



XXV конференция  
памяти В. Д. Королюка

# Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени

  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
Москва 2010

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения

Отдел истории Средних веков

---

«СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ»

XXV конференция

**Предания и мифы  
о происхождении власти  
эпохи Средневековья и  
раннего Нового времени**

**Материалы конференции**



**УДК 94(100)“04/14”**

**ББК 63.3(0)4**

**П 71**

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 10-01-14005г)*

*Конференция организована в рамках программы  
Отделения историко-филологических наук РАН  
«Генезис и взаимодействие социальных,  
культурных и языковых общностей»  
(проект «Развитие общественной мысли в России  
и других славянских странах в эпоху развитого Средневековья.  
Общее и особенное»)*

**Редакционная коллегия:**

*Б. Н. Флоря (ответственный редактор),  
О. А. Акимова (ответственный секретарь),  
С. А. Иванов,  
В. Я. Петрухин,  
А. А. Турилов*

**Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья  
и раннего Нового времени. Материалы конференции.** —  
М.: «Индрик», 2010. — 136 с. (Славяне и их соседи. XXV кон-  
ференция, Москва, 2010 г.).

**ISBN 978-5-91674-099-8**

*Тезисы даются в авторской редакции и авторском наборе*

© Коллектив авторов, Текст, 2010

© Институт славяноведения РАН, 2010

© Издательство «Индрик», 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>O. A. Акимова</i> (ИС РАН, Москва)	
Южнославянская модель формирования государственной власти в «Летописи попа Дуклянина» .....	6
<i>D. E. Алимов</i> (СПбГУ)	
«Франкский эпизод» хорватской этногенетической традиции: идеологический аспект .....	8
<i>A. С. Архипова</i> (РГГУ, Москва)	
Последний «царь-избавитель»: Советская мифология и фольклор 20–30-х годов XX века .....	13
<i>O. В. Белова</i> (ИС РАН, Москва)	
«Правители прежних времен» в фольклорных нарративах .....	14
<i>M. A. Бойцов</i> (МГУ)	
Следы готской «культуры памяти» в «Гетике» Кассиодора и Иордана .....	16
<i>B. В. Василик</i> (СПбГУ)	
Предание об императоре Константине в византийской гимнографии .....	20
<i>T. Л. Вилкул</i> (Институт истории АНУ, Киев)	
Олег «Вещий» в древнерусской традиции: воевода или князь? .....	28
<i>I. Г. Воробьёва</i> (Тверской ГУ)	
«Свободы сладостная власть» .....	30
<i>H. A. Ганина</i> (МГУ)	
Мифология власти у рюгенских славян.....	35
<i>A. K. Гладков</i> (ИВИ РАН, Москва)	
Cor REI PUBLICAE. «Анатомия власти» и политические представления в средневековой Западной Европе .....	40
<i>K. Гудмантас</i> (Институт истории Литвы, Вильнюс)	
Легендарные истоки Литвы по версиям литовских летописей .....	46
<i>C. A. Иванов</i> (ИС РАН, Москва)	
Византийские фольклорные представления о «власти аще не от Бога» .....	51
<i>D. B. Карнаухов</i> (Новосибирский ГПУ)	
Восточнославянские династические легенды в интерпретациях польских историков конца XV — XVI вв.....	54

<i>И. О. Князький</i> (РГТЭУ, Москва)	
ПРЕДАНИЕ О КИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ НАЧАЛА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IX в. ....	59
<i>К. А. Кочегаров</i> (ИС РАН, Москва)	
ЛЕГЕНДЫ И ФАКТЫ ПО ИСТОРИИ СЛАВЯН И ДРЕВНЕЙ РУСИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ УКРАИНСКОГО ГЕТМАНА ИВАНА САМОЙЛОВИЧА.....	63
<i>А. М. Кузнецова</i> (ИС РАН, Москва)	
ЛЕГЕНДЫ И МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГОСУДАРСТВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВЕНГРИИ ....	68
<i>Л. П. Лаптева</i> (МГУ)	
ОБРАЗОВАНИЕ ЧЕШСКОГО ГОСУДАРСТВА В ОСВЕЩЕНИИ ХРОНИК XII–XVI вв. ....	71
<i>А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский</i> (ИС РАН, Москва)	
ЗНАТНАЯ ВДОВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ: МАТРИМОНИАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛЕГЕНДЫ ВЛАСТИ .....	78
<i>П. В. Лужин</i> (ИРИ РАН)	
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ «ПЛЕМЕНА» И ИХ КНЯЗЬЯ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ИСТОРИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ .....	83
<i>Л. В. Луховицкий</i> (ИС РАН, Москва)	
ИМПЕРАТОР-ИЗБАВИТЕЛЬ ОТ ИДОЛОВ (ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРЕДЕЛАХ ВЛАСТИ ВИЗАНТИЙСКОГО ИМПЕРАТОРА В ИКОНОБОРЧЕСКИХ СПОРАХ) .....	90
<i>Г. П. Мельников</i> (ИС РАН, Москва)	
ЧЕШСКАЯ ЭТАТИЗАЦИОННАЯ ЛЕГЕНДА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ХРОНИСТИКЕ .....	95
<i>С. Ю. Неклюдов</i> (РГГУ, Москва)	
БОГ КАК ВЛАСТЬ И ДИАЛОГ С НИМ .....	98
<i>О. Б. Неменский</i> (ИС РАН, Москва)	
«ПРАВО НАРОДА» В ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ КОНЦА XVI — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в. ....	100
<i>Ю. В. Пахомов</i> (Коломенский ГПИ)	
ЛЕГИТИМАЦИЯ ВЛАСТИ ЧЕРЕЗ ЛЕГЕНДЫ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ.....	108
<i>В. Я. Петрухин</i> (ИС РАН, Москва)	
МИФ, ИСТОРИЯ И ВЫМЫСЕЛ В РУССКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПРЕДАНИЯХ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЛАСТИ .....	113
<i>Е. В. Пчелов</i> (РГГУ)	
ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ РУССКИХ КНЯЗЕЙ В «ПОСЛАНИИ» СПИРИДОНА-САВВЫ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ .....	116
<i>В. В. Рыбаков</i>	
«ОПИСАНИЕ СЕВЕРНЫХ ОСТРОВОВ» АДАМА БРЕМЕНСКОГО КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СКАНДИНАВИИ .....	120

<i>Ц. Степанов</i> (Ун-т св. Клиmenta Охридского, София)	
ЛАНЬ И/ИЛИ КОРОВА: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГЕНЕЗИСЕ БОЛГАРСКОЙ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЖЕНСКОГО НАЧАЛА .....	123
<i>А. А. Турилов</i> (ИС РАН, Москва)	
К СПЕЦИФИКЕ ПРЕДАНИЙ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЛАСТИ В ПАМЯТНИКАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЕРБСКОЙ КНИЖНОСТИ.....	125
<i>Б. Н. Флоря</i> (ИС РАН, Москва)	
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОЯВЛЕНИИ МОНАРХИИ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ РОЛИ В ПОЛЬСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТРАДИЦИИ.....	129
<i>А. С. Щавелев</i> (ИВИ РАН, Москва)	
ПРЕДАНИЯ О КИЕ: МЕХАНИЗМЫ ВКЛЮЧЕНИЯ В ЛЕТОПИСНЫЙ ТЕКСТ .....	131

## Южнославянская модель формирования государственной власти в «Летописи попа Дуклянина»

В XI в. правителям сербской Дукли удалось собрать обширное государство, в которое входили многие южнославянские государственные образования и часть далматинского побережья и которое объединяло церковные территории восточного и западного обряда. Правители Дукли добивались от римских пап признания за ними королевского достоинства и учреждения самостоятельной дуклянской церкви. Объединению в одном политическом организме разных в своем культурном, конфессиональном, социальном, политическом развитии областей соответствовала мозаичность представлений о власти, церкви, государстве, которая нашла отражение в памятнике второй половины XII в., известном под условным названием «Летопись попа Дуклянина». «Летопись» отразила стремление дуклянских правителей утвердить централизованную государственную идеологию. В «Летописи» излагается наполненная как вымышленными, так и историческими событиями история некоего мифического южнославянского царства; одним из ее центральных эпизодов является рассказ о короле Светопелеке, при котором якобы произошло крещение народа и создание церковной и политико-административной структуры государства. Христианизация представлена в Летописи как основа и условие формирования государственных институтов власти; схожим образом эта зависимость зафиксирована в более ранних источниках (прежде всего в соответствующих главах труда Константина Багрянородного «Об управлении империей»), отразивших становление государственной идеологии в раннесредневековых хорватском и сербском государствах.

В Летописи рассказывается, как после принятия Светопелеком и его народом крещения, осуществленного св. Кириллом (Константином) был создан собор подданных Светопелека, как говоривших на латинском (имелось в виду романское население далматинских городов), так и славянском языках; на нем присутствовали папские легаты и константинопольские послы. Светопелек был тут коронован «по обычаям римских королей»; на основе догосударственных структур (жураны, бани и пр.) сформированы органы управления и определены их властные полномочия, произведено административное деление, и на основе неких папских и византийских документов установлены границы областей; составлен свод законов; по папскому распоряжению учреждены центры архиепи-

скопий, поставлены епископы и т. д. В изложении событий, связанных с крещением и проведением собора, обнаруживается влияние разных историко-культурных традиций — кирилломефодиевской, римской церкви, романской далматинской, хорватской и др.

В хорватской редакции «Летописи попа Дуклянина», датируемой XIV в., изложенные в ней события представлены как факты истории хорватов и обнаруживают особенности их политической идеологии времени создания этого текста.

## «ФРАНКСКИЙ ЭПИЗОД» ХОРВАТСКОЙ ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В IX столетии в источниках, происходящих с территории Далмации, появляются первые упоминания титула «*dux Chroatorum*». В историографии эти свидетельства традиционно рассматривались как показатель того, что к IX в. в Далмации уже сложилась хорватская этнополитическая общность. Однако, как недавно предположил Д. Дзино, упомянутый титул был «скорее результатом процесса политической софистикации в Далмации, а именно интеграции в каролингские политические структуры, чем отражением уже существующей хорватской этничности в IX веке» [Дзино 2008: 50]. Представляется интересным сопоставить данное суждение с тем, что сообщает о взаимоотношениях хорватов с франками древнейшая хорватская этногенетическая традиция, лежащая, как считается, в основе известий о хорватском прошлом, содержащихся в 30-й главе трактата византийского императора Константина Багрянородного «Об управлении империей» (середина X в.).

В 30-й главе в качестве одного из центральных событий в истории хорватов после их поселения в Далмации выступает восстание против франкского господства, поднятое хорватами из-за исключительной жестокости, проявлявшейся к ним франками. По сообщению источника, восстание вылилось в семилетнюю войну с франками, в которой хорваты одержали победу над своими противниками, после чего, став полностью независимыми, попросили Рим о крещении. В рассказе об этих событиях фигурируют имена франкского «архонта» Коцилина, погибшего в войне с хорватами, и хорватского «архонта» Порина, при котором произошло крещение хорватов римскими священниками [КБ 1991: 130–133].

Хотя в историографии «франкский эпизод» неоднократно подвергался исследовательскому анализу, он до сих пор остается предметом взаимоисключающих интерпретаций. Уже Э. Дюммлер предположил, что известие 30-й главы о борьбе хорватов с франками может относиться к хорошо известному по франкским источникам восстанию польского князя Людовита (около 818–823 гг.) [Dümmler 1856: 390–391]. Кое-что в рассказе 30-й главы, действительно, перекликается с известиями франкских источников (жестокость франков, длительная война, отправка большого войска с территории Франкского государства). Неудивительно, что данная интерпретация, позволяющая отождествить Коцилина с фриульским маркграфом Кадолагом, а Порина — с прави-

телем Далмации Борной (около 818–821 гг.), была принята большинством исследователей [обзор мнений см.: Ронин 1983: 61–63]. Вместе с тем, если верить предложенной интерпретации, то нельзя не признать, что хорватская традиция обошлась с реальными историческими событиями весьма вольно. Получается, что она смешала Далмацию, чей правитель Борна, как известует из франкских источников, был верным франкским вассалом и воевал с Людовитом, с восставшей против франков посавской политией. При этом имевшее место в действительности поражение Людовита от франков было заменено в хорватской традиции вымышленной победой над ними хорватов. Более того, Кадолаг, будто бы тождественный Коцилину, согласно франкским источникам, не погиб в сражении, а умер во время восстания от болезни. К этому следует добавить, что само прекращение вассальной зависимости Хорватии от франков приходится лишь на конец 870-х гг., когда к власти здесь пришел ставленник Византии Здеслав. Наконец, совершенно невероятным выглядит в случае отождествления Порина с Борной принятие хорватами крещения из Рима: известно, что в начале IX в. в Далмации действовали священники из Франкского государства.

Перечисленные наглядные несоответствия «франкского эпизода» 30-й главы информации более ранних источников, обычно интерпретировавшиеся как следствия тенденциозности хорватской традиции или превратностей фиксации прошлого в устной передаче, побуждали, однако, некоторых исследователей искать иные толкования. Согласно интерпретации, предложенной в свое время Ф. Шишичем, Порина следует отождествлять не с Борной, а с Бранимиром (879–892 гг.). Как известно, Бранимир, действительно, завязал тесные контакты с Римом и получил для себя и своего народа благословение папы Иоанна VIII. По мнению Ф. Шишича, описываемая в 30-й главе освободительная война хорватов с франками была вполне реальным событием, имевшим место в 870-е гг., когда встал вопрос о подчинении Хорватии Карломану. Что касается «архонта» Коцилина, то под ним, согласно мнению Ф. Шишича, подразумевался блатенский правитель Коцел, франкский вассал, будто бы воевавший тогда с хорватами [Šišić 1990: 356–360, 386–387]. Как видно, принятием интерпретации Ф. Шишича успешно преодолеваются противоречия, присущие толкованию Э. Дюммлера, однако, возникают новые, отнюдь не менее значительные трудности. Во-первых, это отсутствие в источниках надежных сведений о какой-либо длительной войне хорватов с франками, а, во-вторых, невозможность отнесения крещения хорватов ко времени правления Бранимира, когда в Хорватии уже давно существовало собственное епископство [см. подробно: Grafenauer 1953: 176–189].

Таким образом, какую бы интерпретацию нарисованной в 30-й главе картины хорватского прошлого мы не предпочли, ясно, что эта картина

имеет достаточно отдаленное отношение к историческим реалиям. Вместе с тем, «франкский эпизод» позволяет выявить некоторые значимые для хорватской этнополитической общности маркеры идентичности. Так, хорваты предстают в рассматриваемом рассказе непримиримыми врагами франков, что заставляет вспомнить аналогичное изображение в хорватской традиции взаимоотношений хорватов и аваров. Описание победы хорватов над франками в результате изнурительной семилетней войны также напоминает описание их победы над аварами. Соответствие «аварского» и «франкского» эпизодов хорватской этногенетической традиции можно наглядно представить следующим образом:

Хорваты и авары	Хорваты и франки
<p><b>1) Война</b>  «...несколько лет они воевали друг с другом...» [КБ 1991: 133].</p> <p><b>2) Победа хорватов</b>  «...и одолели хорваты; одних аваров они убили, прочих привидели подчиниться» [КБ 1991: 133].</p>	<p><b>1) Война</b>  «семь лет длилась их война друг с другом...» [КБ 1991: 133].</p> <p><b>2) Победа хорватов</b>  «...и наконец с трудом одолели хорваты. Они перебили всех франков и убили их архонта...» [КБ 1991: 133].</p>

Очевидные параллели между двумя рассказами объясняются наличием в них элементов, свойственных легендам жанра *«origo gentis»*, — мотивов войны с сильным неприятелем и победы над ним. Как показал Х. Вольфрам, в таких легендах событием, символизировавшим рождение или выход на историческую сцену новой общности, часто являлась победа над могущественным врагом, причем этот враг оставался главным для исторической традиции данной общности, иногда даже вопреки историческим реалиям. Исследователь объяснил это сохранением памяти о том, что заявивший о себе новый «народ» первоначально был частью более крупной общности, от которой он отделился [Wolfram 1995: 50–51]. В связи с этим позволительно не только говорить об исключительной значимости для хорватов политической эманципации от франков, но и рассматривать разрыв с франками в качестве одного из конституирующих оснований хорватского этнополитического организма.

По всей вероятности, оппозиция «хорваты — франки» была потому так актуальна для хорватской элиты, что в эпоху франкского господства (около 800–878 гг.) она стала утверждать хорватскую идентичность в качестве «этнической», то есть идентичности особой гентильной общности. Этот процесс, скорее всего, являлся политически мотивирован-

ным: середина и вторая половина IX в. стали временем большой активности местных правителей, таких как Трпимир, Домагой и Бранимир, направленной на утверждение самостоятельности возглавлявшейся ими политии. Эта активность, несомненно, должна была требовать соответствующего идеологического обоснования. Иными словами, потребность в самоопределении местной элиты по отношению к франкам стимулировала процесс создания *«gens Chroatorum»*.

Показательно, что в изображении хорватской традиции именно после победы над франками, став «самовластными и независимыми», хорваты приняли крещение из Рима [КБ 1991: 133]. Подобно тому, как для утверждения хорватской элиты в качестве этнополитической общности было важно подчеркнуть ее самостоятельность по отношению к аварам и франкам, для ее утверждения в качестве общности христианской было необходимо продемонстрировать самостоятельность акта крещения.

Известия 30-й главы о взаимоотношениях хорватов с аварами уже подтолкнули нас к тому, чтобы предложить гипотетическую реконструкцию аварского периода истории хорватов, согласно которой в результате ослабления в 630-е годы Аварского каганата на его юго-западной периферии, в хинтерланде Далмации, начался процесс кристаллизации новой этнополитической общности, конституирующими основанием которой стало враждебное отношение к аварской элите [Алимов 2008: 94–116]. Суть нового хорватского «этногенеза», происходившего уже во франкский период, сводилась к тому, что восходящее к аварской эпохе групповое название «хорват» получило новую актуализацию, впервые став базовой идентичностью этнополитической общности.

## Литература

Алимов 2008 — Алимов Д. Е. «Переселение» и «крещение»: к проблеме формирования хорватской этничности в Далмации // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. СПб., 2008. № 2 (4).

Дзино 2008 — Дзино Д. «Становиться славянином», «становиться хорватом»: новые направления в исследовании идентичностей позднеантичного и раннесредневекового Иллирика // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. СПб., 2008. № 2 (4).

КБ 1991 — Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. Перевод Г. Г. Литаврина. М., 1991.

Ронин 1983 — Ронин В. К. Франко-хорватские отношения в трактате Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» // Византийский временник. 1983. Т. 44.

Dümmler 1856 — *Dümmler E.* Über die älteste Geschichte der Slawen in Dalmatien (549–928) // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1856. Bd. XX.

Grafenauer 1953 — *Grafenauer B.* Vprašanje konca Kocljeve vlade v Spodnji Panoniji // Zgodovinski časopis. Ljubljana, 1952–1953. Letnik VI–VII.

Šišić 1990 — *Šišić F.* Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara. Zagreb, 1990.

Wolfram 1995 — *Wolfram H.* Razmatranja o *Origo gentis* // Etnogeneza Hrvata / Ur. N. Budak. Zagreb, 1995.

## ПОСЛЕДНИЙ «ЦАРЬ-ИЗБАВИТЕЛЬ»: СОВЕТСКАЯ МИФОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР 20–30 ГОДОВ XX ВЕКА

Вера в возвращение «царя-избавителя» была причиной многих крестьянских движений и восстаний в XVIII–XIX веков. Люди верили, что настоящий наследник спасся от преследования и скрывается, дожидаясь часа своего возвращения, которое, согласно этим представлениям, принесет долгожданные социальные преобразования.

После революции 1917 года эта модель, которая в полном объеме не была актуальной уже почти столетие, заново воскресает, причем в двух вариантах: «монархическом» и «большевистском». Первая версия включает в себя ожидание возвращения чудом спасшего царя, часто во главе войска, который накормит всех хлебом и принесет долгожданное улучшение жизни. Во втором случае эта модель переносится на новых «правителей», и концентрируется в основном сначала вокруг Ленина, потом в меньшем объеме вокруг Троцкого, но отдельные мотивы возникают и вокруг других представителей новой власти, как, например, Калинин, Крупская и др.

Эти ожидания, ставшие причиной некоторых рабочих и крестьянских волнений в 20-е годы, базируются на представлениях «наивного монархизма», который объясняет тяжелую жизнь тем, что местные власти вскрывают от хорошего правителя, что происходит вокруг.

## «ПРАВИТЕЛИ ПРЕЖНИХ ВРЕМЕН» В ФОЛЬКЛОРНЫХ НARRATIVАХ

В докладе на материале славянских фольклорных легенд и устных рассказов XIX–XXI вв. рассматриваются мотивы, связанные с идеей государства и власти. Мифологизация истории и исторических персонажей в фольклоре находит отражение в топонимических и исторических преданиях; при этом «государственные» мотивы как таковые не слишком распространены, основной акцент ставится на фигуре преобразователя, демиурга, в роли которого и выступает исторический персонаж. В эсхатологических рассказах власть и государство часто предстают как явления неправедные, что приводит к кончине мира.

Большинство сюжетов с участием героев, имеющих властный статус, относится к сравнительно недавнему прошлому — начиная с эпохи Петра Великого — и связаны в основном с местной топонимией, природным и культурным ландшафтом. Более древние сюжеты (связанные с языческим, «бibleйским» или раннехристианским прошлым и его героями) в современной нарративной традиции в большинстве случаев являются результатом адаптации книжных источников в фольклоре, пересказом учебных пособий, популярной литературы, краеведческого творчества и т. п. и становятся достоянием местной «устной истории», переходят в корпус «городских легенд».

Легенды и предания, содержащие мотивы государственного устройства и легитимизации власти, проявляют тенденцию к локальной привязке. Таковы рассматриваемые в докладе сюжеты о происхождении Киева (Украина), появлении Krakova и Вавельского холма (Польша), рождении царя Константина и городе Константинополе (Босния), озере Игорь и Юриковом/Рюриковом холме (Новгородчина), Траяновых валах и городе Сатанов (Подolia, Украина), городе Василёве (Буковина). При этом источником такого рода текстов могут быть не только популярные публикации прошлого и настоящего, но и конкретные люди (краеведы, учёные).

Для некоторых фольклорных нарративов, записанных устанавливаются книжные источники («Повесть временных лет», «История готов» Иордана). Текстологический анализ подобных образцов народной прозы показывает различную степень возможного участия собирателя в формировании нарратива.

Любопытная точка зрения на государство и власть проявляется в рассказах, связанных с библейскими сюжетами. В докладе на приме-

ре нарративов на тему библейского Исхода рассматриваются мотивы о «своих» и «чужих» земле/стране, вере, языке. Обращает на себя внимание тенденция к «приближению» библейских событий к современности; интересна также проекция библейских сюжетов на современную историческую ситуацию (на примере рассказов об образовании Государства Израиль).

Отдельную группу рассказов составляют легенды о реликвиях, которые способствуют усилению государственной власти (например, «непобедимая риза», купленная Филаретом «у жидов»).

Анализируется также механизм трансформации архаических сюжетов (о наделении землей, долей, счастьем, профессиями) в приложении этих сюжетов к идеи власти и государства (болгарская легенда о появлении в Европе евреев и цыган, белорусская легенда «Чаму ў рускага цара зямлі шмат»).

## Следы готской «культуры памяти» в «Гетике» Кассиодора и Иордана

В начале VI в. Италия была под властью короля остготов Теодориха — ситуация для римлян, составлявших подавляющее большинства его подданных, почти непостижимая. Надо полагать, что именно им, а вовсе не самим германцам (за исключением романизированной знати) была адресована «История готов», написанная Кассиодором Сенатором — образованнейшим римлянином, состоявшим на службе у Теодориха и последовательно занимавшим высшие посты в его правительстве. Цель труда Кассиодора состояла, видимо, в том, чтобы представить готов народом не только ни в чем не уступающим римлянам, но даже превосходящим их, а потому вполне заслуженно господствующим (во главе со славным родом Амалов) над потомками Ромула. Несколько десятилетий спустя войска Юстиниана после трудных войн разбьют остготское королевство, и пафос «Истории» Кассиодора окажется совершенно неуместным. Тогда романизированный гот Иордан в 551 или 552 г. переработает сочинение Кассиодора, сильно сократив его, дополнив упоминаниями о ряде актуальных событий и персонажей, а, главное, приспособив его концепцию к новой ситуации. Теперь вся история готов подводила к совершенно иному выводу, чем раньше: этот славный народ должен соединиться с римлянами под скрипетром константинопольского императора. Труд, который изначально объяснял причины установления власти остготов над половиной Римской империи, теперь должен был, наоборот, подтвердить власть римского императора над самими остготами.

Поскольку Иордан работал в спешке, многие смысловые и сюжетные линии несохранившейся «Истории готов» Кассиодора перешли в «Гетику» Иордана почти без изменений, так что сквозь более поздний текст все еще можно разглядеть слой изначальной редакции, — при том, что в сохранившихся фрагментах улавливается исходная политическая направленность сочинения, противоречившая намерениям Иордана.

Кассиодору пришлось решать крайне необычную задачу, совершенно не похожую на те, которые ставили перед собой все его предшественники, писавшие о варварах: он должен был сочинить такую историю готов, чтобы они предстали в глазах римлян более достойными господствовать в ойкумене, чем сами римляне. Для этого ему понадобилось *конструировать* ее, используя прежде всего приемы и средства римской

историографии, а вовсе не опираясь на историческую память самих готов. Образцом, которому Кассиодор следовал или от которого отталкивался, была, разумеется, история самого Рима, как она представляла в классической историографии. Такой способ легитимации собственного сообщества (явное или подразумеваемое уподобление «себя» Риму) часто использовался как средневековыми, так и ренессансными историками, однако ни у одного из них, пожалуй, не было столь сложных отношений с римским «образцом», как у Кассиодора.

К числу самых существенных приемов легитимации прошлого готов относится идентификация их с народом гетов (упоминаемым многими античными авторами), что позволило автору не только продлить вглубь веков историю готов, но и включить в нее ряд событий и персонажей, хорошо известных римлянам. Как ни странно, такой способ повышения значимости «своего» сообщества будет с успехом применяться не только в Средние века, но и вплоть до наших дней. Другой прием состоит в синхронизации тех или иных (по большей части вымышленных) событий и персонажей из прошлого готов с хрестоматийно известными эпизодами «классической истории» — походами Дария или Александра Македонского, войнами амазонок, Троянской войны и т. п. Среди выводов, которые вытекают из такого рассказа, есть и тот (правда, не сформулированный прямо — во всяком случае в редакции Иордана), что готовы — народ намного более древний, чем римляне. Наконец, третий прием состоит в том, что все эти хрестоматийные эпизоды, известные каждому римлянину со школы, преподносятся в выгодном для готов свете. Все эти способы построения истории могли возникнуть и иметь значимость в рамках только римской культуры памяти и не имели ничего общего с культурой памяти самих готов, выстроенной на совершенно иных основаниях. Имей они возможность ознакомиться с трудом Кассиодора, готов узнали бы о собственном прошлом необыкновенно много для себя нового.

Тем не менее некоторые элементы собственно готской культуры памяти Кассиодор вводит в свой конструкт, хотя и соблюдая предельную осторожность. Даже по своему объему эти детали его «истории» намного уступают ее собственно римским компонентам. Главным источником сведений тут оказываются, видимо, пересказы готских песен. В тексте есть несколько прямых ссылок на них, хотя большого доверия эти произведения ни у Кассиодора, ни у Иордана не вызывают, особенно если те не находят подтверждения у римских историков. Даже гуннские легенды авторы приводят охотнее, — очевидно потому, что они им известны не «напрямую», а в пересказе Приска.

Собственно готские элементы исторической памяти, выявляемые с той или иной степенью вероятности в ученом сочинении Кассиодора-

Иордана, должны были, видимо, дать легитимированные прошлым ответы на три основных вопроса, относящихся к готской идентичности.

Первый из этих вопросов — откуда «мы» взялись? Кассиодор сохраняет, видимо, отправной пункт истории готов, как они сами его себе представляли: готы приплывают откуда-то или же «из ниоткуда» («остров Скандза» может быть уточнением Кассиодора, переводящим исходную мифологему в плоскость географических реалий) в «наше» пространство. С точно такой же мифологемы начинался, согласно автору X в. Видукинду, рассказ саксов об их появлении: они прибыли на кораблях из неких неопределенных пространств в «эти области». Только в отличие от ищущего конкретики Кассиодора, Видукинд даже не пытается локализовать то «нигде», откуда саксы явились «сюда». Кассиодор пишет, что готы приплыли всего на трех кораблях — и этой мифологеме тоже находится параллель в саксонских преданиях: на трех циулах приплывут в Британию саксы, которые впоследствии захватят остров. У готов упоминание о трех кораблях должно было, очевидно, помимо прочего, объяснить происхождение трех племенных групп. Однако Кассиодор с Иорданом передали только часть предания, сообщив, что третий корабль пристал позднее других и потому дал имя племени гепидов, т. е. «ленивых». Раз будущие гепиды плыли на третьем корабле, понятно, что и на первых двух прибыли два в будущем различных народа. Легко можно догадаться, что собственно готовы должны были пристать первыми, но кто был на втором корабле, остается догадываться. (Когда ученые комментаторы видят уже здесь обоснование разделения на вест-готов и остготов, они, думается, слишком торопятся).

О следующем этапе собственной мифической «истории» готов говорилось, надо полагать, в той легенде, которую Кассиодор и Иордан не могли ни игнорировать (она, вероятно, была слишком широко известна), ни представить ее римскому читателю, поскольку она нанесла бы готовам в его глазах непоправимый ущерб. Поэтому они опровергают в качестве «басни» некую историю о том, что готовы были якобы обращены в рабство, но затем освобождены «ценою одного коня». Очень сходный типологически сюжет рассказывается опять-таки у Видукинда: сразу после прибытия саксов в «эти области», тамошние хозяева тюринги поставили гостей в крайне тяжелое положение, выход из которого был найден тоже при помощи хитрости. Хотя уплатить саксам пришлось не коня, а золото, приобретение их оказалось несоразмерно более ценным, чем утраченное, — точно так же, как у готов. Похоже, что готовы в V–VI вв. и саксы в X в. выстраивают свою идентичность при помощи одних и тех же сюжетов «исторических» преданий.

В труде Кассиодора-Иордана сохранилась и легенда, очевидно, призванная объяснить разделение готов на две группы — какие имен-

но, впрочем, в изложении этих авторов остается неясным. Естественно предположить, что речь здесь шла о разделении на вестготов и остготов, тем более, что рассказ о мосте через широкую реку, который внезапно обрушился, когда через него переправилась только половина народа, связывается авторами с прибытием готов в Скифию. Однако в редакции Иордана эта связь никак не проявляется, что и позволило некоторым комментаторам отнести данный эпизод к более раннему прошлому. Следом усилий по «историческому» осмысливанию разделения готов на две группы является и неуверенное допущение Кассиодора и Иордана, что остготы могли получить свое название по имени короля Острогота.

Сюда же относится и предание о начале социальной стратификации, выразившемся в разделении готов на привилегированное сословие, имеющее право носить особые головные уборы, и остальных — «простоволосых». Вот только привязывание этой новации к культурному герою Дикинею следует отнести всецело на счет творческой фантазии Кассиодора.

Все приведенные выше фрагменты «исторической картины» готов относятся, согласно предлагаемой здесь реконструкции, к той части их преданий, которая обосновывала их появление в Причерноморье. Более новый пласт легенд должен был дать ответ на вопрос, почему им пришлось Причерноморье покинуть. Сюда относится широко распространившееся предание о рождении гуннов от соития готских колдуний со злыми духами, а также истории о кончине Германариха и победе над вождем антов Божем.

Третий вопрос, которым занята «историческая мысль» готов, — это обоснование исключительного права рода Амалов на власть. О происхождении королевской власти Кассиодор и Иордан никаких сведений не дают, они начинают сразу с короля Берига, при котором готы якобы переселились на материк. Иными словами, готы явились из мифического «ниоткуда» уже возглавляемые королем. Кассиодор потратил много сил на выяснение генеалогии готских правителей, и в этой части своего труда должен был использовать германские предания. Мотив о простолюдине, ставшем государем, в «Гетике» присутствует (гот Максимин становится императором), но является заимствованием из римского сочинения *Scriptores historiae Augustae* и не может быть отнесен к готским преданиям.

## ПРЕДАНИЕ ОБ ИМПЕРАТОРЕ Константине в византийской гимнографии

Несмотря на широкое почитание императора Константина, как святого, объем посвященного ему литургического наследия не столь велик. Впервые в гимнографических книгах память, связанная с императором Константином, появляется в Иадгари, за 7 мая в связи с явлением Креста на небе благочестивому царю Константину<sup>1</sup>. Как известно, первая редакция Иадгари была составлена около 820 г., однако отражает реалии иерусалимского богослужения V–VIII в.<sup>2</sup> В литургической традиции впервые рассказ о явлении Креста Константину появляется в Иадгари, грузинском сборнике начала IX в., отражающем реалии иерусалимского богослужения V–VIII в., который содержит службу 7 мая на явление Креста Господня императору Константину. Судя по всему, это празднество явления Креста отражает раннюю традицию воспоминания явления, бывшего 7 мая 351 г. при императоре Констанции<sup>3</sup>. После II Вселенского Собора (381 г.) воспоминание о Констанции — царе-еретике, покровительствовавшем арианам, стало неудобным и он превратился в благочестивого императора Константина<sup>4</sup>. Тем не менее, Стихиры из Иадгари представляют собой не только один из ранних гимнографических словес, связанных с Воздвижением, но и по-видимому древнейшие церковно-поэтические тексты, связанные с императором Константином.

В них говорится о явлении Креста Константину перед битвой:

Сияние Креста Твоего, Христе,  
на который Ты вознесен был иудеями,  
на небе видено было и на земли прославилось,  
пред очами царя явилось, даровало ему победу,  
покланяемся честному Кресту<sup>5</sup>.

Исполнился радости и Духа Святаго  
боголюбивый царь,  
когда явился ему с небес  
значение (чудо) победоносное<sup>6</sup>.

Исполнилась радости  
и Духа Святаго  
боголюбивая<sup>7</sup> Елена госпожа,

когда возжелала обрести Крест,  
на нем же распялся Ты,  
Сыне Божий,  
во Иерусалиме,  
Но воскрес Ты из мертвых  
в третий день,  
Поклоняемся воскресению Твоему.

Богослужащему царю спящему  
пред очами явил наедине образ Креста,  
но во Святом Граде  
всему множеству народа  
воссиял светом Честной Крест.  
Сего ради узрели и уверовали  
и поклонились,  
и со славословиями восхлинули:  
Творящий чудеса Боже, слава Тебе.

Для развития рассказа о победе Константина и соответственно, его восшествия к власти эти тропари представляют особое значение: Крест является императору во сне, а не наяву, как в традиционном варианте легенды. Однако, эти стихиры представляют еще больший интерес с точки зрения «ментальной истории»: проводится параллель между страданием Христа в Его первом пришествии и Его торжеством в христианской империи. Далее, и император Константин и императрица Елена исполняются Святым Духом. С одной стороны, это связано с Пятидесятницей и апостольским служением царей, являясь, возможно, наиболее ранним, хотя и косвенным указанием на их равноапостольный статус. С другой стороны, исполнение Духом традиционно связано с пророческим служением и параллель между царем Константином и царицей Еленой с одной стороны, и пророком Моисеем и его сестрой пророчицей Мариам с другой напрашивается сама собой, тем более, что данная типология была заложена еще Евсевием Кесарийским. Император Константин, сражавшийся с Макsenием у Мульвийского моста, подобен Моисею, проведшему израильтян сквозь Чермное море<sup>8</sup>. Далее, явление Креста Константину является своеобразным провозвестием будущего обретения Крестного Древа царицей Еленой. И, наконец, явление Креста на небе множеству народа как бы является третьим и завершающим этапом откровения крестной тайны в имперскую эпоху и имеет эсхатологическое значение. Во-первых, это — откровение Креста всем народам, во-вторых оно является своеобразным предвестием Второго Пришествия, которое, согласно раннехристианским представлениям предварится явлением Креста на небе.

Современная Служба Константину и его матери, св. равноапостольной Елене за 21 мая была составлена не ранее X в.<sup>9</sup>.

Тема связи Креста и империи находит свое дальнейшее развитие в неопубликованной и, по-видимому древнейшей службе императору Константину, находящейся в греческой рукописи XII–XIII в. Parisinus Graecus № 1566. Рукопись написана почерком, датируемым рубежом XII–XIII в. и, вероятно была создана в Константинополе. Она содержит службу императору Константину (F. 64–66) — стихиры императору Константину и неизвестный канон, вероятно, написанной св. Иоанном Дамаскиным. Его имя присутствует в начале канона (Ιωάννου μοναχοῦ). Против атрибуции Иоанну Дамаскину может свидетельствовать наличие в 1, 4, 5 песни канона ирмосов, приписываемых Константинопольскому патриарху Герману<sup>10</sup>. Однако, следует отметить, что с атрибуцией ирмосов всегда возникали серьезные проблемы и, в конечном счете, большинство из них восходит к иерусалимской традиции.

Данный текст представляет огромный интерес с содержательной стороны. В неопубликованном каноне (далее НК) явно поддерживается версия, согласно которой Крест явился Константину на дунайской границе перед сражением с готами:

‘Ο πάλαι τῇ νίκην διὰ σταυροῦ  
κατὰ βαρβάρων παρασχῶν  
τῷ σῷ Κονσταντίνῳ  
αὐτὸς τῷ βασιλεῖ ἤδαν  
Καὶ τὰ νῦν ἐπικούρησον

Древле победу крестом  
Даровавший на варваров  
Сам и царю нашему  
И ныне спборствуй.  
(1 песнь 3 тропарь)

То, что снимается сюжет о междуусобной войне между Константином и Максенцием, в высшей степени значимо: с одной стороны неизвестный автор не желал давать никакой идеальной опоры для мятежей внутри империи, с другой — явить образ императора Константина как защитника христианской империи от варварской стихии, заступника и помощника современного автору императора. Вероятно этими варварами были арабы-мусульмане: об этом может свидетельствовать третий тропарь третьей песни:

“Ωσπέρ  
σταυροτύποις ἐτρέψας

έν Σινᾶ παλαμάτ̄ς Ἀμαλὴκ τὸν ἀλλόφυλον  
τοὺς τυράννους τῷ πιστωτάτῳ  
βασιλεῖ, Χριστὲ ὑπόταξον

Подобно тому  
Как обратил крестообразными  
В Синае дланьми Амалика иноплеменного  
Тиранов вернейшему  
Царю, Христе, покори.

Имеется в виду рассказ в книге Чисел о том, как Моисей в столкновении с пустынными кочевниками Амаликитянами в молитве поднимал руки к небу и пока он их держал воздетыми, побеждали евреи. Христианская традиция, самое позднее, со второго века, начиная с Сивиллиных Оракулов, считала простертые руки Моисея прообразом Креста<sup>11</sup>. Соответственно, император приобретал черты Моисея — вождя израильского народа — и становился предводителем Нового Израиля — христианского народа.

В истории предания о явлении Константину Креста ДС поддерживает версию о том, что император прочел надпись «Сим победиши», а не услышал глас:

τοῦ σταυροῦ δὲ τὸ ὅπλον  
ἐκ μέσῳ ἀνέλαμψε  
διαγράφον ἐν τούτῳ  
νικᾶν καὶ κρατύνεσθαι  
ὅθεν τῆς ψυχῆς σου  
ἐπανοίξας τὸ ὅμπα  
τὸ γράμμα ἀνέγυνκας  
καὶ τὸν τρόπον μεμάθηκας,  
Κονσταντῖνε, πανσέβαστε,

И в средине сияло  
Креста же оружие,  
Преднаречтывая этим  
Побеждать и державствовать.  
Сего ради души Твоей  
Ты отверзл свои очи  
Прочел надписание  
и научился образу,  
Константине всечестне.

Если в традиционно употребляемой службе Константину и Елене

за 21 мая крест обретает императрица Елена (что соответствует исторической реальности<sup>12)</sup>), то в ДС показательно почти полное отсутствие императрицы Елены (за исключением кондака, который явно является вставным и более поздним элементом). Согласно ДС не царица Елена, а император Константин извлекает Крест Господень, он же разрушает языческие храмы на Голгофе.

Τὸν ζωοποιὸν  
σταυρὸν ποθήσας  
ώς ἀναφαίρετον ἐκ γῆς  
ἡρύσω πλοῦτον, ἀναξ  
πᾶσι τοῖς ἀνυμνοῦσι  
Χριστὸν τὸν Θεόν τὴν  
εἰς τοὺς αἰῶνας.

Животворящий  
Крест ты возжелал  
Как неотъемлемое от земли  
Богатство выкопал, владыко,  
Всем воспевающим  
Христа Бога нашего  
во веки.

Чем объясняется замена царицы Елены на императора Константина? Помимо общих соображений — господства патриархальных принципов в византийском сознании — здесь следует отметить и то, что в теме обретении Креста для византийцев актуальной являлась тема борьбы и победы: Христу — Победителю смерти, одолевшему ее на Кресте, в символическом плане соответствовал император — воин и победитель, который должен был обрести Крестное Древо — «оружие непобедимое», «победное знамение». Кроме того, вероятно для преп. Иоанна Дамаскина было важно полное соответствие в том значимом и знаковом ряду, который мы рассмотрели выше: вначале Константину является Крест в ночи на небе наедине, затем его обретают в глубинах земли с тем, чтобы он затем явился всем.

Крест становится не только «оружием мира», но иластной инсигнией.

‘Ος χριστολάτρης, ἀναξ  
καὶ βασιλεὺς σταυροφόρος  
τοῖς ἀποστόλοις συνηρίθμησας,  
Κωνσταντῖνε ἔνδοξε,

Как христослужитель, Владыко  
И царь крестоносительный  
К апостолам сопричислился ты,  
Константине славне.

Этот тропарь для нас важен в целом ряде отношений.

Во-первых, в нем впервые фиксируется равноапостольный статус императора Константина, его сопричастность к апостольству. Сам император Константин относился к апостольству своего имперского служения с полной серьезностью (цитата из Иванова), возможно сам термин «епископа внешних дел» (ἐπίσκοπον τῶν ἔξω) был связан для него именно с ним. Не случайно он строит Апостолион — храм святых Апостолов, ставший для него местом его последнего пристанища. Однако византийское общество, как это ни странно, признало императора Константина равноапостольным сравнительно поздно, несмотря на то, что впервые попытку сопричислить его к апостолам сделал еще Евсевий Кесарийский. Впервые термин ἑσταυρόφωρος фиксируется в современной службе императору Константину. Если рассматриваемая нами служба действительно принадлежит преп. Иоанну Дамаскину, то это самое раннее свидетельство о почитании

Во-вторых, император именуется «крестоносным». Данный термин имеет много смыслов: в церемониальном значении он впервые появляется в трактате *De сегемониis* Константина Багрянородного, где в числе прочих участников процессии упоминаются σταυροφόροι — «крестоносители»<sup>13</sup>. С церемониально-иконоографической точки зрения термин σταυροφόρος напоминает изображение императора, держащего Крест<sup>14</sup>, иконографический тип, известный со временем Юстиниана II<sup>15</sup>. Как справедливо отмечает М. Н. Бутырский: «появление шестиконечного «патриаршего» креста на монетах Юстиниана II, а затем Феофила, могло быть связано с актуализацией идеи Животворящего Древа как палладиума империи»<sup>16</sup>. Соответственно, образ «крестоносного» императора Константина в гимнографии нес те же смыслы, что иконографический образ на монете: символ власти, обретения Крестного Древа и в то же время — вселенского имперского апостольства.

Не в последнюю очередь, возможно, термин σταυροφόρος типологически связан с образом Моисея, свидетельством тому является одно место в «Собрании изречений из Ветхого Завета» св. Кирилла Александрийского: «И когда Моисей поднимал руки, побеждал Израиль, а когда опускал — побеждал Амалик. Ведь руки, поднятые вверх на воздух, изображают образ Креста, а всякий крестоноситель побеждает<sup>17</sup>.

Содержание службы гораздо богаче представленных здесь наблюдений и безусловно нуждается в дальнейших исследованиях. Полностью он будет опубликован в ближайшем номере Византийского Временника.

## Примечания

- 1 Древнейший Иадгари. Тбилиси, 1980. С. 235.
- 2 См.: *Хевсурiani L.* Структура древнейшего тропология. Тбилиси, 1984 (диссертация).
- 3 Кирилл
- 4 Ранние славянские месяцесловы и греческие
- 5 Иадгари. С. 235. Судя по всему, этот праздник отражает
- 6 Там же. С. 236.
- 7 Букв. Богопочитательная
- 8 Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica. IX. 9, 5–9. ὥσπερ γοῦν  
ἐπ' αὐτοῦ ποτε Μωϋσέως τοῦ τε θεοσεβοῦς Ἐβραίων γένους  
«ἄρματα Φαραὼ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔρριφεν εἰς θάλασσαν καὶ  
ἐπιλέκτους ἀναβάτας τριστάτας κατεπόντισεν ἐν ἐρυθρᾷ», κατὰ  
τὰ αὐτὰ δὴ καὶ Μαξέντιος οἴ τ' ἀμφ' αὐτὸν ὀπλῖται καὶ δορυφόροι  
«ἔδυσαν εἰς βυθὸν ώσεὶ λίθος».
- Подобно тому, как при Моисеи и при почитавшим Бога народе евреев «колесницы фараона и силу его бросил в море и избранных всадников его колесничников погрузил в Красном (море) (Исх. 15, 3–4), точно также и Максентий и его воины и копьеносцы «погрузились в глубину, как камень» (Исх. 15, 6).
- О сопоставлении жизни Моисея и императора Константина см. также: Vita Constantini. 1, 12, 1, 20.
- 9 Μηναῖον τοῦ Μαΐου. Ἀθῆναι, 1993. Σ. 243.
- 10 См.: *Εὐστρατιάδης Σ.* Ειρμολόγιον. Chevetogne, 1930. S. 141, 168.
- 11 Ράβδος ποιμαίνουσα σιδηρείη γε κρατήσει.  
Οὗτος δὲ νῦν προγραφεὶς ἐν ἀκροστιχίοις θεὸς ἡμῶν  
Σωτὴρ ἀθάνατος βασιλεὺς, δὲ παθὼν ἐνεχ' ἡμῶν.  
δὲν Μωσῆς ἐτύπωσε προτείνας ὠλένας ἀγνάς  
νικῶν τὸν ἄμαλὴν πίστει, ἵνα λαδὲς ἐπιγνῷ  
ἐκλεκτὸν παρὰ πατρὶ θεῷ καὶ τίμιον εἶναι  
τὴν ἀβδὸν Δαυὶδ καὶ τὸν λίθον, δηνπερ ὑπέστη,  
εἰς δὲν δὲ πιστεύσας ζωὴν αἰώνιον ἔξει.
- 12 Об обретении Креста и роли св. императрицы Елены, а также о развитии повествования об обретении из последних работ см.: Drijvers J. W. Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross (Studies in the intellectual history. T. 27). Leiden; N. Y., 1992. Мы не разделяем скептической позиции Энтони Истмонда относительно сравнительно позднего происхождения рассказа (см.: Eastmond Antony. Byzantine Identity and relics of the True Cross in the thirteen century // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 206–207).

- <sup>13</sup> Χρὴ δὲ εἰδέναι ὅτι ἀπὸ τοῦ δευτέρου βαῖου κατέρχονται ἀπὸ τῶν δούμων οἱ σταυροφόροι, βαστάζοντες τοὺς ἔξι ἀνθέων πεπλεγμένους σταυρούς, καὶ ἵστανται εἰς τὸ στάμα οἱ κούρσωρες, αἱροντες τοὺς τοιούτους σταυροὺς
- Надлежит же знать, что от второй ветви отходят крестоносители димов, неся кресты. Сплетенные из ветвей и стоят на остановке курсоры, воздвигая эти кресты.
- Constantinus Porphyrogenitus. *De ceremoniis aulae Byzantinae / ed. J. J. Reiske E. Vol. 2. Bonn, 1829. P. 131.*
- <sup>14</sup> Впервые это изображение появляется на солидах Юстиниана II.
- <sup>15</sup> См.: Бутырский М. Н., Заикин А. А. Золото и благочестие. М., 2008. С. 64. Собственно, на солидах Юстиниан II и его сын и соправитель Тиверий II не столько несут, сколько держатся за Голгофский Крест на трехступенчатом основании, однако в пропорциональном отношении крест меньше фигур правителей и, соответственно, создается впечатление, что они его несут или водружают и к ним применим эпитет σταυροφόροι. А на фоллисах Юстиниан II и Тиверий держат шестиконечный Патриарший Крест.
- <sup>16</sup> См.: Бутырский М. Н. Заикин А. А. Золото и благочестие. М., 2008. С. 77. Возможная иконографическая параллель с гимнографическим текстом в случае ее доказанности может явиться дополнительным аргументом в пользу авторства Иоанна
- <sup>17</sup> καὶ ἀνατείναντος μὲν Μωσέως τὰς χεῖρας κατίσχυεν Ἰσραὴλ καθιέντος δὲ κατίσχυεν Ἀμαλήχ. Χεῖρες μὲν γὰρ ἀποτάδην εἰς ἀέρα δεικνύμεναι, τὸ τοῦ σταυροῦ σχῆμα γράφουσι, πᾶς δὲ σταυροφόρος νικᾷ καθάπερ αὖ πᾶς μὴ τὸν σταυρὸν φέρων, ἀλλὰ τὴν κατὰ Χριστὸν πίστιν προέμενος, πολεμεῖται. *Collectio dictorum Veteris Testamenti. PG T. 77 1196.* Мы намеренно не употребляем в переводе термин «крестоносец», как в виду его терминологической определенности и привязанности к событиям XI–XIII в., так и некоторой одиозности.

## ОЛЕГ «ВЕЩИЙ» В ДРЕВНЕРУССКОЙ ТРАДИЦИИ: ВОЕВОДА ИЛИ КНЯЗЬ?

Олег, второй князь Древней Руси после легендарного Рюрика, предстает в древнерусском летописании в двух ипостасях. В Повести временных лет (ПВЛ) Олег является князем и «сродником» Рюрика, в Новгородской первой летописи младшего извода (НПЛмл) — «воеводой» сына Рюрика, Игоря. Очевидно, оценка этого смыслового смещения и стоящих за ним реалий зависит от того, какой вариант признавать первоначальным.

Благодаря концепции А. А. Шахматова, признанной большинством российских исследователей, статус первоначальных обычно остается за сообщениями НПЛмл, в которых усматривают сведения Начального свода, созданного раньше ПВЛ. Начальный свод датируют концом XI в., тогда как ПВЛ — 2-м десятилетием XII в. Вместе с тем, даже сторонниками Шахматова признается и то, что некоторые известия НПЛмл могут быть вторичными.

В нашем случае оценка первоначальности либо непервоначальности известия облегчается тем, что оно сохранилось также в нелетописных источниках: одном из ранних хронографов и достаточно раннем списке Кормчей. Речь идет о Троицком хронографе и Новгородской Синодальной Кормчей.

Троицкий хронограф, который О. В. Творогов определяет как 2-ю редакцию Хронографа по великому изложению, в заключительной части содержит несколько «русских статей». В одной из них читается следующее (л. 392с): «и придоша по семь роусь на царьградъ . со княземъ своимъ олгомъ в лодьяхъ . мньожество много . и покрыша море». При этом, особенно важно то, что этот хронограф датируется XIII–XIV вв. и принадлежит к семье Хронографа по великому изложению — именно той изначальной хронографической компиляции, которая, как предполагают, отразилась в Начальном своде.

В Новгородской Синодальной кормчей 1281 г. в составе пространной редакции «Летописца вскоре» митрополита Никифора с «летописными дополнениями» читается следующее: «по михаиле цръ василии ле<sup>т</sup> 18 и мѣць 11 въ 2е ле<sup>т</sup> цртва сего крїнна бы<sup>т</sup> болгарская земля . а от адама ле<sup>т</sup> 6377 въ 12 ле<sup>т</sup> цртва его рюрикъ оумре . дасть княжение . олгови сродникоу своемоу . и сна малаго игоря». Здесь необходимо учитывать, что имеем дело с новгородским источником 2-й половины

XIII в., тогда как создание Начального свода датируют концом XI в., а некоторые части НПЛмл (как, напр., предисловие к «Софийскому временнiku») — началом XIII в.

Таким образом, можем считать, что, по крайней мере, вплоть до 2-й половины XIII в. легенда об «Олеге-воеводе князя Игоря» еще не оформилась, и происхождение ее достаточно позднее. Первоначальное чтение содержится в ПВЛ и отражает, видимо, древнюю практику (правитель мог происходить из боковой линии, или же вообще не быть связан родственными узами с предыдущим князем), трансформация же в воеводу совершилась под пером новгородского книжника. Судя по всему, новгородский летописец считал для Руси строго обязательным династический принцип правления и наследование по прямой линии.

## Свободы сладостная власть

В название статьи вынесены слова дубровницкого поэта Юния Палмотича, обращавшегося в исторической драме «Павлимир» (1632) к согражданам, которыми «сладкая свобода владеет» (*sloboda sladko vlasta*). О восприятии в средневековом Дубровнике понятий «власть» и «свобода» пойдет речь в сообщении. Возможности для такой постановки вопроса имеются, поскольку Институт исторических исследований Хорватской академии наук в Дубровнике (руководитель Ненад Векарич) в последние годы выпустил несколько значимых публикаций и исследований<sup>1</sup>.

Известно, что средневековый город Рагуза (Дубровник), основанный в VII в., не раз менял своих сузеренов. Византийцы, рассматривавшие восточное побережье Адриатики как часть своих владений, организовали здесь фему Далмация, куда входил и Дубровник. С 1205 г. город подчинялся венецианцам, уступившим его в 1358 г. венгерскому королю. В XV в. турецкий султан считал дубровчан своими подданными, а в 1806 г. город стал частью Австрийской империи. Несмотря на смену внешних правителей, в дипломатических документах, исторических хрониках, поэтических сочинениях гуманистов настойчиво повторялось: Рагуза — свободный город. «Ярма не нес ни миг единый, А сам себе был господином», — писал Ганибал Лучич (1485–1553). Позднее Мавро Орбини в «Царстве славян» заявлял: «Город Дубровник, славянского имени и языка, единственно свободный и наиславный не только в Далмации, но и во всей Иллирии». Свобода стала символом города. Здесь, говорят, даже в ходу была поговорка «все зайцы бегут в Дубровник».

Для средневековых хронистов и гуманистов<sup>2</sup> ключевым оказался вопрос о происхождении города и генеалогии знати. Все зафиксированные в дубровницких исторических сочинениях легенды увязывают эти две темы. О постройке на скале поселения ромейскими беженцами из города Эпидавра писали Константин Багрянородный, архиdiакон Фома в «Истории Сплита», поп Дуклянин, городские хронисты. Константин Багрянородный называл имена шести знатных людей, переселившихся в Рагузу. И хотя документально этот факт не подтверждался, но историческая традиция допускала суждение, что ядром городской элиты были именно выходцы из романского Эпидавра. Преемственность с прежней античной традицией давала возможность дубровницким нобилям аргументацию легитимности на управление городом и даже ближайшей территорией.

Так, в 1391 г. некий воевода Санкович утверждал, что жупы Конавли и Виталина находятся под властью дубровницких нобилей (властела) потому, что «они родились от людей старого города Эпидавра».

Древность ромейских родов подтверждалась и упоминанием прихода в Эпидавр жителей Салоны, античное происхождение которой не подвергалось сомнению. Имеются в хрониках намеки на троянское происхождение жителей городов Адриатического побережья, что типично для городских патрициев многих итальянских городов.

Легенда о возникновении Рагузы колонистами из Рима сообщалась в «Летописи попа Дуклянина». Ее сюжет таков. Некий Павлимир, рожденный в Риме, по материнской линии происходил от римских патрициев, а по отцовской — от боснийских правителей. Из Рима Павлимир отправился в Боснию, чтобы вернуть незаконно отнятые дедовские владения. По пути на родину он основал Дубровник, построив крепость, которую и заселил своими сородичами, т. е. детьми боснийских правителей и римских патрициев. Эта легенда объясняла присутствие в городе полиэтничного населения и могла уравнивать в родовитости ромейскую и славянскую знать.

Действительно, дубровницкий патрициат имел романские и славянские корни. В историографии отмечается, что постепенное проникновение славянских фамилий в круг знати происходило в XI–XII вв., а в источниках XIII в. они многочисленны и могущественны. По первым спискам дубровницкого патрициата, составленным в XIV в., романских фамилий нет. Отметим, что источниках имя *романцы* в XII в. заменяется на *латиняне*. Церва Туберон объяснял это имя тем, что «далматинцы используют латинский язык, письмо и достоинство».

По легенде, с королевичем Павлимиром пришли семья Кросе, Деодати и Урсо. Фамилии Крос, по-славянски Крунич, в исторических хрониках отводится особое почетное место. Будто бы ей королева Мария, принеся в Дубровник сокровища и реликвии, дала их на сохранение. Урси свою фамилию идентифицировали с такой же в Риме. Семья Сорго утверждала, что ее имя происходит от римской *Sergii*. Этой семье приписывали эпидаврское происхождение, как и Гучетичам. Желая связать свой род с первопоселенцами, фамилии Георгио из Котора и Витерби из Арбании утверждали, что они из Павлимировой общины, но расселились около города. В исторических хрониках славянская фамилия Бабалио заменяется романской этимологией Фабио.

Процессу возвышения знати в городской общине хронисты тоже уделили внимание. В «Анналах» дубровницкого анонима под 743 г. записано, что в городе поселились богатые семьи из Хума с большим числом людей, скота, серебром и золотом. (Заметим, что сама датировка подчеркивала древность города). Новопоселенцы принесли и свои обычай,

поделив население города на знатных, пучан (пополан) и слуг. В историографии отмечается, что подобная иерархия в действительности известна раннесредневековым балканским государствам, но замечательно, что хронист называет ее «босанской». Причем акцент делается на принесенное богатство, которое и привело к расколу. Однако в более поздних исторических сочинениях, замечает Зд. Янекович-Рюмер, эта легенда опущена. Так, историк начала XIX в. Ф. М. Аппендини утверждал, что Дубровник с древности принадлежал романцам, и никогда — варварам. Итак, хронисты отмечали античные (эпидаврские, римские, троянские, салонские) и славянские (боснийские) корни патрициата.

Символами свободы Рагузы были ее покровители и защитники. В городе и ныне стоит статуя рыцаря Орландо, повернутая лицом на воссток, в сторону магометан. Христианским защитником города являлся и св. Власий (Vlaho). С XV столетия, когда город расширил свои владения, его законодательный орган, Большой совет, выпускал документы от имени Республики св. Влаха. В день почитания святого католической церковью (3 февраля) в городе проходили торжества, тщательно прописанные официальными документами и описанные многими свидетелями, в частности итальянцем Филиппом де Диверсисом. На иконах св. Влаха изображали в виде старого бородатого епископа, обнимающего руками город.

Впервые о св. Влахе как городском защитнике сообщается анонимным хронистом под 971 г. Венецианский флот подошел к Дубровнику, утверждая, что держит путь в Левант. Дубровчане приняли венецианцев гостеприимно, но те попытались тайно проникнуть за городские стены, и началась осада города. Однако город спасли некие люди в белых одеждах под предводительством бородатого старца. Этот старец и оказался Власием, посланным с неба (*mandato de zielo*). Дубровницкий священник Стойко узнал его и объявил Власия городским правителем (*reggitore*). Вооруженные дубровчане отразили написк венецианцев, а Власия избрали своим патроном. Современные исследователи указывают на позднее происхождение этой легенды, вероятно, во второй половине XV в., т. е. когда Дубровник уже находился под покровительством венгерской короны. Венеция тогда представляла опасность для Дубровника, боявшегося попасть под власть дожа.

Однако начальный этап венецианского господства представлялся своеобразно. В исторических сочинениях дубровчан запечатлена любопытная легенда о том событии. Ее сюжет таков: примерно в XII в. некий нобиль (Дамьян) Иуда отказался подчиниться закону и не передал мандат княжеской власти после истечения своего срока управления городом. Установился период тирании. Горожане, борясь с тираном, организовали заговор во главе с зятем Иуды. Заговорщики обратились за

помощью к венецианцам, и тиран был свергнут, он покончил жизнь самоубийством. Тирания была побеждена, но ей на смену пришло управление венецианского князя (*comes*).

Итак, несомненно, что эта легенда имеет евангельскую аллюзию, даже имя тирана — Иуда. Настойчиво указывается и на ответственность рода перед городской общиной, поэтому тирана свергают с помощью сородичей. Но обратим внимание на то, что смена правителя (приглашенный князь из Венеции) — это добровольный выбор горожан, они сами передали власть в руки венецианцев. Иными словами, Дубровник — вершитель собственной судьбы.

Эта легенда переписывалась с разными комментариями в нескольких исторических сочинениях. Так, Иоанн Конверсини, комментируя ее, делает заключение: со смертью тирана «свобода снова вернулась» (*libertate recuperate*) в Дубровник и даже добавляет, что венецианский князь призван «сохранить эту свободу» (*libertate perfruantur*). Несколько столетий спустя один анонимный хронист добавил, что заговорщики просили венецианцев прислать князя, чтобы «свобода вернулась в Дубровник».

Комментарии хронистов выглядят странно, если вспомнить описанный выше эпизод защиты города от венецианцев с помощью небесного покровителя св. Влаха. Вероятно, видя такое несоответствие, анонимный анналист спешно писал, что в тот раз венецианцы (когда их позвали заговорщики) были праведны, великодушны, обещали никого не арестовывать и т. д. (*venetiani furono iusti, magnanimi, conservando fedę ad ogni upo...*). Однако для других историков, писавших о трагичных последствиях приглашения венецианцев, такое объяснение было недостаточным. Л. Церва-Тубeron полагал, что дубровчане добровольно, но совсем неразумно поступили, попав под другого господина, избегая тирании. Далее он обвинял венецианцев, которые нисколько не заботились о своей чести, не стремились помочь другим из милости и свою услугу заменили тяжелым рабством. Историк С. Рации, повторяя эту легенду о домашней тирании, полагал, что жители города получили рабское ярмо (*giogo della servitu Veneta*). По данным молодого хорватского исследователя Л. Кунцевича, проследившего трансформацию сюжета о тирании Иуды, видно, что в сочинении Г. Луккари венецианцы вообще не упоминаются, но добавлены конкретные имена заговорщиков. Этот же автор противопоставлял тиранию и власть Большого совета, которая, по его словам, и есть «основа нашей свободы». Иуда покусился на дубровницкую свободу, потому что нарушил законы Большого совета. Князь же мог управлять городом только через систему коллективных институтов. Диверсис называл такое управление в Дубровнике «властью свободных, где правители — подданные, а подданные — правители».

Итак, олицетворением свободы являлась аристократическая республика, городской патрициат которой и считал себя ее защитницей. Это явно видно из дипломатических документов XIV в. В 1358 г. по Вышеградскому миру между Венецией и венгерским королем права над Дубровником получил Людовик Анжуйский. Сами дубровчане в письме к нему от 1371 г. называли короля «*dominus noster naturalis, quam si non contra nostrum libertatem, debeas facere voluntatem ipsius domini Catornis*». Убеждая короля в верноподанных намерениях, дубровницкая элита уверяла, что король подарил ей «свободы и милости». Позднее, когда венгерский король Сигизмунд продал Венеции права на владения далматинскими городами, дубровчане испугались такой перспективы и писали королю, что только под его короной могут сохранить свободу. За ту свободу город платил ежегодно 500 дукатов. Хронист так и объяснял уплату дани: деньги давали добровольно, «чтобы король мог защищать их свободы и охранять от неприятелей» (*dovesse haver cura della loro liberta, et defenderli dari inimici*). Позднее за свободу дубровчане будут платить туркам, объясняя всему христанскому миру, что платят за мир и свободу.

В 1595 г. городской патрициат утвердил герб республики, содержащий только одно слово — «свобода».

## Примечания

- <sup>1</sup> *Janeković-Römer, Zdenka. Okvir slobode: dubrovačka vlastela između srednjovjekovlja i humanizma. Dubrovnik, 1999; Lonza, Nella. Kazalište vlasti: ceremonijal i državni blagdani Dubrovačke Republike u 17 i 18 stoljeću, Dubrovnik, 2009; Kunčević L. O durovačkoj libertas u kasnom srednjem vijeku // Analji zavoda za povijesne znanosti hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku. 2008. Sv. XLVI. S. 9–64; Diversis Filip. Dubrovački govori u slavu ugarskih kraljeva Sigismunda i Alberta / Ured. Z. Janečković-Römer. Zagreb-Dubrovnik, 2001; Diversis Filip. Opis slavnoga grada Dubrovnika. Zagreb, 2004.*
- <sup>2</sup> Речь идет о «Хронике Рагузы» Н. Раньины, «Комментариях» бенедиктинского монаха Л. Цервы Туберона, исторических сочинениях флорентийца С. Рации и дубровчанина Г. Луккари.

## МИФОЛОГИЯ ВЛАСТИ У РЮГЕНСКИХ СЛАВЯН

Славяне, заселившие остров Рюген не позднее VI в. н. э., не имели «своего» историографа, т. е. славянина или потомка славян, поведавшего бы миру историю рюгенских князей. Сведения о социальной организации рюгенских славян мы черпаем из «Деяний датчан» Саксона Грамматика (XII в.) и «Славянской хроники» Гельмольда Босауского (XII в.). Отсутствие у этих авторов каких-либо легенд о происхождении рюгенского княжеского рода, тем более о династических распрях, можно истолковать двояко. На первый взгляд, внутренние дела славян просто не привлекали датского и нижненемецкого хрониста. С другой стороны, Саксон и Гельмольд зачастую вникают в мельчайшие детали политических взаимоотношений западнославянских племен. Потому есть основания полагать, что при родовом строе вопрос о власти у рюгенских славян осознавался иначе и, очевидно, не составлял проблемы. Но это не означает, что идеология и мифология власти вообще отсутствовали. Обращение к источникам показывает, что у рюгенских славян имелись вполне определенные представления о происхождении и основе власти.

По Гельмольду, руяне (раны, руны) «занимают первое место среди всех славянских народов, имеют короля и знаменитейший храм. Именно поэтому, благодаря особому почитанию этого храма, они пользуются наибольшим уважением и, на многих налагая дань, сами никакой дани не платят, будучи неприступны из-за трудностей своего месторасположения. Народы, которые они подчинили себе оружием, принуждаются ими к уплате дани их храму. Жреца они почитают больше, чем короля. Войско свое они направляют, куда гадание покажет, а одерживая победу, золото и серебро относят в казну бога своего, остальное же делят между собой» [Chron. Slav. I, 36; Гельмольд 1963, 100].

Согласно традиции поморян, верховная власть имеет сакральную основу. Более того, полабские славяне при обострении политической ситуации прямо ссылаются на древний авторитет сакральной власти: «В те дни произошло великое движение в восточной части славянской земли, где славяне вели между собой внутреннюю войну... Между ними начался великий спор о первенстве в храбрости и могуществе. Ибо ратари и доленчане желали господствовать вследствие того, что у них имеется древнейший город и знаменитейший храм, в котором выставлен идол Редегаста, и они только себе приписывали единственное право на

первенство потому, что все славянские народы часто их посещают ради [получения] ответов и ежегодных жертвоприношений...» [Chron. Slav. I, 21; Гельмольд 1963, 73].

Идея сакральной основы могущества рюгенских славян отражена у Гельмольда всюду, где заходит речь о значении острова: руяне — «самое сильное среди славян племя, единственное, которое имеет короля [гех]. Без их решения не может быть совершено ни одно общественное дело. Их боятся так по причине особого расположения к ним богов или, скорее, идолов, которых они окружают гораздо большим почетом, чем другие славяне»<sup>1</sup> [Chron. Slav. I, 20; Гельмольд 1963, 37–38], «Святовит, бог земли руянской, занял первое место среди всех божеств славянских, светлейший в победах, самый убедительный в ответах. Поэтому и в наше время не только вагрская земля, но и все другие славянские земли посыпали сюда ежегодно приношения, почитая его богом богов. Король же находится у них в меньшем по сравнению с жрецом почете. Ибо тот тщательно разведывает ответы [божества] и толкует узнаваемое в гаданиях. Он от указаний гадания, а король и народ от его указаний зависят» [Chron. slav. II, 12; Гельмольд 1963, 236–237].

Таким образом, рюгенские славяне и их соседи осознавали свое государственное устройство как издревле установленную теократию. Возможно, внутри нее намечались тенденции к симфонии, ибо рюгенский князь отнюдь не был беспомощным ставленником жрецов. Ср.: «Князем же у руян был в это время благородный муж Яромир, который, услышав о почитании истинного Бога..., с охотой принял крещение, приказывая всем своим также обновиться с ним через Святое Крещение... Он привлек... народ к обращению в новую веру отчасти ревностной проповедью, отчасти же угрозами, будучи от природы жестоким» [Chron. Slav. II, 12; Гельмольд 1963, 236].

Какие подтверждения идеи о сакральной природе верховной власти можно найти в традиции рюгенских славян? Обратимся к автохтонной символике. Рельефы на поморских камнях, ранее считавшиеся изображениями Святовита, ныне убедительно интерпретируются как надгробные плиты рюгенских князей переходной эпохи (конец XII — начало XIII в.) [Holtz 1966]. Между тем фигура, изображенная на этих рельефах, держит в руке рог для питья, известный как основной атрибут Святовита (рог с медом, раз в году наполняемый жрецом) — ср. камень из Альтенкирхена (Рюген) или сильно испорченный последующими переделками камень из Бергена (Рюген). Божество и князь объединены у поморян одним символом власти. Особое значение в этом свете приобретает история двух рогов для питья, принадлежавших померанскому герцогу Вартиславу V, наследнику поморских князей: в 1364 г. Вартислав своей рукой убил на охоте зубра и приказал оправить его огромные

рога в серебро и золото. Один из рогов был пожалован церкви в Камми-не, «дабы его сохраняли там, как святыню» [Hering 1832, 373], а другой остался в герцогском роду.

Другим важным символом сакральной власти является *станица* (поморск. \*stanica) — знамя, находившееся в деревянной храмовой крепости Святовита на Арконе. Сообщение Саксона об этом знамени буквально вклинивается в обстоятельное описание осады Арконы 14–15 июня 1168 г.: «Между тем горожане загородили ворота крепости, чтобы их труднее было взять, огромными глыбами, собранными в груду, к тому же скрепив их дерном, и получили от своих трудов такую уверенность, что защищали башню, которая находилась над воротами, лишь посредством знамен и знаков [signis tantum aquilisque]. Между коими величиной и цветом выделялась *Станица* [Stanitia], которая окружена таким поклонением народа руянского, что обладала величием почти всех богов. Ибо неся ее перед собой, имели они право посягать на человеческое и божеское имущество, и ничто из того, что было им угодно, не было недозволенным: могли они опустошать города, низвергать алтари, уравнивать закон и беззаконие, разором и огнем разрушать все жилища Рюгена, и таково было допущение суеверия, что власть малого знамени превосходила царскую власть знатных мужей. И наказуемые воздавали тому знаку почести, словно божественному оружию [gestamen — ноша, оружие, украшение], воздавая за службу ущербом, за беззаконие повиновением’ [Gesta Dan. XIV, 39; пер. Н. Г.].

В словаре В. И. Даля значение слова *станица* определяется как ‘стая или стадо, табун, гурт, вереница, руно; однородные животные в сборе, во множестве, толпой; толпа, гурьба, ватага народу’ («Жена, что лебедь-птица, вывела детей станицу (вереницу); Волки зимой станицами бродят. Гуси станицами летают. По осени я наткнулся на станицу змеиную»), тул. ‘притон, приют, стан, табор, становище общества, братства, ватаги, шайки, особенно казачье поселенье’, донск. стар. ‘посольство, депутация, выборные представители, по наряду’ («С Дону в Москву станица пришла»), ‘казачий отрядец, на какие делились казаки для исполнения службы’, тж. ‘один клирос, половина церковного хора, разряд певчих, по достоинству их’. *Станичник* — ‘казак’, у Кирши Данилова в значении ‘разбойник, член удалой вольницы, стана, шайки, притона воровского’, твер. бран. ‘буян, своевольник’ [Даль 1980, IV]. *Станица* на юге России — изначально отряд конной разведки, *станичники* — воины такого разведывательного отряда. Интересно, что слово *станичник* употреблялось у казаков также как вежливая форма обращения, в значении ‘господин’, ‘пан’ [Губарев 1970].

Все эти данные позволяют заключить, что славянская *станица* изначально представляла собой мужской сакральный боевой союз. У рю-

генских славян он был освящен культом Святовита. Из сообщения Саксона Грамматика известует, что такой союз (отряд) был наделен исключительными полномочиями — правом ведения священной войны под особым знаменем.

Каким был цвет рюгенской *станицы*? Саксон, бывший очевидцем событий или писавший со слов очевидцев, говорит, что знамя «выделялось цветом» (*colore*), из чего можно заключить, что оно было красным. Именно красным было знамя легендарной разбойницы Стины (< \**Stana?*), впоследствии действовавшей в Поморье, под Волином [Haas 1918, 51]. Ср. в связи с этим *чърленъ стягъ* «Слова о полку Игореве» и красный боевой стяг Карла Великого. Помимо прагматики красного как опознавательного знака, это цвет войны и крови (в архаическую эпоху члены боевых союзов могли быть побратимами, по обряду смешавшими свою кровь). Важно отметить еще одно значение: красный — цвет огня. Яловцы (значки) воинских шлемов в «Сказании о Мамаевом побоище» сравниваются с «пламенем огненным». В описании рюгенской станицы упоминается сожжение жилищ в ходе сакральной карательной вылазки. Временное упразднение профаных законов также подобно действию «очистительного огня». Потому в рюгенской станице следует видеть отражение индоевропейского культа священного огня, громовержца и боевой дружины. Наиболее полную генетическую параллель здесь представляет древнеиндийский Рудра (ср. др.-инд. *rudhirás* ‘красный’ < и.-е. \**rudhro-* ‘красный’), образ-континуанта индоевропейского громовержца<sup>2</sup>, отец марутов, богов бури, священной дружины верховного божества.

Таким образом, согласно верованиям рюгенских славян, отраженным в хрониках, власть имела божественное происхождение и существенно принадлежала божеству. Реликты автохтонной символики позволяют реконструировать два типа сакральной власти, равно возводимых к Святовиту, но соотносящихся как своего рода «десница» и «шуйца»: 1) мирная, «медовая» власть Святовита и князя (рог с медом: изобилие, плодородие, закон); 2) боевая, «огненная» власть Святовитовой станицы (красный боевой стяг: гроза, разрушение, священное упразднение закона).

## Литература

Гельмольд. Славянская хроника. / Пер. с лат. и прим. Л. В. Разумовской. М., 1963.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. М., 1980.

Казачий исторический словарь-справочник / Сост. Г. В. Губарев, ред.-изд. А. И. Скрылов. Сан Ансельмо (Калифорния), 1970. Электронная версия: <http://www.cossackdom.com/enciclopedic/encyclopedia.htm>.

Трубачев О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкоznания (по поводу новой книги: *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien: Bühlau Verlag, 1992) // Трубачев О. Н. Труды по этимологии. Слово. История. Культура. Т. 2. М., 2004. С. 423–441.

*Haas A.* Arkona im Jahre 1168. Bergen auf Rügen, 1918.

*Hering H.* Das Trinkhorn Herzog Wartislaw's V. // Baltische Studien 1832. Bd. 1. S. 372–379.

*Holtz A.* Die pommerschen Bildsteine // Baltische Studien. 1966. Bd 52. S. 7–30.

## Примечания

- 1 По указанию Л. В. Разумовской, в этом контексте Гельмольд цитирует Адама Бременского («Деяния архиепископов Гамбургской церкви», IV, 1).
- 2 Впоследствии Рудра стал одной из граней образа Шивы.

COR REI PUBLICAE.

«Анатомия власти» и политические представления  
в средневековой Западной Европе

Начиная с XII в., с появлением «Наставления Траяна» (*Institutio Traiani*), легендарного памятника, приписывавшегося традицией Плутарху, в западноевропейской политической мысли утвердилось представление о том, что устройство государства подобно строению человеческого организма (*cōgrupus rei publicae*). Наиболее вероятным автором этого сочинения, также известного в историографии как «Письмо Плутарха», и изложенной в нем теории «политического тела», является видный английский интеллектуал Иоанн Солсберийский (1115/1120–1180). Блестящий знаток классической культуры, Иоанн, как и всякий образованный человек эпохи Средневековья, чаще всего излагал собственные суждения в иносказательной форме, используя разнообразные средства выразительности, наиболее излюбленным из которых была метафора. В трактатах Иоанна Солсберийского она выступает в качестве особого «посредника» в передаче сакрального знания. Метафора «политического тела» заключала в себе квинтесенцию средневековых представлений о «земной иерархии» и фактически воссоздавала существовавшую в то время «анатомию власти» — систему получения, передачи и перераспределения полномочий между поданными государства.

Метафора стала важным инструментом языка латинских писателей, пытавшихся одновременно понять и объяснить причины происхождение власти, роль политических институтов в жизни общества, природу социальной дифференциации, а также вывести модель оптимального сосуществования «священства» и «царства». Государство, как общность индивидов, объединенных в «великое множество», представляет собой некое подобие «тела» — естественную совокупность различных органов и членов, важнейшими среди которых считались в Средние века «голова» и «сердце».

Итак, опираясь на трактат «Поликратик, или о забавах света и заветах философов»<sup>1</sup>, мы попытаемся понять, какое место в средневековом государстве, согласно теории *cōgrupus rei publicae*, занимали люди, именуемые Иоанном «мудрецами», и какова была роль «сердца» в «политическом теле».

Обращаясь к Священному Писанию и историческому опыту античной цивилизации, Иоанн, используя метафору тела, указывал современ-

никам (и потомкам) на необходимость исправления греховного образа жизни и объединения всех под властью правителя ради единственной важной цели — общего блага. Спасение множества невозможно без преодоления индивидуальных предпочтений, искоренения разобщенности и, что особенно важно, невыполнимо без участия государя, правящего по закону и справедливости.

«*Sorpus rei publicae*» для Иоанна не абстрактное понятие, а живой организм, главной задачей которого является сохранение телесного и духовного здоровья, достигаемое путем слаженной работы всех его членов. Строение «политического тела» подчинено не только анатомическим и физиологическим законам, но и принципу трехчастного деления общества на «воюющих» («bellatores»), «молящихся» («oratores») и «трудящихся» («laboratores»)<sup>2</sup>.

\* \* \*

Во главе «*sorpus rei publicae*» стоит государь<sup>3</sup>, «глазами», «ушами» и «языком» которого являются «судьи» и «наместники провинций»<sup>4</sup>; они следят за исполнением повелений правителя и сохранением законности в стране. Как человек по необходимости защищает себя «руками», так и праведный властитель отстаивает безопасность страны с помощью доблестных «воинов» и «чиновников»<sup>5</sup>. «Казначеи» и «секретари» призваны исполнять роль «чрева» и «внутренних органов»<sup>6</sup>, а близкое окружение короля, то есть его придворные, функцию «боков»<sup>7</sup>. «Землемельцы», помещенные Иоанном на нижнюю ступень иерархии, являются «ногами» государства<sup>8</sup>. Именно на них возложено тяжкое бремя несения всего «тела».

Таким образом, каждая социальная группа, входящая в единый организм, неповторима, и играет только ту роль, которую заповедал ей Господь. Все перечисленные выше органы и члены составляют лишь «материальную» часть тела, в то время как его «духовная» сущность сосредоточена в «церкви»<sup>9</sup>. Онтологическое различие «души» и «тела», церкви и государственной власти сказывается на отсутствии между ними взаимопонимания. Лишь «сердце» — «совет» («сенат»), как источник добрых и злых дел<sup>10</sup>, выступает в роли «связующего звена».

Индивидуальное значение всех элементов социальной структуры государства определяется Иоанном исполнением их прямых обязанностей. Метафору тела сколаст явно заимствовал из текста Священного Писания. Так, например в I Послании апостола Павла к Коринфянам читаем: «...один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба»<sup>11</sup>, и далее: «ибо как тело одно, но имеет многие члены,

и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос»<sup>12</sup>. Фактически Иоанн перенес церковную концепцию «Corpus Christi» (*Corpus Ecclesiae mysticum*)<sup>13</sup> в сферу государственной жизни.

В этой связи резонно предположить, что не только функциональное, но и «моральное» значение каждого органа (социальной группы) было продиктовано именно Библией. Особенно отчетливо это влияние прослеживается на развитии метафоры «сердца» в политической теории Иоанна.

«Совет» («сенат»), по мысли схоласта, является собранием наиболее мудрых и опытных<sup>14</sup> в житейских и политических делах людей (по примеру Ареопага)<sup>15</sup>; они знают и соблюдают законы, а также следят за их исполнением. Следуя библейской традиции, Иоанн считает «сердце» «источником жизни»<sup>16</sup>, в которое Господь влагает мудрость<sup>17</sup>. Именно на сердце Бог «пишет Свой закон»<sup>18</sup>. Сердце, и это очень важно подчеркнуть, и в Библии, и у Иоанна, является источником как злых, так и добрых мыслей<sup>19</sup> и дел<sup>20</sup>. Высшее знание, благодать и страх Божий сосредоточены в сердце. Оно должно быть «идеальным», то есть без обмана<sup>21</sup>, страха<sup>22</sup>, гордости<sup>23</sup>, упреков<sup>24</sup>, покорным закону и воле Всевышнего<sup>25</sup>.

«Сердцу» (cor) следует держать в себе «страх Божий» (*timor Dei, timor Domini*), дабы не стать гневливым и самодовольным. Боязнь испытать кару Господа — начало мудрости (*sapientia*)<sup>26</sup>. Если человек не пренебрегает тем, что ему необходимо сделать, не забывает исполнять свой долг, то значит он имеет «страх Божий»<sup>27</sup>. Обладая этим даром (*donum*), каждый будет работать добросовестно и делать только предписанное высшим законом (*lex Dei*). Только так «мудрец», входящий в «совет», станет государю добрым учителем и помощником. Его богатый жизненный опыт послужит на благо всему обществу. «Сердце», сумевшее сохранить чистоту, является залогом морального и физического здоровья как человеческого, так и государственного организма. Однако возникает закономерный вопрос: кто же из смертных может быть наставником государя, направляющим его на путь истинный? Сам Иоанн затруднился ответить прямо<sup>28</sup>. По нашему мнению, под абстрактным мудрецом «Поликратика» следует понимать священника, или, как называет его схоласт, «человека доброй воли» (*hominem scilicet bona voluntatis*)<sup>29</sup>. Ведь хорошо известно из христианской антропологии, что способности и воля души проявляются в теле через сердце<sup>30</sup>. Оно — посредник и одновременно инструмент души в ее общении с плотью. Данную мысль почерпнули из Библии, а позднее развили Отцы Церкви. Фактически именно сердце — «голос» души. Переводя этот метафорический ряд на язык Иоанна, мы получаем за-

кономерный вывод о том, что именно духовенство, ненавидящее грех (resecatum) и любящее добродетель (virtus)<sup>31</sup>, знающее закон Божий и Его истину (veritas), обладающее опытом и авторитетом, в состоянии давать советы государю. Напротив, неправедный советник (т. е. нечестивый пастырь) несет величайшее зло тому, кто внимает его словам<sup>32</sup>.

Иоанн, вероятно, специально не написал об этой «скрытой» роли духовенства. Данное обстоятельство указывает прежде всего на его не желание обострять критику светских властей, направленную в адрес церкви. Схоласт подвел читателя к логичному, и в этом смысле неизбежному заключению о том, что только церковь и ее пастыри, неся тяжкую ношу служения Господу, «негласно» могут участвовать в руководстве страной, наставляя ее государя слову Божьему. Именно таким образом реализуется не до конца выраженная самим Иоанном идея «подчинения» светского властителя священству.

Церковь не действует на государя прямо, а обращается к помощи посредников — мудрых и опытных, а значит непременно верных ей людей, составляющих «совет» короля.

В рамках теории «согрис реi publicae» Иоанн развивает мысль о том, что власть правителя только тогда праведна, когда она естественным, т. е. установленным Творцом, образом ограничена мудрецами. «Сердце» («Совет») — уникальный орган «политического тела», соединяющий в себе «материальное» и «духовное» начала, обладающий властью и знанием.

Подводя итог можно сказать, что в трактате «Поликратик, или о забавах света и заветах философов» Иоанна Солсберийского речь идет о своеобразном гармоничном распределении дарованной Господом власти между «головой» и «сердцем», королем и его советом.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Polycratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII / Recognovit et Prolegomenis, Apparatu Critico, Commentario, Indicibus Instruxit Clemens C.I. Webb / Introd. by P. McNulty. New York, 1979. Vol. I-II (1 изд. — 1909) (Далее — Polycraticus, с указанием тома, книги, главы и страниц).*
- <sup>2</sup> *Oexle O. G. Die Funktionale Dreiteilung der «Gesellschaft» bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im Früheren Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. 1978. Bd. 12. S. 1–54; Le Goff J. Les Trois Fonctions Indo-Européennes, l'histoire et l'Europe*

- Féodale // Annales. 1979. Vol. 34. P. 1187–1215; *Дюби Ж.* Трехчастная модель или представления средневекового общества о самом себе / Пер. Ю. А. Гинзбург. М., 2000.
- 3 «Princeps uero capit is in re publica optinet locum» (Policraticus. Vol. I. Lib. V. Cap. 2. P. 282–283); «De principe qui caput est re publicae» (Ibid. Vol. I. Lib. V. Cap. 6. P. 298).
- 4 Ibid. Vol. I. Lib. V. Cap. 2. P. 283.
- 5 «Officiales et milites manibus coaptantur» (Ibid. P. 283).
- 6 «Quaestores et commentarienses... ad uentris et intestinorum refert imaginem» (Ibid. P. 283).
- 7 «Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur» (Ibid. P. 283).
- 8 «Pedibus uero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur» (Ibid. P. 283).
- 9 Policeratus. Vol. I. Lib. V. Cap. 2. P. 282.
- 10 «Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia» (Ibid. Vol. I. Lib. V. Cap. 2. P. 283); «Cordis locum, auctore Plutarco, senatus optinet» (Ibid. Vol. I. Lib. V. Cap. 9. P. 318). См.: Цицерон. О государстве II. 9. 15.
- 11 1 Кор. 10, 17.
- 12 1 Кор. 12, 12.
- 13 Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology. N. J., 1981. P. 194–206.
- 14 Иоанн выводит следующую этимологию слова «senatus». См.: «senatus dicitur a senectute» (Policraticus. Vol. I. Lib. V. Cap. 9. P. 318).
- 15 «Eum uero Athenienses Ariopagum dicebant» (Policraticus. Vol. I. Lib. V. Cap. 9. P. 318); Ibid. Vol. I. Lib. I. Cap. 3. P. 20. Возможно, источником Иоанна был труд Валерия Максима (I в. н. э.). См.: Максим Валерий. Достопамятные деяния и изречения. II. 6. 4.
- 16 Притч. 4, 23. См.: Policeratus. Vol. I. Lib. V. Cap. 9. P. 322.
- 17 Исх. 31, 6; Исх. 36, 2; 1 Рим. 3, 12; Иов. 38, 36.
- 18 Втор. 30, 6.
- 19 Мф. 15, 19; Марк. 7, 21.
- 20 Мат. 12, 35; Лук. 6, 45.
- 21 Пс. 31, 2.
- 22 Пс. 26, 3.
- 23 Пс. 130, 1.
- 24 Иов. 27, 6; 1 Иоан. 3, 21.
- 25 Пс. 118, 112; Втор. 30, 2; Рим. 6, 17.
- 26 Policeratus. Vol. I. Lib. V. Cap. 9. P. 320.
- 27 Ibid. Vol. I. Lib. V. Cap. 9. P. 321.
- 28 Ibid.
- 29 Ibid.

<sup>30</sup> В мистической традиции «сердце» считается едва ли не главным «жизнетворным» органом человека. См., например, суждение Григория Паламы: «Сердце правит всеми органами... это господственный орган, престол благодати». Цит. по: *Позов А.* Основы древнечерковной антропологии. СПб., 2008. Т. I. С. 241.

<sup>31</sup> Polycraticus. Vol. I. Lib. V. Cap. 9. P. 321.

<sup>32</sup> Ibid. P. 322.

ЛЕГЕНДАРНЫЕ ИСТОКИ ЛИТВЫ  
ПО ВЕРСИЯМ ЛИТОВСКИХ ЛЕТОПИСЕЙ

Легендарная предыстория Литвы, по-видимому, создавалась в конце 10-х — начале 20-х гг. XVI в. С нее начинаются поздние литовские летописи, скомпилированные в окружении крупного магната Ольбрахта Гаштольда, с 1522 по 1539 г. занимавшего должность вильнюсского воеводы и канцлера Литвы. Поздние литовские летописи образуют Пространный и Полный своды (последний по единственному опубликованному списку часто именуется *Хроникой Быховца*). Пространный свод открывается парафразой *Символа веры*:

Сталося есть воплощене с(ы)на Б(о)жъего о(т) с(вя)т(а)го Д(у)ха зъ бл(аго)с(лов)еное д(е)в(и)ци пр(е)ч(и)сто M(a)рій о(т) початку сотворенія всего света. лета пяттысячного пятсотного двадцать шестого. оног часу панство Римское. было пред цесарем Августом, который иже не только одному Риму. але и всемоу свету пановал. якоож выши писано часу цесарства Августова. с(ы)нь Б(о)жій народился. а часу Тивириа цесаря второго по Августе на кр[е]сте волную моуку принял для збавеня. и откупеня рожаю ч(е)л(о)в(е)чего. за которого ж Тивирия цесаря. вси речи и прор[о]чества наполнивши по востанію из м(е)ртвых вступиль на н(е)бо и сель на правици Б(о)га о(т)ца. о(т)коле ж дня соудного маеть прйти соудити живыхъ и м(е)ртвыхъ и о(т)дати комоуждо подлугъ заслоуги его. (цит. по: *Полное собрание русских летописей*, т. 17, Санкт-Петербург, 1907, стб. 227).

Затем в летописи перечислены императоры, последним назван Нерон, от гнева которого было вынуждено спасаться «одно княже римское именем Полемон». С четырьмя семьями знатных римлян и пятьюстами шляхтичами Полемон отправился по морю на кораблях в поисках «места слушного» для спокойной жизни. В легендарной части нет дат, кроме воплощения Сына Божия, упомянутого под 5526 г. от сотворения мира (нетрудно заметить, что год указан ошибочно, по византийской эре этому событию соответствует 5508 г.). Остановиться подробнее на теме летописной хронологии нам не позволяет ограниченность во времени. Данная дата приводится в летописях Пространного свода, в Хронике Быховца сакральное предисловие опущено и Палемону-Полемону с попутчиками приходится спасаться уже не от Нерона, а от вождя гуннов, «Божьего бича» Атиллы.

Необходимо обратить внимание на культурный контекст. В средневековой христианской традиции начальный этап истории государства

сильно сакрализован. В молдавской летописи XV–XVI в. прямо сказано: «начася Божиимъ произволениемъ Молдавская земля». В европейской культуре того времени все более или менее важные дела начинались упоминанием Бога. Причиной тому было христианское убеждение, что все на Земле происходит по благоизволению Творца. Средневековые и более поздние рукописи и печатные издания пестрят молитвенными формулами.

По наблюдениям антропологов и мифологов начало свято по сути. Семиотик Юрий Лотман утверждал, что категория начала выполняет функцию моделирования реальности. Сущность, имеющая начало, обладает и аутентичной экзистенцией (в противоположность его не имеющей), становится вечной и неуничтожимой. С другой стороны, истоки любого политического образования, в особенности государства, необходимо поместить в историческое поле, чем и объясняется появление конкретной даты. Другая ситуация в XVI в. труднопредставима, т. к. произведения того времени подчинялись требованиям историографического канона.

Как мы видим, в летописи начальную историю явно стремились связать с «осевым» событием воплощения Христа. На выбор этой точки отсчета повлияли эсхатологические настроения эпохи. По августиновской схеме шести веков шел VI век, начавшийся Рождеством Христовым, и ожидали VII, иначе говоря — «конец света». Подобные настроения рельефно отражены в летописных источниках (Хронике Гартмана Шеделя, из которой, по-видимому, и заимствована идея паррафазы *Символа веры*). Идеальная эпоха — правление императора Августа и воплощение Сына Божия — являлась подходящим моментом для начала легендарной истории Литвы.

В Полном своде сакральное начало устраниено, значит, не оно было главным. Главными были обстоятельства ухода Палемона. В обоих случаях это было бегство от неистового правителя-тирана, сначала — Нерона, затем Атиллы. Нежелание начинать текст с упоминания первого из них объясняется тем, что имя Нерона, инициатора гонений на христиан, было ругательным. Культ Атиллы, напротив, в XV–XVI в. укрепился в Венгрии и отчасти в Средне-Восточной Европе. Полный свод открывается словами: «*Roku Bożego 401 powstał jest Atila, który zwan jest Bicz Boży*» (цит. по: Stryjkowski M., *Kronika...*, t. 1, Wilno, 1846, s. 56). Безусловно, в этой фразе также проглядывают эсхатологические настроения.

Хронология Пространного свода в определенной мере уже была заданной. Ранее упоминавшиеся «начальная» дата появилась под влиянием трудов Яна Дlugosha и Матвея Меховского (первого, скорее всего, в опосредованном виде), в которых приход римлян — предков литов-

цев отнесен к эпохе гражданских войн. Впрочем, эта эпоха не совсем укладывалась в летописную концепцию. У польских историков речь идет о прибытии римлян с периферии, социальный статус которых неясен, тогда как летописная версия акцентирует их аристократическое происхождение (бегством спасались представители знатных римских родов). Кроме того, польские историки обошлись без упоминания о правителе-тиране. (По наблюдениям Марцелинаса Рочки, в трактате с монархическим уклоном Михалона Литвина также отражена концепция и хронология Длугоша-Меховского).

В рассказе польских хронистов о происхождении пруссов (в котором упоминаются и литовцы) фигурирует имя вифинского царя Пруссия. Чтение Длугоша-Меховского сфокусировало внимание летописцев на южном Причерноморье. По-видимому, таким образом и был найден Полемон, родственник Нерона и царь соседнего с Вифинией Понта, которого своеувольный император лишил престола. Естественный интерес к Причерноморью усилился вследствие военных угроз и опасений, которые вызывала Османская империя в начале XVI в.

Летописный рассказ мог быть смоделирован при помощи античных сюжетов, главным из которых является общеизвестный европейский миф о миграции троянцев после падения их града. Летописцев непосредственно инспирировать могли слова Светония о том, что Нерон «с согласия» Полемона (здесь, вероятно, возможен перевод «после ухода» — так интерпретировал Марцелинас Рочка, хотя, согласно античной традиции, такая замена едва ли допустима) присвоил себе королевство Понт и сделал его своей провинцией: «*Ponti modo regnum concedente Polemone, item Alpium defuncto Cottio in provinciae formam redegit*» (*Vitae caesarum*, VI. 18). После изгнания в 64 г. из Понта исторический Полемон «ушел» в оставшуюся за ним Киликию, поскольку на монетах 68 г. он уже назван правителем Киликии. Необходимо учитывать тот факт, что в начале XVI в. об этом не было так хорошо известно, как сейчас (на сообщение Иосифа Флавия и Якова Филиппа Бергамского о свадьбе царя [Ки]ликии Полемона с еврейкой Береникой не было обращено должного внимания. В противном случае прозелитизм Полемона послужил бы серьезным препятствием в провозглашении Полемона «родоначальником» литовского народа). Вопрос об использовании текста Якова Бергамского остается открытым (летописцы могли ограничиться во многом дублирующей его хроникой Шеделя), а *Иудейские древности* Иосифа при создании легендарной части не были использованы, хотя в Литве были весьма хорошо известны.

Источники рассказа об Атилле в Хронике Быховца нами уже были названы: это по-видомому Яношем Турочи созданная версия венгерская хроника, к которой восходит дата избрания Атиллы «королем» —

401 г. н. э., а также хроники Шеделя и Филиппа Бергамского (использование последней сомнительно).

Итак, Палемон спасается от Атиллы, осадившего г. Аквилею. В разных хрониках повествуется о римских беженцах, обретших приют на островах Адриатического побережья и основавших Венецию. Подобные упоминания натолкнули создателей Полного свода на мысль о перенесении одиссеи предков литовской знати в V в.

Взгляд на историографию первой половины XVI в. позволяет утверждать о популярности обеих точек отсчета начальной истории. Одну из них следует обозначить эпохой Августа, вторую — периодом смятения во время Великого переселения народов. Историк Пруссии Симон Грунау начинает свое повествование со времен Августа (в заглавии хроники подчеркнуто — *от Рождества Христова*), а приход из Готланда «скандиан», предков древних пруссов и литовцев, в Пруссию датирует 514 г. При такой хронологии обе тенденции приходят в согласие. Предшественник Грунау — Еразм Стелла — приход алан, предков литовцев, связывал с событиями V в. В *Послании Спиридона Саввы* генеалогия русских правителей также начинается от Пруса, «сродника» Августа. В отличие от других польских историков, писавших о событиях до Рождества Христова, Бернард Ваповский и Марцин Бельский датируют приход легендарного Леха в будущие польские земли 550 г., временем правления Юстиниана. Упомянутый византийский император прославился не только своей завоевательной политикой, но и кодifikаторской деятельностью в области римского права, что делает выбор этой исторической фигуры неслучайным.

Итальянская историография эпохи Ренессанса (Флавио Биондо) приход славян на Балканы относила к 600 г. н. э. Николо Макьявелли свою *Историю Флоренции* (*Istorie fiorentine*, 1520–1525) начинает с переселения народов (вестготтов и др. племен), тем самым игнорируя более раннюю историю города, которую, пусть и в довольно мифологизированном виде (от Вавилонского столпотворения) уже изложил его предшественник Джованни Виллани (†1348). Примечательно, что последний в предисловии к Хронике Флоренции упоминает о ярости бича Божьего готского короля Тотилы, которого явно смешивает с Атиллой.

Время великого переселения народов было более подходящим историческим периодом, что привело к уменьшению возраста правителей и рационализации мифической генеалогии. Повествование теперь более опирается на факты и становится достовернее. Историки Центральной и Центрально-Восточной Европы XVI в. ориентируются на стандарты своего времени, подобно тому, как и их предшественники учитывали запросы своей эпохи. Факты, не вызывавшие сомнений у предыдущих поколений, становятся предметом недоверия и дискуссий. К рассказу

историков мог быть применен критерий истины (их могли счесть выдумщиками и лгунами), стремление избежать подобной ситуации приводило к переменам в местной историографии. Определенное влияние оказали и веяния моды той эпохи. Таким образом, можно говорить об распространении определенных общих тенденций.

Ввышеназванных изменениях ощущается влияние гуманистической историографии. Под ее воздействием легендарная генеалогия начинает восприниматься с определенной долей критицизма, возрастает внимание к достоверным историческим свидетельствам, а также с ней следует связывать культ Атиллы. Похоже, эти тенденции не оставили равнодушными создателей литовских летописей, в чем они ничем не отличались от других «коллег по перу». Необходимо отметить весьма интересные параллели между летописями и хроникой Грунау, а также летописями и *Посланием Спиридона Саввы*. В первом случае трудно усмотреть признаки непосредственного взаимовлияния. Сходные места корректнее считать общими чертами региональной историографии, возникшими в том числе в результате использования аналогичных фольклорных элементов родственных прусского и литовского этносов. Вопрос соотношения летописей и *Послания* является темой отдельного исследования.

Следует указать еще одну причину, заставлявшую летописцев относить миграцию предков литовской шляхты к V в.: вероятно, стал известен факт прозелитизма Полемона. В Пространном своде на это намекает изящная мутация имени Полемон в Палемон (согласно греческой мифологии, Палемон — морское божество, покровительствующее морякам). В Полном своде действие переносится во времена Атиллы, таким образом окончательно теряется связь с правителем Понта и Киликии. В середине XVI в. еще один литовский автор назовет предводителя римских беглецов Юлием, другой — Публием Либоном; последний вариант станет актуальным в связи с присоединением Ливонии. Однако имя Палемона бесследно не исчезнет и в мифологии ВкЛ останется популярным даже после падения государства.

## ВИЗАНТИЙСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ВЛАСТИ АЩЕ НЕ ОТ БОГА»

Хорошо известно, что победившее христианство опиралось на множество языческих традиций: например, формы почитания византийского василевса почти все так или иначе восходили к соответствующим формам поклонения обожествленным императорам Рима. Что-то объясняется особенностями государственной пропаганды, но что-то оставалось не отрефлексированным и действовало на глубинном, подсознательном уровне. Скажем, легко понять, почему из Рима в Византию перекочевал культ императорских изображений — гораздо труднее поверить в следующий факт: во время бегов, на константинопольском Ипподроме торжественно восседал, наряду с василевсом, его карнавальный двойник, который носил имя «князь подземных сил», и возницы перед забегом кланялись его заду; этот скандальный и глубоко языческий обряд, восходящий к ритуалу «бобового царя», не был осознан византийцами в качестве такового вплоть до рубежа X–XI вв., когда Василий Второй отменил его, а вместо чьего-то зада велел возницам кланяться иконам<sup>1</sup>.

Еще интереснее те случаи, когда языческая власть становилась предметом мифотворчества для христианского общества. Такова, на наш взгляд, средневековая интерпретация культа Александра Македонского. «Роман об Александре» Псевдо-Каллисфена возник еще в языческие времена — однако его создатели, вопреки широко распространенному тогда культу, совершенно не стремились представить своего героя божеством. Наоборот, в «Александрии» высмеяна и travestирована идея, будто истинным отцом героя был египетский бог Амун: согласно роману, хитрый жрец Нектанебон нарядился богом, чтобы вступить в связь с царицей Олимпиадой. В Византии роман получил несколько новых вариантов, подчас сильно отличавшихся от изначального. Уже ранневизантийская версия Г описывала встречу Александра в Иерусалиме с пророком Иеремией и его поклонение Единому Богу Саваофу, а более поздняя, простонародная версия F даже заставляла царя молиться... Иисусу Христу<sup>2</sup>. О том, какое место отводилось Александру в государственно-эсхатологических построениях эпохи Ираклия, достаточно сказано в работе В. М. Лурье<sup>3</sup>.

Но в конце концов, причину христианской апроприации мощного дохристианского исторического образа понять легко; гораздо удивительнее то, что византийское фольклорное мышление усиленно разраба-

тывало как раз языческую тематику, совершенно не присутствовавшую ни в каких версиях романа об Александре. Допустим, когда Григорий Назианзин в стилизованных под архаику стихах называет македонского царя «драконтиадом» и «неодолимой силой», он всего лишь подхватывает литературную игру, которая в IV в. еще не казалась фривольной. Но для такого автора, как Косьма Маюмский (VIII в.), литературные игры утратили актуальность — но не утратил ее образ Александра: объяснив в своих комментариях к Назианзину, почему тот назвал царя «драконтиадом», Косьма вдруг отвлекается от темы: «Зевс, превратившись в змею, соблудил с Олимпиадой... И вот Александр, от природы наделенный большими талантами и мудростью, завоевал почти всю вселенную»<sup>4</sup>. Безбрежное могущество, каким обладал македонский царь, должно было, с точки зрения мифopoэтического сознания, корениться в сверхъестественной природе Александра, и потому византийские легенды приписывают ему сказочные черты. В разных частях греческого мира были записаны различные предания: его мать покончила с собой на восьмом месяце беременности, однако ребенок выбрался из ее утробы; у Александра было одно ослиное (вариант — козлиное) и одно собачье ухо, что он скрывал и потому последовательно убивал всех своих цирюльников; сестра Александра была медведицей, а мать — тюленихой и т. д. Самым распространенным является миф о том, что 2 февраля (важно ли, что это праздник Сретенья?) нереиды, сестры Александра (вариант: его мать) выныривают из моря, хватаются за борта кораблей и спрашивают: «Жив ли царь Александр?» Моряки должны ответить: «Жив царь Александр, жив, и царствует, и правит миром». Тогда таинственные существа начинают петь песни и отпускают корабль, но в случае отрицательного ответа — топят его<sup>5</sup>.

Самым парадоксальным, с точки зрения византийской ортодоксии, выглядел мотив «апофеоза Александра». Несмотря на все обожествление, которому подвергся македонский царь в языческое время, практически никаких следов его «вознесения» мы не находим<sup>6</sup> вплоть до средневековья. В науке справедливо обращали внимание на иранские корни легенды: предшественником Александра стал персидский царь Кай-Кавус<sup>7</sup>. Однако все сохранившиеся византийские изображения этого апофеоза относятся ко II тысячелетию, что снимает персидское, арабское или эфиопское влияние в качестве главного объяснения феномена. «Вознесение Александра» — важный и притом весьма амбивалентный миф собственно византийского сознания (притом что изображения этого апофеоза встречаются и в Западном средневековье)<sup>8</sup>. Сюжетом картины неизменно становится безудержное стремление ввысь; сказочные существа грифоны (реже орлы) несут иногда трон, а иногда — триумфальную колесницу; языческий царь предстает перед нами с бородой,

которой у Александра никогда не было, в одеянии византийского вавилонца (подчас усыпанном звездами — знак всемирного могущества), с лоросом и в диадеме с препендукциями, а в одном случае даже с надписью «Во Христе Боге верный император и самодержец»<sup>9</sup>. «Апофеоз Александра» (по крайней мере, в его византийском варианте) менее всего похож на нравоучительную притчу об ограниченности всякого земного могущества, каким его иногда пытаются представить: пусть Александр так и не смог долететь до неба, но нам изображают момент его триумфа, кощунственно намекающего на Вознесение Спасителя. Тем более удивительно, что подобные изображения имелись не только в императорском дворце Константинополя (ныне Pala d’Ora в Сан-Марко), но и, скажем, в афонском монастыре Дохиар, а также в декорации Димитриевского собора во Владимире (XII в.).

Применительно к Византии, неверно противопоставлять друг другу «старое» языческое представление о власти и «новый» православный дискурс: власть всегда пребывала в особой зоне общественного сознания, где миф отнюдь не был антикварным развлечением для эстетов, как в других областях византийской культуры; оригинальное языческое мифотворчество никогда не прекращалось и до какой-то степени было санкционировано церковью.

## Примечания

- 1 Dagon G. Constantinople imaginaire. Paris, 1984. P. 199, 222.
- 2 *Ps.-Kallisthenes*. Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans / ed. V. L. Konstantinopoulos, A. C. Lolos. Meisenheim am Glan, 1983. S. 89–90.
- 3 Лурье В. М. Александр Великий — «последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // Byzantinorossica, 2. 2003. С. 121–149.
- 4 Cosmae Hierosolymitani Commentarii in Sancti Gregorii Nazianzeni Carmina // PG 38. Col. 434.
- 5 Gleixner H. Das Alexanderbild der Byzantiner. München, 1961. S. 104–110.
- 6 Höhn C. Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altertum. Mannheim, 1910. S. 28.
- 7 Loomis R. S. Alexander the Great’s Celestial Journey. I-Eastern Examples // The Burlington Magazine. 1918. P. 137 sqq.
- 8 Маршак Б. И. Серебряное блюдо со сценой полета Александра Македонского // Byzantinorossica, 2. 2003. С. 18–19. В этой же статье приведена обильная литература вопроса.
- 9 Gleixner H. Das Alexanderbild. S. 121–124.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ДИНАСТИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ  
В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ПОЛЬСКИХ ИСТОРИКОВ  
КОНЦА XV — XVI ВВ. \*

Династические легенды, связывавшие происхождение властных структур Древней Руси с «киевским» и «варяжским» княжескими родами, были призваны обеспечить русскую государственность внутренней легитимностью, а также являлись важным элементом политических доктрин, создававшихся с целью подтверждения преемственности восточнославянской государственной традиции. Взгляды иностранных интеллектуалов на истоки русской государственности как правило определялись характером актуальных отношений представляемых ими страны с русскими землями. В этой связи любопытен пример интерпретации восточнославянских династических легенд польскими хронистами позднего Средневековья и эпохи Возрождения, чьи представления о русской истории были обусловлены стремлением обеспечить исторической аргументацией включение в состав Польши и Литвы западных областей некогда могущественной древнерусской державы.

Интерпретация «киевской» династической легенды, представленная в хронике Яна Длугоша (1480), отличается от привычной для нас летописной версии, известной по «Повести временных лет». Этот польский историк приписывает Кию и его братьям Щеку (Szczyg) и Кореву (Korew) не только основание Киева, но также иных «крепостей» и «племен», названных их именами (*hi tribus castris in Russia erectis, sua illis indiderunt nomina*), а также утверждает, что после смерти этих «князей», их сыновья и внуки наследовали власть «по прямой линии» (*linia directa*) и господствовали над русскими в течении «многих лет», до тех пор пока власть не перешла по наследству к двум родным братьям (*ad duos fratres germanos*) Оскальду и Дику. Такая интерпретация легенды позволяла Длугошу подчеркнуть факт основания «киевской» династии князей, чье происхождение связывалось им с Польшей (на основании этнического сопряжения поднепровских полян и поляков), подтвердить законность ее власти не только над киевлянами, но и над всей Русью.

---

\* Исследование проведено при поддержке Фонда им. Юзефа Мяновского и Фонда поддержки польской науки.

«Варяжскую» династическую легенду Длугош излагает следуя летописному рассказу, в который также вносит отдельные изменения. Историк называет трех варяжских князей по именам, упоминает столицы их княжений, сообщает о смерти не оставивших потомства братьев Рюрика и наследовании последним их владений. Свержение «киевской» династии Длугош приписывает сыну Рюрика Игорю (Ihor), который, по словам историка, силой оружия завладел княжествами и землями Аскольда и Дира, воспользовавшись неприятием «некоторыми русскими народами» власти потомков Кия. В результате, хронист ставит под сомнение легитимность «варяжской» династии, указывает на незаконность ее господства в Киеве и тем самым усиливает идеологические позиции Польши в интересах обоснования ее права на владение русскими землями.

Длугошева трактовка ранней этнополитической истории Руси была скорректирована польскими историками второй половины XVI в. Мартином Кромером, Мартином Бельским и Мачеем Стрыйковским под влиянием сочинения Сигизмунда Герберштейна (1549).

В хронике Кромера (1555) обе династические легенды переданы в интерпретации Герберштейна: сначала упоминается о варяжских братьях, господствовавших над «северными руссами» (*apud Russos septentrionales*) с 6370 г. от сотворения мира или 861 г. от Рождества Христова., затем — о происхождении династии Кия без каких-либо указаний на ее польское происхождение или родственные связи ее основателя с Аскольдом и Диром (отмечен лишь факт их владения Киевом). Конфликт двух династий Кромер связывает с именем Олега (Olgus), о существовании которого более ранние польские историки не знали, в частности, свидетельствует о том, что тот по воле Рюрика выполнял обязанности опекуна малолетнего Игоря и присоединил к его владениям Киевское княжество, сделав Киев новой столицей «русской империи» (*sedes Russici imperij*). В третьей редакции «Хроники всего света» Мартина Бельского (1564) мы находим обе трактовки ранней этнополитической истории Руси: в составе 8-й книги этого сочинения излагается версия Длугоша, а в 9-й кратко передано содержание соответствующих фрагментов трактата Герберштейна.

Наиболее развернуто о происхождении древнерусской государственности пишет Стрыйковский в 4-й и 11-й книгах своей хроники (1582), где подробно описываются обе династические легенды.

Сообщение об основании Киева названо Стрыйковским первым «надежным» свидетельством об истории Руси. Со ссылкой на «мнение некоторых» в хронике приведена точная дата этого события — 430 г., которую сам историк считает сомнительной из-за отсутствия упоминаний о ней в летописях. «Русских князей» родных братьев Кия, Щека

и Хорева (Kij albo Kig, Scieg i Korewo), а также их сестру «Лебеду или Лебедь» Стрыйковский относит к «народу и потомству Яфета и Мосоха сына его», тем самым связывает концепции происхождения всего русского народа и «киевской» династии. Киев характеризуется Стрыйковским как «столица русской монархии», а под властью упомянутых братьев, по свидетельству историка, находились другие князья, в том числе Радим (Radzim), Вятко (Wiatko) и Дулеба (Duleba), основатели иных «русских народов». Таким образом, по представлениям Стрыйковского, роль главного политического центра Руси Киев выполнял задолго до его захвата варягами.

Статус Аскольда и Дира (Oskald, Askolt, albo Oskolod, i Dyr) в хронике Стрыйковского не прояснен в полной мере. В одном из фрагментов они прямо не отнесены к династии, основанной Киевом и его братьями, лишь названы «князьями их же народа». В другом фрагменте братья Аскольд и Дир названы потомками «истинных» князей Русских и Киевских (potomstwo własnych Xiażat Ruskich, Kijowskich). Вероятно, основанием для сомнений послужила верификация свидетельств более ранних историков, их сопоставление с реляциями русских летописных памятников, которые не подтверждают родства Кия и его братьев, с одной стороны, и Аскольда и Дира, с другой. Отметим также то обстоятельство, что в хронике Стрыйковского нет никаких указаний на польское происхождение князей «киевской» династии.

Излагая «варяжскую» династическую легенду Стрыйковский, как правило, следует летописным памятникам и Герберштейну, но также высказывает ряд собственных догадок. Во-первых, к таковым мы можем отнести гипотезу о тождестве варягов и «вandalитов», которых этот историк считал славянским народом и производил их из «Лотевской страны». Такое сопряжение позволило представить «варяжскую» династическую легенду в совершенно ином свете, поскольку славянизация варягов-вandalитов позволяла опровергнуть тезис об «инородческом» происхождении «варяжской» династии, что усиливало акцент славяноцентризма, проявившийся в этногенетических построениях Стрыйковского (к примеру, к славянским народам этот историк причислял также и булгар-волгар, связывая происхождение их имени с Волгой).

Во-вторых, авторской гипотезой Стрыйковского была попытка согласования «варяжской» династической легенды с преданием, производившим варяжских князей «от римских государей императорского поколения», оправдывавшей претензии на столь престижную родословную московских монархов, в том числе «нынешнего Ивана Васильевича». Польский историк высказывает предположение о родстве ва-

ряжских князей с потомками «Палемона или Публия Либона, римского князя», прибывшего в северные страны с пятью сотнями благородных римлян на кораблях через английский и балтийский океаны. Имя варягов Стрыйковский с некоторым сомнением производит от «землицы Варагии или Верагии» (*ziemica Waragia albo Weragia*), расположенной в государстве савойского князя на границе Италии и Франции, некогда также являвшейся римской провинцией. В результате, Стрыйковский приходит к выводу о том, что «если эти князья с Палемоном в те северные страны приплыли, то и были названы Верагийскими или Варагскими, от итальянской родины Варагии, и страну Лотевскую в то время Варагией называли, когда Палемон с другими римлянами поселился в Жмуди и Литве». Тем самым польский историк пытается обосновать тезис общности происхождения литовской и варяжско-русской династий.

Раскрывая предпосылки приглашения «варяжской» династии, Стрыйковский почти дословно повторил реляцию Герберштейна о совете князя Гостомысла (*Gostomissel*) новгородцам пригласить на княжение трех варяжских братьев, а также дополнил ее заимствованным из летописи свидетельством о просьбе новгородцев, обращенной к варяжским князьям, взять под свою власть Русь, мотивированной отсутствием в их стране порядка и неспособностью знати выбрать князя из своей среды «из-за равенства в положении». Основатели «варяжской» династии удостоены Стрыйковским весьма лестной характеристики: в его хронике акцент сделан на их «рыцарских доблестях», а также «огромном желании» принять власть варяжских князей, которое проявили «все Российские сословия» (*z wielką chęcią od wszech stanów Rosiejskich byli przyjęci*), пользовавшихся прежде свободой.

«Варяжская» династическая легенда в авторской интерпретации Стрыйковского также включает в себя литературно развернутый рассказ о смерти и погребении Синеуса и Трувора, а также свидетельство о распределении подвластных Рюрику земель между «своими дворянами и заслуженными друзьями» (причем в территориальные рамки подвластных этому князю территории Стрыйковский включает помимо известных ему по русским летописям Новгорода, Пскова, Белого озера, Полоцка, Мурома и Ростова, также Смоленск, который сохранившись до нашего времени летописцы не причисляли к владениям Рюрика).

Захват Киева Олегом (*Olech*) Стрыйковский представляет как насильственную смену династии, особо подчеркивая то обстоятельство, что после «предательского» убийства «истинных русских князей» было положено начало династии «князей Варецких», продолжавшейся от

Игоря (Ikor) и до «нынешнего Великого князя Московского». Таким образом, Стрыйковский хотя и сохраняет приверженность ключевому тезису Длугоша о неправомерности захвата власти в Киеве варяжскими князьями, вместе с тем склонен признавать преемственность права на владение им современных ему московских наследников «варяжской» династии.

## ПРЕДАНИЕ О КИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ НАЧАЛА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IX В.

Историческое предание об основателе Киева Кие содержит упоминания о некоторых событиях, которые можно считать реально бывшими в начале второй половины IX в.

Известно, что Кий ходил в Царьград, где «великие почести воздал ему, говорят, тот царь, при котором он приходил. Когда же возвращался, пришел он на Дунай, и облюбовал место и срубил городок невеликий, и хотел сесть в нем со своим родом, да не дали ему близживущие; так и доныне называют придунайские жители городище то — Киевец»<sup>1</sup>.

Попытка основания Киевца на Дунае стала последним деянием Кия, поскольку он «вернувшись в свой город Киев, тут и умер; и братья его Щек и Хорив и сестра их Лыбедь тут же скончались»<sup>2</sup>.

Насколько можно доверять этим летописным сведениям о деяниях основателя города, кому суждено было впоследствии стать «матерью русских городов»? В настоящее время в российской исторической науке все более утверждается мнение о реалистичности событий, связанных с именем князя Кия. К примеру, А. А. Шайкин, проанализировавший все летописные сведения о Кие, пришел к следующим выводам: «...остается поражаться трезвости, можно сказать, реалистичности сведений о Кие, попавших в летопись. Кий княжил в роде своем, ходил в Царьград, византийский император (летописец честно признается, что не знает, к какому императору ходил Кий) одарил его; по дороге домой Кий пытался закрепиться на Дунае, построил даже городок Киевец, но вытесненный «близ живущими» возвращается в Киев, где и умирает со своими братьями. Имена братьев дали названия местам их захоронения: Щековица и Хоривица. Вот и все — никакой фантастики, никаких мифических мотивов и осмыслений»<sup>3</sup>.

Значит, теперь необходимо конкретно осмыслить, чем же собственно был приход Кия на Дунай?

То обстоятельство, что Кий пытался обосноваться «с родом» своим на Дунае, где он «срубил» целый город, свидетельствует о немалой военной силе, которой обладал князь. Без таковой строить свой город в чужой земле попросту невозможно. Следовательно, справедливо будет полагать, что пришел князь Кий на Дунай с целым войском. А ведь на Дунае он оказался, возвращаясь из Константинополя. Получается, что и в столицу Византии он прибыл отнюдь не в малом сопровождении.

Выходит, «поездку» Кия в Царьград-Константинополь можно и должно понимать как большой воинский поход рати полян во главе со своим князем на Византию, а затем и Нижнее Подунавье. Возможно, что и «почести великие», оказанные Кию, не что иное, как откуп византийцев, данный предводителю воинства, осадившего столицу империи, дабы он после этого удалился в свои пределы. Но как датировать эти события?

Достаточно долгое время широко распространена была точка зрения Б. А. Рыбакова, датировавшая время Кия VI в.<sup>4</sup>. Она, однако, построена сугубо на догадках и совершенно не согласуется с имеющимися в летописи сведениями, могущими служить основой ориентированной датировки времени княжения основателя Киева<sup>5</sup>. Здесь выделяются прежде всего следующие события: притеснение полян древлянами и приход хазар к Киеву с требованием дани: «Вслед за тем, по смерти братьев этих (Кия, Щеки и Хорива), притесняли полян древляне и иные окрестные люди. И нашли их хазары сидящими на горах этих в лесах и сказали: «Платите нам дань»<sup>6</sup>.

Приход к Киеву Аскольда и Дира, коим поляне рассказывают о Кие и жалуются на хазарскую дань: «... и отпросились они в Царьград и своим родом. И отправились по Днепру, и когда плыли мимо, то увидели на горе небольшой городок. И спросили: «Чей это городок? Тамошние же жители ответили: «Были три брата Кий, Щек и Хорив, которые построили городок этот и сгинули, а мы тут сидим, их потомки, и платим дань хазарам». Аскольд же и Дир остались в этом городе, собрали у себя много варягов и стали владеть землею полян. Рюрик же в это время княжил в Новгороде<sup>7</sup>.

Первая дата русской летописи (852 г.) ставится непосредственно после рассказа о требовании хазарами дань с полян. Под 859 г. еще раз упоминается, что хазары дань «брали с полян и северян, и с вятичей — брали по серебряной монете и по белке с дыма»<sup>8</sup>.

Приход Аскольда и Дира в Киев датирован в летописи 862 г. Рассказ о Кие отнюдь не выглядит далеким прошлым, Киев все еще небольшой городок, хоть и главный город большой земли полян — значит, молодой град; наконец, и здесь говорится о дани, собираемой хазарами с полян. Исключительно важным представляется для датировки времени Кия реконструированное А. А. Шахматовым известие древнейшего Киевского свода 1037–1039 гг. о появлении Аскольда и Дира в Киеве. Там они прямо объявляются непосредственными преемниками Кия, Щека и Хорива: «И по сих братьи княжиста Киеве Аскольд и Дир и беста власть полями»<sup>9</sup>.

Как тут не вспомнить, что в Новгородской I летописи младшего извода, а также и в Псковской летописи начало Русской земли и основание Киева датируются совершенно определенно — 854 годом<sup>10</sup>. Стро-

го говоря, нет ни малейших оснований принципиально отвергать эту дату. Более того, летописные датировки хазарской дани, прихода в Киев Аскольда и Дира с ней согласуются.

Учитывая, что Кий ходил походом на Царьград, стоит поискать и в византийской истории какое-либо событие, с таковым отождествляемое. И поиски здесь непродолжительны: в правление Михаила III и Феодоры (между 842 и 856 гг.) был поход Руси на Константинополь. Конечно же, отождествление его с поездкой (походом) Кия в Царьград — не более чем гипотеза, но она, думается, имеет право на существование.

Разумеется, дату основания Киева в 854 г. следует воспринимать как условную<sup>11</sup>. Но в целом соотнесение событий, связанных с именем Кия, с серединой IX в., представляется достаточно правомерным.

Итак, можно предполагать с достаточной долей уверенности, что где-то в 50-е гг. IX столетия князь полян Кий пытался утвердиться в Нижнем Подунавье, где имел столкновение с местными жителями. Очевидно, это были болгары. Разумеется, Первое Болгарское царство, тогда, впрочем, еще ханство, не пожелало иметь чужой град в своей земле, да еще в жизненно важном устье Дуная. Это было первое столкновение киевского князя с болгарами. Следующее произошло при Аскольде и Дире. В 864 г. в Болгарии погиб сын Аскольда. Затем в Днестровско-Карпатские земли придет Киевская Русь, в состав которой они и войдут.

Легенда о Кие была специально исследована российским археологом В. Д. Перхавко. Согласно его мнению «исследование сообщения о легендарном Полянском князе Кие и якобы построенном им на Дунае Киевце показало сложный состав этой легенды, включающей как реалии, относящиеся к подунайскому городку Киос (Киус), так и домыслы, опирающиеся на общие представления летописца о дунайской прародине славян, строительной деятельности первых русских князей и военных походах руссов в Подунавье в X в. при киевском князе Святославе»<sup>12</sup>.

Безусловно, хотя легендарность и самого основателя Киева, и его родных, и его деяний очевидна, сомневаться в реальной исторической канве таких событий, как поход на Константинополь, получение «откупы» от византийцев Кiem и в его же попытке закрепить свою власть на Нижнем Подунавье, вовсе не обязательно.

## Примечания

1 Изборник. Повести Древней Руси. М., 1986. С. 26.

2 Там же. С. 26.

3 Шайкин А. А. «Се повести временных лет» от Кия до Мономаха. М., 1989. С. 19.

- 4 Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 294.
- 5 Шайкин А. А. «Се повести временных лет». С. 17.
- 6 Изборник. Повести Древней Руси. С. 26.
- 7 Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. I. С. 215.
- 8 Повесть временных лет. С. 214.
- 9 Котляр Н. Ф. О социальной сущности Древнерусского государства IX — первой половины X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993. М., 1995. С. 42.
- 10 Повесть временных лет. 4. I. С. 13.
- 11 Котляр Н. Ф. О социальной сущности Древнерусского государства IX — первой половине X вв. С. 36.
- 12 Коновалова И. Г., Перхавко В. Д. Древняя Русь и Нижнее Подунавье, М., 2000. С. 190.

*К. А. Кочегаров (ИС РАН, Москва)*

## ЛЕГЕНДЫ И ФАКТЫ ПО ИСТОРИИ СЛАВЯН И ДРЕВНЕЙ РУСИ

в интерпретации украинского гетмана

Ивана Самойловича

Украинский вопрос в русско-польских отношениях второй половины XVII века вообще и в 80-х годах того же столетия в частности играл особенно важную роль. После заключения Андрушовского перемирия 1667 г. вооруженная борьба за украинские земли сменилась острым дипломатическим соперничеством.

В 1680-е гг. главными вопросами русско-польских отношений продолжали оставаться проблемы урегулирования территориальных противоречий и заключения антиосманского союза. Стороны вели интенсивные дипломатические переговоры: обменивались посольствами, в 1684 г. состоялась очередная русско-польская пограничная комиссия в деревне Андрушово. Однако попытки заключения мира и союза неизменно наталкивались на территориальный вопрос.

В своей политике относительно Речи Посполитой русское правительство стремилось учитывать позицию украинской казацкой старшины во главе с гетманом. Последняя, по понятным причинам, не желала сближения России и шляхетской республики и заключения между ними мирного договора. Из Батурина всячески давали понять Москве, что недовольны нахождением Правобережной Украины под польской властью<sup>1</sup>.

Осенью 1684 г. казаки Стародубского полка по прямому распоряжению гетмана Ивана Самойловича «заехали» земли Великого княжества Литовского, располагавшиеся между русско-польской границей и рекой Сож. В Речи Посполитой восприняли это как нарушение существовавших мирных договоренностей. В Москву зачастили польские гонцы с требованиями очистить занятые территории. Между русским правительством и гетманом И. Самойловичем завязалась интенсивная переписка касательно данной проблемы. Гетман недвусмысленно намекал Москве, что в преддверии заключения русско-польского «вечного мира» неплохо бы передвинуть границу Войска Запорожского в районе Сожи на запад, закрепив свершившийся факт новым мирным договором.

Московские политики, вынужденные давать за действия гетмана объяснения польскому королевскому двору, требовали от И. Самойловича «подлинных свидетельств» принадлежности Засожья булаве Войска Запорожского. В свою очередь из Батурина слали в Посольский

приказ различные документы, подтверждавшие, по мнению гетмана, его правоту<sup>2</sup>.

Однако И. Самойлович смотрел значительно шире на проблему нахождения восточнославянских земель под властью Речи Посполитой. В январе 1685 г. он прислал в Москву старшего канцеляриста Василия Кочубея с масштабными предложениями. В привезенной им инструкции отмечалось, что Подolia, Волынь, Подляшье, Червонная Русь принадлежали «российской монархии от початку бытия здешних народов». Гетман советовал русским царям «отыскивать» бывшую территорию Древней Руси как свое «искони вечное»<sup>3</sup>.

Стремясь подтвердить право на древнерусское наследство историческими аргументами, в гетманской канцелярии среди прочего был подготовлен документ, переданный В. П. Кочубеем дьякам Посольского приказа. В Москве его не совсем точно озаглавили как «Список с белорусского письма, описании народа росийского, откуда начало восприяло, и о границах града Киева и Киевского, и Черниговского и Переяславского полков с приналежащими к ним mestы и реками»<sup>4</sup>. Вряд ли его автором был сам И. Самойлович, хотя его непосредственное руководство составлением текста более чем вероятно.

Структура документа достаточно хаотична. Условно его можно разделить на три части. Первая и третья, которые в данном случае представляют особый интерес, являли собой краткие выписки (нередко дублирующие друг друга) из «Хроники Европейской Сарматии» польского историографа итальянского происхождения Александра Гваньини с добавлением из «Хроники всего света» Мартина Бельского. Между выписками из хроники Гваньини был помещен текст с подробным описанием границ Черниговского, Брацлавского и Киевского, «в котором войско все Запорожское заключаетца».

Составитель документа, используя широко известный в Восточной Европе труд А. Гваньини, выписал необходимые с его точки зрения утверждения, обосновавшие древность русского народа и его право на все земли, принадлежавшие когда-то древнерусским князьям Рюриковичам. При подготовке документа использовались такие разделы труда А. Гваньини, как вводный раздел, «хроники» Польши и Великого княжества Литовского, а также «хроника русской земли»<sup>5</sup>.

Естественно, что данная выписка не являлась неким оригинальным историческим сочинением, однако она совершенно недвусмысленно выражала политические устремления украинской верхушки, обозначала роль и место в них русского государства. При этом общий вывод, сделанный авторами документа, противоречил идеям как польских хронистов и историографов (в т. ч. и самого А. Гваньини), так и мировоззрению польско-литовской политической элиты.

Краткая концепция древнерусской истории, согласно взглядам батаринских политиков сводилась к следующему. Русь, роксолане или славяне — это древнее племя, которое происходит от вандалов и от Яфета, сына библейского Ноя. Оно появилось в Европе раньше, нежели поляки. Русским князем был знаменитый Одоакр, низложивший последнего правителя Западной Римской империи («Одонакер князь русский взял было Рим лета 473 по Христе»). Русь не только уже в 862 г. (речь идет о т. н. призвании варягов) имели собственную державу, но и в свое время получила грамоту от великого царя Александра Македонского, который отдал ей в вечное владение четвертую часть Европы «от полуночного великолого Окияна, даже до полудневного Италиянского». Приводился и текст легендарной грамоты, извлеченный из хроники Мартина Бельского.

Обращаясь собственно к истории Древней Руси, автор отмечал, что польский король Болеслав Храбрый, захвативший Киев, заключил договор с русскими князьями о границе по реку Днестр. Не прошло внимание автора документа мимо персоны Даниила Галицкого, который «князь руский Галицкий на Подолии король был, имел сына Льва, которой Лвов город заложил; уделный князь во своем княжении — наследник князей росийских». В другом месте отмечалось, что «Лвов град — глава росийские земли».

Прямо перекликалось с инструкцией, данной В. П. Кочубею, утверждение, что «Смоленск, Витебск и Полоцк, Новгород, Галич и все Подолие, Лвов, Перемышль, Ярослав и все Покутие, Люблин и всею Черною Русию, Луцк, Владимир, Острог, Изяслав и всем Волынем владели сынове Владимира Святаго, яко природные князи росийские».

По поводу обладания Польшей и Литвой восточнославянскими землями, в документе отмечалось, что Киевское княжение, Волынь и Подляшье были присоединены к Польше лишь в 1569 г., т. е. в результате Люблинской унии, а литовские князья некогда были «подданные и рабы» князей киевских. Напоминалось, что русско-литовская граница некогда проходила по р. Березине<sup>6</sup>.

На основе приведенных фактов авторы документа делали вполне определенный вывод: «О сем дивно поляком, руские земли наследники называтися. И всех вещей чуднейшая есть вещь — лож соплетать и природных князей росийских (т. е. русских царей. — К. К.) чуждими достояния и отечества их творити». Критиковался и сам А. Гваньини, не сомневавшийся в правах польских королей и литовских князей на западнорусские земли: «и странно есть мудрым во слове разъстровати, ибо на первом листе княжения московского (т. е. раздела, посвященного описанию Московии. — К. К.) росийского незнатаим народом, князей росийских московских незнатаими сотворих»<sup>7</sup>. Речь шла о вступлении к разделу труда Гваньини, посвященному Московскому великому кня-

жеству, где польский хронист утверждал, что московиты были сначала «малым и незначительным народом русских», которые присоединяя к себе различные области «Руссии», добились превращения своего княжества в мощную державу<sup>8</sup>.

Автор же составленного в гетманской канцелярии документа считал, что Гваньини противоречит сам себе. «Последи же в том же стихе (т. е. видимо в первой главе) свидетельствует, сам же против себе, яко от росийских князей походят» московские князья<sup>9</sup>, указывал он. Ввиду имелось, по всей видимости, утверждение А. Гваньини, что московский князь носит и титул князя владимирского, а принадлежащий ему город Владимир — существует «со времени монарха всея Руссии» Владимира и был столицей «всей Руссии», пока князь Иван Данилович [Калита] не перенес свое пребывание в Москву<sup>10</sup>.

Подводя итог критике исторических построений А. Гваньини, в документе отмечалось: «и добро глаголют: каждая лисица свой хвост хвалит и величает»<sup>11</sup>.

Беря на вооружение распространенную в польской средневековой историографии мифическую сарматскую теорию происхождения славян и Руси, связывая их утверждение в Европе с самим Александром Македонским, автор документа тем самым стремился доказать, что происхождение русского народа и государства более древнее, нежели поляков и Польши, подчеркивал древние традиции политического превосходства (или, в крайнем случае, равенства) русских по отношению к полякам и литовцам. Обоснование же преемственности прав московских князей на древнерусское наследие по сравнению с Польшей и Литвой давало, по мысли батуриных политиков, весомые исторические аргументы в руки русского правительства в борьбе с Речью Посполитой, должно было побудить его к дальнейшей экспансии на восточнославянские земли шляхетской республики.

Показательно, что в данной выписке нет ни одного тезиса, связанного с историей Запорожского казачества, хотя последняя занимает в труде Гваньини значительное место<sup>12</sup>. Как представляется, это подчеркивает, что в Батурине хотели сделать акцент на связи истории Древней Руси именно с современным автору Московским государством. Из этого следует два очевидных вывода. Во-первых, именно с Россией и ее внешней политикой гетман И. Самойлович и его окружение связывали надежды на дальнейшее воссоединение всех украинских земель под булавой гетмана, а шире — всех восточнославянских земель под скипетром русского царя. Во-вторых, украинская политическая элита демонстрировала Москве, что воспринимает древнерусскую историю как общее прошлое великороссов и украинцев, объединявшихся под общими понятиями руси и русского народа.

## Примечания

- 1 См. подробней: *Кочегаров К. А.* Речь Посполитая и Россия в 1680–1686 годах. Заключение договора о Вечном мире. М., 2008.
- 2 Там же. С. 206–214. См. также: Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). Київ; Львів, 2004. С. 614–621.
- 3 Там же. С. 282–283. См. также. Эварницкий Д. И. Источники для истории запорожских казаков. Т. 1. Владимир, 1903. С. 15–25.
- 4 Российский государственный архив древних актов (Далее — РГАДА). Ф. 79. Оп. 1. Д. 219. Л. 308 об.–316.
- 5 Подробней о труде А. Гваньини и его изучении см.: *Карнаухов Д. В.* История русских земель в польской хронографии конца XV — начала XVII в. Новосибирск, 2009. С. 169–196.
- 6 Там же. Л. 308 об.–316.
- 7 Там же. Л. 310 об.–311.
- 8 *Гваньини А.* Описание Московии. Перевод с латинского, вводная статья и комментарий Г. Г. Козловой. М., 1997. С. 11.
- 9 РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Д. 219. Л. 311.
- 10 *Гваньини А.* Описание Московии... С. 21.
- 11 РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Д. 219. Л. 311.
- 12 *Ковальский Н. П.* Известия по истории и географии Украины XVI века в «Хронике Сарматии Европейской» Александра Гваньини // Некоторые проблемы отечественной историографии и источниковедения. Днепропетровск, 1972. С. 122.

## ЛЕГЕНДЫ И МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГОСУДАРСТВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВЕНГРИИ

Источники о возможных сохранившихся мифах о происхождении государства в Венгрии это исторические сочинения. Одно из них — «Деяния венгров» в авторстве безымянного нотария короля Белы III (в дальнейшем для краткости — Аноним). В настоящее время это произведение датируется 1200–1215 гг.<sup>1</sup>. Очень важными источниками также являются «Деяния венгров» Симона из Кезы, капеллана и нотария короля Ласло IV, 1282–85 гг.<sup>2</sup>. и так называемые Венгерские Хроники XIV века, содержащие в себе источники XI–XIV в.<sup>3</sup>.

Мифические элементы, сохранившиеся в этих сочинениях, относятся в основном к историям о происхождении народа венгров (*origo gentis*). Все три текста ведут генеалогию прародителей народа от сына Ноя Яфета.

Аноним связывал происхождение этнонима «мадьяры» с именем мифического персонажа Магога, а начало самого народа венгров — со скифами<sup>4</sup>.

Симон из Кезы в свою очередь верил в этническое единство гуннов и венгров, а чтобы более убедительно преподнести свое представление об этом, рассказывал о прародителях этих народов — братьях Гуноре и Магоре, которые проживали в Скифии до того, как переселились западнее<sup>5</sup>. Венгерские Хроники XIV века позаимствовали у Симона из Кезы эту историю<sup>6</sup>.

Элементы мифа содержатся также в рассказах о происхождении династии Арпадов, а именно, о рождении отца Арпада — Алмоша. Аноним пишет: в 819 году от рождения Христова Угек, который был потомком Магога... взял в жены дочь князя — Эмеше. От него она родила сына, которого, по причине чудесного события, назвала Алмош. Когда она еще носила ребенка в своем чреве, во сне ей было дано от Бога видение, в котором сокол как будто бы посетил ее, и она понесла от него, и он объявил ей, что из ее чрева выйдет могучий поток, и из ее тела произойдут славные короли<sup>7</sup>.

Венгерский Аноним считает, что имя Алмош происходит от венгерского слова *álmot*. Он также связывает его с латинским словом *almus*, которое означает святой или благочестивый, таким образом предрекая святость некоторых будущих королей династии.

Датировка этого события вымыщена, как и другие датировки Анонима, но не противоречит хронологии ранней венгерской истории,

отраженной, например, в сочинении Константина Багрянородного «Об управлении империей».

Имя Эмеше, которое в других источниках не упоминается, возможно происходит от древневенгерского слова, означающего мать животного, самку. Эта история в целом может отражать некую тотемическую традицию, в которой тотемическое животное оплодотворяет прародительницу рода. Христианский же автор, употребив слово «как будто» (*quasi*), попытался смягчить языческий характер этого рассказа и снабдил его христианской интерпретацией имени Алмош.

Мотив сокола появляется вновь в «Деяниях венгров» Симона из Кезы, который не пишет ничего о сне Эмеше. В то же время, он упоминает, что сокол был изображен на знаменах Атиллы и одежде его воинов. Симон из Кезы дает соколу венгерское название — *turul* (возможно тюркского происхождения) и отмечает, что этот сокол оставался на знаменах и одежде воинов вплоть до времени князя Гезы (т. е. до 997 г.)<sup>8</sup>.

Эта традиция также отражена в миниатюрах наилучшей рукописи Венгерских Хроник — *Codex pictus* (ранее называвшейся *Vindobonensis*), где все языческие вожди племен изображены со щитами, на которых изображены скорее всего именно соколы<sup>9</sup>.

Во всех других традициях о происхождении венгерского государства мифические элементы в непосредственном смысле этого слова отсутствуют. Они связаны с историческими лицами или конкретным периодом времени.

Симон из Кезы и Венгерские Хроники пишут о том, что венгры или гунны после их прибытия в Паннонию выбирают по общему согласию (*concordi voluntate*) и по римскому обычью (*consuetudine Romanorum*) себе королем (употребляется именно слово *rex*) Атиллу, сына Бендергуга<sup>10</sup>. Значение фразы «по римскому обычью» раскрывается в 8 главе «Деяний венгров» Симона из Кезы, где он пишет о римлянах, выбирающих Теодориха «по своей собственной воле» (*voluntarie*)<sup>11</sup>.

Еще одно важное повествование относительно выборов содержится в «Деяниях венгров» Анонима. Там говорится об избрании Алмоша, когда 7 вождей венгерских племен выбирают его своим правителем и приносят клятву, по языческому обычью наполнив чашу своей кровью. Таким образом они клятвенно обещали, что их правителем всегда будет кто-либо из рода Алмоша, потомки самих 7 князей в свою очередь будут входить в королевский совет, и наконец, земли, данные этим вождям, будут вечно находиться в собственности их потомков. Если же кто-либо из этих потомков когда-либо затеет вражду, то его/их кровь должна будет пролиться также как пролилась только что кровь принесших клятву 7 вождей<sup>12</sup>.

История с этой клятвой отражает с одной стороны династические притязания Арпадов, а с другой — интересы магнатов государства во времена автора анонимных «Деяний венгров».

Другая — «демократическая» традиция истории управления венграми отражена в «Деяниях венгров» Симона из Кезы, который пишет, что гунны-мадьяры выбирают себе судей для осуществления законопорядка, урегулирования споров. В случае, если кто-либо из судей совершил ошибку, за народом остается право отменять их решения и смещать судей со своих должностей. Народ также принимает решения о начале военных действий, наказывают тех, кто не появляется на военных сборах<sup>13</sup>. Такой образ коллегиального управления скорее всего отражает политическую программу низкой знати, которая организовывает себя в самоуправляемые корпорации — комитаты<sup>14</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> Anonymi notarii Gesta Hungarorum. Ed. D. Pais // Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadiana gestarum (далее — SRH). Ed. I. Szentpétery. Budapest. 1937. V. 1. P. 13–118.
- <sup>2</sup> Simonis de Kéza Gesta Hungarorum. Ed. S. Domanovsky // SRH. V. 1. P. 141–194; Simon of Kéza, The Deeds of the Hungarians, ed. & trans. L. Veszprémy and F. Schaer. Budapest, 1999.
- <sup>3</sup> Comp. chron. Hung. saec. XIV. Ed. S. Domanovszky // SRH. V. 1. P. 239–504.
- <sup>4</sup> SRH. V. 1. P. 34–37.
- <sup>5</sup> SRH. V. 1. P. 144.
- <sup>6</sup> SRH. V. 1. P. 146–147; 252–255.
- <sup>7</sup> SRH. V. 1. P. 38.
- <sup>8</sup> SRH. V. 1. P. 152.
- <sup>9</sup> L. Veszprémy, T. Wehli, J. Hapák. The book of the Illuminated Chronicle. Budapest, 2009. особенно иллюстрации на страницах 64, 69–70.
- <sup>10</sup> SRH. V. 1. P. 261.
- <sup>11</sup> SRH. V. 1. P. 258.
- <sup>12</sup> SRH. V. 1. P. 41.
- <sup>13</sup> SRH. V. 1. P. 147.
- <sup>14</sup> Jenő Szűcs, Theoretical elements in Master Simon of Kéza's *Gesta Hungarorum* (1282–1285) // Simon of Kéza, The Deeds. P. XXIX–CII, особенно: LXXXV–IC.

## ОБРАЗОВАНИЕ ЧЕШСКОГО ГОСУДАРСТВА в освещении хроник XII–XVI вв.

Как известно, «Чешская Хроника» пражского каноника Козьмы является самым древним изложением чешской истории. Франтишек Палацкий называл Козьму чешским Геродотом и считал, что первую фазу развития чешской историографии, т. е. до 1540 — возникновения Хроники Вацлава Гайка из Либочан — можно назвать «периодом Козьмы». Такая характеристика отвечает действительности. Все чешские средневековые хроники до указанного времени в той или иной степени основаны, при изложении древнего периода чешской истории, на данных «Чешской Хроники» XII в.<sup>1</sup>.

В основу представлений Козьмы о происхождении чехов, их имени и образовании государства положены предания старцев и мифы, которые он сочинил сам. По мнению хрониста, первые обитатели Чехии жили в примитивной простоте и равенстве. Но когда у них появился интерес к собственности, кончился их золотой век и настал «период судей». Среди них выделялся человек по имени Крок, который пользовался уважением, судил и насаждал право. Потом народ избрал судьей его дочь, прорицательницу Либушу. Но после одного спорного вопроса, некий весьма уважаемый человек выразил возмущение тем, что суд и право осуществляют женщина, что для него этот факт является оскорблением, и что впредь чехи не должны подчиняться «женскому праву». Уязвленная Либуша ответила, что народ может выбрать себе князя — мужчину, которого она к тому же возьмет себе в мужья. И далее высказала пророчество: «И этот человек будет вас судить железной метлой. И все ваше имущество будет в его власти и он лишь одной своей волей, не спросив предварительно вашего мнения, одного осудит, а другого казнит, одного посадит в темницу, а другого вздернет на виселицу, и вас самих и ваших людей он превратит в своих рабов, он выдумает много законов, которые обрушатся на ваши головы и шеи... Потомки же его будут вечно править в этой стране»<sup>2</sup>. Но собравшиеся чехи неразумно настаивали на своем, и поэтому Либуша на другой день показала, где им искать будущего господина. Им стал пахарь Пржемысл, который получил княжескую власть и потом наполнил землю законами и привел непокорный народ в состояние жесткого подданства. Так Козьма Пражский сформулировал концепцию возникновения княжеской власти и объединения страны под скипетром династии Пржемысловцев.

Несколько иным способом изложил пржемысловский миф автор легенды Христиана<sup>3</sup>. По его версии чехи кочевали по занятой земле как неразумные звери, жили без закона и князя, почитали идолов. Но потом напал на них мор, и обратились они к гадалке с просьбой о совете и пророчестве относительно будущего. По ее предсказанию основали град и назвали его Прагой, а также отыскали некоего мудрого мужа по имени Пржемысл, который до этого пахал землю и сделали его своим правителем и супругом этой гадалки. Так они избавились от беды и в будущем выбирали себе князя пржемысловской крови, хотя продолжали почитать демонов (т. е. быть язычниками) до времени Борживоя.

Миф, изложенный у Козьмы и в христиановой легенде конца X в., имеет разный смысл. В то время как Христиан считал, что чешский народ установил княжескую власть и основал Прагу из-за страха перед всеобщим мором, а потом жил счастливо, хотя и в языческом неведении, писавший в 1119 г. хронику пражский каноник Козьма понимал власть как несчастье и проявление людской неразумности и самомнения. Таким образом, Козьма Пражский трактует понимание власти в духе августинской идеи, т. е. как наказание за первородный грех, но в отличие от августинского понимания он видел в княжеской власти не только зло, но и гарантию общественного порядка. Отметим, что, по обычаям своего времени, Козьма руководствовался в изображении истории чехов библейскими образцами. При освещении процесса создания чешского государства хронист использовал предания чехов, приспособив их к известной по библии схемы сложения государства израильтева. Мифы о приходе чешского племени в землю своего обитания и создании государства Пржемыловичей вошли в сознание многих поколений как достоверные факты, но, разумеется, не были таковыми в историческом смысле, что признавалось чешской историографией уже в XVIII в., и даже Ф. Палацкий, обильно использовавший Хронику Козьмы в своем главном сочинении, относился критически ко многим ее показаниям. Современная чешская историография на основании исследований западной — французской, немецкой и другой летописной традиции — склоняется к мысли, что чешское государственное объединение возникло под влиянием франков. Чешские племена в борьбе с франкским королем Карлом Великим должны были объединять свои силы, но уступили франкскому натиску и были включены в состав Восточной марки Франкской империи. Вначале эта зависимость выражалась в уплате дани, но порядки франков все больше влияли на внутреннее устройство чешских племен. В 845 г. 14 чешских князей приняли христианство на Западе и от имени «всех чехов» обещали верность империи и сотрудничество с ней. Источники так же

свидетельствуют, что раннепржемысловское государство было организовано по франкскому образцу.

Впрочем, немецкие и франкские летописи, различные компиляции и панегирические сочинения типа *Vita Caroli* Эйнгарда также содержали мифы. У каждого народа имеется свой Геродот, который (не исключая и классического Геродота) обладал весьма скромной источниковой базой и развлекал читателей своих произведений более или менее успешно в зависимости от своего таланта. Заметим, что далеко не все средневековые хронисты мыслили в общехристианском масштабе. Большинство служили своим государям, церкви, общественным кругам, народу, как они его понимали. Козьма был чешским патриотом. Он негативно относился к немцам, в его время духовенство этой национальной принадлежности все больше проникало в Чехию. Чешскому патриоту приятнее было сочинять сказки о происхождении чехов и их государства, чем признать превосходство франков, так же как, например, Эйнгарду приписать Карлу Великому победы, которые тот не совершил, а Видукинду Корвейскому возвеличивать победы саксов, Титмару Мерзебургскому испытывать ненависть к полякам за то, что те сопротивляются германским притязаниям. Таким образом, Козьма Пражский выдумал красивые легенды не только для развлечения читателей, но и выразил свое отрицательное отношение к притязаниям соседей на его родину. Именно эта патриотическая струя, отраженная в хронике, время от времени возникала в сочинениях других средневековых чешских авторов. Наиболее ярким примером выражения чешского средневекового патриотизма является чешская хроника так называемого Далимила<sup>4</sup>, возникшая в XIV в. во время воцарения на чешском троне представителя Люксембургской династии, сына германского императора Генриха VII — Иоанна. Это обстоятельство усилило в Чехии германский элемент, который стал оттеснять на второй план местных чешских феодалов, что и вызвало негативную реакцию псевдо Далимила. Изложив чешскую историю до 1125 г. по Хронике Козьмы, автор в дальнейшем повествовании дал волю фантазии, но четко провел линию о происхождении власти: чешские короли издавна, т. е. со времен Пржемысла, избирались «чехами из чехов» и, следовательно, такой порядок должен быть незыблемым. Хроника Козьмы в течение всего средневековья переписывалась или полностью, или продолжалась (существуют, например, первые и вторые продолжатели Козьмы), иногда ее сведения интерпретировались в зависимости от политической ситуации, но вопрос о происхождении чехов и их государства не подвергался изменениям. Только в период правления Карла IV (1347–1378) возникла иная концепция происхождения власти. Карл IV был, как известно, им-

ператором Священной Римской империи и создал имперскую концепцию власти, обосновав роль Чехии как наследственной территории в системе империи. Свою точку зрения он конкретно изложил в «Автобиографии»<sup>5</sup>, которая полностью вошла в ряд чешских хроник XIV в. Однако и Карл, стремясь доказать преемственность династии Люксембургов и последних Пржемысловцев, обращался к старой легендарной традиции, в частности, о перенесении королевской короны из Великой Моравии в Чехию при короле Вратиславе. Кроме того, Карл IV написал сам латинское житие св. Вацлава, чем не только усилил сакрализацию власти государя, но и подробно изложил идею о крещении князя Борживоя и княгини Людмилы моравским архиепископом Мефодием. Таким образом, доказывалось, что люксембургский римский император и чешский король Карл происходит от древней славянской династии и, следовательно, продолжает ее политические задачи. Так мифы и красивые сказки талантливого литератора XII в. Козьмы, превратились в руках ловкого политика в орудие укрепления власти правителя. Латинская легенда о св. Вацлаве, написанная Карлом IV, была переведена и на чешский язык, широко распространена, вошла почти полностью в ряд хроник XIV века, которые выражали официальную концепцию власти императора Карла IV<sup>6</sup>. Период чешской истории после Карла IV был бурным и не создал значительных исторических сочинений, по которым можно было бы проследить идею развития чешского государства. В десятилетия гуситского движения в основном создавалась политическая литература, отражающая злобу дня.

В XVI в. появилась Хроника Вацлава Гайка из Либочан<sup>7</sup> (род. в конце XV в. — ум. в 1553 г.). Он был духовным лицом шляхетского происхождения и хроника ему была заказана чешскими католическими панами. XVI в. был периодом острого противостояния шляхты и королевской власти, функции последней были весьма ограничены сословным сеймом, сосредоточившим в своих руках всю власть в государстве. Центральная власть, представленная с 1526 г. австрийской линией династии Габсбургов, стремилась осуществить свои централизаторские идеи. Историческое сочинение, к тому же написанное на чешском языке, должно было поддержать позиции шляхты, которая предоставила в распоряжение автора доступ к коронному архиву в Карлштейне, Земские доски, материалы родовых архивов и библиотек и другие документы. Сочинение имеющее столь богатую источниковую базу было издано в 1541 г. под названием «Чешская Хроника». Но Гаек оказался неподготовленным для выполнения возложенной на него задачи. Он по существу придерживался старых взглядов и методов средневековых хроник, откуда и заимствовал всю систему

приемов и способов изложения материала. Правда, в отличие от них, Гаек слабо знал латинский язык, плохо разбирал старое письмо, не имел достаточного образования и сам говорил, что «пустился в море без весел». Из имеющихся в его распоряжении источников, Гаек делал выписки небрежно, приписывал авторам то, чего в их тексте вовсе не было. Гаек вообще не имел понятия о ремесле историка и считал, что его главная задача — быть занимательным для читателя. Год за годом автор излагал чешскую историю и считал, что чехи пришли на эту территорию во главе со своим вождем Чехом в 644 г. и что его дружина и явилась создателем государства чешского. Заказчикам хроника импонировала. Гаек говорил о ее заслугах, иногда специально выделяя те или иные панские фамилии. Паны же предпочитали вести свое происхождение от Чеха. Хроника Гайка к концу XVI в. была переведена на немецкий язык и получила широкое распространение, особенно в дворянской среде. В оригинале Хроника имела значительные литературные достоинства, отличалась живостью слога. Кроме того, Гаек писал четко и досконально, знал все, что происходило в стране со временем прихода «праотца Чеха», что импонировало неискушенному читателю, который, как правило, любит сочинения, не утружающие его мыслительный аппарат. Ф. Палацкий прямо называет Гайка из Либочан сознательным лжецом и фальсификатором, самым крупным разрушителем здания истинной чешской истории и шарлатаном.

Во второй половине XVIII в. начался процесс разоблачения фальсификаций Гайка. Член ордена пиаристов Гелазий Добнер (1719–1890)<sup>8</sup> получил задание написать комментарии к латинскому переводу Хроники. В 1761 г. был издан первый том под названием «*Prodromus*» («Посол»)<sup>9</sup>, посвященный древней истории чехов и вообще славян. На основании источников Добнер показал, что «праотец Чех» есть историческая фикция, выдуманная историками и что «чехи» как народ получили свое название от «зехов» — сарматского племени, пришедшего в Чехию в период переселения народов и потом ушедшего на юг. Добнер опирается на Порфириогенета, Прокопия и Козьму. Что «праотца Чеха» вовсе не было — это ясно из организации общественных отношений у древних славян, из сведений об их форме правления, которая характеризуется демократичностью. Кроме старейшин и глав семей древние славяне, по Добнеру, не имели никаких вождей и не были привычны к власти одного человека. Они жили в «общей свободе» и все дела решали «сообща». При таком положении славяне не могли прийти в Чехию с единственным вождем, они прибыли как целый народ. Таким образом, если в Хронике Гайка чешский народ кодифицировался как общество благородных и знатных, создавших Чешское

государство, рассуждения Добнера подрывали генеалогию шляхты, которая вела свое происхождение от «Чеха». Шляхта считала, что ее власть основана на «естественном праве» и освящена богом, а Добнер доказывал, что все рождаются равными и что монархическая форма правления вовсе не обязательна. Таким образом, мнение Добнера о неисторичности праотца Чеха подрывало престиж шляхты, версию о ее древнем происхождении и исконном господстве. В этой теории явно прослеживается просвещенческий подход к понятию «народ» и происхождению власти. Но этот вопрос разрабатывается в новое время, когда создаются новые мифы и легенды о происхождении власти и ее предназначении в человеческом обществе. Это уже тема другого доклада.

Что же касается Хроники Вацлава Гаека из Либочан, то критика Добнера практически уничтожила веру в нее как в исторический источник<sup>10</sup>. Но как указывалось выше, мифы и легенды о происхождении чешского государства и власти вообще долго питали патриотическое чувство чехов и вдохновляли их в борьбе за национальную идентичность.

## Примечания

- 1 О Хронике Козьмы Пражского существует множество литературы. Укажем минимум: *Dušan Třeštík. Kosmova Kronika. Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení*. Praha, 1968; Fiala zd. *Přemyslovské Čechy*. Praha, 1975; Лаптева Л. П. Хроника Козьмы Пражского и ее использование в чешской историографии позднего средневековья // Средневековый город. Вып. 18. Саратов, 2007. С. 131–139.
- 2 Козьма Пражский. Чешская Хроника. М., 1962. С. 37–39.
- 3 О легенде Христиана существует огромная литература, подробный обзор, которой содержится в кн.: *Fiala Z. Hlavní pramen legendy Kresťánovi*. Praha, 1974. См. также: *Ludvíkovský J. Latinské legendy, českého středověku*. Sborník prací filosofiche fakulty Brnenské university. 1973/1974.
- 4 Последнее издание: *Kronika tak řečeného Dalimila*. Praha, 1977.
- 5 *Karel IV. Vlastní Životopis* // *Kroniky doby Karla IV*. Praha, 1987. С. 11–55.
- 6 К ним относятся: Beneš Krabice z Weitmile *Kronika pražského kostola* // Там же. С. 173–255; *Příbík z Raděnína, řečený Pulkava*. *Kronika česka* // Там же. С. 269–437; Jan Marignola. *Kronika česka* // Там же. С. 445–525.

- 7 Последнее издание хроники: Václav Hájek z Libočan. Kronika česká. Výbor historického čtení. K vyd. připr. J. Kolář. Praha, 1981.
- 8 Подробно о творчестве Г. Добнера в соч.: *Haubelt I. Dějepisectví Gelasia Dobnera*. Praha, 1979.
- 9 Сокращенное название 1-го тома: Wenceslai Nagek a Liloczan Annales Bchemorum., pars 1. seu Prodromus. Pragae, 1761.
- 10 О полемике по поводу Хроники В. Гайка см.: *Milan Kudělka. Spor Gelasia Dobnera o Hajkovu Kroniku*. Praha, 1964.

## **ЗНАТНАЯ ВДОВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ: МАТРИМОНИАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛЕГЕНДЫ ВЛАСТИ**

Династические браки или браки между представителями знатных родов в Средние века по понятным причинам являли собой одно из главных средств международной дипломатии — родство через брак позволяло укреплять или корректировать уже сложившиеся связи, осваивать новое культурно-политическое пространство, а, следовательно, с большим или меньшим успехом моделировать будущее рода, династии, государства. При этом за прагматическими требованиями текущей политики просматриваются куда более глубинные представления о том, что легитимно и нелегитимно в жизни правящего рода, некоторые из легенд о первых правителях и их наследниках постоянно пребывают в состоянии взаимодействия и неустойчивого равновесия с практическим нуждами династии, обуславливая, в частности, различия матrimониальной стратегии у живущих рядом христианских народов.

В XII в. Северная Европа была насквозь пронизана целой системой такого рода отношений свойства и родства. Механизмы, по которым эти связи создавались, давно уже не ограничивались той элементарной схемой, когда правитель одного государства попросту выдает свою dochь за прямого наследника или обладателя престола другого государства. В области матrimониальных отношений сформировалось множество «дополнительных» средств, закрепляющих связь между родами и обеспечивающих легитимность или стабильность в передаче власти.

Так, в Скандинавии, несмотря на явный «андроцентризм» традиции престолонаследия, особую смысловую нагрузку приобрели возможности, которыми располагала вдова того или иного властителя, выходившая замуж вторично. Сами по себе повторные браки были на полуострове обычной и достаточно давней практикой. Можно вспомнить, например, что едва ли не самые прославленные конунги Норвегии, Олав Святой и Харальд Суровый, были единоутробными братьями: их мать Аста сперва была женой конунга Харальда Гренландца (отца Олава), а затем — конунга Сигурда Свирны (отца Харальда Сурового). В этом отношении своеобразным лидером XII столетия можно назвать, пожалуй, вдову Харальда Гили, Ингирид. Она, помимо брака с этим конунгом, по крайней мере дважды побывала замужем (за Оттаром Кумжей и за Арии из Стодрейма), но при этом имела детей с еще двумя мужчинами: со знатным норвежцем, Иваром Прутом, и родственником датских и швед-

ских королей Хейнреком Хромым (о законности двух последних союзов источники умалчивают). Не намного отстала от Ингирид и ее собственная племянница, дочь Сигурда Крестоносца по имени Кристин.

Существенно, разумеется, что речь шла не об индивидуальном выборе этих и других женщин — в той среде, где они жили, все эти матримониальные акции находили немедленное и многоступенчатое применение. Вполне почетным считалось прозвище «конунгов отчим», все дети от таких браков, зачастую раскиданные по разным краям Скандинавии, были связаны некими узами взаимопомощи и поддержки, которые становились особенно заметны и значимы, когда кому-то из них удавалось заполучить в свои руки власть над страной. Царственные вдовы нередко оказывались посредницами между кровной родней своих многочисленных мужей и, в свою очередь, могли способствовать заключению новых матримониальных союзов между целым сонмом отдаленных свойственников и собственными родичами.

Очень интересна в этой связи фигура Маргареты Фридкуллы. Выйдя замуж за конунга Норвегии Магнуса Голоногого, она обзавелась несколькими пасынками. Одним из них был внебрачный сын Магнуса, уже упоминавшийся Сигурд Крестоносец. Сравнительно быстро овдовев, Маргарета вновь выходит замуж за датского короля Нильса, большая часть ее жизни и династических интересов связана именно с Данией. Однако и о потомстве своего прежнего мужа королева не забывает. По-видимому, именно она устроила брак Сигурда и своей родной племянницы, дочери Христины и Мстислава Великого Мальмфрида.

Здесь мы вплотную подходим к проблеме вовлеченности Древней Руси в эту общую паутину северноевропейских династических связей. Степень этой вовлеченности была, вообще говоря, достаточно высокой, но мы не хотели бы в очередной раз перечислять и «кatalogизировать» все русско-скандинавские браки домонгольского Средневековья. Вместо этого попытаемся обратить внимание на некоторые принципиально значимые параметры, по которым «русский подход» к династическому браку отличался от подхода соседей.

В собственно русской династической традиции фигура вдовы правителя занимала совершенно иное место. При общем изобилии в XII в. внутридинастических браков, матримониальных союзов между различными ветвями разросшегося дома Рюриковичей, после Владимира Святого и Ярополка мы не обнаруживаем ни одного летописного свидетельства, которое бы указывало на то, что один русский князь женился на вдове другого. В самом деле, создается впечатление, что для мужского представителя княжеского рода второй брак, коль скоро он лишился жены, — дело вполне заурядное и почти необходимое, тогда как для княгини повторное замужество — мера

чрезвычайная и факт исключительный. В действительности же ситуация устроена несколько сложнее.

Князья, насколько мы можем судить по дошедшим до нас источникам, и вправду не женились на вдовах своих родичей (даже отдаленных), независимо от того, происходили ли эти женщины из дома Рюриковичей или нет. Подобное положение дел было обусловлено не каноническими запретами (хотя во всей христианской традиции сохранение вдовства, разумеется, считалось поведением более благочестивым, чем второй брак), а спецификой династического сознания Рюриковичей.

Таким образом, коль скоро кому-либо из жен русского князя случалось овдоветь, возможностей для повторного замужества у них было немного, а реализовывались эти возможности и того реже. Если говорить о домонгольской эпохе, то летопись сохранила для нас ровно один случай, когда вдова князя Владимира Давыдовича (по женской линии приходившаяся внучкой Владимиру Мономаху) предприняла побег, чтобы выйти замуж вторично. Характерным образом, однако, это был брак отнюдь не с русским князем, но с половецким ханом Башкордой. Именно с этим эпизодом закономерно связан единственный за весь этот период случай, когда рядом с именем юного княжича в летописи появляется слово «отчим» — так характеризуется хан Башкорда по отношению к сыну своей русской жены и Владимира Давыдовича (ПСРЛ, т. II, стб. 500–501).

«Отчим» Башкорда в данной ситуации действует приблизительно в том же ключе, что и его скандинавские соседи в аналогичной ситуации — помогает в борьбе за престол военной силой не только своему пасынку, но и деверю своей русской жены, отставая династические интересы её свойственников. Иногда случалось, по-видимому, и русскому князю жениться на вдове, если только ее прежний муж не происходил из рода Рюриковича. Именно таков, судя по всему, был брак Володаря Глебовича с Рикицей, вдовой Магнуса Нильссона. Тем не менее, подчеркнем еще раз, что такого рода отношения в пределах самой Руси ни в малой степени не типичны и не складываются ни в последовательную практику, ни тем более в систему.

При этом ситуация довольно разительно меняется, если уже первым браком княжну выдают за пределы Руси. В этом случае над ее последующим брачным поведением многие из «домашних» запретов как будто бы теряют власть. С одной стороны, ничто не препятствует вступлению овдовевшей Рюриковны в повторный брак, впрочем, здесь даже не приходится говорить о снятии описанного выше ограничения, ведь и на Руси оно было актуально с точки зрения матримониальных возможностей князей, а не княгинь. С другой стороны, урожденными Рюриковнами порой нарушались и другие запреты, обусловленные уже не особенностями русского династического обихода, но восходящие непосредственно к каноническим установлениям.

Надо отметить, что на Руси достаточно последовательно соблюдались церковные правила, согласно которым в брак не могли вступать люди, состоящие в близком родстве, до шестой степени включительно (так, например, мужем и женой не могли стать троюродные, а тем более двоюродные брат и сестра). Выдерживались и ограничения, касавшиеся браков между ближайшими свойственниками. Разумеется, как и в любой династической практике, в этой сфере бывали свои исключения, однако русские князья домонгольского времени на фоне своих соседей отличались скорее большей приверженностью к нормам канонического права, хотя при обилии и политической эффективности внутриродовых браков такая последовательность давалась им, что называется, с немалым трудом.

Так или иначе, в пределах самой Руси XI–XII вв. нам не известны случаи столь вопиющего нарушения, например, как брак двух родных сестер с двумя братьями. Между тем, освоившись за пределами своей родины, русские княжны могут оказаться вовлечены даже и в такие антиканонические союзы. Вернемся к той сложной матrimониальной сети, которую удалось сплести датской королеве Маргарете Фридкулле. Она, как мы помним, сосватала за своего пасынка, норвежского конунга Сигурда, одну из собственных русских племянниц — Мальмфрид, dochь Мстислава Великого. Однако на этом ее предприимчивость в брачных делах отнюдь не ограничивалась — благодаря Маргарете другая ее племянница, сестра Мальмфрида Ингибьёрг, сделалась женой датчанина, племянника ее мужа Нильса.

Этим племянником был не кто иной, как Кнут Лавард, опасный конкурент в борьбе за датский престол. Возможно, женив его на дочке своей сестры, Маргарета рассчитывала умерить притязания Кнута и добиться своей главной цели — передать власть над Данией собственному сыну от Нильса, Магнусу, в обход всех прочих претендентов. В дальнейшем события развивались несколько неожиданным образом. Несмотря на брак с Ингибьёрг, деятельность Кнута вызывала непрестанное беспокойство в семье его дяди, и в определенный момент родственники почли за лучшее от него избавиться — Кнут был вероломно убит Магнусом, своим кузеном и крестником. Овдовевшая же Ингибьёрг некоторое время, по-видимому, провела на Руси, при дворе своего отца Мстислава.

Однако матrimониальные коллизии сестер и их связь с датским королевским домом на этом отнюдь не закончились. Дело в том, что во времена убийства Кнута овдовела и Мальмфрид; хотя ее брак с Сигурдом Крестоносцем складывался не вполне удачно, после его смерти именно она воспринималась всеми норвежцами как его законная жена. Видимо, именно поэтому брак с Мальмфрид оказался выгодным и почетным предприятием для еще одного претендента на датский престол — будущего конунга Эйрика Незабвенного.

Известная экстравагантность ситуации заключалась в том, что Эйрик был родным (единокровным) братом Кнута Лаварда, мужа родной сестры Мальмфрид. Таким образом, речь шла именно о браке двух братьев с двумя сестрами, о канонической недопустимости которого мы упоминали выше. Каково бы ни было отношение скандинавских церковных властей к такому браку (об их реакции ничего не известно), с точки зрения русской церкви и русской княжеской родни Мальмфрид подобное замужество шло вразрез со всем матrimoniальным укладом жизни Рюриковичей.

П. В. Лукин (ИРИ РАН, Москва)

## ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ «ПЛЕМЕНА» И ИХ КНЯЗЬЯ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ИСТОРИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Феномен «переписывания истории», т. е. ее реинтерпретации, замалчивания отдельных эпизодов, «стирания» тех или иных персонажей и вытеснения роли других, хорошо известен. В западной историографии эта проблематика не остается без внимания, тем более что она великолепно вписывается в парадигму т. н. постмодернизма, адепты которого, как известно, стремятся не столько реконструировать прошлое, сколько продемонстрировать, какими способами оно до неузнаваемости было искажено в «нарративах». Однако, вне зависимости от историографической моды или идеологии, проблема объективно существует и заслуживает самого серьезного рассмотрения.

Применительно к Древней Руси на проблему «замалчивания» неугодных исторических деятелей в более поздних «нарративах» обратил внимание недавно А. В. Рукавишников. Он, основываясь на работе американской исследовательницы Элеанор Сирл<sup>1</sup> о *Gesta Normannorum Dudonis* из Сен-Кантена, предположил, что отсутствие упоминаний в начальном летописании лиц, поименованных в договоре Руси и Византии 944 г. и, по-видимому, принадлежавших к правящему роду Рюриковичей, неслучайно, а связано с т. н. «непризнанием родства», т. е. с сознательным устраниением из летописи потомков Владимира Святого языческих предков из боковых линий<sup>2</sup>.

Представляется, что существенным образом отредактированным является в древнерусском Начальном летописании и «племенное», догосударственное, прошлое восточных славян. К сожалению, здесь у нас нет практически нет параллельных источников, поэтому приходится опираться, прежде всего, на внутреннюю критику самой летописи и, отчасти, на сопоставление летописных сведений с археологическими.

Действительно, сведения Начального летописания о восточнославянских «племенах» и их социально-политическом устройстве, как бы ни оценивать их достоверность, не отличаются ясностью, подробностью и последовательностью. Это обстоятельство в последнее время стало поводом для весьма скептического отношения не только к этим свидетельствам, но и к «племенам» вообще. Если А. А. Горский ставит под вопрос только отдельные элементы их социально-политической структуры (наличие «племенной» знати) и отрицают их собственно племенной характер<sup>3</sup>, то А. П. Толочко идет существенно дальше. Он предполагает,

что, летописец XII в. «сконструировал свой образ древних “языческих племен”» на основании библейской традиции о 12 коленах Израиля и церковного законодательства (украинский историк считает, что описание «племен» представляет собой «опрокинутые в прошлое» церковные запреты языческих ритуалов)<sup>4</sup>. А. П. Толочко совсем не одинок в «деконструкции» славянских «племен». Аналогичную попытку недавно предпринял и польский историк П. Урбанчик. Многие «прапольские племена» он считает искусственными конструктами, созданными историками и археологами XIX–XX вв. и специальной критике подвергает два, пожалуй, самых известных польских «племени»: вислян и полян<sup>5</sup>.

Поражает, между тем, удивительная поверхностность такой критики. Так, А. П. Толочко, говоря о влиянии на «племенной» нарратив в ПВЛ библейского рассказа о коленах Израилевых, основывает свое построение на термине «племя». Именно «племенами», как убежден А. П. Толочко, назывались в летописи 12 восточнославянских общностей, причем выбор этого термина (автор даже приводит его в славянской графике — племя) здесь важен, поскольку именно так назывались «12 библейских еврейских племен» в славянской Библии<sup>6</sup>. Дело, однако, в том, что слово «племя» в отношении полян, кривичей, вятичей и т. д. в Начальном летописании *не применяется*. П. Урбанчик, «деконструируя» вислян, предлагает понимать указание жития св. Мефодия на князя «въ Вислехъ» как свидетельство о князе «на Висле»<sup>7</sup>, что совершенно неверно с лингвистической точки зрения: «въ Вислехъ» может означать исключительно «у Вислян», и это делает существование соответствующей общности несомненным.

Однако в критике традиционных представлений о племени и племенной политической организации есть и рациональное зерно. Прежде всего, в свете современных представлений антропологической (этнологической) науки становится очевидным, что «объективные» критерии различия «племен», да и этнических групп вообще, с трудом поддаются определению. Значительно большую роль играет самоидентификация. С другой стороны, наличие у тех или иных общностей (независимо о того, в какой степени «племенными» они были) верховой власти или других элементов политической организации, ясно говорит о том, что мы имеем дело с некоей реальностью. В этом отношении определенные данные в отношении ряда восточнославянских «племен», несомненно, имеются.

Прежде всего, как уже говорилось, обращает на себя внимание тот факт, что, в терминологическом арсенале летописцев *не было* понятий, характеризующих «племя». На вопрос, кто такие вятичи, кривичи, древляне и т. п., летописи ответа *не дают*. Между тем, в принципе, «этнические» термины, которые теоретически мог быть использованы летописцами, существовали (например, «язык» или «род»).

В литературе высказывалась точка зрения о том, что к восточнославянским «племенам» в летописи могло применяться понятие «роды»<sup>8</sup>. Однако в ПВЛ, «роды», — это, скорее, не сами «племена», а в лучшем случае их структурные элементы, либо общности, более крупные, чем «племя» («родъ Словѣнскъ»). Если мы перенесемся в XII в., то мы увидим, что бесспорно сохранившиеся, по крайней мере, вплоть до середины столетия как определенная территориально-политическая общность восточнославянские вятичи также не имеют в источниках, так сказать, видового наименования. В «Поучении» Владимир Мономах дважды говорит о вятичах в связи со своими «путями», и оба раза они фигурируют просто как «вятичи».

Терминологическая неопределенность характерна и для восточнославянских правителей. В НПЛ мл. Кий с братьями князьями не называются<sup>9</sup>. Иное дело — ПВЛ. Здесь, явно полемизируя с предшествующей версией, летописец превращает Кия в князя<sup>10</sup>, что очевидным образом связано с тем, что он представлен в ней в качестве вождя похода на Царьград, «приявшего» от царя «великую честь». Понятно, что это схема, соответствующая образу не «племенного» династа, а киевского князя последующих времен (Олега, Игоря, Ольги, Святослава). Ее появление вызвано тем, что в ПВЛ поляне, которых возглавляет Кий, — не обычное «племя», а люди, отличавшиеся высокой нравственностью и примерным поведением<sup>11</sup>. Впрочем, обычай полян был также, несомненно, языческим, и летописец это прекрасно знал и совершенно не скрывал.

В основе этой двойственности, лежала, конечно, летописная концепция о том, что именно полянскому Киеву суждено было стать «матерью городов русских». Более того, особая роль полян связывается в начальном летописании отнюдь не только с территориально-политической преемственностью, но и с особым к ним Божиим благоволением, еще когда они оставались язычниками. Об этом *explicit* говорится в предании о хазарской дани, которую они заплатили мечами. Кроме того, летописец проводит параллель между полянами и древними евреями: «Яко [и] при Фаравонѣ, цари Еюпѣстѣмъ … погибоша Еюптяне от Моисея, а первое быша работающе имъ. Тако и си (хазары — П. Л.) владѣша, а послѣже самѣм[и] владѣютъ; якоже [и] бысть: володѣютъ /бо/ Козары Русъскии [князи и] до днешнаго дне»<sup>12</sup>. Сопоставление «смысленных» полян-язычников и ветхозаветного Израиля здесь очевидно.

Второе упоминание — это древлянский князь Мал, «герой» предания о мести княгини Ольги, который и в НПЛ, и в ПВЛ последовательно именуется князем.

Последнее, третье упоминание содержится в «Поучении» Владимира Мономаха и относится к каким-то вятическим династам: «…въ Вятичи ходихом по двѣ зимѣ на Ходоту и на сына его...»<sup>13</sup>. Ходота с сыном не называются князьями, хотя тут же идет речь о «князьях Половецких».

Таким образом, последовательности здесь не было, древлянский Мал и его предшественники в начальном летописании князьями называются, Кий в более раннем тексте и Ходота с сыном князьями не названы. Однако отказ в признании «племенных» династов князьями может быть и не случайным (ср. хотя бы противоречивые попытки древних летописцев осмыслить статус таких альтернативных Рюрику и его прямым потомкам персонажей, как Аскольд и Дир, с явным нежеланием признавать их княжеский статус). Не будет, думаю, большой натяжкой предположить, что Владимир Мономах руководствовался той же логикой, что и составители древних летописных текстов: князья на Руси — это только Рюриковичи (т. е. он сам и его родственники), у других «языков» тоже могут быть князья, а вот у непонятных вятичей их быть не может. Что касается Мала и древлянских князей, то здесь, возможно, сыграл свою роль центральный эпизод легенды — сватовство Мала к овдовевшей по вине древлян Ольге, а на такое сватовство, по мысли летописца XI–XII вв. вряд ли мог осмелиться кто-либо, кроме князя.

С чем связано такое восприятие восточнославянских «племен»? В этнографическом введении к ПВЛ восточнославянские «племена» характеризует, в первую очередь, не специфическая политическая структура, общность происхождения, этнические или языковые различия, а то, что летописец называет «обычаями», «законом», «преданиями», составляющими вместе «нрав»<sup>14</sup>. И этот «нрав» — языческий и, следовательно, глубоко противный летописцу. Относительно языческого обряда погребения между прочим прямо сообщается: «еже творять Вятичи и нынъ», т. е. в начале XII в., когда составлялась ПВЛ. «Си же творяху обычая Кривичи, /и/ прочии погани, не вѣдуще закона Божия, но творяще сами собѣ законъ»<sup>15</sup>, — заключает летописец. Отсюда мы видим, что некоторое наименование у древнерусского книжника для «племен» все же есть, но это отнюдь не «род» или «язык», а безусловно отрицательно окрашенное понятие «поганний». Именно языческий *sacrum*, прежде всего, характеризует, восточнославянские «племена». В то же время летописец противопоставляет существовавшим когда-то восточнославянским «племенам» и современным ему вятичам и половцам, придерживающимся языческих обычаяев, «нас» — христиан: «Мы же християне, елико земль, иже вѣрють въ святую Троицю, /и/ въ едино крещенье, въ едину вѣру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»<sup>16</sup>. Отсюда следует, что частью «нас» — христианской Руси, преемственно связанной со «смысленными» полянами — можно стать, прежде всего, приняв крещение, облеквшись во Христа.

Отсюда становится совершенно понятным, что крещение членов «племен», с точки зрения древнерусских книжников, означало не только принятие новой веры и связанных с ней традиций, но и автоматиче-

ское стирание «племенных» различий, растворение «племен» в единой общности христианской Руси.

Неопределенность или даже отсутствие адекватной терминологии и явные попытки «встроить» имевшиеся у летописцев отрывочные сведения о «племенах» и их правителях в общую идеологическую схему, о которой шла речь выше, свидетельствуют никак не в пользу концепций о том, что это нарративные «конструкты». Наоборот, трудности, которые испытывали летописцы говорят, скорее, о том, что они осмысливали реальность, которая не вполне соответствовала их представлениям о том, как должна была сложиться Русь.

Именно о такой ситуации свидетельствуют и некоторые «проговорки» более поздних письменных источников, и археологические данные. Из них становится совершенно очевидным, что, по крайней мере, некоторые «племена» существовали и в течение длительного времени после Крещения.

Что касается письменных источников, то, прежде всего, это относится к вятичам. Выше уже говорилось о том, что на еще на рубеже XI–XII вв. у них существовали собственные династии. В Ип. под 1146 г. сообщается о том, как в ходе одного из междуусобных конфликтов князья Изяслав и Владимир Давыдовичи не решились идти в поход на своего врага, но «съзвавша Вятиче и реша им: „Се есть ворогъ нама и вамъ, а ловите его на поль вама“, и тако възвратистася ис Дедославля»<sup>17</sup>. Тем самым еще в 40-е гг. XII в. вятичи представляли собой военно-политическую общность. Это подтверждается и археологическими данными. Местная традиция производства круговой керамики сохраняется вплоть до XII в. Более того, есть основания предполагать, что осознание вятичами своей идентичности даже усиливается в XI–XII вв.: именно тогда, например, лучевые серьги («височные кольца») становятся «племенным» индикатором, и (с конца XI в.) получают распространение решетчатые перстни, считающиеся «характерным признаком вятичей»<sup>18</sup>. Такие символически насыщенные предметы, как украшения, явно должны были восприниматься местным населением как очевидный для всех показатель его особости, отличия от соседей.

По крайней мере, еще в 1-й четверти XI в. сохранялась общность северян, о чем свидетельствует их упоминание — как отдельного отряда — в Начальном летописании (под 1024 г.) в войске Мстислава Владимировича в Лиственской битве. Существует, правда, точка зрения о том, что северянами в этой летописной статье назывались не члены соответствующей «племенной» общности, а жители Чернигова<sup>19</sup> или даже «люди князя»<sup>20</sup>, однако, она не подтверждается показаниями самого источника, а конкретно словами князя Мстислава («Кто сему не радъ? Се лежить Съверянинъ, а се Варягъ, а дружина своя цѣла»<sup>21</sup>), из которых ясно следует, что северя-

не для него — столь же инородный элемент, что и варяги. Именно во 2-й четв. XI в., согласно археологическим данным, меняется на территории Северской земли и характер материальной культуры<sup>22</sup>.

Таким образом, о некоторых «племенах» есть вполне убедительные данные; подозревать летописцев в конструировании других, серьезных оснований также нет. Не выдуманы средневековыми книжниками и «племенные» правители-династы (как явление, отдельные персонажи, разумеется, вполне могли быть мифическими фигурами, что касается, прежде всего, эпонимов, типа Радима, Вятка, Кия). Древнерусские книжники трудились в прямо противоположном направлении: они стремились вписать «племена» и их властителей в историю христианской Руси, которая их и интересовала. Поэтому для ее *предыстории* они кое-как еще подходили (в качестве «поганых» и отрицательного фона для положительных полян, сопоставлявшихся с ветхозаветным Израилем). А вот в собственно русской *истории* они были не нужны, и в результате о, например, расцвете земли вятичей в XI в. мы можем узнать только благодаря археологии.

## Примечания

- 1 Searle E. Predatory Kinship and the Creation of Norman Power, 840–1066. Berkeley, 1988. P. 93–97. У А. В. Рукавишникова ошибочно: «Элизабет».
- 2 Рукавишников А. В. Проблема непризнания родства в раннесредневековых хрониках и Повесть временных лет // Восточная Европа в древности и средневековье. Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. XIV Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 17–19 апреля 2002 г. Материалы конференции. М., 2002. С. 198–203.
- 3 Горский А. А. Русь: От славянского Расселения до Московского царства. М., 2004. С. 9–19. Под «племенем» историк в традиции Л. Г. Моргана — Ф. Энгельса понимает кровнородственные объединения.
- 4 Tolochko O. P. The *Primary Chronicle's 'Ethnography'* Revisited: Slavs and Varangians in the Middle Dnieper Region and the Origin of the Rus' State // Franks, Northmen and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe / ed. by I. H. Garipzanov, P. J. Geary, P. Urbańczyk. Turnhout, 2008 (Cursor mundi. Vol. 5). P. 177–183.
- 5 Urbańczyk P. Trudne początki Polski. Wrocław, 2008. S. 69–107.
- 6 Tolochko O. P. The *Primary Chronicle's 'Ethnography'* Revisited. P. 170–172.

- 7      Urbańczyk P. Trudne początki Polski. S. 86–87.
- 8      См.: Рогов А. И., Флоря Б. Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X–XII вв.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего Средневековья. М., 1982.. С. 98.
- 9      ПСРЛ. Т. III. С. 104–106.
- 10     ПСРЛ. Т. I. Стб. 9, 10.
- 11     См.: ПСРЛ. Т. I. Стб. 9, 13.
- 12     ПСРЛ. Т. I. Стб. 17.
- 13     ПСРЛ. Т. I. Стб. 248.
- 14     ПСРЛ. Т. I. Стб. 13–14.
- 15     ПСРЛ. Т. I. Стб. 13–14.
- 16     ПСРЛ. Т. I. Стб. 16.
- 17     ПСРЛ. Т. II. Стб. 338.
- 18     Григорьев А.В. Славянское население водораздела Оки и Дона в конце I — начале II тыс. н.э. Тула, 2005. С. 168.
- 19     Franklin C., Shepard D. Начало Руси. СПб., 2009 (авториз. пер. с англ. Д.М. Буланин, Н.Л. Лужецкая, оригинал: Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus: 750–1200. London; New York, 1996). С. 313.
- 20     Żmudzki P. Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi. Wrocław, 2009. S. 322. Польский историк не понял грамматического строя летописной фразы «Мъстиславъ же о светъ заутра видѣвъ лежачиъ съчены отъ своихъ Сѣверъ и Варяги Ярославлѣ, и рече...» (ПСРЛ. Т. I. Стб. 148–149), усмотрев в ней указание на «своихъ [по отношению къ Мъстиславу. — П.Л.] северян». В действительности «свои» здесь — все войско Мъстислава, а северяне так же чужды русской дружине Мъстислава, как такой же дружине его брата Ярослава — наемники-варяги. Ср.: Григорьев А.В. Северская земля в VIII — начале XI века по археологическим данным. Тула, 2000 (Труды Тульской археологической экспедиции. Вып. 2). С. 218, 220.
- 21     ПСРЛ. Т. I. Стб. 149.
- 22     Григорьев А.В. Северская земля. С. 221–223.

ИМПЕРАТОР-ИЗБАВИТЕЛЬ ОТ ИДОЛОВ  
(ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРЕДЕЛАХ ВЛАСТИ  
ВИЗАНТИЙСКОГО ИМПЕРАТОРА В ИКОНОБОРЧЕСКИХ СПОРАХ)

Одно из обвинений, выдвинутых против иконоборцев, состояло в том, что императоры-иконоборцы превышают полномочия данной им власти, покушаясь на прерогативы Церкви в доктринальных вопросах, а также приписывая себе заслуги самого Христа. Вслед за византийскими полемистами и современные исследователи усматривали в иконоборческой инициативе стремление избавиться от всякого соперничества за власть на земле, удалив все изображения Небесного Царя, и заменив их на изображения царя земного [Ladner 1940], а также желание «разорвать аналогическую связь» между императором и Христом, «образом» Которого со времен Евсевия Кесарийского считался император [Auzéry 1998].

В докладе будет предпринята попытка рассмотреть истоки обвинения и его развитие в полемике VIII–IX вв. Особое внимание будет уделяться моментам, способным пролить свет на представления участников иконоборческих споров о пределах императорской власти.

Основанием для обвинения послужило определение иконоборческого Иерийского собора 754 г., сохранившееся в составе опровержения, зачитанного на шестом заседании Седьмого вселенского собора в 787 г. Если верить пропаганде иконопочитателей, именно в этом определении говорится, что императоры-иконоборцы избавили христиан от идолопоклонства, которому те по незнанию предались, почитая иконы. Такое утверждение (в интерпретации иконопочитателей) вело к признанию Христа немощным и не справившимся с тем, что удалось иконоборческим императорам. Такая трактовка совершенно определенно противопоставляла земного и Небесного Царя. См. иронический пассаж в Житии Стефана Нового, где говорится, что участники иконоборческого собора воскликнули: «Днесь спасение миру, ибо ты, царь, искупил нас от идолов» [Vita Stephani; 128]. Благодаря использованию фрагмента воскресного песнопения складывается впечатление, что император заступает на место Христа.

Обратимся к тексту определения. В его вступительной части говорится, что Христос «воздвиг своих слуг, наших верных подобных апостолам императоров ... ради нашего обучения и наставления, а также для разрушения бесовских оплотов ... и изобличения диавольского коварства и заблуждения» [Mansi; 225D]. В заключительной части, представляющей славословие императорам, созвавшим собор, в завершение

списка их подвигов говорится следующее: «Вы уничтожили всякое идолослужение. Вы выставили на всеобщее обозрение учителей такового заблуждения» [Mansi; 353C].

Следует обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, авторы определения вовсе не отрицают, что Христос исцелил мир от первого идолопоклонства («Он избавил нас от тлетворного бесовского учения, то есть от идольского заблуждения и служения и передал нам поклонение в духе и истине» [Mansi; 216BC]). Заслуга иконоборческих императоров заключалась в том, что они одолели лишь второе идолопоклонство (то есть иконопочитание), проникшее в Церковь «под личиной христианства» [Mansi; 221C]. При этом «они были умудрены силой того же Духа», что и апостолы [Mansi; 225D]. Таким образом, в самом иконоборческом источнике не содержится противопоставления Христа и императора.

Во-вторых, само по себе утверждение, будто спасение от идолов совершено тем или иным человеком, не является уникальным. Достаточно вспомнить Евсевия Кесарийского, завершающего сравнение Константина Великого с другими правителями словами, почти дословно повторяющими славословие 754 г.: «...он единственный уничтожил всякое заблуждение многобожия и изобличил всякий вид идолослужения» [Vita Constantini; IV, 75]. Нельзя исключить, что, создавая образ императора-избавителя от идолов, иконоборческая пропаганда ориентировалась именно на пример Константина Великого (об иконоборчестве как стремлении вернуться к традиционным, существовавшим со временем Константина I представлениям об императорской власти см. [Barnard 1973]).

Рассмотрим, как строилось опровержение иконоборческого тезиса на разных этапах. Первое официальное опровержение, предположительно составленное патриархом Таракием, относится к 787 г. В нем отчетливо прослеживаются две противоположные тенденции: с одной стороны, стремление противопоставить земную и небесную власть, показав, что иконоборцы приписывают императорам заслуги Христа, желая умалить Его достоинство и, таким образом, продолжают дело, начатое ниспровержением икон; а с другой — попытка избежать возможных обвинений в нелояльности императору, предложить некую положительную программу и перечислить все то, за что можно и должно восхвалять императоров.

По словам Таракия, возвращение к идолопоклонству после Пришествия Христа уже невозможно, поскольку: «Применительно к Богу все вовсе не так, как применительно к земным царям, которые иногда побеждают, но тотчас же вновь бываются побеждены, ибо Его победа пребывает во век» [Mansi; 216E]. Цель авторов иконоборческого определе-

ния — «приписать себе уничтожение идолов» и «умалить великое таинство» [Mansi; 228E].

В то же время, виновниками такого богохульства Тарасий называет не самих императоров, а епископов, составивших определение, чья цель «подольститься к властителям» [Mansi; 228E]. В опровержении приведенного выше славословия именно епископы стоят на первом месте: «Если же, как они говорят, от идольского заблуждения нас спасло собрание епископов и пресвитеров, а также царская власть, то человеческий род обманут в отношении истины» [Mansi; 353E–356A]. Таким образом, сами иконоборческие императоры оказываются едва ли не чисты от обвинений, а вся ответственность возложена на священство, которое не понимает, за что следует прославлять земных царей: «Отказавшись возносить императорам подходящие и должные похвалы, они провозгласили им то, что относится к нашему Богу Христу. Им, скорее, следовало бы перечислить их мужественные поступки, победы над врагами, покорение варваров (которые многие ради памяти изобразили на досках и стенных росписях, чем внущили смотрящим страсть и рвение), заботу о подданных, решения, трофеи, мирские установления, общественные преобразования, восстановление городов — вот достойные похвал славословия императорам, склоняющие всех подданных к благорасположению» [Mansi; 356AB].

Обратим внимание, что все перечисленные заслуги как нельзя лучше подходят именно императору Константину V (победы над болгарами, восстановление Константинополя после землетрясения 740 г., финансовая и армейская реформы и др.). На наш взгляд, можно говорить об определенной программе реабилитации иконоборческого императора в условиях восстановления иконопочитания представителем той же династии (имп. Ириной). Общественно-политическая и религиозная сферы оказываются разнесены: император не вправе требовать почитания, полагающегося лишь Христу, но в то же время может рассчитывать на признание своих заслуг в политической сфере, несмотря на еретические взгляды.

Иная картина складывается, если мы обратимся к сочинениям второго периода иконоборчества. Весьма жесткое противопоставление императора-иконоборца и Христа мы видим уже в Житии Стефана Нового, однако наиболее последовательно эта линия проводится в богословско-полемических трактатах патриарха Никифора. Как мы видели, на Соборе 787 г. светские изображения, напоминающие о подвигах и достижениях императора, были признаны полезными и необходимыми. Никифор, напротив, упоминает об изображениях императора лишь для того, чтобы доказать его противоположность Христу: «... тот, кто низвергнул образ Христа, а свой установил взамен, не может быть со-

чен никем иным как Антихристом» [Nicephorus; 276C]. Называя Константина V Мамоной, Никифор едва ли не открытым текстом заявляет читателю, что совместить правую веру и лояльность императору, подобному Константину, невозможно [Афиногенов 1997; 116–126]. По его словам, замысел иконоборцев заключается в том, чтобы полностью изгнать саму память о Христе. Именно поэтому «им так милы и приятны» слова Христа «Царство мое несть от мира сего» (Ин 18:36), поскольку они позволяют им «приписать все здешнее иной власти» [Nicephorus; 396A].

Особенно подчеркивается, что несостоительно иконоборческое учение о двух идолопоклонствах. По словам Никифора, это лишь притворство, а на самом деле его противники должны были бы говорить так: «Если бы Константин не избавил нас от идолъского беснования, Христос никоим образом не был бы в силах нам помочь» [Nicephorus; 601A]. А подобное утверждение ведет к еще большему нечестию: тщетным будет крестное страдание и все домостроительство [Nicephorus; 616C], ведь истинный замысел иконоборцев заключается в том, чтобы «отнять у Него подобающее Ему как Богу достоинство, явить Его побежденным, лишить божественных свойств и оставить лишь человеком, подобным нам» [Nicephorus; 704D].

Приведенные примеры показывают, что в начале второго периода иконоборчества из двух тенденций, прослеживающихся в «Деяниях» Собора 787 г., доминирующей становится более радикальная, предполагающая противопоставление императора-еретика и Христа и как следствие оправдывающая неповинование еретической власти. По всей видимости, эта линия могла быть продолжена в произведениях, написанных Никифором уже после гибели императора Льва V, с которым Никифор все же стремился найти общий язык [Луховицкий 2009]. Однако это оказалось невозможно, поскольку иконоборцы второго периода были значительно более осторожны, и слова об избавлении от идолов не вошли в определение иконоборческого собора 815 г.: «Мы постановляем, что иконы не заслуживают поклонения, а их изготовление бесполезно, однако же мы избегаем называть их идолами, ибо и среди дурного существует градация» [Alexander 1953; 60].

## Источники:

Nicephorus — Nicephori Apologeticus pro sacris imaginibus // Patrologia Graeca. T. 100. P. 1860. Cols. 533B–832A; Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum // Ibid. Cols. 205A–533A.

Mansi — Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. T. 13. Florentiae, 1767.

Vita Stephani — La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre / Éd. M.-F. Auzépy. Aldershot, 1997.

Vita Constantini — *Eusebius Pamphilius*. Werke / Hg. F. Winkelmann. Bd. 1. B., 1975.

### Научная литература:

Афиногенов 1997 — Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997.

Луховицкий 2009 — Луховицкий Л. В. История первого периода иконооборства и актуальная политика в «*Apologeticus atque Antirrhetici*» патриарха Никифора Константинопольского // Византийский Временник 68 (2009). С. 59–74.

Alexander 1953 — Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition // DOP 7 (1953). P. 35–66.

Auzépy 1998 — Auzépy M.-F. Le Christ, l'empereur et l'image (VIIe–IXe siècle) // EYΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler. P., 1998 (Byzantina Sorbonensia 16). P. 35–47.

Barnard 1973 — Barnard L. W. The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy // Byzantium 43 (1973). P. 13–29.

Ladner 1940 — Ladner G. B. Origin and Significance of the. Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies 2 (1940). P. 127–149.

## ЧЕШСКАЯ ЭТАТИЗАЦИОННАЯ ЛЕГЕНДА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ХРОНИСТИКЕ

В формировании чешской государственной идеологии в Средние века центральное место заняла мифологема происхождения чешского государства, сформированная на рубеже XI–XII вв. в «Чешской хронике» Козьмы Пражского. Это ставшая знаменитой легенда о пророчице Либуше, дочери князя Крока (Крака) — основателя Кракова, которая правила племенем чехов, пока его вельможи не потребовали мужской наследственной власти. По указанию Либуше был призван на княжение пахарь Пршемысл, взявший ее замуж и положивший начало династии Пршемысловцев, правившей Чехией до убийства последнего ее представителя Вацлава III в 1306 г.

Легенда о Либуше и Пршемысле-пахаре стала главной этатизационной легендой в сознании чешского средневекового социума, которую дополняло этногенетическое предание о происхождении чехов от хорватов и легенда о трех братьях — Чехе, Лехе и Руссе, акцентировавшие сознание славянской общности.

Легенда о Либуше и Пршемысле укоренилась в чешском обществе. Рассказ Козьмы Пражского повторяют, с некоторыми дополнениями, все последующие чешские хронисты вплоть до XVI в. Она вошла в культурное сознание чешского народа, к ней неоднократно обращались мастера изобразительного искусства от позднего Средневековья до наших дней. Особый патриотический акцент легенда приобрела в эпоху Национального возрождения. Ее поэтическая обработка, имеющаяся в Рукописях Краледворской и Зеленогорской — фальсификатах, сочиненных В. Ганкой и Й. Линдой, стала основой главного произведения, сфокусировавшего чешское историко-патриотическое сознание Нового времени — оперы Б. Сметаны «Либуше» (1872), премьерой которой в 1881 г. торжественно открылся Национальный театр в Праге.

Интерпретация средневековыми хронистами этой этатизационной легенды имела несколько аспектов, очень важных для формирования государственной идеологии. Во-первых, обосновывалась идеологема богоизбранности чешской правящей династии. Козьма, затем в XIV в. Мариньола благодаря «христианской ретроспекции» представляют события еще языческого прошлого как акт божественного, следовательно, христианского провидения. Пророчица Либуше у Мариньолы приобретает черты ветхозаветной Сивиллы, пророчествовавшей о рождении Христа. Тем

самым династия Пршемысловцев обретает оттенок христоподобия. Наиболее наглядно эта идеологема выражена в росписях капеллы св. Екатерины в Зноймо (1134 г.), где по заказу местного князя, претендовавшего на пражский престол, были изображены сцены пророчества Либуше и призвания Пршемысла-пахаря, причем в общей системе росписей эти сцены расположены непосредственно под сценой Благовещения, что семантически означало христоподобие чешской династии. Отметим также, что идеологема богоизбранности, имевшей место в дохристианское время, резко выделяла чешских Пршемыловцев на фоне других не только чешских, но и соседних правящих домов, подчеркивая их приоритет, особое предназначение судьбы. Для чешского общества, прежде всего знати, это означало особую связь с богоизбранной династией, осуществляющую посредством подчинения, послушания. Сопротивление могло расцениваться как богооборчество. Так уже на досвятовацлавском этапе формирования чешской государственной идеи возникает положение о тесном союзе центральной власти и ее подданных. Близость княжеской королевской власти и всего общества усиливается автохтонностью правящей династии, которая, однако, происходит не из знати, а из крестьянства.

Этот аспект акцентирует происхождение Пршемысла — исходя из простых крестьян. Хронисты нигде не говорят о языческой семантике фигуры землепашца, в отличие от современных исследователей, подчеркивающих сакральный статус пахаря в традиционной культуре. Христианские хронисты, очевидно, этого просто не знали. Их интересует другое — простонародное, крестьянское происхождение династии. На этом строится мифологема родства верховной власти и простого народа, исключающая социальное противостояние («классовую борьбу») и создающая мифологему, близкую широко распространенной мифологеме «крестьянского царя». Образуется связь по схеме: царь — народ (крестьянство), в которой знать (шляхта) оказывается вне этой сакрализованной двойной связи. Тезис о подчинении знати жесткой, «мужской» власти Пршемыловцев вложен Козьмой в уста Пршемысла-пахаря, что обуславливает нелегитимность любого сопротивления этой власти со стороны «лучших людей» («оптиматов»).

Символом «лапотного» происхождения монархов становятся реальные предметы — лапти и сумма лыковая, принадлежавшие Пршемыслу-пахарю, которые в назидание должны демонстрироваться его потомкам во избежание отрыва власти от народа. Сакрализация этих предметов происходит при Карле IV, когда они вводятся в обряд коронации чешских королей. Интересно, что мифологема пахаря у Козьмы свободна от древнеримских реминисценций (призвание Цинцинната).

Мифологема о гомогенности чешского общества дополняется идеей общеславянского этногенеза. В легенде о Либуше присутствует лишь

один ее аспект — родство чешского и польского этносов, так как Крак (Крок) является отцом и чешской Либуше, и польской Ванды. Это представление было впоследствии востребовано и активно использовано чешской внешней политикой при последних Пршемысловцах (Вацлав II и Вацлав III были избраны королями Польши) и при Карле IV, когда в дипломатической переписке с Казимиром III акцентировалось положение о том, что поляки являются младшими братьями чехов (здесь также присовокупилось влияние легенды о трех братьях).

Чешская этатизационная легенда в сознании чешского общества, выраженного в хронистике, стала основой идеи гомогенности этого общества и первенствующего положения чехов как этно-государственного организма во всем регионе Центрально-Восточной Европы.

## БОГ КАК ВЛАСТЬ И ДИАЛОГ С НИМ

Пантеон религиозно-мифологической системы может быть организован по разному. Во-первых, это «горизонтальное» распределение полномочий богов / духов на основе специализации их деятельности (управление одной из сфер космоса или его отдельным локусом, областью хозяйственной деятельности, благодатной или вредоносной силой и т. д.; обычно такая специализация имеет многофункциональный характер и не слишком четко очерчена). Во-вторых, это «вертикальная» организация пантеона, базирующаяся на отношениях главенства и подчинения. Вероятно, наиболее архаической формой подобной иерархии являются отношения пары демиургов в космо- и антропогонических мифах, когда один выступает как руководитель и распорядитель, а другой — как помощник и исполнитель (зачастую неумелый и даже прямо вредоносный). Отношение к главе пантеона как к властной инстанции весьма отчетливо выступает в иерархизированных мифологических системах, отражающих социальные структуры носителей данной традиции, включая даже формы бюрократической коммуникации (подача «прощений», написание вердиктов и пр.).

Верховная власть в пантеоне предполагает и верховную власть во вселенной, в том числе — власть над людьми. Соответственно, молитвенные обращения к божеству в известном смысле также представляют собой апелляции к властной инстанции, ритуальные восхваления которой, как и приносимые ей жертвы, направлены на то, чтобы добиться ее благосклонности и нужного просителю результата. Впрочем общение с верховным божеством, пребывающим в статусе «удалившегося бога» (М. Элиаде), активная деятельность которого завершилась во времена первотворения, теперь может оказаться либо нецелесообразным, либо затрудненным, либо просто невозможным. Поэтому инстанцией, к которой человек апеллирует в своей повседневной жизни, часто оказывается персонажи, занимающие в мифологической иерархии более низкое положение, в том числе относящиеся к области «низшей мифологии»: духи домашнего очага, локальные духи-хозяева (испрашивание разрешения на

---

\* Неклюдов Сергей Юрьевич, доктор филологических наук, профессор, директор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, главный редактор журнала «Живая старина», sergey.nekludov@gmail.com.

охоту в подведомственных им местах; просьбы о помощи в семейных и личных делах, обращенные к гениям родовой территории и т. п.).

В обрядово-мифологических практиках присутствует два типа сообщений, противоположных по своей коммуникативной направленности. Это, с одной стороны, *тексты людей*, адресованные богам или духам (молитвы, призывания и пр.) и передаваемые им в ходе отправления соответствующего ритуала (назовем их «ритуальными»), а с другой, направленные человеческому сообществу *тексты богоя или духов* (речи, поучения, эпические нарративы), транслированные через посредника — шамана, волхва, оракула, пророка; одним словом, требующие для своей артикуляции участия определенного магического специалиста. В некоторых случаях для подобных сообщений (назовем их «сакральными») существует даже специальный «язык богов», часто с элементами зауми или полностью заумный.

Однако эти ритуальные и сакральные тексты, как правило, не представляют собой обмена репликами, они лишь провоцируют партнера (сакральную инстанцию или человеческий коллектив) на ответные действия, которые являются диалогическими реакциями на них. В сущности, эта модель соотношения текстов, исходящих от власти, и текстов, адресованных власти, сохраняет свою продуктивность и в человеческом мире.

«ПРАВО НАРОДА» В ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ  
Речи Посполитой конца XVI —  
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в.

Речь Посполитая конца XVI — первой половины XVII в. представляла собой уникальное образование, любое описание государственно-правовой системы которого неизбежно будет спорным. Называясь «республикой двух народов», она включала в себя значительную часть православного населения, правовой статус которого был предметом разногласий и по-водом для конфликтов на протяжении всей истории этой государственности. В этом плане представляют особенный интерес те правовые и обосновывающие их исторические концепции, которые выдвигала сама православная общественность. В них причудливым образом совмещались традиции восточнославянской православной культуры с западным наследием правовой мысли и своеобразной польской практикой. Возможно, именно этой уникальной ситуацией объясняется появление в западнорусской культурной среде концепций и понятий, которым трудно найти прямое соответствие ни в восточнохристианской, ни в западной мысли того времени.

И в первую очередь это касается такого понятия как «права народа», а также представления о договорном образовании государства. Обе концепции прошли многолетний путь созревания и являлись реакцией на такие два события второй половины XVI в., как Люблинская и Брестская унии. Обе эти унии представляли собой заметную опасность для правового положения западнорусского населения, а потому вызывали потребность защиты своих «старых прав». Настоящим вызовом, расколовшим восточнославянское население и поставившим православных в крайне сложное правовое положение, стала Брестская церковная уния 1596 г., не принятая большей частью православного общества. Сразу вслед за ней появилось немало текстов различного характера, обосновывающих незаконность этой унии и требовавших сохранения прав традиционного православия, его церковной организации и его приверженцев различных сословий.

На деле важнейшим вопросом было определение субъекта ущемленного права. В первую очередь это была сама православная церковь, а также православные представители шляхетского и мещанского сословий. В конечном счете и сословные права здесь сводились к церковным, ведь в более широком смысле речь шла о пастве православной церкви. Нередко в текстах того времени говорится о правах «рели-

гии греческой», «веры греческой» как определения для совокупности православных жителей государства. Разрабатывалась история «прав греческой веры», идущих еще со старых времен «русских князей», но гарантированных и польскими королями. В «Апокризисе» 1597 г. говорится о «праве писаном», которое «когда бы ся достаточне перекладати мъло, пришло бы незличоную речь привилеов и листов тут вписати, которыми частокрот, а особливе при фундованью яких церквий и при надаванью до них добр через княжата Русския, а потом через королѣ Польскии справы княжат потвержаючи, — волность и тврдость релѣи Греческой знаменитее есть утвержена»<sup>1</sup>. Автор «Перестороги» (1600 г.) описывает, как Стефан Баторий «увѣдавши король от своих канцлеров, же продкове его вѣру Грецкую у панствах коронных, ровне яко и Римскую, при вольностях и при зверхностях их, в своих границах духовноѣ владзы заставуют, и то присягою потвержают и правами остерегают, — дал теж привилей свой» — и, подчеркивается, что сделал он это «ведле старых прав»<sup>2</sup>.

Однако уже тогда, на самых ранних этапах православно-униатской полемики, возникла потребность более общего определения субъекта нарушенных Брестской унией прав. Само понятие «народа» в языке того времени имело сложное значение. С одной стороны, была традиция старого русского употребления этого слова; с другой стороны все больше входило в жизнь узкосословное понятие о «народе» как о шляхте, имевшее свое обоснование в мифологии культуры польского «сарматизма». По выражению Я.Тазбира, «в XVII веке произошла *sui generis* диссоциация понятий «поляков» и «польского народа»»<sup>3</sup>. Показательно, что даже польские мещанские писатели того времени «под «польским народом» понимали — согласно реалиям той эпохи — главным образом «рыцарское сословие»»<sup>4</sup>. Такое словоупотребление также оказалось вызовом для православной мысли, которой были свойственны совсем другие понятия о «народе». Исследования полемических текстов тех лет довольно определенно дает увидеть глубокое отождествление понятия о «Русском народе» со всей совокупностью прихожан православной церкви в Речи Посполитой независимо от их сословной принадлежности<sup>5</sup>.

Так, автор «Апокризиса», говоря про свою сторону «мы, Греческой релѣи люде»<sup>6</sup>, подчеркивает: «нам, и право, и конфедерации, и привилѣя, и звычай, и иншии фундамента волности набоженства маючим»<sup>7</sup>. При этом он заявляет, что «с плачем просимо, абы, ведлуг привилеов, народови Рускому и Литовскому наданых, урядов духовных релѣи Греческой не затлумял»<sup>8</sup>. При желании здесь можно увидеть употребление слова «народ» в значении «шляхетского народа», от лица которого выступает автор, однако другие православные тексты указывают на

преимущественно несословный характер такого словоупотребления. Интересно, что мещанский автор «Перестороги», вероятно, чтобы обойти двусмысленность этого слова, даже вводит такое понятие как «рѣч посполита народу Руского», уточняя, что она включает в себя «от больших аж до меньших станов»<sup>9</sup>.

Новый этап православной полемики, связанный с фактом нелегального посвящения в 1620 г. иерусалимским патриархом Феофаном новой православной иерархии в Речи Посполитой, предлагает нам уже довольно цельные концепции, представляющие правовое положение православных в стране. Теперь права православных определяются не только пожалованными князьями и королями правами и привилегиями, но и особым положением в Речи Посполитой самого «народу Руского». Б. Н. Флоря считает возможным говорить о разработке православными публицистами того времени целой исторической концепции, в основе которой лежало «представление о создании Польско-Литовского государства в результате добровольного соглашения трех народов — «польского», «литовского» и «русского»<sup>10</sup>. Эта концепция читается сразу в нескольких произведениях, написанных в начале 1620-х гг.

Так, в «Протестации» новопоставленного митрополита Иова Борецкого 1621 г., в которой речь идет от «na rodzu naszego Ruskiego», подчеркивается, что «my przez pacta y przysięgi do Koronychmy się przyłączyli», (теперь же «cierpiemy gwałt, wiolenią y vciski dla wiary»)<sup>11</sup>, то есть обоснование прав идет уже не только через наследие княжеских и королевских пожалований, но и через сам факт присоединения к Короне на договорных началах — «по пактам и присягам». А субъектом такого договора выступает «русский народ».

Более подробно эта тема раскрывается в сочинении «Палинодия» Захарии Копытенского (1619–1623). В нем описывается, как «ся Русский князе доброволне за певными пактами до кролевства Польского прилучали», однако особо он подчеркивает то, что при этом князья «в головах варуючи себе веру и свое набоженство и церкви в целости и во вшеляком беспеченстве заживати»<sup>12</sup>. То же обстоятельство выделяется им и при описании завоевания Казимиром Великим Львовской земли. Копытенский подчеркивает установленное тогда равенство поляков и русских в правах и вольностях, утверждая, что уже тогда «король постановил и поровнил, абы Россове одного с Ляхами права и волности заживали»<sup>13</sup>. Когда же была Люблинская уния, то «теды Россове продком варовали себе права о веру и о церкви, а кролеве на своих коронациях права и привелея вшелкии князей Русских якому колвек станови служачии приняли, и присягами ствердили, и писом в статутах и конституциях то осведчили»<sup>14</sup>. Люблинскую унию Копытенский трактует как равноправное объединение: «в року 1569, на сейме в Любlinе, князество

Литовское и Киев и Волынь з королевством Польским зъедночилися за-  
едно быти, и едных волностий и свободы заживати, и заровно тяжары  
поносити, и оборону и промысл вщелякий взаем чинити, и одного кроля  
себе обирати, один другого прав и волностий перестерегаючи»<sup>15</sup>. И все  
же здесь еще нигде нет формулировки «права народа русского». Основ-  
ной субъект порушенного права для Копытенского — это Константи-  
нопольская патриархия. Он называет Россию патриаршим именем и  
отождествляет борьбу Рима с Константинополем за Западную Русь с  
земельной тяжбой.

Завершенный вид новая правовая концепция приобретает у Меле-  
тия Смотрицкого<sup>16</sup>. Примечательно, что еще в раннем его сочинении,  
«Треносе» (1610 г.), мы не находим ни «прав народа Русского», ни кон-  
цепции добровольного объединения трех народов в одну Речь Посполи-  
тую. Но все это составляет важнейшее идеиное наполнение его право-  
славной полемики начала 1620-х гг. Особенностью полемических со-  
чинений М.Смотрицкого этого времени было именно господство в них  
правовой тематики, отведшей в тень богословские споры. На первом  
месте у него оказывается формулировка «*prawa duchowne y świętskie,  
swiebody y przywilegia ... narodowi naszemu Ruskiemu w nabożeństwie iego  
ludziom mere Religiey Graeckiey służące*»<sup>17</sup>, «*Prawa y swobod y Przywile-  
iow Narodowi Ruskiemu starożytnie Religiey Graeckiey nadanych*»<sup>18</sup>.

Эти права народа видятся единым комплексом с правами церков-  
ными: «*prawa cerkiewne, a przy nich na prawa swiebod y wolności narodu  
naszego Ruskiego*»<sup>19</sup>, (униаты поступают) «*mimo prawa narodowi y cerkwi  
Ruskiej*»<sup>20</sup>. При проведении жесткого разделения прав на «духовные»  
и «светские», последние ставятся в прямую зависимость от первых: «*za  
odmianą religiey Graeckiey w Rzymską, a posłuszeństwa Wschodniego w  
Zachodnie, nie tylko duchownych praw y wolności, ale y świeckich pozbyć  
musielibyśmy. Y słusznie: bo za odmianą religiey y posłuszeństwa, y prawa  
nasze odmianie podleć musiąby*»<sup>21</sup>. Такая увязка прав естественна  
при общем отождествлении этнической и церковно-конфессиональной  
характеристик, свойственной для православной мысли. Нередко у Смо-  
трицкого понятия «русский народ» и «люди греческой религии» ис-  
пользуются как взаимозаменяемые<sup>22</sup>.

Также и история инкорпорации русского народа в Польско-  
Литовское государство описывается как полностью гарантирующая  
его права и вольности: «*z prawami abowiem, z zwyczajami naszemi, tak  
świętskimi iako osobliwie duchownymi, Ruskie narody Ich Młść Krolo-  
wie Polscy Koronie y Wiel. X. Litewskiemu incorporowali*»<sup>23</sup>. Здесь уже  
русский народ выступает как субъект права, а не князья русские, как  
у З. Копытенского: это «*unia narodu ruskiego z królestwem polskim*»<sup>24</sup>.  
Речь Посполитая является союзом трех равноправных и свободных

народов<sup>25</sup>: «Z tą taką wolnością z wolnymi narodami Polskim y Litewskim, Ruski narod złączył się w jedno ciało, o iednę głowę spoił y opar»<sup>26</sup>, «narod nasz Rusky do Polskiego narodu przyłącza iako rowny do rownego, iako wolny do wolnego»<sup>27</sup>, «ktory wszystkich tych trzech narodów polskiego, litewskiego y ruskiego spoiny w domu o rzeczypospolitey przemysł, a za domem na woynie zgodę równość y poszanowanie wszelkie widziawszy, rządnego miedzy niemi rozerwania y niezgody nie widział»<sup>28</sup>. Брестская уния называется «фальшивой», и как таковая видится яблоком раздора между тремя союзовыми народами: «Póki tedy jeszcze stoi zupełna zgoda ciuilis unionis, ku obronie całości oyczyszny, swobód, praw y wolności wszystkim trzem narodom, tegdy sie ta zwady kość, fictitiae unionis, z poszodku ich niech wyrzuci»<sup>29</sup>. И потому совершенно иначе видится функция короля: он не жалует «права и вольности», а сторожит их: «czego im on, iako stroż praw ich»<sup>30</sup>.

Несомненно, что понятие «прав народа» здесь выступает в совсем ином значении, чем в более поздней западноевропейской мысли. Это не «естественное» право «каждого народа», а сонм светских и духовных прав, которые конкретный народ получил от светских и духовных властей, и которых он держится. Однако примечательна и оригинальна сама мысль о народе как субъекте правовых отношений. Также стоит отметить тот факт, что эта концепция не нашла себе места в униатских сочинениях, однако утвердилась в православной мысли (см., напр., сочинения Петра Могилы). В 1632 г. в Вильне вышло сочинение «Synopsis», которое во многом суммировало все прежние наработки православной антиуниатской полемики. И там мы находим, что король «te prawa y przywileje narodowi Ruskiemu, iako z wiekowcale wiernym poddanym Panom swym, poprzysiągły u nieporusznie przy nich nas zachować zezwolił»<sup>31</sup>, а также и изложение концепции объединения «rownych do rownych, wolnych do wolnych»<sup>32</sup>.

В целом, однако, описанное можно счесть концептуальным итогом освоения интеллектуальным слоем западнорусского общества тех понятий, которые были свойственны православной мещанской культуре уже по крайней мере с конца XVI в. Здесь можно привести в пример протестацию от 20 марта 1599 г. русских портных г. Львова против нарушения их правпольскими коллегами из их же цеха<sup>33</sup>. Они жалуются на «cechmistrze y mistrze rzemisła krawniczkiego narodu polskiego», что они «psując prawa y przywileja cechu tego w którym iednakich swobod obadwa te narody Polski y Ruski, tak urzędu cechmistrzowskiego iako y uziwania remiosłów» правила нарушают. Отмечая, что «niemaią Ormianie Lwowszczi y Żidowie takich związków z polakami, iako narod nasz Rusky ma», жалобщики указывают, что поляки «do nas Ruszi prziszedzsi z nami Rusią w Rusi według dawnych praw naszych y fundoszow zwiczaio y porządkiw

niechcą zią, prawem nas nie przekonawszy prawa nas odsądzaią». Свои требования равных прав портные между тем аргументируют так: «temusz warunkowi dobra kościołne religiey greczkiej naszej poddawają, z kąd iedności praw y swobod tich dwoch narodow pokazuie się». И хотя в этом документе речь идет о цеховых правах ремесленников, и под «народами» понимаются лишь представители польского и русского народов в цехе, нетрудно заметить, что структуры мысли и понятия во многом те же, что и в рассмотренных выше сочинениях.

Благодаря этому очень заметно, сколь сильным своеобразием обладали понятия православного общества Речи Посполитой. И сколь сильно православное западнорусское понимание природы государственности, созданной в 1569 г., отличалась от собственно польской идеологии Речи Посполитой как шляхетской республики «двух народов». Примечательно также, что в таком понимании были более акцентированы стороны этой государственности, связанные с королевской властью, чем собственно сословно-республиканская идеология. Стремительно тающая православная шляхта и все более активное православное население городов не создали каких-либо принципиально различных версий своего участия в Речи Посполитой, и их представители в своих текстах предпочитали выступать от всего «народа Русского», настаивая на его церковном единстве и нередко специально подчеркивая его многосоставность.

## Примечания

- 1 Апокриф // Русская историческая библиотека. Т. VII. СПб., 1882. Стб. 1070.
- 2 Пересторога // Акты, относящиеся к истории Западной России. Спб., 1851. Том IV. Стб. 207.
- 3 *Tazbir J. Świadomość narodowa // Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku.* Wrocław, 1971. S. 41.
- 4 *Augustyniak U. Konsepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku.* W., 1989. S. 159.
- 5 См. об этом, напр.: *Неменский О. Б. Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой, Варшавой и Киевом.* Сб. ст. под ред. О. Б. Неменского. М., 2008.
- 6 См., напр., стб. 1332. Такая формула в тексте встречается часто. Есть также: «нас, старожитной въры Греческой людей» (стб.1792), «мы, Греческой релъи шляхтичи» (стб.1294) и др.
- 7 Апокриф. Стб. 1788.
- 8 Там же. Стб. 1292.
- 9 Пересторога. Стб. 220–221.

- 10 *Флоря Б. Н.* Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 года верхами православного белорусского и украинского общества // *Дмитриев М. В., Зaborовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Брестская унија 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — первой половине XVII в. М., 1999. Ч. II. С. 75.
- 11 *Жукович П. Н.* Протестация митрополита Иова Борецкого и других западно-русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 г. // Статьи по славяноведению. СПб., 1910. Т. III. С. 147.
- 12 Палинодия // Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. IV. Стб. 1110.
- 13 Там же. Стб. 1026.
- 14 Там же. Стб. 1075.
- 15 Там же. Стб. 1042.
- 16 Наиболее цельно рассматриваемая правовая и историческая концепция М. Смотрицкого выражена в его соч. *Obrona Verificaciey* на с. 392–393.
- 17 *Verificatio niewinności*. С. 322.
- 18 *Verificatio niewinności*. Wilno, 1621 (Второе издание). С. 28.
- 19 *Verificatio niewinności*. С. 315.
- 20 *Na Examen Obrony Verificaciey* // Архив Юго-Западной России. Киев, 1914. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 653.
- 21 *Verificatio niewinności*. С. 341.
- 22 См. подробнее об этом: *Неменский О. Б.* Формы русской идентичности у Мелетия Смотрицкого // Власть, общество, культура в славянском мире в Средние века. Славяне и их соседи. Вып. 12. М., «Индрик», 2008. С. 305–316.
- 23 *Obrona Verificaciey*. С. 349.
- 24 *Supplicatia do przeoświeconego i iaśnie wielmożnego przezacney korony Palskiej i w. x. Litewskiego oboiego stanu, duchownego i swieckiego se-natu*, 1623 // *Коялович М. И.* Документы, объясняющие историю Юго-Западного края. СПб., 1865. С. 302.
- 25 И поэтому трудно согласиться с мнением Т. Хинчевской-Хеннель, утверждающей, что православные тогда отстаивали «такой правовой порядок, по которому вероисповедания, существующие в Речи Посполитой, должны пользоваться своими правами». (*Chynczewska-Hennel T.* «Do praw i przywilejów swoich dawnych». Prawo jako argument w polemice prawosławnych w pierwszej połowie XVII w. // *Miedzy Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVII wieku*. Warszawa, 1993. S. 57). Такую позицию скорее могли отстаивать протестантские мыслители того времени. Здесь же речь идет именно и только о «трех народах».
- 26 *Justificatio niewinności* // Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Ч. 1. Т. 7. С. 515.

- 27 Supplicatia. C. 236.
- 28 Там же. C. 302.
- 29 Там же. C. 304.
- 30 Obrona Verificaciey. C. 396.
- 31 Synopsis 1632 г. // Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Ч. 1. Т. 7. С. 574–575.
- 32 Там же. C. 547.
- 33 ЦДІАЛ. Ф. 129. Оп. 1. № 332.

## ЛЕГИТИМАЦИЯ ВЛАСТИ ЧЕРЕЗ ЛЕГЕНДЫ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В истории большинства стран присутствуют легенды, символически объединяющие население. Иногда это легенды об «отцах-основателях» (Рюрике), иногда о родоначальниках (Меровей, пять братьев и две сестры во главе хорватов, три брата и сестра «основатели» Киева), иногда о святых покровителях (многочисленные рассказы о приобретении или перенесении святых мощей). Эти легенды косвенно отражают реальный процесс становления государственности: от соперничества между знатными родами к возвышению отдельных лиц и приобретению ими небесного покровительства<sup>1</sup>.

Сохранение, передача древних легенд или формирование их в более позднюю эпоху являются также важным свидетельством необходимости укрепления формирующейся или уже существующей власти.

Легитимация была особенно необходима в обстановке достаточно случайного или даже незаконного прихода к власти отдельных лиц<sup>2</sup>. Недостаток первоисточников и видимая случайность захвата власти иногда мешают понять, что в каждом случае за конкретным человеком стояла вполне определенная часть элиты, участие которой в борьбе за власть было закономерно. Недостаточно ясные представления о подобных группах не должны затушевываться общими определениями, такими как «правящая верхушка», «господствующий класс» и т. п. Новая династия, новая группировка элиты, приходя к власти, были заинтересованы в оправдании своих действий, которые оправдывали с помощью легенд. Также легендами обосновывали свои безуспешные претензии на власть многочисленные узурпаторы и самозванцы<sup>3</sup>.

Необходимость организации совместной деятельности всё большего числа людей в ту эпоху естественно вела к постепенному росту влияния знати<sup>4</sup>, которое неизбежно должно было привести к образованию новых форм господства, напоминающих более позднюю государственную власть, но основанную не только на принуждении, но и на признании верховенства именно этой семьи, группы людей, одного человека. В результате отличия «государственного» от «родового» и «личного» оказываются незначительными.

Дополнительной силой, объединяющей людей, всегда были коллективные представления о высшем, «священном». Легенды объединяли, скрепляли группу людей в ясно осознаваемое единство. Они были

необходимы всем, не только господствующей группе и конкретному «владыке». Господствующая социальная группа даже сегодня иногда воспринимается как семья. И легенды о «героях», «отцах-основателях», о возникновении той или иной державы походили на семейные легенды, существующие и даже возникающие вплоть до настоящего времени. Так одна из легенд о возникновении Хорватии прямо свидетельствует о приходе народа, возглавляемого семейной группой из братьев и сестер, ни один из членов которой не обладает особыми правами, хотя один из братьев носит имя — этноним всего народа. На ту же мысль наводит и легенда о трех братьях и сестре, к которым восходит основание города Киева. Точно также у франков господствуют потомки полулегендарного Меровея, хотя в создании государства действуют уже не только семейные группы, но отдельные личности. Характерно, что подобные легенды часто лишены характерных христианских черт, связанные с христианством легенды появляются позднее.

Если первоначально легенды связанные с одной семьей (или происходящие из одной семьи) способствуют сплочению больших групп людей, то впоследствии легенды помогают утвердиться определенным социально-политическим группам. В историографии часто применяются обобщающие термины, такие как « знать», «аристократия», однако сами по себе они объясняют немного. Между тем, для понимания процессов политической борьбы признания факта господства одних больших социальных групп над другими недостаточно. С другой стороны, судьбы отдельных личностей (как бы ни были они важны в каждом конкретном случае) не раскрывают внутреннего содержания политической борьбы. Изучение легитимации определенной социально-политической силы через легенду, через миф способно расширить представления о ходе политической борьбы в раннесредневековом обществе, о борьбе не конкретных лиц, но социальных группировок<sup>5</sup>.

Рассмотрим, какие формирующиеся или существующие группировки элиты участвуют в борьбе за власть. Одна из группировок, при том вроде бы не нуждающаяся в дополнительной легитимации своих претензий, часто представляет интересы христианской церкви. Очень часто и старейшины, и военные вожди, и деятели церкви происходили из одного и того же господствующего рода (если не одной семьи).

Позднее легенды постоянно сопровождают деятельность церкви, способствуя усилению ее влияния на верующих. Христианская церковь, за редким исключением, не выступала в качестве самостоятельной политической силы. Напротив, она стремилась повышать или понижать легитимность того или иного главы государства или претендента на престол. При этом принадлежность «избранника» к какой-либо политической силе не имела для церкви решающего значения, главное было — в каких

отношениях претендент (правитель) находится с церковью, не считаясь с которой было просто невозможно. Всё же в раннем Средневековье влияние церкви на ход и результаты политической борьбы было ограниченным и скорее немногого умиротворяющим, чем определяющим.

Наиболее трудным с точки зрения оправдания своей деятельности было положение воинов. Церковь долгое время лишь мирилась с их существованием. Напротив, в формирующихся государствах именно лидеры военных отрядов претендовали на господствующее положение. Никакого открытого противостояния с церковью они допустить не могли. Единственной политической силой, способной противостоять воинам и их вождям была так называемая « знать », потомки прежних лидеров, успешно или недостаточно подтвердившие свои претензии на господство.

Борьба знати, первоначально выделившейся в момент формирования ранней государственности, с постоянно выдвигаемыми лидерами дружины характерна для всего первого периода Средневековья. Это была не та борьба, в которой победители уничтожают побежденных. Переходы из одной группировки в другую были обычным делом. Кроме того, обе социально-политические силы не исчезали, продолжая существовать и впоследствии, когда лидеры дружины одержали частичную победу<sup>6</sup>. Но в число феодалов вошли также представители прежней знати.

Установление феодальных порядков выдвиженцами из королевских дружины вряд ли значительно уменьшило влияние прежней знати. Далеко не все высокопоставленные социальные силы были связаны между собой в феодальную систему. Далеко не у всех них во владениях преобладала феодальная собственность, многие сохраняли и прежние владения, и прежнее положение. Поэтому борьба «старых» и «новых» лидеров заканчивалась лишь тем, что наиболее выдающиеся представители молодого поколения входили в круг прежней знати. Затем борьба возобновлялась.

Политическая история Средневековья, следовательно, развивалась в борьбе между старыми и новыми военными лидерами, это была история борьбы негосударственных силовых структур за власть. В этой борьбе часто побеждали те, кто были способны расширить влияние за пределы узкой родственной группы в более широкую социальную систему<sup>7</sup>. Подобные структуры часто были заинтересованы в легендах, чтобы расширить социальную поддержку. Сначала использовались родовые легенды, затем связанные с христианством и, наконец, самые поздние, связанные с возникновением государства. Нередко одна и та же легенда, с переменой акцента, использовалась неоднократно.

Заметно, что в легендах о возникновении восточноевропейских государств сравнительно большую роль играет семья, западноевропей-

ских — отдельная личность (святой или первый правитель). История образования Древнерусского государства связывается с призванием чужеземных властителей-братьев, которые, видимо, должны были обладать большей легитимностью, чем местные владыки отдельных земель. В разное время эта ситуация трактовалась по-разному, но и явная апелляция к иностранному опыту — случай не исключительный. Как кажется, он может свидетельствовать об особенно напряженной борьбе между отдельными кланами и территориями, о которой впоследствии остались лишь глухие воспоминания. В истории средневековой Хорватии очень поздние упоминания «племен», вызывающие длительную научную полемику, дают определенное представление о клановых и территориальных противоречиях, преодолеть которые полностью не удалось за весь период самостоятельной истории страны. Какие бы оценки не давались этим «племенам», их существование несомненно свидетельствует о глубоких разногласиях, которые начали завершаться лишь значительно позднее признания верховенства венгерского короля.

Таким образом, дальнейшее исследование легенд о начале государственности как источнике дополнительной легитимации власти, способно пролить свет на политическую историю Средневековья, уточнить, какие политические силы вели между собой борьбу за реальную власть в каждом конкретном случае.

## Примечания

- 1 См.: Волленко Н. Н. Правовая символика // Правоведение. 1995. № 4–5.
- 2 Бак Я. Магическая и династическая легитимация // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. М.; СПб., 2000.
- 3 Процессу легитимации всегда сопутствуют «символы оправдания» и «символы господства». Ч. Р. Миллс полагает, что понятие «легитимности» характеризует способность социальных элит обеспечивать свое институциональное господство посредством эффективного использования «верований в моральные символы, священные эмблемы и юридические формулы» (См.: Миллс Ч. Р. Социологическое воображение / Пер. с англ. О. А. Оберемко; под ред. Г. С. Батыгина. М., 1998, С. 49).
- 4 «...На свете существуют три аристократии: 1) аристократия рождения и ранга; 2) денежная аристократия; 3) аристократия ума и таланта. Последняя и есть собственно самая знатная и именитая» (Шопенгаузер А. Афоризмы житейской мудрости, 1990. С. 129).
- 5 Г. Москва полагал, что все существовавшие в истории политические организмы можно разделить на две категории, которые... можно определить как бюрократический и феодальный. «Под термином „феодальное

государство“... подразумеваем такой тип политической организации, в котором все функции власти — экономическая, административная, военная, юридическая — исполняются одними и теми же лицами. Государство представляет собой в этом случае конгломерат малых социальных образований, каждое из которых является самодостаточным». См.: *Моска Г.* Правящий класс // Социологические исследования. 1994. № 12. С. 97–117.

- 6 Р. Пайпс фиксирует значение римского права для формирования характерного для Западной Европы разграничения власти и собственности (*Пайпс Р.* Россия при Старом режиме. М., 1992. С. 92–93.).
- 7 Следует также учитывать существенное различие между административным и политическим управлением.

Миф, история и вымысел  
в русских средневековых преданиях  
о происхождении власти

Древнерусская летописная традиция соотносит рассказ о правлении трех Ярославичей во второй половине XI в. с актуальным для Руси библейским мифом о разделении земли между сыновьями Ноя с заповедями «не преступать жребий братень» и волю отца (в апокрифическом изложении). Сюжет летописной легенды о призвании варяжских князей не связан со сверхъестественной (мифологической) санкцией — три брата, варяжские князья Рюрик, Синеус и Трувор, имеют в летописи хоть и заморское, но земное — варяжское, а не божественное происхождение. Аутентичность их скандинавских имен (в ранней славянской передаче) не позволяет сводить мотив трех братьев — варяжских князей к летописной конструкции: вероятные «фольклорные» источники этот мотив обнаруживает при сопоставлении с рассказами восточных авторов (Х в.) о трех видах начальной руси, ее трех центрах и т. п., близкими распространенным в германо-скандинавской традиции «переселенческим сказаниям» (К. Тиандер). Проблемы начинаются там, где предание соотносится в летописи с древнерусскими реалиями, а призванные князья получают древнерусские города — Новгород, Изборск, Белоозеро. Мнение А. А. Шахматова о незначительности Изборска и Белоозера для роли «столиц» опровергается данными новых раскопок, демонстрирующими роль этих городов как форпостов славянской колонизации в регионе веси и на границе с чудью, равно как и воздействие балтийско-скандинавской культуры на эти регионы (Петрухин 2009). Основным для начального летописания был мотив братского княжеского рода, который в «братней любви» должен был управлять Русской землей от Новгорода и Белоозера до Киева и Переяславля.

Ситуация трансформируется в период становления московского «самодержавства» и единовластия великих князей. В XV в. в Новгороде и Москве создаются «две истории Руси» (Я. С. Лурье), каждая из которых основывается на приоритете собственных традиций. Для Новгорода это исконная власть посадника и веча — в список новгородских посадников включается древний Гостомысл, не соотносящийся, впрочем, ни с какими «историческими» событиями. Московская историографии в «Сказании о князьях Владимирских» (первая четверть XVI в.) «переигрывает» Новгород, превращая Гостомысла в инициатора призыва великого князя Рюрика из Прусской земли. Братья Рюрика в изложе-

нии «Сказания» не получают никаких городов, Олег тут же называется племянником Рюрика. Формально «Сказание» следует летописной традиции, начиная рассказ с истории сыновей Ноя, но летописная заповедь «не преступать жребий братень» здесь отсутствует: составитель сосредоточивается на генеалогиях, по-преимуществу фантастических, цель которых, в соответствии с установками позднесредневековой хронографии, — совместить библейскую традицию с античной (византийской): фигура Александра Великого оказывалась «переходной» от ближневосточно-библейской к средиземноморской историографии (ибо македонский царь считался потомком египетского волхва). Далее следует переход к Византии (конструируется фигура сродника этого волхва Виза и его дочери Аньтии, основавшего Византий), далее — рассказ о Цезаре и раздаче Августом имперских областей своим братьям и «сродникам» среди которых некий Алирик, которому достались верховья Истры (провинция Иллирия), Прус, который получил в Повисленье Мальборк, Гданьск и другие города вплоть до Немана — «и оттолѣ и до сего врѣмѧни зоветься Прусьская земля».

Таким образом Рюрик, призванный в Новгород, через своего предка Пруса оказывался «от рода римского Августа царя». Историографическая конструкция (которую лишь условно можно именовать «мифом» — она была основана на традиционных для средневековья ученых методах «этимологии») служила не только обоснованию претензиям Русского средневекового государства в Прибалтике — она ставила московских государей — потомков Августа на престижное место в иерархии европейских государей. Европейская наука, однако, уже отдалась от средневековых методов: Иван IV получал упреки в конструировании фальшивых генеалогий, ибо наука не знала ни Пруса, ни других братьев Августа. В ответ московский князь настаивал на очевидной незыблемости методов средневековой историографии: «коли уж Пруса на сем свете не было, почему ныне называется Прусская земля, от ково она то прозвище взяла?» (Ерусалимский 2009: 291).

Трансформация историографической традиции приводит к тому, что интерпретация древнего предания, доступная древнерусским летописцам, заменяется не столько домыслом, сколько вымыслом — таков был путь становления литературы нового времени. По характеристике Е. К. Ромодановской, «как только Москва подчиняет себе последнее „вольное“ княжество — Новгородское, оказывается сломанной система „правдивого“ официального летописания. Придворная историография начинает фиксировать лишь то, что необходимо великокняжеской власти и впервые получает возможность вводить „государственный вымысел“ (термин Д. С. Лихачева) в историю, политическую легенду, публистику» — речь идет о «Сказании о князьях Владимирских», кон-

структуряx, связанных с идеей «Москва — третий Рим», историческом повествовании XVI века (см. Ромодановская 1994. С. 61–62).

В собственно российской историографии уже историки XVIII в., начиная с Г. З. Байера, заметили, что «баснь» о Прусе была «достойна тогдашнего (средневекового) ума»; В. Н. Татищев писал, что «в старых крониках сего, чтоб род Рюриков от прусов и от цесарей римских пошел, нет» и предположил заимствование легенды из польско-литовской средневековой традиции (ср. Татищев. Т. 1. С. 291, 293 — см. об этих истоках: Флоря 2008). Рецидивы средневековых конструкций тиражируются, однако, их эпигонами (А. Н. Сахаров, В. В. Фомин и др.) по сей день.

## Литература

- Ерусалимский 2009 — Ерусалимский К. Ю. Прус и «Прусский вопрос» в дипломатических отношениях России и Речи Посполитой 1560-х — начала 1580-х гг. Хорошие дни. Памяти Александра Степановича Хоршева. Великий Новгород; СПб.; М., 2009
- Петрухин 2009 — Петрухин В. Я. Призвание варягов: историко-археологический контекст // ДГ 2005. Рюриковичи и российская государственность. М. 2009. С. 33–46.
- Ромодановская 1994 — Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге нового времени. Новосибирск, 1994.
- Татищев — Татищев В. Н. Собрание сочинений. Т. 1–8. М., 1994–96.
- Флоря 2008 — Флоря Б. Н. Римляне на Балтийском море // Образ Византии. Сборник статей в честь О. С. Поповой. М., 2009.

ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ РУССКИХ КНЯЗЕЙ  
в «Послании» Спиридона-Саввы  
В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

В т. н. «Послании о Мономаховом венце», написанном в 1510-х гг. киевским митрополитом Спиридоном (Саввой) какому-то неустановленному, но, безусловно, влиятельному адресату представлен известный рассказ о происхождении династии московских великих князей в контексте всемирной истории, изложение которой начинается еще со времен Ноя. Вот как говорится в этом произведении о происхождении Рюрика и о его призвании на Русь:

«Август же начат ряд покладати на вселеную. Постави брата своего Патрикиа царя Египту; и Агусталиа, брата своего, Александрии властодержьца постави; и Киринея Сирии властодержьца положи; и Ирода Антипатрова от Аманит за многия дары и почтения постави царя еврейска в Ерусалиме; а Асию всю поручи Евлагерду, сроднику своему; и Илирика, брата же своего, постави в повершиа Истра; и Пиона постави в Затоцех Златых, иже ныне наричуютца Угрове; и Пруса в березех Вислы реки в град, глаголемый Морборок, и Торун, и Хвоиница, и пресловы Гданеск, и иных многих градов по реку, глаголемую Немон, впадшую в море. И вселися ту Прус многими временны лет, пожит же до четвертаго рода по колену племена своего; и до сего часа по имени его зовашеся Пруская земля. И сия о сих». Далее рассказывается о новгородском воеводе Гостомысле, который перед смертью призвать из Прусской земли «князя от тамо сущих родов римска царя Августа рода». Таковым становится Рюрик, который начинает княжить в Новгороде. «И от великого князя Рюрика четвертое колено князь великий Володимер, просетивый землю Русскую святым крещением, нареченный в святом крещении Василие. И от него четвертое колено князь велики Владимир Всеволодичъ» (Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955. С. 161–162).

Далее в послании изложена известная легенда о дарах Мономаха, которые были получены русским князем Владимиром от византийского императора Константина Мономаха (реальная генеалогическая связь императора и князя в послании не упоминается). Таким образом регалии московских князей оказываются наследием византийских царей, переданным на Русь, и тем самым осуществляется преемственность не только государственной власти, но и ее царского статуса. Русские государи являются *самодержавными царями* именно потому, что являются наследниками византийских царей, в их числе и великий князь Мономах.

сковский, при котором Спиридон создал свое послание — Василий III: «Волный самодержец и царь Великого государства Василий Иванович, второй на десять по колену от великого князя Володимера Манамаха, а от великого князя Рюрика 20-тое колено». Первый Рим дает Руси первого князя, Рюрика, происходившего от рода императора Августа. Второй Рим, Константинополь, передает на Русь царские регалии вместе с царским титулом. Так обеспечивается преемственность и демонстрируется происхождение власти русских князей и от правителей Рима (генеалогически) и от правителей Константинополя (символически).

«Послание» Спиридона-Саввы, по всей видимости, послужило источником для другого хорошо известного произведения первой трети XVI в. — «Сказания о князьях Владимирских». Хотя в историографии существуют версии и об ином соотношении этих произведений: так, А. А. Зимин полагал, что древнейшая редакция «Сказания» была создана еще в конце XV в. в связи свенчанием на Великое княжение Дмитрия Внука в 1498 г. (т. н. Чудовская повесть). Как бы то ни было, версия «Сказания...» стала официальной идеологемой Московского царства. При подготовке венчания Ивана IV на царство в 1547 г. была составлена новая редакция «Сказания...», включенная в чин венчания в качестве вступительной статьи. Рассказ о происхождении Рюриковичей в «Сказании...» практически идентичен тексту «Послания» Спиридона-Саввы; отличны лишь две детали: раздел Августом «вселенной», на которую он «покладает дань», приурочен к завоеванию им Египта, датированному 5457 г. от Сотворения мира, т. е. 51 г. до Рождества Христова. Второй момент — Прус в тексте прямо именуется «сродником» Августа, что подразумевалось и Спиридоном-Саввой.

Остановимся подробнее на первой части «Послания», где прослежено происхождение Рюрика от рода Августа. Исследователи неоднократно отмечали факт особой значимости Августа в русской культурно-религиозной традиции, обусловленный тем, что именно во времена этого императора появился на свет Христос. Эпоха Августа была как бы точкой отсчета новой, христианской истории, поэтому для русских книжников было вполне естественным начать генеалогию Рюриковичей именно с нее. При этом Август назван в послании братом Юлия Цезаря — власть над Римом, таким образом, передается не от отца к сыну, а от брата к брату, т. е. по более древней, «лестничной» системе наследования. Август выступает в послании правителем всей Вселенной, объединившим под своей властью все страны. Это и есть первый Рим — Рим, в котором зарождается христианство.

Но Август раздает разные части своей Империи, а, по сути, Вселенной, своим родственникам. Всего их восемь, и лишь один из этих «сродников», «сродником», впрочем, не названный, является реальным

историческим лицом. Это Ирод Великий — царь Иудеи, сын Антипатра, в правление которого родился Иисус. Остальные имена «сродников» — это переделанные в личные имена или византийские титулы, или названия стран и народов. Причем текстуально эти восемь имен разделены на две части — на две «четверки» (перечисление второй «четверки» вводится союзом «а»). Другие имена первой «четверки» следующие. Патрикий (от римского «патриций») — высший титул сенатора в Византии. Августолий — византийский титул наместника Александрии. Второй раз он упоминается в послании уже в качестве титула при перечислении послов Константина Мономаха. Происхождение имени Кириней — не очень ясно. Киринеи (Кирена) — город в Ливии, т. е. в Северной Африке (центр римской провинции Киренаика), упоминается в Библии, но никакого отношения к Сирии не имеет. Возможно, здесь сыграло роль некоторое, весьма условное, впрочем, сходство названий — Киренаика (Cyrenaica, лат.) и Сирия (Syria, лат.). Как бы то ни было, первые четыре правители получили от Августа Египет и Александрию, Сирию (т. е. Антиохию) и Иерусалим. Нетрудно заметить, что вместе с не упомянутым и не существовавшим тогда Константинополем, роль которого пока «выполняет» Рим, где правит собственно Август, Александрия, Антиохия и Иерусалим — это центры Православных церквей Востока. Причем, расположены они в том же порядке, какой установился в перечислении Православных церквей в их диптихе — Константинопольская, Александрийская, Антиохийская и Иерусалимская. Эти четыре церкви, возглавляемые патриархами, и представляют собой всю полноту православной паства — в этом качестве, престолов четырех *вселенских* патриархов они названы в послании Спиридона-Саввы в рассказе о дарах Мономаха. Четыре патриарших православных престола и определяют всю числовую символику этого произведения.

Следующие четыре страны, в которых посадил Август своих родичей, это Азия, Иллирия, Венгрия и Пруссия. Азия была «поручена» родственнику Августа Евлагерду. Происхождение этого имени неясно. Зато очевидно, как «появился» Илирик, правивший в верховьях Истра, т. е. Дуная: Иллирия (Иллирик) — бывшая римская провинция на восточном побережье Адриатического моря. Существенно, что именно с Иллирией русские летописи связывали прародину славян. Славянской землей до прихода угров была и Паннония, название которой превратилось в имя еще одного родственника Августа — Пиона (пеоны — античный этоним, идентичный паннонцам). Наконец, последняя страна — Пруссия, от названия которой, разумеется, сконструировано имя Пруса, брата Августа, кстати, прямо не обозначенного (это произойдет в русской книжности позднее). Прус получил земли по берегам Вислы, и в том числе города Мальборк, Торунь, Хойнице и Гданьск, где до немецкого

нашествия действительно жило балтское племя пруссов. Примечательно, что Прус пережил *четыре поколения* своих потомков. Происхождение Рюрика от Прусса делало не только династию русских правителей ветвью рода римского императора, но и Третий Рим — наследником Рима первого даже не через Рим второй, а самым непосредственным, «генеалогическим» образом. Через *четыре поколения* от Рюрика Русь приняла православие, а еще через *четыре поколения* получила царский титул и царские регалии от Рима второго. Цифра *четыре* и здесь выполняет свою композиционно-символическую роль.

Таким образом, легенда о происхождении Рюрика от рода Августа и власти русских государей от императоров Рима и Византии вводит Русь в контекст не просто истории всемирной империи, но и всей христианской православной традиции (представленной именами правителей Египта, Александрии, Сирии и Иерусалима), с одной стороны, и славянской прародины (Иллирия и Паннония, как славянские земли, и Пруссия, как асонативный «аналог» Руси), с другой. Существенно, что композиционной схемой этого взгляда на происхождение русских государей является кватернарная структура, восходящая через представление о *четырех православных церквях* к универсальному архетипу *четырех сторон света* — Вселенной, над которой получил власть Август.

## «ОПИСАНИЕ СЕВЕРНЫХ ОСТРОВОВ» АДАМА БРЕМЕНСКОГО КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СКАНДИНАВИИ

«Описание северных островов» представляет собой четвертую книгу «Деяний архиепископов гамбургской церкви» — сочинения, написанного в 70-х гг. XI в. каноником бременского капитула Адамом. В то время как первые три книги этого сочинения содержат последовательное изложение деятельности гамбург-бременских архиепископов (с начала IX в. по 1072 г.), четвертая его книга в значительной степени самостоятельна и заключает в себе гео-этнографическое описание скандинавского и циркумбалтийского регионов. Как один из богатейших источников сведений о ранней Скандинавии, «Описание» давно и подробно изучено в европейской историографии<sup>1</sup>, отечественные же исследователи обращались к нему по большей части в поисках информации о Руси<sup>2</sup>.

Между тем основной корпус приводимых в «Описании» сведений связан именно со Скандинавией. В отличие от трех других книг сочинения, где Адам упоминает по преимуществу о политических событиях в Северной Европе, четвертая книга богата известиями о самых разных сторонах скандинавской истории. Всю совокупность этих известий можно условно подразделить на сообщения о 1) географии; 2) племенном делении; 3) хозяйственной деятельности; 4) социальной структуре; 5) политической организации; 6) международных отношениях; 7) торговых связях; 8) нравах и обычаях; 9) языческих верованиях; 10) церковном делении и степени христианизации.

Адам Бременский приводит сведения о местоположении, форме, протяженности и природе 1) Дании в целом и Ютландии (I, 226–228; Сх. 96, 226–227)<sup>3</sup>; 2) Сконе (VII, 234–235; Сх. 111, 234); 3) датских островов Фаррии, или Хейлигланда (III, 231–232; Сх. 117, 238), Фюна (IV, 232), Зеландии (V, 233), Спроги (Сх. 108, 233), Борнхольма (VIII, 236; XVI, 243); 4) Балтийского моря в целом (X–XI, 237–240; Сх. 116, 237–238; XX, 248–249); 5) его островов (XVI–XVIII, 242–245; Сх. 121, 245; XIX, 246); 6) «Западного океана» (X, 238–239; XXXV, 269–270; Сх. 150, 270; Сх. 152, 271; XXIX–XLI, 275–278); 7) Швеции в целом (XXI, 250–251; Сх. 131, 251; XXV, 256; XXII, 267); 8) ее областей Готии, Вестраготии и Острраготии (XXIII, 253–254), Хальсингланда (XXIV, 255; Сх. 137, 255–256); 9) Норвегии в целом (XXI, 250–251; XXXI, 263; XXII, 267); 10) ее область Халлагланда (XXXVIII, 274; Сх. 159, 274); 11) Оркнейских островов (XXXV, 270–271); 11) Исландии (XXXVI, 271–272; Сх. 152, 271; Сх. 157 и 1586

273); 12) Гренландии (XXXVII, 274); 13) Винланда (побережья Америки) (XXXIX, 275).

В «Описании» упоминаются следующие скандинавские города: датские Рибе (I, 228; Сх. 98, 228; Сх. 99, 228; II, 230–231), Шлезвиг-Хедебю (I, 227–228; Сх. 976 228; II–III, 230–231), Роскилле (V, 233), Орхус (I, 229; II, 230; Сх. 101, 229; Сх. 102, 230; IV, 232; V, 233; XVI, 242), Оденсе (IV, 232), Хельсингборг (VII, 234), шведские Бирка (XIV, 242; XVII, 244; XX, 249; Сх. 126, 249; XXIII, 254; XXIX, 261; Сх. 142, 262), Сигтуна (Сх. 136, 255; XXV, 256; XXVI, 257; XXIX, 261; XXX, 262; Сх. 142, 262), Уппсала (XXVI–XXX, 257–262), Скара (IX, 236; Сх. 135, 254; XXIV, 255; Сх. 136, 255; XXIX, 261), Лунд (V, 233; IX, 237; Сх. 114, 237), Дальбю (VIII, 236; IX, 237; Сх. 114, 237), Сёдертелье (XXIX, 261), норвежский Тронхейм (XXXIII, 267–268; XXXIV, 269; XXXV, 270).

Из скандинавских племен Адам Бременский говорит о данах, выделяя ютов (XIII, 241), свеонах, выделяя среди последних западных и восточных ётов (XXIII, 253–254) и вирмиланов-вермландцев (XXIV, 255), норвегах, исландцах, гренландцах, жителях оркнейских островов, саами (скритефиннах и финнедах) (XXIV, 255). Он характеризует хозяйственную деятельность данов (VII, 234), свеонов (XXI, 251; XXVI, 258; XXXII, 265), норвегов (XXXI, 263–264), саами (XXXII, 266), исландцев (XXXVI, 272).

Подробнейшим образом представлены в «Описании» социальная структура (XXI, 251), политическое развитие (XXII, 252–253), военная организация (XXII, 252–253), нравы (XXI, 251–252; Сх. 133, 252–253; Сх. 142б 262), языческие верования (XXVI–XXVII, 257–260; Сх. 138–139б 257–258; Сх. 141, 260) и степень христианизированности (XXI, 252; XXII, 253; XXIII, 254–255; XXIV, 256; Сх. 140, 259; Сх. 142, 262; XXVIII–XXX, 261–263) свеонов. Меньше места удалено рассказу о тех же самых предметах при описании данов (II–IX, 231–237; Сх. 110–111, 234), норвежцев (XXXI–XXXIV, 263–269), исландцев и гренландцев (XXXVI–XXXVII, 272–274).

Адам Бременский упоминает многие торговые пути, связывавшие скандинавские страны друг с другом (I, 228; VII, 235; Сх. 126, 249; XXIII, 253–254; XXIX, 261; XXXIII, 267–268; XXV, 270–271; Сх. 154–155, 272; XL, 277), с областями поморских и полабских славян (I, 228; XVI, 243; XXXIII, 267–268), Западной Европой (I, 228–229; Сх. 99, 228–229; XVI, 244; XXV, 270–271; XL, 277), Русью и Византией (I, 228; XI, 240; XV, 242; XVI, 243; Сх. 126, 249), переправы между областями Скандинавии (I, 227; I, 230; IV, 232; V, 233; VII, 234).

Будучи ценнейшим источником по всем аспектам ранней истории Скандинавии, «Описание северных островов» подлежит более широкому использованию в отечественной скандинавистике<sup>4</sup>.

## Примечания

- 1 Schmeidler B. Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9 bis. 11. Jahrh. Kritische Untersuchungen zur Hamburger Kirchengeschichte Adams von Bremen. Leipzig, 1918; Bolin S. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* // Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. B. V. 1950. S. 283–289; Adam av Bremen. Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar / Oversatt av E. Svensberg. Kommenterad av C. F. Hallencreutz, K. Johansson, T. Nyberg och A. Piltz. Stockholm, 1984; Hallencreutz C. F. Adam Bremensis and Sueonia. A fresh look at *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. (Acta Universitatis Upsalensis. Skrifter rorande Uppsala universitet. C. organisation och historia. 47). Uppsala, 1984.
- 2 Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия: IX — первая половина XII в. М.; Л., 1989. С. 127–158; Назаренко А. В. Реальность и ученая традиция в представлениях Адама Бременского (XI в.) о Северной и Восточной Европе // XI Всесоюзная конференция по изучению... скандинавских стран и Финляндии. М., 1989. Ч. I. С. 114—115; Свердлов М. Б. Известия о русско-скандинавских связях в хронике Адама Бременского // Скандинавский сборник. Таллин, 1967. Вып. 12. С. 271—277.
- 3 Ссылки на сочинение даются по классическому изданию: *Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* / ed. B. Schmeidler // *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*. Hannover; Leipzig, 1917. Римская цифра указывает номер главы четвертой книги, арабская — страницу издания. Сх. обозначает схолия, за ее номером идет страница издания.
- 4 Ср. перевод «Описания» на русский язык (главный недостаток этого перевода — то, что он сделан по изданию, нумерация глав и схолий в котором не совпадает с классическим): Из ранней истории шведского народа и государства: первые описания и законы. М., 1999. С. 79–110.

## ЛАНЬ И/ИЛИ КОРОВА: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГЕНЕЗИСЕ БОЛГАРСКОЙ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЖЕНСКОГО НАЧАЛА

Объектом анализа в этом докладе являются два письменных памятника конца XI — начала XII в. и, соответственно, XIV в., оба которых связаны с проблемой женского начала в генезисе царской власти в средневековой Болгарии. Первое свидетельство принадлежит к т. н. историко-апокалиптической литературе, чей расцвет в Болгарских землях начался с конца XI в., а второе — к «хронике литовской и жмойтской», датированной XIV веком [ПСРЛ. Т. 32. С. 40].

В апокалиптическом сочинении «Сказание пророка Исаи, который был вознесен ангелом до седьмого неба» (известно еще и как *Болгарская апокрифическая летопись*) упоминается, что болгарский владетель Испор, т. е. создатель Дунайской Болгарии Аспарух, — «детище, выношенное в корове три года». Некоторые исследователи, однако, предпочитают воспринимать как правильный перевод не «в корове», а «в корзине». В литовской хронике говорится следующее: «Также мисикийское княжа албо болгарское от еленицы было выкормлено...».

В мифологии известно немало примеров, представляющих Великую Богиню-мать в разных инкарнациях животных, причем довольно часто в самых древних очагах цивилизации в Евразии, в эпоху неолита и позже, она представлена как корова (и как контрапункт мужского начала, воплощенного в быке). Так как апокалиптические сказания имеют свои корни в Передней Азии, то и корова, как воплощение Великой Богини, кажется более точным образом «матери» Аспаруха. Скорее всего, этот мотив в апокалиптическом рассказе взят из другой этнокультурной среды, которая имела мало общего с местами, где обитали болгары. Вместе с тем, благодаря литературным заимствованиям, такие мотивы часто проникали сквозь этно- и культурные границы; они являются типичным фоном в некоторых христианских легендах и сказаниях о происхождении власти (ср. франкское представление о происхождении королевской власти из древней Трои, или же от легендарного Меровея). Именно этим способом во времена Средневековья часто обосновывалось представление об особой избранности данного христианского народа.

Другая легенда также напоминает о таком отдаленном во времени мотиве — а именно, о лани (или олене), которая перевела через Меотиду (Азовское море), т. е. в Европу, в мир эллино-римской цивилизации согласно античным представлениям, скифские племена; так она сделала

из бывшихnomадов людей, достойных жизни в городах и по правилам цивилизации. Эту легенду рассказывали некоторые эллинские и другие мифографы, а также во время Поздней античности (ср. рассказ о братьях Утигуре и Кутригуре, которых лань перевела через Меотиду — сер. VI века). Вероятно, в образе лани мы также можем увидеть и воплощение Великой Богини, но на этот раз в инкарнации, более типичной, наверное, для мира степной Евразии, где олень/лань, собака, а позже и лошадь являются основными божественными инкарнациями. В этом конкретном случае трудно определить, взят ли данный мотив в хронике из литературного источника или он на самом деле является глубоко укоренившимся представлением из степной Евразии, где веками проживали древние болгары.

Вывод о том, что раз царская власть является *a priori* продуктом единения мужского и женского начала, то значит с основанием можно ожидать, что и в некоторых болгарских средневековых легендах есть вероятность встретить разные варианты (корова и/или лань) Великой Богини, в качестве верховного женского рождающего начала. Важно отметить, что в исторической апокалиптике довольно часто идет речь о царской власти как о «роге» (ср. библейский «вознесся рог»). Царская корона могла восприниматься как единение солнца и луны, т. е. как «рог». Мифологические матрицы позволяют реконструировать женскую инкарнацию Великой Богини и среди болгар, скорее всего, в облике коровы и/или серны/ланы.

## К СПЕЦИФИКЕ ПРЕДАНИЙ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЛАСТИ В ПАМЯТНИКАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЕРБСКОЙ КНИЖНОСТИ

Мифы и предания о возникновении власти занимают в средневековой исторической (историко-легендарной) памяти южных славян (во всяком, случае, православных) — в отличие от западных и восточных — весьма незначительное место. В болгарской традиции тема ограничивается упоминанием так наз. «Болгарской апокрифической летописи» (втор. пол. XI в.) о поставлении первого царя Слава-Стомогила по божьему произволению пророком Исаией<sup>1</sup>. Мотив не получил никакого развития в идеологии Второго Болгарского царства, а содержащий его литературный текст лишь чудом сохранился в единственном списке (при этом сербском) начала XVII в.<sup>2</sup>. Что же касается сербской исторической мысли и народной исторической памяти, то здесь эта тема отсутствовала почти вплоть до конца национальной независимости. Подобные предания и мифы не обнаруживаются ни в устных рассказах, послуживших основой трактата «Об управлении империей» Константина Багрянородного (X в.)<sup>3</sup>, ни в начальной части «Летописи попа Дуклянина» (XII в.)<sup>4</sup>. Тем более это не свойственно концепции «сокращенной истории», ограниченной «снизу» временем появления и оформления новой династии, которая сложилась в эпоху Неманичей и нашла свое выражение в памятниках агиографии (прежде всего, жития Стефана Немани (св. Симона) и Саввы Сербского) и в арендных правительских грамотах.

Сам факт умолчания источников о появлении и начале власти служит косвенным свидетельством того, что в представлении как информаторов Константина Багрянородного так и сербских книжников позднейших эпох, независимо от того, на каком языке они писали (и, очевидно, верхушки сербского общества в целом) верховная власть в лице князей-«архонтов», дуклянских «тех»ов, великих жупанов и кралей Рашки существовала всегда, на протяжении всей помнимой истории. По умолчанию, сам факт ее возникновения отнесен во всех случаях ко временам «доисторическим», будь то эпоха «Белой Сербии» в трактате Константина, период «готских королей» у дуклянина, или же несколько неопределенное прошлое, предшествующее восшествию на престол Стефана Немани. Ситуацию не меняет — как в принципе можно было бы ожидать — даже принятие Стефаном Душаном в 1345 г. царского титула и его контакты с императором Карлом IV. В предисловии к «Законнику» Душана по-прежнему продолжает фигурировать тезис о свя-

тородности династии, сопоставление нового цесаря с Константином Великим не выходит здесь за рамки литературного топоса<sup>5</sup>.

Положение заметно меняется только после пресечения династии Неманичей со смертью в конце 1371 г. царя Уроша, когда удельные правители начали предпринимать попытки легитимизировать свои права на принадлежащие им области бывшего царства Душана. Эти обоснования строились преимущественно на предшествующей парадигме апелляции к святости пресекшейся династии и обосновании права преемственности от нее (путем подчеркивания родства с нею (подлинного или мнимого) по женской линии или в виде ссылок на благословение новых правителей наиболее чтимыми ее представителями). В центре внимания верхушки общества и обслуживающих ее книжников продолжает оставаться не вопрос возникновения власти, а происхождение и история династии, поэтому главным историческим жанром в последние десятилетия существования сербской державы оказывается не хроника и не летопись, а родослов. Само появление его на сербской почве принято связывать с коронацией королевским «сугубым венцом» боснийского бана Твертко I Котроманича<sup>6</sup>, потомка Неманичей по женской линии<sup>7</sup> (до этого своеобразная форма сербского родослова в виде композиции «Лоза Неманина» была известна только в монументальной живописи)<sup>8</sup>. Дальнейшее развитие жанр родослова получил в первой четверти XV столетия при дворе деспота Стефана Лазаревича, под пером известного южнославянского книжника болгарского происхождения Константина Философа Костенецкого<sup>9</sup>.

Новым в сербских родословах XIV–XV вв. по сравнению с литературными (и полулитературными) памятниками предшествующих эпох выступает обоснование не только святости династии Неманичей, но и ее глубочайшей древности, уходящей в эпоху борьбы христианства с язычеством и окончательного торжества новой религии. Знаменательно и то, что акцент сделан в первую очередь именно на древность, а не на правоверие, поскольку родоначальником династии по родослову оказывается зять (муж сестры) Константина Лициний, один из последних императоров — гонителей христианства. Правоверие же новой династии (подобно праву боснийского бана на сербский королевский титул) обеспечивается по женской линии, через сестру императора Константина Констанцию. Составителю древнейшего родослова, по всей видимости, не была известна версия пространного жития Константина и Елены (использованная, в частности, на Руси в «Летописце еллинском и римском»)<sup>10</sup>, согласно которой родиной последней был «град Серпен» — в противном случае, акцент почти несомненно был бы сделан на сербском происхождении матери первого христианского императора (описка-осмысление «серпский» вм. «Серпен» является довольно обычной даже

в русских списках<sup>11</sup>). В результате, хотя вопрос о возникновении власти в Сербии хотя и не поставлен в родослове впрямую, оно еще более отодвинуто в глубь времен и включено в контекст римской истории.

Хотя источники древнейшей части родослова связаны исключительно с византийской хронографической традицией (это прежде всего разные версии сербского перевода хроники Иоанна Зонары)<sup>12</sup>, само появление здесь столь пространного раздела объясняется, несомненно, контактами со странами Центральной и Западной Европы (в первую очередь с Венгрией). Следует заметить, что несмотря на явно неудачно выполненную древнейшую генеалогию Неманичей (Ликиния отделяют от Немани три (!) поколения) памятник быстро обрел популярность у сербских книжников, причем не только на официальном уровне<sup>13</sup>.

В конечном счете в вопросе обоснования римских корней власти и династии сербские книжники оказываются одними из первых в славянском мире и первыми в регионе *Slavia orthodoxa*. Их опыты на столетие и более опережают аналогичные разработки, предпринятые в Великом княжестве Литовском, Москве, и Молдавском княжестве.

## Примечания

- 1 Иванов С. А. Болгарская апокрифическая летопись как памятник этнического самосознания болгар // Этническое самосознание славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 72; Тъпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековната България. София, 1996. С. 195. При этом стоит заметить, что правящая династия начинается не с него, а с Испора, связь которого с предшественником носит весьма неопределенный характер (во всяком случае, о их родстве ничего не говорится).
- 2 См.: Турилов А. А. Кичевский сборник с «Болгарской апокрифической летописью» (Датировка, состав и история рукописи) // *Palaeobulgarica*. 1995. № 4. С. 2–39; Тъпкова-Заимова, Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина... С. 192–193.
- 3 См.: Константин Багрянородный. Об управлении империей: Текст, перевод, комментарий / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989. С. 141–143.
- 4 См., например: *Historia Królestwa Słowian czyli Latopis Popa Duklanina / Przetłumaczył, wstęp, komentarze i tablice genealogiczne opracował J. Lesny*. Warszawa, 1988. S. 61–63, 129–130. Следует заметить, что исключительно малыми являются, на мой взгляд, и шансы обнаружить подобные тексты в дальнейшем, хотя «малотиражность» многих произведений южнославянских литератур в сочетании с недостаточной изу-

- ченностью рукописной традиции представляет хорошую возможность для разыскания неизвестных ранее текстов (в особенности, в списках XV–XVII вв.). Одна из главных причин этого видится в отсутствии в средневековой сербской литературе (в отличие от болгарской) жанра историко-апокалиптических сочинений и компиляций (при том, что соответствующие болгарские памятники дошли, как правило, в сербских списках).
- 5 *Новаковић С.* Законник Стефана Душана, цара Српског, 1349 и 1354 г. Београд, 1898. С. 3–5.
  - 6 См.: *Радојчић Ђ. Сп.* Доба постанка и развој старих српских родословова // Историјски гласник. Београд, 1948. Књ. 2. С. 21–36; *Трифуновић Ђ.* Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. 2-о изд. Београд, 1991. С. 307–308; Лексикон српског средњег века / Приредили С. Чирковић, Р. Михаљчић. Београд, 1999. С. 625–627.
  - 7 Он приходился внуком Елизавете, дочери краля Драгутина (см.: *Стојановић Љ.* Стари српски родослови и летописи. Београд; Сремски Карловци, 1927. С. 36, 38–39).
  - 8 См.: *Радојчић С.* Портрети српских владара у средњем веку. Београд, 1997.
  - 9 Сохранился в составе жития деспота Стефана, написанного Константином между 1431 и 1433 гг. (последнее издание текста: *Куев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София, 1986. С. 371–372). Исследование памятника как исторического источника см.: *Радојчић Ђ. Сп.* Константин Философ и стари српски родослови // Зборник Института за проучавање књижевности. Београд, 1951. Књ. 1. С. 57–62 (см. также примеч. 5).
  - 10 См.: Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1 (Текст). С. 271, 273, 291.
  - 11 Там же. С. 273, примеч. 86.
  - 12 См. о них подробнее: *Стојановић Љ.* Стари српски родослови... С. ХХ–ХХХIII.
  - 13 В настоящее время имеются сведения не менее чем о трех списках до конца XV столетия (один из них включен в конвойный требник, а другой в сборник богослужебного по преимуществу содержания), в то время как Л. Стоянович пользовался списками XVI–XVII вв.

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОЯВЛЕНИИ МОНАРХИИ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ РОЛИ В ПОЛЬСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТРАДИЦИИ

В написанной на исходе раннего средневековья хронике Винцента Кадлубка создание монархической власти выступало, как важнейшее, переломное событие в судьбах польского общества. Именно с избранием монарха — Крака создается общественный порядок, основанный на праве и справедливости. Когда по каким-либо причинам институт монархической власти исчезал, наступало «слабое правление» и упадок общества.

Существенно иную картину мы находим в историческом труде, принявшем окончательный вид на полтора столетия позднее — Великопольской хронике.

Историческое повествование здесь начиналось с рассказа о том, что предки поляков — лехиты, поселившись на новой родине, избрали из своей среды 12 мужей, которые решали все возникавшие споры и «правили государством», а избрание монарха — Крака было связано с тем, что, боясь нападения галлов, его избрали главой войска, а когда он одержал победу, его провозгласили королем. Однако после смерти Крака и его наследницы-дочери Ванды обществом снова долгое время управляли 12 мужей. Новый монарх — Лестко был выбран после того, как благодаря ему была одержана победа над войском Александра Македонского. Таким образом, с монархией не связываются какие-либо общественные преобразования, она необходима оказывается лишь для того чтобы дать отпор внешней опасности.

Обе эти хроники были хорошо известны Яну Длугошу, когда он приступил в середине пятнадцатого столетия к написанию своих «Аналов».

В отличие от своих предшественников Длугош утверждает, что с самого начала у лехитов существовала княжеская власть. Уже первый предводитель поляков — Лех был князем, а позднее лехитами правили его потомки. Однако это монархическое правление получило у Длугоша самую отрицательную оценку. В этом обществе не было законов, их заменяли решения князей, которые руководствовались лишь своими желаниями, без всякого основания лишали подданных имущества и жизни. Поэтому по пресечении династии Леха лехиты решили не избирать правителя. После этого они установили законы и избрали 12 мужей для управления обществом. Правление теперь было основано «на свободе и законах», но неразумный народ, опьяненный равенством и свободой, не

желал подчиняться избранным им правителям. В этих условиях Крак был избран правителем, но это не означало какого-либо качественного рубежа в развитии общества, законы были созданы уже ранее.

После смерти Крака и его дочери снова установилось правление 12 мужей и продолжалось многие годы. Именно это правление обеспечивало обществу условия, при которых «постоянно расцветала жизнь частная и публичная». Однако неразумие народа снова привело к возникновению монархии. На этот раз государство стало более устойчивым, так как наряду с институтом монархической власти продолжал сохраняться созданный самим обществом институт 12 мужей.

Сопоставляя между собой свидетельства трех источников разного времени, можно отметить, что представление о возникновении монархии и ее исторической роли заметно изменилось на протяжении рассматриваемого периода. Если на исходе раннего средневековья монархия выступала, как единственная сила способная организовать справедливый общественный порядок, то позднее ее достоинство заключалось прежде всего в том, что она может организовать оборону от внешней опасности, а еще позднее уже идет речь о том, что монархия сама по себе не может организовать справедливый общественный порядок, возникает благодаря неразумию народа, она оказывается успешной лишь при сосуществовании с органами созданными самим обществом.

## **ПРЕДАНИЯ О КИЕ: МЕХАНИЗМЫ ВКЛЮЧЕНИЯ В ЛЕТОПИСНЫЙ ТЕКСТ**

Летописные известия о Кие, Щеке, Хориве и Лыбеди неоднократно рассматривались в историографии с точки зрения их происхождения, степени «историчности» и «мифологичности», реконструкции мотивов стоявших за ними преданий<sup>1</sup>. Вполне очевидно, что текст «Повести временных лет», повествующий о Кие, является компиляцией нескольких устных источников, осложненных «литературными вставками» летописцев.

Рассказ «Повести временных лет» о Кие построен по принципу полемического сравнения разных вариантов предания. Он распадается на следующие фрагменты: «основание Киева»; «Кий — перевозчик»; «поход на Дунай»<sup>2</sup>. В Предисловии к Начальному своду<sup>3</sup> предлагается два варианта образа Кия — «перевозчик» и «охотник». В Новгородской первой летописи младшего извода приведено только повествование об основании Киева. Ни предания о Кие-перевозчике, ни похода Кия на Дунай здесь нет<sup>4</sup>. Еще Кий и его братья упоминаются в контексте (зачине) «легенды о хазарской дани» и в контексте сказания об Аскольде и Дире.

Сразу же отметим, что в тексте об основании Киева читается явная «литературная» разъяснительная вставка: «И быша 3 братъя: единому имя Кий, а другому Щекъ, а третьему Хоривъ, и сестра ихъ Лыбедь. Седяше Кий на горе, где же ныне увозвъ Боричевъ, а Щекъ седяше на горегде же ныне зовется Щековица, а Хоривъ на третьей горе, от него же прозвася Хоревица (курсив мой — А. Щ.). И створиша градъ во имя брата своего старейшаго...». Отмеченная курсивом вставка была сделана как минимум на хронологическом уровне Начального свода или раньше — до написания текста собственно «Повести временных лет».

Процесс формирования летописного повествования о Кие подробно рассматривался А. А. Шахматовым, который попытался соотнести варианты предания с разновременными летописными сводами<sup>5</sup>. Согласно его реконструкции предание об основании Киева «начинало» Древнейший свод. В редакции свода 1070-х гг. оно было контаминировано с легендой о хазарской дани. А рассказ о походе Кия на Дунай он относил к Начальному своду. Представляется, что А. А. Шахматов несколько переоценивал роль и значение Кия в восприятии первых древнерусских книжников, а также не совсем корректно переносил «поляноцентричность» ранней древнерусской истории в изложении «Повести времен-

ных лет» на первые (гипотетически-реконструированные) историографические памятники. Самое раннее летописание, с большой долей вероятности, строилось вокруг дружинных и княжеских сказаний «рода Рюриковичей», а также, возможно, истории христианизации Руси. Предания и сообщения славянских информантов попадали в летопись лишь в контексте какой-то другой, более актуальной информации<sup>6</sup>.

Исходя из приведенного распределения известий о Кие, и развивая мысли А. А. Шахматова, можно сделать следующие наблюдения. Древнейшим и ключевым для летописцев действительно было предание об основании Киева. Однако, оно вряд ли начинало Древнейший свод.

До сих пор в историографии не обращалось внимание на фактически дословное повторение первой фразы предания об основании Киева в известии об Аскольде и Дире. Это повествование имеет форму диалога. Аскольд и Дир спрашивают местных жителей-полян о Киеве: «Чий се градок?»; им отвечают: «Была суть 3 братья Кий Щекъ Хоривъ иже сделаша градоко съ и изгибоша и мы седимъ родъ ихъ платяче дань ко заромъ». В этом ответе сконцентрированы зачин и эпилог легенды о Кие, причем зачин приведен дословно (ср.: «и быша 3 братья единому имя Кии а другому Щекъ а третьему Хоривъ»). Изменена только форма прошедшего времени с аориста на перфект и отсутствует упоминание Лыбеди (см. ниже). Перфектная форма здесь может отражать желание полян подчеркнуть преемственность их прошлого и настоящего момента их речи, связь разных периодов истории Киева.

Можно предполагать, что предание о Кие и его братьях попало в древнейшее летописание именно как составная часть сказания об Аскольде и Дире. А те в свою очередь были нужны летописцу в качестве неудачливых антагонистов Олега и «настоящего князя» Игоря. Таким образом, в изначальном летописном памятнике предание о Кие вместе с рассказом об Аскольде и Дире, видимо, было включено в контекст летописного цикла сказаний об Олеге Вещем<sup>7</sup> в качестве предыстории главного момента древнерусской истории — вождении новой династии в будущей «столице» древнерусского государства.

Кий-перевозчик появляется в Предисловии к Начальному своду. Именно с этим Предисловием «заочно» полемизирует автор «Повести временных лет», опровергающий эту информацию<sup>8</sup>. Для этого он использует еще одно предание — о походе Кия на Дунай. Судя по отсутствию его в Начальном своде, вопреки предположению А. А. Шахматова. В отличие от предания об основании Киева — в нем Кий действует без братьев. Скорее всего, оно введено непосредственно в «Повесть временных лет» (не исключено, что непосредственно из устной традиции) — специально в полемических целях.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что имена Кия и его сестры Лыбеди имеют надежную славянскую этимологию, а имена братьев Щека и Хорива скорее восходят к иноязычным традициям и однозначно не «десифруются». Возможно, в предание об основании Киева Лыбедь была «перенесена» из какого-то альтернативного предания — где фигурировала классическая мифологическая пара «прапородителей полян» — брат и сестра. Например, «перевозчик» или «кузнец» Кий и «дева воды» Лыбедь. В исследовании славянского эпоса В. М. Жирмунский выделил чрезвычайно распространенный мотив брачного союза кузнеца/богатыря и девы воды, которая в мифопоэтической традиции является в образе девы-птицы («лебединой девы»)<sup>9</sup>.

Гипотетически процесс складывания летописного текста о Кие может быть реконструирован следующим образом. В древнейшем летописании было использовано предание об основании Киева Кием, которое было связано с информацией о предшественниках Олега и Игоря Аскольде и Дире. В предисловии к Начальному своду Кий занимает центральное место, он назван князем, но одновременно там он назван еще и «перевозчиком», т. е. летопись дополнена еще одним преданием или его вариантом. Вероятно, в Начальном своде появляется и «топонимическая» вставка. В обоих случаях гlosсы связаны с киевскими реалиями. Это согласуется с публицистически-киевским характером Начального свода, который подчеркивал М. Д. Приселков<sup>10</sup>. В дискуссии с Начальным сводом автор «Повести временных лет» усиливает «княжеские черты» образа Кия и добавляет легенду о его походе на Дунай. И именно автор «Повести временных лет» включил в летописный договор русских князей с византийцами и легенду об апостоле Андрее — «дунайско-византийские» темы древнерусской истории вызвали его особый интерес.

## Примечания

<sup>1</sup> См. последние работы: Былинин В. К. К вопросу о генезисе и историческом контексте «Сказания об основании Киева» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 3. М., 1992. С. 14–43; Иванов В. В., Топоров В. Н. Кий // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 222; Они же. Лыбедь // Там же. С. 248; Мельникова Е. А. Легенда о Кие: о структуре и характере летописного текста // А се его сребро. Збірник праць на пошану М. Ф. Котляра з нагороди його 70-річчя. Київ, 2002. С. 9–16; Щавелев А. С. Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. М., 2007. С. 105–126.

- 2 Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и comment. Д. С. Лихачёва, М. Б. Свердлова. Отв. ред. В. П. Адрианова-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 9–13.
- 3 ПСРЛ. Т. III. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С. 103; Гиппиус А. А. Два начала Начальной летописи: к истории композиции «Повести временных лет» // Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 56–96.
- 4 ПСРЛ. Т. III. С. 104–106.
- 5 Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 2002. С. 203, 222, 309, 319–320, 359.
- 6 Мельникова Е. А. Устная традиция в Повести временных лет: к вопросу о типе устных преданий // Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 159.
- 7 В более поздних летописных версиях князь Олег убивает не Аскольда и Дира, а Кия и его родственников; в ряде случаев сказание о Кие привязано к рассказу о Рюрике и его братьях (Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. М., 1878. С. 59–70).
- 8 На это обратил внимание, как кажется, только А. А. Шахматов (Шахматов А. А. Предисловие к Начальному киевскому своду и Несторова летопись // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв. СПб., 2003. С. 412).
- 9 Жирмунский В. М. Фольклор Запада и Востока. Сравнительно-исторические очерки. М., 2004. С. 254–259. Дополнительные аналогии см.: Щавелев А. С. Славянские легенды о первых князьях... С. 117–122; Он же. Три мотивно-семантические параллели в славянских легендах о первых князьях // Сборник памяти А. А. Формозова (в печати).
- 10 Приселков М. Д. История русского летописания X–XV вв. СПб., 1996. С. 70–73; См. также: Творогов О. В. Повесть временных лет и Начальный свод (текстологический комментарий) // ТОДРЛ. XXX. Л., 1976. С. 3–26.

**Научное издание**

**ПРЕДАНИЯ И МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЛАСТИ  
ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ**

**Материалы конференции**

**Издательство «Индрик»**

**Оригинал-макет Г. А. Шпэта**

**INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside  
Russia  
and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications  
may be ordered by  
e-mail: [nina\\_dom@mtu-net.ru](mailto:nina_dom@mtu-net.ru)**

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

**Формат 60×90<sup>1</sup>/16. Печать офсетная.  
8,5 п. л. Тираж 200 экз. Заказ № 101074**

