свидетельствует и представленный в ней идеал правителя, в котором книжник макарьевского круга подчеркивал «мирные» черты — необходимость одержания побед «без крови», сохранения и преумножения «правоверия», покровительства церкви, праведный суд и т. д.¹⁶

Рассмотренный материал дает возможность определить, какой история Древней Руси виделась книжнику круга митрополита Макария. Общим фоном русской истории является «не худая» еще с глубокой древности Русская земля, украшенная добродетельными правителями, восходящими к одному «корню» — крестителю Руси князю Владимиру. На этом фоне развиваются события времени правления русских государей, «самодержство» которых вполне уживается с их постоянным «советом» со своими неизменными спутниками митрополитами, а также с представителями знати. При этом ближайший сотрудник на-

ставника Ивана IV устами князя Владимира (в речи, обращенной к его сыновьям) предельно четко очертил круг вопросов, которые в первую очередь должны занимать православного государя: сохранение и преумножение «правоверия» и тесно связанное с этим покровительство церкви, а также праведный суд. Итоги сопоставления Степенной книги с другими современными ей памятниками, вышедшими из того же круга (Чин венчания, «Ответ» митрополита Макария, Стоглав и др.), убеждает в том, что этот взгляд отличал не одного Андрея-Афанасия.

Примечания

- ¹ Усачев А.С. К вопросу о датировке Степенной книги // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 4 (22). С. 28–40.
- ² Данная гипотеза была выдвинута М.Я. Диевым и получила развитие в трудах П.Г. Васенко. См.: Усачев А.С. Забытое суждение о Степенной книге (из неопубликованного наследия М.Я. Диева) // АЕ за 2004 год. М., 2005; Васенко П.Г. «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. Ч. 1. СПб., 1904. С. 200–217.
- ³ Кусков В.В. Степенная книга как литературный памятник XVI века: Дисс. ... канд. филолог. наук. М., 1951. С. 93–95; Турилов А.А. Древнейшая история славян и Руси в «Книге степенной царского родословия» (хронология, круг источников, их отбор и использование) // Славяне и их соседи. Миф и история. Происхождение и ранняя история славян в общественном сознании позднего средневековья и раннего Нового времени (Тезисы 15 конференции). М., 1996. С. 46–51; Усачев А.С. Образ языческой Руси в Степенной книге // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени. М., 2003. С. 349–364.
- ⁴ ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 62–63.
- ⁵ Покровский Н.Н. Исторические постулаты Степенной книги царского родословия // Исторические источники и литературные памятники XVI—XX вв.: Развитие традиций. Новосибирск, 2004. С. 3–36.
- ⁶ Усачев А.С. Древнерусская знать в Степенной книге // Вторые открытые исторические чтения «Молодая наука»: Сб. ст. М., 2005. С. 45–51.
- ⁷ ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 106.
- ⁸ Там же. С. 239.
- ⁹ Сиренов А.В. Житие князя Владимира и составление Степенной книги // АЕ за 2001 год. М., 2002. С. 83–94.
- ¹⁰ Усачев А.С. К проблеме святости княжеского рода в Степенной книге // Репрезентация верховной власти в средневековом обществе (Централь-

- ная, Восточная и Юго-Восточная Европа). Тезисы докладов. М., 2004. С. 90–94.
- ¹¹ Усачев А.С. Степенная книга и памятники русской средневековой лек- сикографии // Лествица: Материалы научной конференции по проблемам источниковедения и историографии памяти профессора В.П. Мака- рихина. Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лоба- чевского (22 мая 2003 г.). Н. Новгород, 2005. С. 248–258.
- ¹² Например, см.: Соболевский А.И. Поп Сильвестр и Домострой // ИОРЯС. 1929. Т. 2. Кн. 1. С. 202.
- ¹³ Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти: очер- ки русской политической литературы от Владимира Святого и до конца XVII в. Пг., 1916. С. 305. Прим. 1.
- ¹⁴ ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 113.
- ¹⁵ Например, см.: Кусков В.В. Степенная книга. С. 93; Pelenski J. Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s). The Hague; P., 1974. Р. 112–113, 117; Idem. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. N.Y., 1998. Р. 61–101, 117–129.
- ¹⁶ ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 114.

Б.Н. Флоря (ИС РАН, Москва)

УБИЙСТВО ИГОРЯ ДРЕВЛЯНАМИ И МЕСТЬ ОЛЬГИ В ПАМЯТНИКАХ ПОЗДНЕГО РУССКОГО ЛЕТОПИСАНИЯ

Рассказ об убийстве Игоря и мести Ольги занимает особое место среди преданий о первых русских князьях. В его начальной части дана отрицательная оценка действий Игоря и его дружиинников, которые поборами и насилием довели древлян до восстания закончившегося убийством князя. Киевский правитель в рассказе неоднократно сравнивается с жадным и ненасытным волком.

В летописных сводах XV века текст древнего рассказа был передан достаточно точно, хотя и подвергся терминологической правке (так «мужи» древнего предания были последовательно заменены на «бояр»).

Иную картину мы находим в памятниках официального летописания XVI века. Составитель митрополичьего свода — «Никоновской летописи» заменил всю начальную часть рассказа короткой фразой: «Убиша Игоря древляне у Коростеня града». Заключительную часть рассказа он сильно сократил. Повидимому, он считал, что читателю следует как можно меньше знать об этой истории языческих времен. Иначе отнесся к этому преданию составитель «Степенной книги» — памятника официального летописания времени Ивана Грозного. Он поместил в своем труде обширный рассказ, в котором текст древнего предания подвергся основательной переработке.

О каких-либо дурных поступках князя здесь нет и речи, отсутствует и его сравнение с волком. Древляне в этой новой версии выступают как заговорщики заранее задумавшие убийство своего князя, чтобы захватить власть в государстве. Убийство Игоря здесь рассматривается, как убийство государя его подданными — «своеземными людьми».

Месть Ольги оценивается здесь, как справедливое возмездие неверным подданным и коварным заговорщикам. В рассказе «Степенной книги» сами погибающие древляне признают свою вину и справедливость постигшего их наказания. Казнь древлян — не только справедливое наказание для проливших «царскую кровь», но и пример того, что постигнет каждого, кто попытается совершить что-либо подобное. Неудивительно, что о карах древлян здесь говорится во всем изобилии подробностей. Благодаря этим решительным действиям Ольги было «доброприбыто устроено» Русское государство.

Рассказ «Степенной книги», конечно, ничем не обогащает наши представления о событиях X века, но он является ценным свидетель-

ством того, как сложности в отношениях власти и подданных заставляли ее идеологов апеллировать к историческому опыту, изменяя его в соответствии с своими нуждами.

Античные корни выдающихся венгров: к истории одного топоса

Средневековое Венгерское королевство, как известно, образовалось на территории древнеримской провинции Паннония. Однако потоки массовых миграций в эпоху Великого переселения народов, заселение Среднего Подунавья славянскими, а затем мадьярскими племенами прервали связь населения этой области с античным прошлым.

Средневековый венгерский миф происхождения, как и повсюду в христианской Европе, изначально формировался в рамках «этнической теологии», когда все известное авторам многообразие народов мира возводилось к потомству ветхозаветного Ноя¹. В начале XIII в. путешествия монаха Юлиана в Поволжье заложили основы поиска родственных племен на границе Европы и Азии². Гипотеза о родстве угорских и финских народов появился еще позднее, когда филолог и астроном Я. Шайнович (1733–1785), путешествуя по Северной Европе, обнаружил сходство в языке венгров и лопарей³. Впрочем, венгерская читающая публика без энтузиазма отнеслась к вести о родстве не воинственными гуннами, а миролюбивыми финнами.

Теория о родстве венгров с гуннами, пришедшая в венгерскую средневековую историографию из западно-европейских хроник, стала, если воспользоваться термином Э.Д. Смита, важным «мифомотором». Два фундаментальных труда выдающегося историка и неутомимого публикатора источников по венгерской истории, специалиста по дипломатике и геральдике Дёрдя Праи (1723–1801) были посвящены древнейшим источникам по истории гуннов, аваров и венгров⁴. На фоне героического, льстившего дворянской нации, мифа о родстве с наводившими страх на Европу гуннами поиск античных корней венгров никогда всерьез не увлекал ни ученых, ни общество в целом.

С конца XV в. частью национальной и историографической и культурной традиции стали сочинения итальянских гуманистов, творивших при дворе короля Матяша I (1458–1490) или состоявших с ним в переписке⁵. Сын выдающегося полководца, победившего османов в 1456 г. в битве при Белграде, и правителя страны Яноша Хуняди (ок. 1409–1456), юный Матяш в 15 лет был избран на венгерский престол, и его долгое правление стало символом могущества и процветания средневековой Венгрии. В ряду предков Матяша не было коронованных особ. Возможно именно поэтому итальянцы выбирали наиболее распространенную в ту эпоху форму прославления своего щедрого

покровителя — поиск античных корней рода Хуняди как подтверждения благородства высшей пробы. В наиболее полной форме миф о древнеримском происхождении короля сформулировал придворный историограф короля Антонио Бонфини (ок. 1434–1503).

По приезде в Венгрию Бонфини преподнес королю трактат (позднее включенный в фундаментальный труд «Декады венгерской истории»⁶), в котором род Хуняди возводился к древним римлянам. На дворянском гербе Хуняди издавна красовался ворон с кольцом в клюве. Бонфини же нашел у античных авторов историю, как одному из членов римского рода Валериев ворон принес победу в битве, и с тех пор его потомков именовали Валериями Корвинами (по латыни *corvus* — ворон). Итальянец описал, как античные Валерии Корвины участвовали в походах римских императоров в Дакию и Паннонию, вместе с потомками других римских родов веками обороныли восточные рубежи империи от натиска варваров и в конце концов осели в той местности. От них произошли Хуняди, следовательно и Матяш. Подобно своим античным предкам, защищавшим Римскую империю от варваров, средневековые потомки Валерииев Корвинов избавили свой народ и весь Христианский Мир от турецкой угрозы. Короля стали именовать Корвином, сравнение его с античными богами и героями превратилось в излюбленную тему заезжих гуманистов.

Генеалогическое изыскание Бонфини так и осталось изящным подарком благодарного гуманиста щедрому государю-меценату. Новые поколения интеллектуальной элиты были прекрасно знакомы с трудом Бонфини, в том числе по «Венгерской хронике» трансильванского протестантского священника Гашпара Хелтаи (1490–1574), вольно переложившего сочинение итальянского гуманиста на венгерский язык⁷, однако не принимали на веру тезис об античном происхождении Матяша. Военачальник, политик, писатель Миклош Зрини (1620–1664) в середине XVII в. писал, что действия короля были столь велики, что он не нуждался в подобных сказках⁸. Вместе с тем благодаря Бонфини мотив античных корней у выдающихся венгров превратился в топос, который время от времени использовался авторами сочинений панегирического характера.

В 1779 г. сын хорватского бана и прославленного военачальника — героя Семилетней войны — графа Ференца Надашди (1708–1783), тоже Ференц, вступил в должность наследственного фёшишпана (главы) комитата Комаром. По случаю торжественного вступления в должность чиновник местной администрации Йожеф Тергочич написал пространный панегирик в прозе и в стихах⁹. Одной из тем сочинения стало древнеримское происхождение рода Надашди. «Если мы прочтем книги мудрых авторов о происхождении венгров, найдем в них

тот славный факт, что ... лучшие люди королевства восходят к великим мужам Рима». Далее автор пересказывал историю римского полководца Тита Манлия, который в открытом бою победил предводителя галлов, сорвал с того золотую цепь и надел на себя в качестве трофея. «Если мы внимательнее вчитаемся в древние книги, то обнаружим, что сей Тит Манлий был прародителем по сей день процветающего в нашем отечестве славного рода Надашди».

В случае с Тергочичем речь может идти о несколько неуклюжей попытке польстить адресату и (не в последнюю очередь) продемонстрировать собственную ученость. Однако античное происхождение выдающегося венгра как «весомый» аргумент время от времени использовали и в более позднюю эпоху, причем, как и в случае с родом Надашди, автор сочинения не столько верил в правдивость собственного вымысла, сколько символически возвышал своего героя до Матяша Корвина.

Так, летом 1894 г. на заседании Венгерского генеалогического общества «Турул» историк Кальман Тали (1839–1909) затронул вопрос о древнеримском происхождении дворянского рода Кошутов, давшего стране самого ее пламенного революционера. Представитель национально-романтического направления, Тали был неутомимым, хотя и некритичным публикатором источников по истории антигабсбургских освободительных движений XVII — начала XVIII вв. и восторженным поклонником их предводителей, в особенности мятежного князя Ференца II Ракоци (1676–1735). Восхищение историка эпохой и ее героями зашло так далеко, что он сочинил и опубликовал боевые песни «куруцев» — участников антигабсбургских войн, но был «разоблачен» филологами. За это самого Тали и его отнюдь не малочисленных единомышленников в кругах профессиональных историков современники нередко называли «куруцами». Научные предпочтения ученого сочетались с его политическими убеждениями. Горячий сторонник Лайоша Кошута (1802–1894), он был активным членом партии независимости, объединявшей непримиримых противников любых форм ассоциации Венгрии с Австрией

В Венгрии, где изучение и преподавание латинского языка имело давние и глубокие корни, всякий образованный человек был знаком с классическими трудами античных авторов, в том числе читал «Жизнь двенадцати цезарей» Гая Светония Транквилла. Там в главе «Божественный Юлий» упоминалась некая Коссуция, с которой Цезарь был обручен в младенчестве, но по достижении шестнадцати лет расторг помолвку. Род Коссуциев принадлежал к всадническому сословию (это ли не аналог венгерского мелкого дворянства?), члены которого особенно прославились на ниве ваяния и зодчества. Лайош Кошут

(возможно, в форме пересказываемого из поколения в поколения анекдота) знал о созвучии имен Kossuth и Cossutius, но, по словам Тали, «хотя и не верил в это, открыто не отрицал мифа о своем римском происхождении»¹⁰. В силу своего мнимого древнеримского происхождения Кошут — с легкой руки Тали — становился в один ряд с особо почитаемым венгерским королем. Духовная связь между ними становилась еще теснее по той причине, что род Кошутов получил свой дворянский герб в 1479 г., т. е. именно в правление Матяша.

Таким образом, тезис об античном происхождении венгров, даже самых выдающихся, никогда не воспринимался всерьез, похоже, даже самими авторами. Однако поиск древнеримских предков превратился в топос, к которому — как к последнему, самому экстравагантному, доводу — прибегали в тех случаях, когда не находилось других аргументов в пользу исключительности восхваляемого персонажа.

Примечания

- ¹ Об этнической теологии раннего Нового времени см.: *Kidd C. British Identities Before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600–1800*. Cambridge, 1999.
- ² *Julianus. De facto Hungariae Magnae / Szerk. I. Szentpétery* Bp., 1938.
- ³ *Sajnovics J. Demonstratio idioma Ungarorum et Lapponum idem esse*. Tyrnaviae, 1770–1772.
- ⁴ *Pray G. Annales veteres Hunnorum, Avarum et Hungarorum. Vindobonae, 1761; Idem. Dissertationes historico-criticae in annales veteres Hunnorum, Avarum et Hungarorum. Vindobonae, 1774.*
- ⁵ *Pajorin K. Humanista irodalmi művek Mátyás király dicsőítésére // Hunyadi Mátyás. Emlékkönyv Mátyás király halálának 500. évfordulójára*. Bp., 1990. 333–362. old.
- ⁶ *Bonfinius A., de. Rerum Ungaricarum decades / Ed. I. Fogl, B. Iványi, L. Juhász. Lipsiae; Budapestini, 1936–1941. V. I–IV.*
- ⁷ *Heltai G. Krónika az magyaroknak dolgairól / Sajtó alá rendezte Kulcsár M., bevezetőt Kulcsár P. írta*. Bp., 1981.
- ⁸ *Zrínyi M. Mátyás király életéről való elmélkedések // Zrínyi Mikós prózai művei / Kiad. Kovács S. Bp., 1985.*
- ⁹ *Tergocsics J. Örvendeted köszöntés... S. l. 1779.*
- ¹⁰ *Thaly K. Kossuth három vitéz öse és a család címerlevele // Turul. 1894. № 4.*

ОБРАЗ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЮЖНЫХ СЛАВЯН-КАТОЛИКОВ (XVII в.)

В средневековой культуре южных славян-католиков (в отличии от Рах Slavia Ortodoxa) представления о Кирилле и Мефодии и их деятельности практически не нашли своего выражения. В значительной степени это было обусловлено отношением католической церкви к деятельности славянских первоучителей, чья канонизация произошла лишь в 1880 г. Как известно, в IX в. после некоторых колебаний Рим однозначно запретил богослужение на славянском языке, тем самым признав его неканоничность, что фактически отменяло и вопрос о канонизации самих братьев. Несмотря на официальное отношение Рима к Кириллу и Мефодию, начиная с XIV в., их имена появляются в хорватских глаголических месяцесловах.

XVII в., по-видимому, во многом стал поворотным для развития представления о Кирилле и Мефодии в хорватской среде. В это время впервые в загребских бревиариях появляется чин службы, посвященной Кириллу и Мефодию, на латинском языке. Одновременно с этим образ «славянских апостолов» отражается в исторических повествованиях — трудах М. Орбини, И. Лучича, А. Змаевича и др. Помимо хорватских историков деятельность Кирилла и Мефодия представляла интерес и для болгарского епископа П. Богдана (Бакшева).

Анализ этих различных (в жанровом отношении) сочинений позволяет сделать вывод о присутствии общего, устойчивого представления о Кирилле и Мефодии как о католиках (или даже римских епископах). При этом в произведениях по-разному описывается их основная деятельность. Внимание хорватских авторов в первую очередь привлекает миссия болгарских братьев среди славян, и основным спорным моментом становится их роль в крещении хорватов. Обращение к этой проблематике связано с тем, что в данном вопросе авторы рассматриваемых сочинений опирались на источник XII в., «Летопись попа Дуклянина». Меньший интерес вызывал факт создания Кириллом славянского алфавита. На фоне широко распространенной легенды о св. Иерониме как об авторе глаголицы (сформировавшейся в глаголической среде еще в XIII в.), в хорватской традиции присутствуют и иные представления: связывающие появление глаголицы с именем Кирилла, или объединяющие фигуры Кирилла и Иеронима, как создателей кириллицы и глаголицы.

Установление архиепископом Мефодием богослужения на славянском языке в отличии от хорватских исторических текстов подробно рассматривается в сочинении софийского епископа П. Богдана (Бакшева): «Когда и как маркомани (моравы) приняли Христову веру». По словам автора, Мефодий, обвиненный в богослужении на славянском языке, представ перед папой Иоанном VIII, «объяснил свое учение и снял с себя всю сеть обвинений», после чего «было разрешено моравам и болгарам читать и петь Мессу... на родном языке», а во время работы церковного собора, обсуждавшего этот вопрос, с неба был слышен Голос: «Всякое дыхание да хвалит Господа и всякий язык Его прославляет». Таким образом, болгарский историк подтверждает признание Мефодия истинным и законным католическим учителем со стороны римского папы. По-видимому, обращение болгаро-католического епископа к этому историческому сюжету объясняется его актуальностью в контексте развития католической пропаганды среди болгар-павлиан. Игнорирование П. Богданом (Бакшевым) факта последующего осуждения Римом славянского богослужения было вполне традиционно для католической историографии посттриентской эпохи, периода Контрреформации. Так, в «Церковных анналах» Цезаря Барония (1598–1607), на протяжении нескольких веков остававшихся примером для католических историков, эта проблема рассматривается следующим образом. Бароний полагал, что Римская церковь разрешала употребление народного языка в качестве «младенческого языка», подразумевая, что когда новый член Церкви «взрастет духовно», то он начнет пользоваться уже «языком родной матери-Церкви».

В болгаро-католической культуре XVII–XVIII вв. образ Кирилла и Мефодия не получил своего дальнейшего развития, в то время как в хорватской традиции образ славянских первоучителей, развиваясь в рамках идеи славянского единства и культурного иллиризма, актуализировался в 70-ые гг. XVIII в. Установление их местного культа в Загребской епархии в 1777 г. помимо культурно-исторических причин, по-видимому, было обусловлено развитием католической и униатской пропаганды в отношении австрийских сербов, среди которых именно в этот период остро встал вопрос о почитании православных сербских святых.

ПРОРОЧЕСТВА О СУДЬБЕ КОНСТАНТИНОПОЛЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ И РУССКОЙ ТРАДИЦИИ*

В византийской проретической литературе особое место занимают пророчества, приписываемые императору Льву VI, в том числе предсказания о падении Константинополя и царе-освободителе, до времени спящем в западной части города. Их семантическая близость с «Видениями» пророка Даниила¹, а также криптограммами и изображениями на отдельных константинопольских памятниках расширяет круг подобных произведений, хотя они не всегда связаны с именем императора Льва².

Византийцы использовали одни и те же прореческие тексты, применяемые к разным историческим событиям. Катализмы, переживаемые великим Городом, трактовались как конец одной исторической эпохи и начало новой, которая станет основанием возрождения государства³.

Уже крестоносное завоевание Константинополя рассматривалось ромеями как свершившиеся предсказания Льва Мудрого. Его пророчества нашли отражение в латинских хрониках⁴. Западноевропейские писатели сообщали о преданиях, существующих также у мусульман, будто они будут побеждены «русым народом», с которым в то время ассоциировались франки.

После османского завоевания Константинополя схожие идеи были развиты Геннадием Схоларием и Псевдо-Дорофеем применительно к туркам-османам. Появились они и в русской традиции, например, в Хронографе 1512 г.

В XVII в. в России отмечается пристальный интерес правящей элиты к исторической литературе, трактующей о власти великих правителей прошлого и их наследии. При царе Алексее Михайловиче были составлены и красочно оформлены книги «Василиологион» (сочинение о подвигах ассирийских, персидских, греческих и римских монархов), «Христологион» или «Даниила пророка откровение на сон Навуходонасора и о четырех монархиях», а также книга «О сивиллах».

Пророчество о царе Константине и судьбе Константинополя включено в «Хронограф» Псевдо-Дорофея (1631 г.), но встречается и отдельно от него. А.И. Соболевский отмечал четыре перевода этой главы на русский язык. 1. Текст 1640/1641 г. из сборника Московской типографии

* Работа выполнена по программе ОИФН «Общество и власть в истории».

ской библиотеки. 2. Перевод Арсения Суханова 1650 г. 3. Перевод Гавриила Назаретского, выполненный в Москве в 1651 г. 4. Перевод Парфения митрополита Лаодикейского, сделанный в 1698 г.⁵

Среди рукописей, содержащих указанные переводы, историк не упоминает список 7149 г. (1640/1641), хранящийся в документах Приказа Тайный дел Российского государственного архива древних актов. Судя по дате, «Предсказания о Цареграде Льва Премудрого и патриарха Мефодия» (Ф. 27. Оп. 1. № 523) можно было бы соотнести с вариантом пророчества, включенным в сборник Типографской библиотеки. Однако документ Тайного приказа имеет отличия от текста 1640/1641 г., названного А.И. Соболевским. Присутствие указанного текста среди приказных документов свидетельствует о том, что рассказ о прошлом и будущем Нового Рима существовал в России не только как литературный сюжет. В середине XVII в. предсказания о возрождении Греческого государства и политическом наследии Константина Великого стали элементами политической идеологии, особенно востребованными при царе Алексее Михайловиче и его приемниках.

Дальнейшая работа с сильно поврежденным текстом из собрания РГАДА, по всей вероятности, позволит выявить его протограф.

Примечания

¹ Речь идет о ветхозаветном пророчестве (Даниил, 11 — о борьбе северного и южного царей), которое было известно византийцам и мусульманам. О нем упоминает Лиутпранд (MGH SS. T. 111. P. 355).

² Mango C. The legend of Leo the Wise // ЗРВИ. 1965. Кн. 6. С. 59–93; Бибиков М.В. Латинское завоевание Константинополя в свете пророческих текстов // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви. 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов. Москва, 26–27 мая 2004 г. М., 2004. С. 21–25.

³ Лебедева И.Н. Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы // Палестинский сборник. Л., 1986. Вып. 18 (81). С. 6 и сл.

⁴ Glaesener H. La prise d' Antioche en 1098 dans la littérature épique française // Revue belge de philologie et d'histoire. 1940. Vol. XXI. P. 65–87; Лучицкая С.И. Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. М., 2001. С. 194.

⁵ Соболевский А.И. Переводная литература XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 361.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО ГОСУДАРСТВА СЕРЕДИНЫ XII ВЕКА В ИЗОБРАЖЕНИИ «СТЕПЕННОЙ КНИГИ ЦАРСКОГО РОДОСЛОВИЯ»

В XII столетии Русь вступает в этап политического развития, который в дореволюционной историографии было принято именовать «удельным периодом», а в советской — «периодом феодальной раздробленности»¹. Сущность происходивших изменений в политическом устройстве Древнерусского государства заключалась в разделении «единого государства на ряд фактически самостоятельных политических образований»². Непосредственным следствием указанных изменений становятся непрекращающиеся княжеские усобицы.

После смерти великого князя Мстислава Владимировича в 1132 году усобицы становятся хроническим явлением древнерусской истории: сообщения о них буквально не сходят со страниц древнерусских летописей. Повествуя о княжеских междуусобицах, летописцы противопоставляли современной им ситуации образ прежней Руси — Руси времен первых киевских князей. При этом древнерусские книжники традиционно негативно оценивали междуусобицы и критиковали князей за участие в них, осуждали неоднократные преступления ими нравственного закона, однако само политическое устройство домонгольской Руси — раздробленность — как таковое ими не осуждалось. В понимании древнерусских книжников раздробленность объяснялась, прежде всего, нарушением нравственного закона самими русскими князьями и их подданными. Проявления раздробленности мыслились как частное отклонение от идеальной модели, а не как следствия несовершенства самой политической системы.

Совершенно иначе к вопросу о сущности раздробленности как явления древнерусской истории подошли составители «Степенной книги царского родословия». Напомним, что «Степенная книга царского родословия» — это выдающийся памятник «русской исторической мысли»³ и «официальной идеологии»⁴ эпохи Ивана Васильевича Грозного. Созданная в первой половине 60-х гг. XVI века под руководством многолетнего духовника Ивана Грозного Андрея, «Степенная книга» может быть по праву отнесена к числу тех «обобщающих» явлений русской культуры, коими была столь богата эпоха митрополита Макария⁵. Структура «Степенной книги» и общая схема ее повествования являются уникальными для древнерусской письменности⁶ — исторический материал летописных сводов и иных исторических и агиографических

сочинений в ней сгруппирован по генеалогическому принципу. Памятник состоит из служащего своего рода введением к нему Жития Ольги и 17 Степеней (граней), каждая из которых посвящена рассказу о конкретном предке первого русского царя, начиная с крестителя Руси — Владимира Святославича. Последняя (17) Степень содержит изложение событий времени Ивана IV. Таким образом, 17 Степеней памятника повествуют о семнадцати поколениях правивших на Руси христианских правителей из рода Рюриковичей. Вся русская история предстает здесь как **непрерывная история самодержавного правления великокняжеского рода Рюриковичей на Руси**: «*Благорасленное изращение святого (князя Владимира. — Примеч. автора) и праведного его семени благословенный плод иже суть благородни сынове его и внучата в роды и роды непременно царствоваху...*»⁷.

Тема раздробленности Руси в «Степенной книге» начинает звучать только в Пятой Степени, повествующей «о великомъ князе Георгии Владимировиче Дольгорукомъ», тогда как о «распрях» и «которах» предшествовавшей эпохи составители предпочли либо умолчать вовсе, либо ограничились самым кратким упоминанием о них и общим осуждением «братоненавистныя вражды»⁸. В начале Пятой Степени звучит тезис, провозглашающий начало нового периода истории Руси: «*по преставлении убо великаго князя Владимира Манамаха Русьское царство нача разделятися на многия начала, первональство же Киевское и съ честию преходити начинающеся инамо*»⁹. Раскрытию этого тезиса, собственно говоря, и посвящена пятая Степень.

Составители «Степенной книги» не ограничиваются пересказом летописных известий о событиях политической истории Руси XII столетия, но предлагают собственное осмысление этих событий, предпринимают попытку установить причины упадка Киевской державы. В пятой Степени имеет место очень последовательное обращение к новой, но имеющей принципиальное значение для всей исторической концепции «Степенной книги», теме «самовластия» подданных.

С точки зрения составителей «Степенной книги», постоянная смена великих князей в Киеве происходит от «самовластия» жителей столицы. Не останавливаясь подробно на хорошо известной им из древнерусского летописания, но очень запутанной истории княжеской междуусобной борьбы за великое княжение, составители «Степенной книги» ограничиваются перечислением (2 глава Пятой Степени) киевских великих князей в порядке последовательности их нахождения на киевском «столе». Тут же сообщаются и обстоятельства, при которых происходит очередная смена «державных въ Киеве». Так, например, «Степенная книга» повествует о том, что «*киевстии людие самовластиемъ шатахуся и призываша въ Киевъ на великое княжение исъ Переяславля Русскаго*

*Изяслава Мстиславича*¹⁰, о его преемнике на велиокняжеском стolе — Ростиславе Мстиславиче — говорится, что он «не пребывъ единаго лета и бежа въ Смоленескъ нестроения ради бываemого въ Киеве»¹¹, а следующий киевский князь Изяслав Давидович — «по неколицехъ же крамолахъ лишенъ бысть Киевскаго господства»¹². В обобщенном виде характеристика указанных политических событий содержится в следующем утверждении: «нестройно и мятежно и строптиво дер-жавство, въ Киеве бываemo»¹³. То есть в «Степенной» речь идет не столько о княжеских междуусобицах, сколько о социальной нестабильности — общественном «непорядке».

С особой полнотой и последовательностью тема «самовластия» подданных раскрывается в 10 главе той же Степени — слове о «страдании святого мученика Киевского, великаго князя Игоря Ольговича инока»¹⁴. Житие князя-инока включено в состав пятой Степени, но представляет собой текст отдельный от основного повествования «Степенной книги». Следует думать, что достаточно обширное повествование о «страдании святого мученика Киевского, великаго князя Игоря Ольговича инока» в конце пятой Степени призвано дополнить уже созданную составителями «Степенной книги» картину «нестрое-ний» и «крамол» в Киеве¹⁵.

Великий князь Игорь Ольгович знаменит не столько своим недолгим княжением в Киеве (менее двух недель), сколько действительно мученической смертью в 1147 году. Обстоятельства его краткого правления и последовавших злоключений являются неотъемлемой частью летописного повествования о длительной княжеской усобице XII века — борьбе Мономашей и Ольговичей.

Наибольшее количество подробностей о жизни Игоря Ольговича содержит текст Ипатьевской летописи. Следует подчеркнуть, что Ипатьевская летопись вообще очень симпатизирует этому князю, по-следовательно трактуя княжескую междуусобицу, начавшуюся с выступления Изяслава Мстиславича против Игоря Ольговича, как противостояние различных княжеских группировок (война против черниговских Ольговичей)¹⁶.

Рассказ Лаврентьевской летописи намного короче, здесь нет и очевидных симпатий Игорю Ольговичу¹⁷. При этом текст Лаврентьевской летописи о княжении Изяслава Мстиславича в Киеве гораздо ближе повествованию Никоновской летописи — основного летописного источника «Степенной книги царского родословия».

В Никоновской летописи, которая представляет собой выдающийся памятник летописной традиции XVI столетия, и где удивительным образом сочетаются холодная беспристрастность стороннего наблюдателя-летописца и живая заинтересованность полемиста-редактора, мы

читаем рассказ о поклонении «великого князя Изяслава Киевского» и «убийстве великого князя Игоря Ольговича Киевского»¹⁸. Однако составитель Никоновской летописи не счел нужным рассуждать об убийстве бывшего великого князя; лишь в самом конце своего рассказа он заметил, что князь Игорь «пострада во иноческомъ образе и въ скиме напрасно»¹⁹ — т. е. без причины.

Текст «страдания святого мученика Киевского, великаго князя Игоря Ольговича инока» из «Степенной книги», напротив, представляет собой пространное осуждение «безчеловечаго сего немилосердия господину»²⁰ — т. е. жестокого убийства правителя («господина») его же подданными. В отличие от своих предшественников-летописцев составители «Степенной книги» очень мало сообщают об обстоятельствах той международной борьбы, жертвой которой во многом стал святой князь. Основной мотив помещенного в «Степенной книге» рассказа о мученическом подвиге князя-инока Игоря — это мотив самовластвия подданных: *«и тогда уже Киевстии людие самовластиемъ шатахуся и призываша въ Киевъ княжити ись Переяславля Рускаго Изяслава Мстиславича»*²¹. «Степенная книга» решительно осуждает «неистовых киевлян» за совершенное ими «безчеловечное господоубийство» (т. е. за убийство своего «господина»)²², но при этом не содержит никаких резких слов в адрес великого князя Изяслава Мстиславича, возведенного на киевский стол по «самовластному» желанию киевлян.

Жестокое убийство князя Игоря, с точки зрения составителей «Степенной книги», явилось проявлением «самовластвия» киевлян, не подчинившихся прямым указаниям власти: митрополита, тысяцких и бояр. Более того, согласно рассказу «Степенной», «во время страшнаго того господоубийственнаго возмущения людьска»²³ смертельной опасности был подвержен не только ненавистный киевлянам Игорь Ольгович, но и родственники княжившего тогда в Киеве Изяслава Мстиславича — Владимир Мстиславич, его мать и князь Михаил. О последнем говорится, что он «едва и самъ угонзну убийства»²⁴.

События в Киеве, связанные с убийством князя-инока Игоря, трактуются в «Степенной книге» исключительно как мятеж — неподчинение своеобразной толпы княжеской власти. Рассказ об убийстве князя Игоря «Степенная» начинает со следующих слов: *«по лете же единомъ паки восколебашася Киевстии людие, помрачишася безумиемъ и быша, яко пияни»*²⁵. Толпа не подчиняется повелениям великокняжеской и митрополичьей власти и совершает «безумные» и «нелепые» действия — «безчеловечное господоубийство», «немилостиво» и «бездурно» обращается с телом «преподобного князя Игоря».

Составители «Степенной книги» хотя и повторяют взятую из летописей политическую мотивацию убийства Игоря Ольговича киевля-

нами — «Игорь, врагъ господина нашего и нашъ»²⁶ (Ср.: «зде ворогъ князя нашего и нашъ»²⁷), однако не объясняют, в чем, по мнению толпы, заключалась враждебность одного из насельников киевского монастыря святого Феодора по отношению к великому князю и жителям столицы. (Согласно летописям, народное возмущение, окончившееся убийством Игоря, было следствием раскрытия заговора черниговских князей против великого князя Изяслава Мстиславича²⁸.)

Примечательно, что в рассказе «Степенной книги» Киевский митрополит в качестве довода о недопустимости задуманного толпой «господоубийства» не только напоминает о каре Божией за такой грех, но и предупреждает о политической нецелесообразности этого убийства — смерть Игоря Ольговича обязательно повлечет за собой месть его родственников: «гневъ Божий на себе привлечетe, и вражда со братиею его и со племянемъ его въ веки не утолится»²⁹.

Речь митрополита, где упоминается о «племени» Игоря Ольговича, взята составителями «Степенной книги» из Никоновской летописи³⁰, однако ее смысл не может быть понят из контекста самой «Степенной», которая ничего не говорит о «династической»³¹ раздробленности Руси, о борьбе за киевский престол между обособившимися ветвями чрезвычайно разросшегося к XII веку рода Рюриковичей. Киевский митрополит Климент говорит о «племени» Ольговичей, которых, согласно древнейшему летописанию, не очень жаловали жители древнерусской столицы: «мы ведаемъ оже не кончати добромъ съ темъ племенемъ»³². Упоминание в тексте «Степенной книги» о вражде киевлян и «внука Манамаша» Изяслава Мстиславича³³ с родом Ольговичей, т. е. о вражде династической, не соответствует исторической концепции «Книги Степенной царского родословия» и может быть объяснено лишь невнимательностью редактора.

Цель помещения в состав пятой Степени жития Игоря Ольговича состояла в том, чтобы представить читателям развернутую характеристику общественного непорядка («самовластия») в Древнерусском государстве середины XII века, — непорядка, ставшего причиной того, что «Руськое царство нача разделятися на многия начала, первоначальство же Киевское и съ честию преходити начинаящаяся иiamo»³⁴.

Таким образом, суть происходящих на Руси в середине XII века значительных перемен, с точки зрения составителей «Степенной книги», заключается в упадке древней столицы русского государства — Киева, и переносе политического центра «Руськаго царствия» на северо-восток. «Степенная книга» не рассуждает прямо об упадке древнего Киева, но перенос Юрием Долгоруким политического центра Руси в Сузdalскую землю изображается естественным следствием со-

бытий, произошедших в древнерусской столице. Характерно, что сообщение «Степенной книги» об утрате Киевом своего значения в качестве политического центра Руси является частью рассказа о самовольном призывае киевлянами Изяслава Мстиславича на великое княжение. Именно после рассказа о том, как Изяслав Мстиславич «одолел» великого князя Игоря Ольговича и занял его место, «Степенная книга» неожиданно обращается к повествованию о Юрии Долгоруком — основном персонаже пятой Степени. Третья глава пятой Степени, имеющая заглавие «О Московскомъ господонаачальстве», представляет из себя текст следующего содержания — *«сий великий князь Георгий Владимеричъ въ богоспасаемомъ граде Москве господъствуя, обновляя въ немъ первонаачальное скитетродержание благочестиваго царствия, идеже ныне благородное ихъ семя царское преславно царствуютъ, десницею божественаго Промысла укрепляеми и благодатию его соблюдаеми...»*³⁵.

Следует обратить внимание, что перенос столицы из Киева в северо-восточную Русь составителями «Степенной книги» называется тут даже не «переходом чести первоначальства» (*«первоначальство же Киевское и съ честию преходити начинашеся инамо»*³⁶), но «обновлением благочестиваго царствия». Т. е. в северо-восточную Русь «переходит» не просто «честь» политического центра Руси, но имеет место трансляция самодержавной власти из «самовольного» Киева в Москву. Стремление киевлян «самовластно» распоряжаться киевским великокняжеским столом не соответствует провозглашенному «Степенной книгой» «непрерывному самодержавному» правлению на Руси. Княжеская власть в Киеве перестала быть самодержавной, и потому требуется ее «обновление», т. е. возрождение на новом месте.

Основная мысль повествования «Степенной книги» о русских князьях середины XII столетия сводится к утверждению исторической закономерности переноса столицы из Киева во Владимир, то есть исторический материал предшествующего летописания используется составителями книги в качестве исторического комментария к идеологии Московского царства³⁷. В тоже время внимательное изучение текста «Степенной книги» заставляет нас относиться с осторожностью к распространенной в историографии оценке «Степенной книги» как сборника «фантастического» содержания³⁸, допускающего проникновение «позднего и тенденциозного вымысла»³⁹ в историческое повествование. Утверждение об упадке Киева, равно как и изображение активной роли населения городов в политической борьбе середины XII века — эти принципиальные для исторической концепции «Степенной книги» сюжеты взяты из предшествующего летописания⁴⁰. Другое дело, что в летописании указанным явлениям не придавалось

того значения, которое им было придано в «Степенной книге царского родословия». Свои идеологические построения, связанные с событиями прошлого, составители «Степенной книги» делают, опираясь на предшествующее летописание — отбирая и интерпретируя доступные им источники.

Примечания

- ¹ Греков Б.Д. Киевская Русь. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 671, [1] с. — (Историческая библиотека). С. 605.
- ² Горский А.А. Русь: От славянского Расселения до Московского царства — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 392 с. — (Studia historica). С. 130.
- ³ Флоря Б.Н. Иван Грозный. М.: Мол. гвардия, 2002. С. 105.
- ⁴ Флоря Б.Н. Иван Грозный. С. 92.
- ⁵ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. — 3-е изд. М.: Наука, 1979 .С. 30, 278.
- ⁶ Н.Н. Покровский. Афанасий (в миру Андрей) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II. Ч. 1 (А-К). М. 1988. С. 76.
- ⁷ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная царского родословия. Часть первая. СПб., 1908. С. 133.
- ⁸ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 66.
- ⁹ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 190.
- ¹⁰ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 190–191.
- ¹¹ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 192.
- ¹² ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 192.
- ¹³ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 192.
- ¹⁴ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 203–206.
- ¹⁵ Примечательно, что «Степенная» уделяет столько внимания князю, который не является предком московской царствующей династии. Рассказ о князе Игоре нужен для того, чтобы усилить впечатление о «нестроениях» в Киевской державе.
- ¹⁶ Только текст Ипатьевской летописи содержит осуждение киевлян «лестью» целовавших крест Игорю (ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 320–321.), подробно объясняет чем «не оугоденъ бысть Кияномъ Игорь» (ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 321–322), а также в виде прямой речи приводит молитву святого, где он спрашивает у Бога венец мученика (ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 350–351).
- ¹⁷ ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. С. 313–318.
- ¹⁸ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 169–176.

- ¹⁹ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 176.
- ²⁰ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 204.
- ²¹ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 203.
- ²² ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 204.
- ²³ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 205.
- ²⁴ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 205. Впрочем, тема дерзкого поведения киевлян по отношению к членам семьи великого князя Изяслава Мстиславича присутствует и в летописании.
- ²⁵ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 204.
- ²⁶ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 204.
- ²⁷ ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. С. 317. Ср. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 349; ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 175.
- ²⁸ ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 348. Ср. ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. С. 315–316.
- ²⁹ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 204.
- ³⁰ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 175.
- ³¹ Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций. В трех книгах. Книга первая. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 1998, С. 174.
- ³² ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. С. 317. Ср. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 349.
- ³³ Древнерусское летописание свидетельствует о традиционных симпатиях киевлян потомкам Владимира Мономаха (ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 175; Ср. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 344).
- ³⁴ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 190.
- ³⁵ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 191.
- ³⁶ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 190.
- ³⁷ Горский А.А. Русь: От славянского Расселения до Московского царства... С. 152–153.
- ³⁸ Милюков П.Н. Очерки истории исторической науки / отв. ред., сост., и автор предисл. Вандалковская М.Г. М., 2002. С. 158–164.
- ³⁹ Лурье Я.С. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 210.
- ⁴⁰ См. Греков Б.Д. Указ. соч. С. 605–611.

Научное издание

**Раннее средневековье
глазами Позднего средневековья и Раннего Нового времени
(Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа)**

Материалы конференции

Издательство «Индрик»

Оригинал-макет И.В. Заика

**Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6
Тираж 150 экз. Зак. № 3625**

