



XXVII конференция
памяти В. Д. Королюка

**Рассказы
о путешествиях,
паломничествах, миграциях
в источниках Средних веков
и раннего Нового времени**


ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2014

Институт славяноведения РАН
Отдел истории Средних веков

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ
XXVII конференция
памяти В.Д.Королюка

РАССКАЗЫ О ПУТЕШЕСТВИЯХ,
ПАЛОМНИЧЕСТВАХ, МИГРАЦИЯХ
В ИСТОЧНИКАХ СРЕДНИХ ВЕКОВ
И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Материалы конференции



МОСКВА «ИНДРИК» 2014

*Конференция организована в рамках программы
Отделения историко-филологических наук РАН
«Нации и государства в мировой истории»,
проект «Этноконфессиональные конфликты Средневековья
и раннего Нового времени в славянском мире»*

**Рассказы о путешествиях, паломничествах, миграциях
в источниках Средних веков и раннего Нового времени.
Материалы конференции / Отв. ред. О.А. Акимова. —
М.: Индрик, 2014. — 104 с. (Славяне и их соседи.
XXVII конференция памяти В.Д. Королюка, Москва)**

ISBN 978-5-91674-320-3

Тексты даются в авторской редакции и авторском наборе

ISBN 978-5-91674-320-3

© Коллектив авторов, Текст, 2014
© Оформление,
Издательство «Индрик», 2014

Содержание

О.А. Акимова (Институт славяноведения РАН) Посольства из Рима в Россию конца XVI в.: проблемы понимания	7
János M. Bak (Central European University, Budapest) Reports of Medieval Travellers in the Kingdom of Hungary	10
А.К. Гладков (Институт всеобщей истории РАН) «Путешествие туда и обратно»: Континентальные маршруты английских дипломатов и формирование единого церковно-политического пространства в Западной Европе (40-е — 50-е гг. XII в.)	17
Т.Н. Джаксон (Институт всеобщей истории РАН) Заселение Исландии: «выход за горизонт»	22
С.А. Иванов (Высшая школа экономики) Неизвестная средневековая повесть о путешествии в Ад	25
Т.М. Калинин (Институт всеобщей истории РАН) Жанры арабской литературы в творчестве ал-Мас'уди, писателя и путешественника	28
И.О. Князький (Московский экономический институт) Социальный строй половцев в XII–XIII вв. по сведениям Ибн-Петахьи и Акта о половцах Ласло IV	33
Н.А. Кобяк (Институт славяноведения РАН) Записки русского путешественника XII столетия с дополнениями читателей	36
А.М. Кузнецова (Институт славяноведения РАН) Рассказы о путешествиях в житиях святых миссионеров Центральной Европы IX–XI веков	41

<i>М.В. Лескинен</i> (Институт славяноведения РАН) Дневники путешествий / травелоги как источник информации о Другом: стандарты описания, специфика жанра, проблемы интерпретации	43
<i>Л.В. Луховицкий</i> (Институт славяноведения РАН) Рассказы о перенесении мощей и паломничествах к мощам св. Параскевы Епиватской как источник по истории этно-конфессиональных отношений на Балканах в XVII в.	44
<i>Г.П. Мельников</i> (Институт славяноведения РАН) Чешские путешествия как культурно-исторический феномен	49
<i>С.И. Муртузалиев</i> (Институт всеобщей истории РАН) Паломники земли русской о Болгарии (XVI–XVIII вв.)	51
<i>О.Б. Неменский</i> (Институт славяноведения РАН) Путешествие на Восток Мелетия Смотрицкого	56
<i>В.Я. Петрухин</i> (Институт славяноведения РАН) Славянские миграции и странники-апостолы в ПВЛ: кто был первоучителем Руси?	61
<i>А.В. Подосинов</i> (Институт всеобщей истории РАН) Миграции народов в «Космографии» Равеннского Анонима	66
<i>Д.И. Полювянный</i> (Ивановский государственный университет) Посмертные путешествия святых в средневековой Болгарии: инициаторы и их цели	71
<i>А.А. Сафонов</i> (Высшая школа экономики) Миграции Османской Македонии в раннее Новое время и их восприятие современниками	75

<i>А.А. Турилов</i> (Институт славяноведения РАН) Сербские хождения в Святую Землю в XVII — начале XVIII в.	80
<i>Ф.Б. Успенский</i> (Институт славяноведения РАН) К этимологии названий днепровских порогов у Константина Багрянородного: <i>βράσца νερό</i>	87
<i>Б.Н. Флоря</i> (Институт славяноведения РАН) Павел Алеппский на Украине середины XVII века	92
<i>О.В. Хаванова</i> (Институт славяноведения РАН) Европа графа Миклоша Эстерхази: географические горизонты имперского дипломата XVIII в.	93
<i>А.Л. Хорошкевич</i> (Институт славяноведения РАН) «Записки» Мартина Груневега/отца Венцеслава как исторический источник по истории армян Речи Посполитой конца XVI — рубежа XVII в.	98

О.А. Акимова
(Институт славяноведения РАН)

Посольства из Рима в Россию конца XVI в.: проблемы понимания

Рассматриваются проблемы языкового и культурного понимания / непонимания как важного аспекта взаимоотношения сторон при исполнении посольских миссий, направленных из Рима в Россию в конце XVI в., и их влияние на результаты таких миссий. С этой точки зрения разбираются сведения об участии в посольстве Антонио Поссевино к двору Ивана Грозного в 1581–82 гг. иезуита из Загреба Степана Дреноци (*Drenoczy, Drenocky*)¹. Основное внимание уделено известиям о посольствах в Россию при Федоре Иоанновиче в 1595 и 1597 гг., которые возглавлял далматинский священник Александр Комулович (*Comulo, Comuli, Comuleo*), подвизавшийся в обществе св. Иеронима в Риме². Общество возникло в конце XVI в. под эгидой Конгрегации пропаганды веры для священников из хорватских и далматинских земель; целью его была унификация славянских церковных книг, письменности и языка для приведения славян восточного обряда к единству по вере. Инструкции, данные Комуловичу папой Климентом VIII, раскрывают причины поставления его во главе посольства: знание им языка прежде всего в сочетании с глубоким пониманием вопросов веры рассматривается папой в качестве основы успешных переговоров о соединении церквей. За несколько лет до этого Комулович совершал посольские поездки по турецким владениям Албании, Сербии, Болгарии, и др. территорий в связи с исследованием вопроса об анти-турецких выступлениях, получив соответствующие инструкции от папы Сикста V. В донесениях и отчете по итогам этой работы Комулович рассуждал о возможностях распространения на этих землях католичества, сообщал данные о мужском населении, способном вести войну с турками, рассуждал о языковой ситуации, представлял свой план вовлечения Москвы в войну и поддержки местным населением действий русского царя, итогом которых должно было стать взятие Константинополя. Представления об анти-турецкой коалиции, места в ней России и ее европейских союзников, устройства пост-турецкого мира получили развитие в донесениях Комуловича 1594–1595 гг., составленных по итогам поездок по Трансильвании, Молдавии, Валахии, Польше. Сопоставление этих замыслов с соот-

ветствующими планами, представленными в текстах Поссевино и папы Климента VIII, демонстрируют подчеркнутое внимание Комуловича к союзу с Россией, в целом отвечавшее представлениям хорватского клира из общества св. Иерониама в Риме. В выходявших из их среды языковых проектах постулировалось не только родство, но и тождество языков балканских славян и русских. Переводческая деятельность Комуловича показывает его интерес к унификации языка славянской книжности.

Между тем посольская миссия 1595 г. не имела успеха, а посольство 1597 г. оказалось проваленным, поскольку, по донесениям папских нунциев из Варшавы, в Москве были убеждены в инициативном участии Комуловича в заключении Брестской унии. Почти одновременно с миссией Комуловича были организованы австрийские посольства в Москву, руководимые дипломатом, очевидно, чешского происхождения Николаем Варкочем³. Оставленные им описания вместе с документами, относящимися к посольствам Комуловича, демонстрируют особенности как организации самих посольств, так и оказываемого им приема в соответствии с политическими предпочтениями московского двора.

Нашедшее отражение в сочинении Поссевино и папских документах 90-х гг. XVI в. отношение к русским как к крайне невежественным, агрессивным, ненавидящим латинян и убежденным схизматикам укоренилось в Риме. Примером поиска путей урегулирования отношений и взаимопонимания явилась записка об организации миссии в Москву, составленная в 1641 г. Юраем Крижаничем⁴ и направленная им в Конгрегацию веры, которая была написана под влиянием суждений Поссевино и других авторов и одновременно в полемике с ними, и развивала некоторые положения, высказанные в свое время Александром Комуловичем⁵.

Примечания

- 1 Биографические сведения о Дреноце см.: Korade M. Stjepan Drenocy u misi-ji sjedinjenja kršćana (1581–1582) // *Homo imago et amicus Dei, Miscellanea in honorem Joannis Golub. Romae*, 1991. S. 452.–457.
- 2 Письма и донесения Александра Комуловича, а также документы о его деятельности собраны в работах: Pierling P., Rački F. *Komulovića izvještaj i listovi o poslanstvu njegovu u Tursku, Erdelj, Moldavsku i Poljsku* // *Starine JAZU. Knj. 14. Zagreb*, 1882. S. 83.–124.; Pierling P. *Novi izvori o Komuloviću*

// Starine JAZU. Knj. 16. Zagreb, 1884. S. 210.-251.; Fermendžin E. Prilozi k poznavanju diplomatskog poslanstva Aleksandra Komulovića među Slavene od g. 1593. do 1597 // Starine JAZU. Knj. 36. Zagreb, 1918. S. 7-30.

- 3 Оригинал и перевод записок Варкоча о поездке 1593 г. опубликован А.Шемякиным: Описание путешествия в Москву Николая Варкоча, посла римского императора с 22 июля 1593 года // Чтения императорского Общества истории и древностей Российских. Москва, 1874. № 4. О поездке 1589 см. публикацию Л.П.Лаптевой: Донесение австрийского посла о поездке в Москву в 1589 году // Вопросы истории. Москва, 1978. № 6.
- 4 Оригинал на итал. языке и русский перевод: Записка Юрия Крижанича о миссии в Москву 1641 г. / Предисл. и примеч. П.Пирлинга. Москва, 1901.
- 5 Об этой связи: Trstenjak T. Aleksandar Komulović kao mogući uzor Jurju Križaniću u politici i crkvenom jedinstvu // Zbornik Zavoda za povijesne znanosti. V. 14. Zagreb, 1986. S.285-302.

János M. Bak
(Central European University, Budapest)

Reports of Medieval Travellers in the Kingdom of Hungary

Stretching somewhat the subject, one could start with the visit of Priskos rhetor (of Panium) to the court of Attila the Hun, in 448/9, who described the court and the powerful ruler, “the Scourge of God,” in some detail. The location may have been what came to be Buda or Esztergom. It is his report that presents Attila as a generous host but a modest person himself:

When all were arranged in order a cupbearer approached and offered Attila an ivy-wood cup of wine. He took it and saluted the first in rank, and the one honored by the greeting stood up. It was not right for him to sit down until the king had either tasted the wine or drunk it up and had given the cup back to the cupbearer. All those present honored him in the same way as he remained seated, taking the cups and, after a salutation, tasting them. Each guest had his own cupbearer who had to come forward in order when Attila’s cupbearer retired. After the second man had been honored and the others in order, Attila greeted us also with the same ritual according to the order of the seats. When everyone had been honored by this salutation the cupbearers went out, and tables for three or four or more men were set up next to that of Attila. From these each was able to partake of the things placed on his plate without leaving the original arrangement of chairs. Attila’s servant was the first to enter, bearing a platter full of meat, and then the servants who waited on the rest placed bread and viands on the tables. While sumptuous food had been prepared—served on silver plates—for the other barbarians and for us; for Attila there was nothing but meat on a wooden trencher. He showed himself temperate in all other ways too, for gold and silver goblets were offered to the men at the feast, but his mug was of wood. His dress too was plain, having care for nothing other than to be clean, nor was the sword by his side, nor the clasps of his barbarian boots, nor the bridle of his horse, like those of other Scythians, adorned with gold or gems or anything of high price.¹

The information of Priskos on the region was used then by several later authors, including Constanine Porphyrogenitus. There must have been other Byzantine travelers in the region, but no detailed account is known.

In the central Middle Ages, the travelers across Hungary and its neighbors on the Balkans came to the region mostly on their way to the Holy Land, as pilgrims or crusaders. After the foundation of the kingdom, King (St.) Stephen I, opened the pilgrimage route in 1018, with a major station at Alba Regia, one of the royal residences. Bishop (St.) Gerard, a Venetian, came to the country on his way to Jerusalem, but was, as is well known, detained by the king and made bishop of a newly conquered area in the southeast of the kingdom. It is not quite clear from the *Vita* of the saint, how he ended up in Pécs/Quinqueecclesiis, having been originally sailing down the Adriatic Sea, but landing in Zadar, whence (apparently on the counsel of an abbot) he travelled to the Danube, planning to sail down the river. While he did not write a travelogue, the legend records his travels in Hungary and his having witnessed a servant girl singing "the symphony of the Magyars," an oft-quoted evidence for the people's musical history.²

In 1054, St Lietbert of Cambrai and (according to tradition) three thousand pilgrims crossed Hungary and the Balkans. His monk Rudolf recorded that they were suspected by the king of "the Huns" and ordered to appear before him. But he, seeing the holy bishop and his energy traveling so far, not only allowed them to cross, but also gave them guides "as they did not know the road earlier." (Thus, the pilgrimage route seems to have been not yet widely popular.) The pilgrims were called the "Host of God." Later, they encountered some wild Barbarians in Bulgaria, riding half naked on wild horses "with ribbons on their head." The bishop was prepared to suffer martyrdom at their hands, but they were moved by the saint's appearance and so they reached Greek land without trouble.³

Hundred years later, Otto of Freising described Hungary, which he crossed with the German Crusaders of Emperor Conrad in 1147.⁴ He is the first Western traveler, who observed the country and its government in some detail. Otto records that the Hungarians have few stone or even wooden buildings and live during the summer in tents. The king's power is supreme and he compares it with the conditions in the Empire, where the great men of the realm have considerable might. In Hungary, so he observed, the lords come to the king, have to bring their own chairs with them (!?) into the council—which they hold for every important decision—but have to obey the ruler unconditionally. The king is also the supreme judge and (so Otto) it is not that the peers have a say in court. Very important is his observation about the armed forces: there are many foreigners trained in knightly warfare, but the Magyars have crude weapons and are learning refined fighting from the guests. (This fits well with

what we know about the *advena* clans listed in the chronicles.)⁵ Otto knew about the system of counties—his number 70 of them is a unique information about the age—and the office of the *comites*.

Several other Crusaders' chronicles mention briefly their trip across the Carpathian Basin, but none of them goes into such details as Otto. Odo of Deuil (1117) and others, usually note only the difficulties of the terrain and the rivers. Odo—who crossed Hungary in 15 days—writes that except the Danube, the country and its rivers are marshy and flood lands. Only the banks of the Drava are steep and thus less flooded, but difficult to cross. Moreover, "the Danube carries the treasures of many lands to Esztergom." He also added that "the country produces so much good food that it is said the Julius Caesar's commissioners were in it."⁶ The priest Ansbert (1189) also recorded that King Béla III's residence was in Esztergom, that the king and his royal guests (Fredrick Barbarossa and his lords) went for a hunt on the Great Island (Csepel Island) and that they visited Old Buda. He also complained that they were cheated in the exchange of their Cologne marks—giving valuable information on twelfth-century coinage in Hungary. Ansbert added that they had a peaceful crossing of Hungary and were not, as elsewhere, attacked by dangerous insects or snakes.⁷ These brief references and a few similar ones are all helpful in the reconstruction of royal itineraries and economic or social conditions of the age.⁸

The number of foreigners—mainly Germans—visiting the kingdom increased in the fourteenth and fifteenth centuries, especially under the reign of King and Emperor Sigismund, but wrote little about the country. Yet the most interesting and detailed travelogue was written in 1433 by the Burgundian diplomat and spy, Bertrandon de la Brocquière, who crossed Hungary on his way back from the Holy Land. The report, presented to Philippe the Good, was aimed at encouraging a new crusade, after the defeat of the European army at Nicopolis. In the part about the Balkans, the author discussed the manners and especially the military arrangements of the Turks (Ottomans) and then his trip from Belgrade through Szeged, Pest and Buda to Austria. His description of the cities he passed through and their economy is a unique source for the early fifteenth-century conditions.⁹

The first city he visited was Szeged:

Zegedin is a large country town of a single street that seems about a league in length. It is in a fertile country with abunds in all sorts of provision. Many cranes and bustards are taken here, and I saw

the market place full of them, but they dress and eat them in a filthy manner. The Theis [Tisza — JMB] abounds in fish and I have nowhere seen a river that produces such large ones. Many wild horses are brought thither for sale, and their manner of conquering and taming them is curious. [alas, no details! — JMB]. I have been told that should any one want three or four thousand; they could be procured within the town; and they are so cheap that a very good road horse may be brought for ten hungarian florins. [...] The cordelier friars [Franciscans — JMB] have a handsome church in this town, where I heard service, but it was performed a little after the hungarian mode. [??—JMB]

After a few days ride—altogether seven from Belgrade (making more than 60 km/day)—across the Hungarian Plain, Bertrandon arrived in Pest. During his trip he noticed the great number of wild horses, the source of the rich market in Szeged. (Actually, he also heard that Pest can also supply thousands of horses; there they were sold by “stables,” i. e., ten for 200 florins, which he found very cheap, once again.) Having crossed the Danube there, he came to Buda.

Buda is the capital of Hungary, situated on an eminence and is larger than broad. To the east is the Danube, to the west a valley and to the south a palace which command the gate of the town: it was begun by the present emperor [Sigmund — JMB] and when he shall finished it, will be extensive and strong. On this side, but without the wall are very handsome hot baths. [...]The town is governed by Germans, as well to police and commerce, and what regards the different professions. Many Jews live there who speak French well, several of them being descendants of those driven formerly from France.

De la Brocquière then went back to Pest (on the east side of the river) where he met French craftsmen, invited there by Sigmund, who—after his travels in France—wanted to establish royal manufactures in Hungary. Nothing came of the plan. There he heard the rumor that the king-emperor planned to have a chain built across the Danube to control the traffic, but Bertrandon found this unrealistic, the river being too wide there. (He was wrong; at the narrowest point the Danube is less than 400 meters wide and thus the chain would have been half as long as that across the Golden Horn.) Reporting about the mineral wealth of the country, he praises the quality of the salt, which he, correctly, lists as the basis of the

queen's income. He also described the kind of cart in which several people travel in Hungary, drawn only by one horse. His detailed picture of them is a unique source for the special Hungarian *kocsi* (hence: couch!), with tall wheels on the rear, now (and probably then, too) called "sandrunner" (*homokfutó*). Finally, Bertrandon describes a tournament, held à propos the marriage of the young Count of Cilje, which he found very different from what he was used to in France. This paragraph is a unique source for such tournaments in Hungary.¹⁰

I saw him [the son of the governor Ulrich of Cilje — JMB] at a tournament after their manner where the combatants were mounted on small horses and low saddles: they were gallantly dressed and had strong and short lances. It was a pleasing spectacle. Whenever the two champions hit, both perhaps, but certainly one of them must be unhorsed — and it is then seen, who has the firmest seat.

Bertrandon then left for Austria, where he encountered the first skepticism regarding his crusading plans. After a month he arrived back in Burgundy. Received with grace by his Duke Philippe, but his message was not much listened to. However, the *Koran* and a *Life of Muhammad* (in Latin translation), which he brought with him and was given by the duke to a learned cleric, engendered some polemical writings against Islam.

In the later fifteenth century, especially during the reign of King Matthias I (Corvinus) several foreign, mainly Italian, Humanists travelled to Hungary and made notes of their journey. None of them contains particularly relevant information, mainly because they, couched in elegant ciceronian Latin, reflect more literary conventions than actual personal observations. Therefore, let us conclude with an interesting paragraph from the travelogue of the learned Jacques Bongars,¹¹ ambassador of France to the Holy Roman Empire, editor of the first collection of medieval Hungarian sources, who crossed what was left of the kingdom of Hungary in 1585, on his way to Constantinople. By that time, the medieval kingdom ceased to exist: the west and the north (today's Slovakia) was part of the Hamburg Empire; the east (today's Transylvania in Romania) a tributary of the High Porte; and the middle belonged to the Ottoman Empire. Bongars visited several places in the non-occupied regions, always listing the strength of the garrisons, giving a picture of a country continuously at war. In this short paragraph, he describes the peculiar frontier-conditions along the Ottoman-held territory.

On May 2, we started out by crossing the Tisza, to reach Kálló by night. We passed through the village of Keresztúr, on the Turkish side. The village owes the Sultan 500 Thalers and certain number of cattle as annual tax. Desolated. It has two reeves, one appointed by the Ottomans, another by the emperor and they have to share all intelligence with each other, Kálló is a small fort with three towers in the midst of marshes, well supplied with artillery and other needs of war. When the Turks are approaching, the canons warn the peasants of the surroundings to run to the fort with all their valuables. The garrison is 200, all Germans, augmented by a good number of Hussars and freebooters. The fort was built 14 years ago by the generals Tauffenbach and Ruber, just preempting the Turks, who had already piled up the lumber necessary for the building.

We know from other sources that the peasants, more or less protected by the Kálló garrison, were obliged to pay a tax to them, that is, to the Habsburg king of the country, as well. This kind of dual government and double taxation was not a rarity in the Ottoman-held territory, and most certainly in a wide strip along the ever-changing frontier.

Comments

- 1 *Fragmenta legationum*, // Roger C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire* 2, Cambridge, 2009; cf. also. Colin Douglas Gordon, *The Age of Attila: Fifth-century Byzantium and the Barbarians*. Ann Arbor, Michigan, 1966.
- 2 *Vita S. Gerhardi episcopi Morosiensi*, ed. Imre Madzsar // Imre Szentpétery, ed. *Scriptores rerum Hungaricarum tempor e ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, Budapest, 1938 2: 480–506
- 3 *Vita Lietberti episcopi Cameracensis auctore Rudulfo monacho S. Sepulchri Cameracensis*, ed. Adolf Hofmeister, MGH *Scriptores* 30–2, Leipzig 1926, pp. 838–868, here 854.
- 4 *Otonis et Rahevini gesta Friderici imperatoris*, ed. G. Waitz, MGH *SS rer. Germ. in usum scholarum* 46, Hannover & Leipzig, 1912, pp. 49–51.
- 5 On this, see Erik Fügedi and János M. Bak, “Foreign knights and clerks in early medieval Hungary,” // Nora Berend, ed. *The Expansion of Central Europe in the Middle Ages*, Farnham, 2012, pp. 319–32.
- 6 Odo of Deuil, *De profectione Ludovici VII in Orientem; The Travel of Louis VII to the East*, ed. and transl. by V.G. Berry (New York 1948), p. 31.

- 7 *Ystoria de expeditione Friderici imperatoris edita a quodam Austrensi clerico qui eidem interfuit nomine Ansbertus*, ed. Joseph Fiedler//*Fontes rerum Austriacarum* I Scriptores, vol.5, Wien 1863, pp. 18–9.
- 8 Summarized in István Szabota, *Régi utazások Magyarországon és a Balkánon 1054–1717* [Old travels in Hungary and the Balkans], Budapest, 1891 (repr. several times since)
- 9 *The Travels of Bertrandon de la Brocquière ... to Palestine and his Return ...*, (ed. by M. Legrand d'Aussy) transl. by Thomas Johnes, Hafod Press, 1807; here pp. 308–16. [Online: <http://books.google.hu/books?id=CSgLAAAAYAAJ&pg=PA288&hl=hu&source> — vidi 01.10.2014]
- 10 See Erik Fügedi, “Turniere im mittelalterlichen Ungarn// *Das ritterliche Turnier im Mittelalter* / hrsg. von Josef Fleckenstein (Güttingen1985), S. 390–400
- 11 Published by Hermann Hagen, *Zur Geschichte der Philologie und zur römische Literatur. Vier Abhandlungen* (Berlin, 1879); I have used the Hungarian translation in Szamota, *Régi utazások*, pp. 103–82, here p.171

А.К. Гладков

(Институт всеобщей истории РАН)

«Путешествие туда и обратно»: Континентальные маршруты английских дипломатов и формирование единого церковно- политического пространства в Западной Европе (40-е — 50-е гг. XII в.)

Гражданские войны», возникшие в результате считавшегося нелегитимным правления Стефана I Блуаского (1135–1154), значительно ослабили Англию на международной арене. Многие связи и контакты, налаженные предшественником «нечестивого узурпатора», были либо разрушены, либо сведены к минимуму. На долю нового короля — Генриха II Плантагенета — выпало восстановить прежнее социально-экономическое и военно-политическое положение страны, укрепить мощь государства настолько, насколько этого требовали условия «многополярного мира» XII в.

Приход к власти представителя династии Плантагенетов и, как отмечали современники, законного преемника Генриха I, «льва правосудия», положил начало череды масштабных преобразований и дипломатических кампаний, целью которых было обеспечить поддержку европейской церковно-политической элитой амбициозных планов короля. На волне широкой народной поддержки и содействия влиятельных представителей английской церкви Генрих II первым делом решил собрать вокруг себя людей, эрудия, репутация и профессиональные качества которых могли бы послужить реализации его интересов. В качестве своих мугощественных союзников король видел не только пользовавшегося огромным авторитетом архиепископа Кентерберийского Теобальда, но также и других клириков (Гилберта Фолиота и др.). Помня о недовольстве духовенства политикой Стефана I, его попытками ограничить свободы *ecclesia Anglorum* и вопреки мнению пастырей передать власть своему сыну Евстахию, Герних II на первых порах выступил в роли защитника «старых добрых законов и обычаев», регламентировавших жизнь церкви. Разделяя желание короля восстановить страну «после опустошивших ее бурь и волнений», а также положительно оценивая его готовность соблюдать права и свободы священства, английские клирики включились в осуществление ряда геополитических пла-

нов. Их реализация напрямую зависела от позиции римского понтифика и его ближайшего окружения, обладавших достаточной властью и рычагами давления, чтобы либо запретить, либо санкционировать то или иное действие. Для ведения переговоров с папой Генриху II требовались люди, обладавшие рядом исключительных качеств, прежде всего, высокой степенью инкорпорированности в среду европейской церковной элиты. Проще говоря, ценились те, кто имел личные контакты, деловые связи или родственные отношения с кем-то из окружения понтифика. Кроме того, немалую роль в осуществлении (пусть на протекционистском уровне) своего внешнеполитического курса Генрих II отводил англичанам, состоявшим при папской курии и постоянно проживавшим на континенте. «Национальный фактор» был важен еще и потому, что во главе Римско-католической церкви с 1154 г. встал англичанин Николай Брейкспир, послушший имя Адриана IV.

Получение папского дозволения на фактическое завоевание Ирландии — стало первым шагом Генриха II на пути укрепления королевства, расширения его территории и сферы влияния. Данная миссия носила не только военно-политическое, но и церковное значение (поскольку речь шла о подчинении местных духовных институтов и искоренении реликтов язычества в землях, принявших христианство). В группу посланников, направленных Генрихом II при участии архиепископа Теобальда к папе, вошли знатоки права и опытные дипломаты. Одним из них был Иоанн Солсберийский (1115/1120–1180), впоследствии знаменитый философ и писатель, а тогда еще малоизвестный и клирик, вступивший в «большую политику». Чем можно объяснить присутствие в данном исключительно важном как для короля, так и для примаза посольстве человека, казавшегося многим недостаточно квалифицированным для подобной миссии?

Несомненно, Генрих II не был знаком с Иоанном до 1154 г.; из писем мыслителя и малого числа свидетельств современников также не следует, что он был включен в посольство по ходатайству одного из членов королевской курии. Очевидно, за назначением Иоанна стоял архиепископ Кентерберийский Теобальд, преследовавший, видимо, какие-то свои «особые» цели, как мы позднее увидим, несколько расходившиеся с целями Генриха II.

После обучения во французских школах Иоанн принял участие в церковном соборе, состоявшемся в Провансе в 1148 г. Именно в конце 40-х гг. XII в. по протекции ряда влиятельных персон (среди

которых особняком стоит Бернард Клервосский, пославший письмо-ходатайство архиепископу Кентерберийскому Теобальду о принятии Иоанна в курию примаса)¹ Солсбериец начал исполнять поручения особого рода. Речь идет не только о традиционных для того времени дипломатических переговорах, сколько о налаживании определенного рода «агентурных сетей». Во многом именно благодаря им церковно-политические связи между английской церковью и Св. Престолом даже при противодействии со стороны королевской власти поддерживались на высоком уровне. Иоанн Солсберийский выступил в роли представителя архиепископа Кентерберийского при дворе Евгения III, регулярно сообщая своему патрону о любых важных событиях, происходивших при папском дворе.

Многочисленные поездки Иоанна на континент, о которых мыслитель упоминает в своих трудах, свидетельствуют о том, что его роль в осуществлении определенных дипломатических планов Теобальда была весьма существенной. Очевидно, что Солсбериец как член архиепископской курии и доверенное лицо примаса в посольстве, направленном Генрихом II к Адриану IV, преследовал цели, во многом шедшие вразрез с тем, чего хотел король.

Для государя было важно получить разрешение на завоевание Ирландии на таких условиях, которые бы не ограничивали его властные интересы и претензии на независимую от Рима церковную политику. Представители высшего английского духовенства держались иной стратегии: принципиальное значение для них играла связь местной церкви с папством, которая на уровне канонического права в определенном смысле ограждала клириков от произвола светских феодалов. Включенность английской церкви в единое правовое и политическое пространство Римско-католической церкви давало ей шанс сохранить свободы и привилегии, бывшие объектом многолетних притязаний со стороны королевской власти. Авторитет папы и возможность законной апелляции к нему ограждала *ecclesia Anglorum* от чрезмерного давления светских институтов. Примечательно, что позднее в «Кларендонских конституциях» именно это право духовенства обращаться к папе – высшему арбитру в церковных делах — было ограничено королем².

В трактате «Металогик» (1159 г.) Иоанн Солсберийский заметил, что лишь по его просьбе³ Адриан IV уступил Ирландию английскому королю на наследственном праве и переслал ему перстень, позволяющий захватить эту землю⁴. Вернувшись на родину, схоласт про-

должил исполнять обязанности секретаря архиепископа Теобальда и оставаться вплоть до 1161 г. его доверенным лицом. Несмотря на очевидный успех предпринятой Генрихом II и осуществленной Иоанном «дипломатической операции», отношения между ними испортились⁵. В действительности победа, одержанная молодым королем, была отчасти его поражением. Желая создать сильное и независимое от внешних сил государство с крепкой централизованной властью, церковью, выступающей в роли ее постоянного союзника, и аристократией, являющейся опорой и защитой короны, Генрих II столкнулся с неожиданным «сопротивлением» части клира, в итоге приведшим к унижительным для монарха условиям, выдвинутым понтификом.

В булле Адриана IV сказано: «Вы (т.е. Генрих II — А.Г.) выразили нам свое желание вторгнуться на остров Ирландию, чтобы подчинить ее народ праву и искоренить семена порока и о *своем желании платить ежегодно подать святому Петру* (выделено нами — А.Г.) по одному пенсу от каждого дома, а также поддержать права церкви этой страны полностью и без нарушений»⁶. Взяв на себя с молчаливого попустительства Иоанна обязательства выплачивать подать, Генрих II обратил свой гнев на схоласта, отличавшегося последовательной пропагандистской позицией⁷ и ставшего своеобразным символом враждебной королю «церковной оппозиции». Не только приверженность идеи главенства Рима в церковных делах, но и твердая позиция Иоанна по вопросу о притязаниях светской власти на привилегии духовенства, включили его в число противников короля. В эпистолах, адресованных Адриану IV и Петру из Целлы, он, не скрывая досады, писал о том, что опасается за собственную жизнь и предпочитает скорее покинуть Англию, дабы не навлечь на себя еще больший гнев короля⁸.

Итак, если перспектива завоевания Ирландии была для Генриха II шансом ослабить связи между английской церковью и Римом путем усиления политического давления на первую внутри страны, то для представителей *ecclesia Anglorum*, ничего не имевших против присоединения новых земель, было принципиально важно оставаться в тесном контакте со Св. Престолом и пребывать в едином правовом и политическом пространстве. Необходимость «платить подать Св. Петру», ставшая личной дипломатической победой Иоанна Солсберийского, несколько остудила пыл Генриха II, на время отсрочив его планы по ослаблению влияния папства в Английском королевстве.

Примечания

- 1 Подробнее см.: Гладков А.К. «Итальянская одиссея» Иоанна Солсберийского // Многоликость целого. Из истории цивилизаций Старого и Нового Света. Сборник в честь Виктора Леонидовича Малькова. М., 2011. С. 494–507.
- 2 Гладков А.К. Дипломатические миссии Иоанна Солсберийского и кризис в английской церкви (1162–1170) // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2013. Т. 155. Кн. 3. Ч. 1. С. 245–255.
- 3 Фрагмент письма Иоанна цитирует Геральд Камбрийский. См.: *Giraldus Cambrensis*. Expugnatio Hibernica // *Idem*. Opera. 1861–1891. Vol. V. II. 5. P. 316; *Idem*. Liber de principis instructione // *Ibid*. Vol. VIII. II. 19. P. 195.
- 4 “*Ad preces meas* (выделено нами — А.Г.) *illustri regi Anglorum Henrico secundo concessit et dedit Hiberniam iure haereditario possidendam, sicut litterae ipsius testantur in hodiernum diem. Nam omnes insulae de iure antiquo ex donatione Constantini, qui eam fundavit et dotavit, dicuntur ad Romanam ecclesiam pertinere*”. И далее: “*Anulum quoque per me transmisit aureum, smaragdo optimo decoratum, quo fieri inuestitura iuris in gerenda Hibernia.*” (*Ioannis Saresberiensis*. *Metalogicon*. Lib. IV. Cap. 42. P. 183).
- 5 Constable G. The Alleged Disgrace of John of Salisbury in 1159 // *The English Historical Review*. 1954. Vol. 69. P. 67–76
- 6 Цит. по: Сапрыкин Ю.М. Английское завоевание Ирландии (XII–XVII вв.) М., 1982. С. 13; Осипова Т.С. Ирландский город и экспансия Англии XII–XV вв. М., 1973. С.15.
- 7 “*Quod quis nomen Romanum apud nos invocat, michi inponunt. Quod in electionibus celebrandis, in causis ecclesiasticis examinandis vel umbram libertatis audet sibi Anglorum ecclesia vendicare, michi inputatur, ac si dominum Cantuariensem et alios episcopos quid facere oporteat solus instruam*” (*The Letters of John of Salisbury*. Vol. I. №. 19. P. 32).
- 8 В письме к Адриану IV, датированном осенью 1156 г., Иоанн говорит: “*Episcopo Lexouiensi, cum exellentiae vestrae visum fuerit, gratiam rependetis pro eo quod in me servum vestrum serenissimi domini regis tantam conflavit indignationem, ut morari in Anglia michi tutum non sit, et exire aut impossibile sit aut difficillium*” (*Ibid*. N. 18. P. 30). В письме, адресованном Петру из Целлы, читаем: “*Postquam ab ecclesia Rom(ana) reversus sum, tot acerbitatis suae molestias in me fortuna congressit, ut fere nichil aduersitatis existimem me antea pertulisse*” и далее “*Serenissimi domini, potentissimi regis, invictissimi principis nostri tota in me incanduit indignatio*” (*Ibid*. N. 19. P. 31). “*Hiis de causis totus concutior, quibus etiam urgentibus michi creditur exilium imminere*” (*Ibid*. N. 19. P. 32).

Заселение Исландии: «выход за горизонт»*

Заселение и освоение Исландии ок. 870–930 гг. может рассматриваться как пример миграции большой группы средневекового населения, которая успешно осуществилась благодаря благоприятному стечению целого ряда факторов», — пишет Г.В. Глазырина (2012). Она называет при этом такие факторы, как наличие не занятой другим населением территории, пригодной для переселения; распространение в обществе предварительной информации о заселяемой территории; возникновение ситуации, вынуждавшей большую группу населения сняться с места с целью переместиться на другую территорию; наличие в этой группе лидеров, которые были бы в состоянии взять на себя ответственность за переезд и обустройство; а также возможность воспроизведения на новом месте условий жизни и социальных институтов, сходных с теми, что были на родине.

Остров в Атлантическом океане, который, по свидетельству «Книги о занятии земли» (гл. 5 редакции «*Hauksbók*»), норвежский викинг Флоки Вильгердарсон со своими попутчиками назвал *Ísland* «Ледовой страной» («Исландией»), представлялся колонистам пространством практически свободным от людей: «Но раньше чем Исландия была заселена из Норвегии, были там те люди, которых норвежцы называли “папар”; они были христианами, и люди думают, что они *приплыли морем с запада*, потому что после них нашлись ирландские книги, колокольчики и посохи, и многие другие вещи, по которым можно было понять, что они были *западными людьми*». Аналогичный текст, причем разъясняющий некоторые неясности процитированного фрагмента из «Книги о занятии земли» (а именно — что означает «после них нашлись» и кто такие эти «западные люди»), содержит «Книга об исландцах» Ари Мудрого, где говорится что «папар» *уехали прочь*, потому что не хотели быть здесь вместе с язычниками, и *оставили они после себя* ирландские книги и колокольчики, и посохи: по ним можно было понять, что они были *ирландцами*». Итак, до массового заселения острова на нем обитали некие «западные люди» («ирландцы»), христиане, приплывшие «морем с запада». Но ведь Ирландия

* Работа написана по гранту РГНФ № 14-01-00262.

лежит в Атлантическом океане много *восточнее* Исландии, так что приплыть на остров ирландские монахи-отшельники, о которых, скорее всего, идет речь, могли — с точки зрения современного человека — только *с востока*, и по отношению к исландцам они должны были бы называться не *Vestmenn* «западные люди», а *Austmenn* «восточные люди». Но этого не случилось.

Парадоксальные на первый взгляд и создающие трудности для переписчиков, издателей и переводчиков саг случаи, когда плавание с островов, лежащих между Северным морем и Атлантическим океаном (Британских, Оркнейских, Шетландских, Гебридских), в Исландию обозначается как плавание *vestan um haf* «морем с запада», послужат отправной точкой этого доклада. Речь в нем пойдет об отразившемся по преимуществу в исландских королевских сагах четырехчастном (общегерманском, возникшем задолго до заселения Исландии) делении «земного круга», где каждая четверть называется по соответствующей стране света (Северная часть включает Норвегию и Финнмарк, Восточная — все земли по берегам Балтийского моря и в глубине Восточной Европы, в том числе Древнюю Русь и Византию, Южная часть — это Дания, Саксония, Фландрия и Рим, Западная — Англия, Оркнейские и Шетландские острова, Франция, Испания и даже Африка), и перемещение в этом пространстве описывается в терминах цели, а не в соответствии с реальными показаниями компаса.

Далее будет показано, что эта картина мира была перенесена в IX в. в Исландию, которая в 965 г., в свою очередь, была решением Альтинга разделена на четверти, поименованные по странам света, каждой из которых были даны свои региональные полномочия. В «Книге об исландцах» Ари Мудрого одна из глав посвящена этому событию, поводом к которому послужила распря, случившаяся в северной части острова, между Тордом Ревуном и Оддом из Междуречья: на ближайшем к месту убийства тинге один из них заведомо не мог ждать объективного решения, тяжбу передали на Альтинг, но раньше чем дело было решено по закону, много было убитых с обеих сторон. Тогда Торд Ревун сказал речь со Скалы Закона о том, как плохо людям ездить на чужие тинги с жалобой на убийство или оскорбление. «Тогда земля была поделена на четверти, так что в каждой четверти стало по три тинга <...>, и только в Четверти жителей севера их было четыре...».

И, наконец, речь в докладе пойдет о том, что сама Исландия оказалась «за пределами» того *kringla heimsins*, из которого прибыли

первопоселенцы (из «прежнего» «земного круга» в Исландию плывут вовсе не *vestr* «на запад», как на другие острова в Атлантике, а за пределы этого «круга» — *út* «прочь, вовне»), а ее жители создали свою собственную ориентационную систему, свой *kringla heimsins*, в котором Норвегия лежала уже не на севере, а на востоке, на западе же находились Гренландия и Винланд (Северная Америка). Рассказы о людях, приплывших в Исландию *vestan um haf* «морем с запада», похоже, базируются на очень древней устной традиции, сложившейся в то время, когда эти персонажи еще только покинули свои родные места на островах, носивших в прежней системе координат название *Vestr lönd* «Западные земли», и когда в среде первопоселенцев (по преимуществу бывших норвежцев) на новом месте их общего обитания сложились рассказы об этих людях. На их новой родине это обозначение смысла не имело, противоречило всей системе ориентации в пространстве, но — на наше счастье — дошло до нас в виде редких реликтных оговорок в сагах, не исправленных и не уничтоженных теми, кто писал и переписывал эти саги. А ведь они легко могли это сделать, как произошло, допустим, в рукописи М «Саги о Людях с Лососьего берега», где во фразе *flýði hann vestan um haf* «бежал он с запада из-за моря» *vestan* «с запада» было позднее исправлено на *vestr* «на запад», или как поступил с той же фразой Херманн Палссон, заменив ее в переводе на *he fled to Iceland* «он бежал в Исландию».

С освоением и заселением Исландии не просто «расширились горизонты» древних скандинавов, но произошел, так сказать, «выход за горизонт», своеобразное «сотворение собственного мира», которое нашло очень яркое выражение в пространственной ориентации новых жителей небольшого острова, лежащего в северной части Атлантического океана. Удивительным образом древнескандинавские тексты донесли до нас всё это разнообразие пространственных представлений.

С.А. Иванов

(Высшая школа экономики)

Неизвестная средневековая повесть о путешествии в Ад

Синодики — это весьма своеобразный жанр древнерусской литературы XV–XVIII вв., представляющий собой сборники непостоянного состава, основную часть которых образуют подборки рассказов о посмертной судьбе человека. Эти сюжеты почерпываются как из византийской агиографии, так и из западной литературы *exempli*, проникавшей в Московию через польское посредство.

Во многих древнерусских синодиках сохранилась «душеполезная повесть» о человеке, который предпринимает путешествие в Ад, чтобы спасти от вечных мучений свою мать. Повесть находится в десятках рукописей¹, но самая древняя из них — РНБ, Погодин N 1287, f.178v-183r., относящаяся к XVI в. Единственное исследование, в котором сделана попытка отождествить источник нашей истории, приписывает его латинской традиции,² однако ни в каких индексах европейских *exempli* подобный сюжет отыскать не удалось, да и выстроен он отнюдь не в стилистике *exempli*. Гораздо вероятнее, что славянский текст представляет собой перевод с греческого, однако все попытки найти его прототип среди известных на сегодняшний день византийских собраний душеполезных историй не дали никакого результата. По всей видимости, греческий оригинал не сохранился, хотя обнаруживающиеся в тексте сюжетные клише заставляют думать, что таковой существовал; тем самым, древнерусский текст оказывается единственной формой фиксации этой удивительной истории. Этот случай является уникальным для всей традиции синодиков: все остальные истории, которые мы в них находим, поддаются отождествлению с большей или меньшей легкостью.

Герой повести лишился матери, которая вела распутный образ жизни и оставила ему большое наследство. Он отдал все богатство на помин ее души, однако хотел проверить, возымел ли его шаг какие-либо последствия для ее посмертной судьбы. Герой является с этим вопросом к Иерусалимскому патриарху, но тот не в силах удовлетворить его любопытство и отправляет героя в Фиваиду и Скит, к тамошним старцам; впрочем, и они заявляют, что ответить на подобный вопрос не могут. Героя перенаправляют к самому дальнему отшельнику, живущему в 30 днях пути через пустыню. В принципе, подобный мотив «пересылания» героя ко все более и более экзотичным

помощникам хорошо известен в византийской «душеполезной» литературе³, но вот дальнейшее развитие сюжета является совершенно оригинальным. Анахорет чертит вокруг героя круг на песке и велит ему не есть, не пить и беспрестанно молиться в течение семи дней. По истечении этого времени ему является картина Ада, оказывающегося бескрайним зловонным болотом, над поверхностью которого выныривают и вновь уходят в тину головы грешников. Среди них герой замечает и свою мать, которая в моменты выныривания молит его о помощи. Он хватается за волосы и начинает тащить из болота, однако в процессе этих усилий кисть его правой руки погружается в адскую тину. Наконец герой вытаскивает мать наружу, и ее немедленно препровождают в Рай. На следующий день пустынный отправляет героя обратно в мир, вызвав для этого облако, которое мгновенно доставляет его прямо домой. Единственная весьма отдаленная переключка с подобным развитием сюжета находится в одной еще не опубликованной «душеполезной повести», где дочь видит адские мучения матери во сне, но при попытке вытащить ее из пламени лишь опалает себе руки.⁴ Однако никаких случаев спасения из Ада нам не известно.

Возможность датировать нашу повесть предоставляется благодаря ее обрамлению: эту историю якобы рассказывает автору антиохийский патриарх Феодорит, крайне малоизвестный иерарх конца VIII в.⁵ Герой повести явился к нему на трапезу и стал есть левой рукой, притом что правая была замотана тряпицей. Патриарх укорил его: «Брате не яси правою рукою. Не веси ли яко десная рука служить от чресл до главы, левая же даже до долу: тако пишеть о семъ великий Василий во обычных своих учениях». В одной из гомилий Псевдо-Василия Кесарийского действительно имеется назидание: «: Ἐλί τραπέζης μὴ ἀτακτεῖτω ἡ χεὶρ σου ἢ ἀριστερά, μηδὲ καταυθεντεῖτω τῆς δεξιᾶς. Ἀρχειτω δὲ μᾶλλον· εἰ δὲ μὴ, κἂν ὑποურχειτω τῇ δεξιᾷ («За трапезой пусть твоя левая рука не будет неуправляемой, пусть не принимает на себя обязанности правой, лучше ей быть праздною, а коли нет, то пусть помогает правой»).⁶ Как мы видим, этот совет является скорее правилом этикета — он не похож на тот зловещий запрет, строго делящий функции двух рук, который мы встречаем в нашем тексте. Складывается впечатление, что под вывеской святоотеческого предания в «душеполезной повести» выведено правило мусульманской жизни, много раз повторенное в Хадисах — древнейших сборниках заветов Пророка: «Посланник Аллаха говорил: Никто из вас да не есть и не пьет левой рукой, ибо Сатана есть и пьет левой рукой» (Sahih Muslim 23, N 5010). Именно в исламе за левой рукой были закреплены исключительно

интимно-гигиенические функции, однако византийцы едко издевались над ними за эти «предрассудки»⁷. По всей видимости, христиане Ближнего Востока, в противоположность их единоверцам по другую сторону линии фронта, прониклись многими обычаями своих завоевателей. Трудно сказать, когда именно был создан греческий оригинал нашей повести. Не исключено, что она восходит к IX в., когда имя патриарха Феодорита, впоследствии совершенно забытое, еще было памятно антиохийцам. В таком случае перед нами уникальный пример выживания древнего христианского текста ближневосточной традиции, достигшего восточнославянских переводчиков, но оставшегося неизвестным в Византии.

Примечания

- 1 РНБ, Погодин NN 1582; 1603; Соловецкое собрание N221–295; F.I NN 323; 383 (этот список XVII в. Лег в основу единственной, крайне малодоступной публикации нашего текста: *Костомаров Н.* Памятники старинной русской литературы, изданные графом Г.Кушелевым-Безбородко. Вып. 1. СПб., 1860, 99–101); F.IV N200; Собрание Титова NN 251; 2595; ГИМ, Собрание Щукина N139; Собрание Уварова N565/1; РГБ, собрание Севастьянова N36–1466 и т.д.
- 2 *Дергачева И.Е.* Эсхатологические представления в русской XI–XIX вв. Диссертация. М., 2003, с.217. В работе *Петухов Е.В.* Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895 — наша повесть фигурирует под № 10 (с.143–4), однако никаких попыток ее отождествления не делается.
- 3 *Delehaye, H.* Un Groupe de récits utiles à l'âme // *Melanges Bidez, Vol.I.* Bruxelles 1934, 262–63.
- 4 Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре. М., 1995, с.36–37.
- 5 *Dick I.* Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Theodore Abuqurra, évêque melkite de Harran: La personne et son milieu: III. E ssai d'une esquisse historique // *Proche-orient chrétien.* Jérusalem, 1963. Vol. 13. P. 114–129; *Grumel V.* La chronologie. Paris, 1958. Vol. 1. P. 447; *Todt. K.-P.* Region und Dukat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204). Wiesbaden, 1998. P. 174–77.
- 6 *Basilius Caesariensis,* Sermo 11 (sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione mundi) // PG, 31, 644.
- 7 Ср. *Bartholomaeus Edessenus,* Confutatio Agareni. Cap. 32.4: βάλε τὸν δάκτυλόν σου εἰς τὴν καθέδραν σου καὶ μετὰ τῆς ἀριστερᾶς σου χειρὸς βάλε τὸ ὕδωρ, εἶτα πλύνε

Т.М. Калинина

(Институт всеобщей истории РАН)

Жанры арабской литературы в творчестве ал-Мас'уди, писателя и путешественника

Абу-л-Хасан ал-Мас'уди (ок. 896–956) происходил из древнего рода одного из сподвижников Мухаммада, родился в столице Халифата этого времени Багдаде, относился к элите общества, был писателем. Он много путешествовал, посетил Иран, Индию, Восточную Африку, Аравию, юго-западное побережье Каспия, Сирию, Египет, Палестину¹. Его интересы затрагивали сферы истории государств, хронологии царствований, жизни, быта и верований народов, мироустройства, чудесных явлений. Использовал он как литературные и устные источники, так и собственные наблюдения. Сохранились лишь две его книги: «Золотые копи и россыпи самоцветов» или «Промывальни золота и рудники самоцветов» (ранее первая часть названия ошибочно именовалась «Золотые луга») и «Книга предупреждения и пересмотра» (другие переводы названий: «Книга сообщений и знаний», «Книга указания и наблюдения» и др.). О спорной авторской принадлежности книги «Известия времени» здесь говорить не станем.

Ал-Мас'уди строго следовал законам жанров арабской словесности. В его сочинениях используется *сийар* — рассказы о Мухаммаде и его сподвижниках, они занимают большую часть книг. Другим распространенным стилем был *магази* — повествования о войнах при Мухаммаде и после него, а также о других военных кампаниях. По большей части, сведения о войнах соотносились с изложением истории царствования того или иного владыки с указанием времени его правления. Таким способом происходила фиксация разных исторических событий.

Арабская литература начиналась с устного поэтического творчества; записываться стихотворения стали в VIII в. Включение их в прозаические арабские произведения было обязательным.

Для примера приведем фрагмент из описания правления византийского императора Феофила (829–842), совпадавшего с эпохой халифа ал-Му'тасима (794–842). Наш автор упомянул о разорении, сопровождавшемся насилиями и жестокостями, византийской армией городов Созопетра, Аморея, Мелитена и др. Здесь использована стихотворная цитата для усиления воздействия на читателя:

«О, гневный Аллах, ты видел (эти преступления. — Т.К.). Так отомсти за надругательства над этими женщинами и за то, что с ними совершили!

Может быть, мужчины и были убиты за свои грехи,

Но за что их дети погибают, зарезанные?»².

Излагая эти события в «Книге предупреждения», ал-Мас'уди, говоря о выступлении арабских полководцев против Феофила и его поражении, тоже привел несколько стихотворений. Одно из них — поэт ал-Бахили (740–828), прославившего полководца Абу-л-Хасана ал-Афшина ибн Кауса (ум. 841):

«Непогрешимый Аллах утвердил могущество Абу-Хасана крепче столбов Идама.

Всякая слава меньше той, чем он одарил сыновей Кауса, царей 'аджамов.

Он не оставил в Бадде

жителей, кроме статуй, подобных изображениям Ирама.

Он нанес Феофилу сильный удар; он разбил оба его войска вместе и обратил в бегство»³.

Для понимания этих строк необходимо привести небольшие комментарии: 'аджамы — иноземцы; Бадд — резиденция Бабека, повстанца, который был казнен, а резиденция его разгромлена Афшином; столбы Идама и Ирам с колоннами — это созданный Шаддадом, царем племени арабов 'ад, рай на земле — прекрасный город с роскошными колоннами. Жители его были наказаны Аллахом за попытку соперничества с небесным раем и другие грехи (Коран 89, 6–8).

Таким образом, ал-Мас'уди выбрал стихотворение, содержащее не только исторический сюжет, но и аллюзии к одной из сур Корана. В нем присутствует и жанр *фада'ил* — «добродетель», в данном случае относящаяся к прославлению Афшина. Другие стихи к этому фрагменту столь же значимы.

В «Золотых копиях» в этом рассказе упомянуто, что в войске Феофила участвовали владыки *бурджан*, *болгар*, *славян* и других соседних народов⁴. Ал-Мас'уди бурджанами часто называл придунайских болгар, что легко доказывается многочисленными примерами из его трудов⁵.

Однако упомянут и этноним болгар (*бургар*). Ал-Мас'уди путал волжских и придунайских болгар. Известная цитата гласит:

«Город *бургар* находится на берегу Меотиса (*Майтаса*). Я думаю, что народ этот живет в седьмом климате. Они род тюрков, и караваны постоянно ходят от них в Хорезм, что в земле Хорасана, и из Хорезма к ним; но дорогу пересекают кочевья других тюрков, и караваны должны охраняться от них. В настоящее время, а это 332 (943) год, царь *бургар* — мусульманин. Он принял ислам в дни Муктадира биллахи после 310 (921) года, из-за сна, который он увидел. Его сын уже раньше совершил паломничество, достиг Багдада и привез с собой для Муктадира знамя, савад и деньги. У *бургар* есть соборная мечеть. Этот царь совершает походы на Константинополь с войском в 50 тыс. конников и более и рассылает свои грабительские отряды вокруг Константинополя в страны Рима и Андалусии, к бургундцам, галисийцам и франкам. От него до Константинополя около двух месяцев безостановочного пути через обитаемые земли и степи»⁶.

Бургар — сирийская форма этнонима болгар. Замечание нашего автора, что их город находится на берегу озера Меотис, объясняется его своеобразными географическими представлениями: он полагал, что болгары и русы живут на побережье Меотиса⁷. Начало фрагмента относится к волжским булгарам, принявшим при царе Алмуше ислам в 922 г.⁸ Вторая часть говорит о болгарском царе Симеоне (864–927), который вел войны с Византией и другими народами⁹.

Упоминания о войнах того или иного народа относятся в книгах ал-Мас'уди к жанру *ат-та'рих* т.е. истории, где указывались временные рамки событий. Ал-Мас'уди был одним из первых, кто хронологически выстраивал свои известия¹⁰.

Рассказы же о народах и их местоположении следует относить к *адабу*, т.е. литературе «широкого профиля», сочетавшей в себе образовательные, назидательные и развлекательные цели¹¹.

Большое место в произведениях ал-Мас'уди отведено жанрам *ансаб*, т.е. родословиям арабских племен, а также *ахбар*, т.е. рассказам о предках арабов, хотя и не только их.

Так, одним из типичных *ахбар* оказались рассуждения о возможном арабском предке древних греков Кахтане, сыне Абира, библейского Евера, чьими сыновьями были Йоктан и Фалек. По одной из довольно сложных арабских версий, переданной ал-Мас'уди, Йоктан, сын Кахтана, ассоциировался с эпонимом древних греков; впрочем, ал-Мас'уди не был согласен с таким вариантом¹².

Наш автор в своем повествовании часто прибегал к 'аджа'иб. Этот жанр был посвящен диковинкам, необычным явлениям, чудесам¹³.

Так, в рассказе о путешествии ал-Мас'уди по Каспию им был назван нефтеносный Баку. Упоминание о вулканах вблизи Баку дал повод далее привести описания их в других странах, в частности, в Индии, а попутно сообщить о владыке там, о пряностях и предметах торговли, и о чудесах: необычных звуках большого вулкана, а заодно о странных мелодиях с соседних островов¹⁴.

Жанр 'аджа'иб был в то же время и средством оформления ранних географических знаний арабов¹⁵, что заметно в известиях о Каспии: наш автор называл его морем Хазарским, приводил сведения о его форме и размерах, возвращаясь не единожды к его описанию.

Говоря о себе как путешественнике, ал-Мас'уди привел два стихотворения известного поэта Абу Таммама (около 796–845):

«Преемник Хидра я: если кто и пребывает на родине
в какой-нибудь стране, то спины верблюдов — моя родина.

В Сирии мой род, Багдад — моя любовь, а сам я в Ракке,
но в Фустате мои братья.

Или как другие слова у него же:

И двигался я на запад, так что не находил упоминания о Востоке,
двигался на восток, так что забывал запад.

Невзгоды, когда я испытывал их, отбрасывали меня
раненым, словно я встретился с отрядами [врагов]»¹⁶.

Ряд востоковедов относили творчество ал-Мас'уди к жанру *адаб*. Однако другие полагают, что в гораздо большей степени оно является написанием *истории* разных народов мира; и эту свою задачу он сам декларировал в обеих своих книгах¹⁷ как точную формулировку своей созидательной работы¹⁸.

Примечания

- 1 Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература // Крачковский И.Ю. Избранные труды. М.; Л., 1957. С. 171–172; *Shboul Ahmad M.H. Al-Masudi and his World. A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims.* London, 1979. P. 1–29; *Микульский Д.В. Арабский Геродот.* М., 1998. С. 112–223.
- 2 *Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.* Paris, 1861. T. I. P. 133–134.

- 3 Kitab at-tanbih wa'l-ischrâf auctore al-Masûdi.../ M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1894. P. 170.
- 4 Маçoudи. Les Prairies d'or. Ibidem.
- 5 Калинина Т.М. Этноним «бурджан» в сочинениях арабских средневековых географов (варианты соотношения устной и письменной традиции) // ДГ. 2011 год. Устная традиция в письменном тексте. М., 2013. С. 192–217.
- 6 Маçoudи. Les Prairies d'or. Т. II. P. 15–16.
- 7 Kitab at-tanbih. P. 66. Об этом фрагменте см.: Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig 1903. S. 142–155.
- 8 Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
- 9 Васильев А.А. Византия и арабы. СПб., 1900. Т. 1. С. 113–150.
- 10 Кузнецов В.А. Чем была история в классической арабской культуре? <http://iph.ras.ru/page48472444.htm>.
- 11 Фильшинский И.М. Арабская литература в средние века: Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. М., 1977. С. 13; Пелла Ш. Вариации на тему адаба // Арабская средневековая культура и литература. Сб. статей зарубежных ученых. М., 1978. С. 60–76.
- 12 Калинина Т.М. Древние греки по данным ал-Мас'уди // Gaudeamus igitur: Сборник статей к 60-летию А.В. Подосинова. М., 2010. С. 191.
- 13 Демидчик В.П. Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв.: Закарийа ал-Казвини и жанр мирабилей. М., 2004. С. 15–18.
- 14 Kitab at-tanbih. P. 60–62.
- 15 Кузнецов В.А. Написать мир: структуризация прошлого в ранней арабо-мусульманской историографии // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. М., 2008. С. 73.
- 16 Kitab at-tanbih. P. 8.
- 17 Маçoudи. Les Prairies d'or. Т. I. P. 18;
- 18 Миккульский Д.В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди: «Золотые копии и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'дин ал-Джаухар»). X век. М., 2006. С. 35; Кузнецов В.А. Написать мир. С. 52; Калинина Т.М. Ал-Мас'уди как историк (на примере «Книги предупреждения и пересмотра») (в печати).

И.О. Князький

(Московский экономический институт)

Социальный строй половцев в XII–XIII вв. по сведениям Ибн-Петахьи и Акта о половцах Ласло IV

Еврейский путешественник из Регенсбурга рабби Петахья, побывавший в 1175 году в половецких степях, оставил в своих записках ряд ценных сведений об обычаях половцев, их образе жизни, а также о их социальном строе.

Саму половецкую землю Петахья именуется «землёй кеदारов»¹. Имя кеदार или кидар часто встречается в ветхозаветной литературе. Кеदार, один из сыновей Измаила, считался родоначальником арабов. У пророков Исаяи, Иеремии и Иезекииля дикие племена, кочевавшие в пустыне и жившие в шатрах, именовались кедами. Известно, что средневековые еврейские писатели называли кедами татар Золотой орды и иные народы, коим приписывалось «измаильское происхождение». Следовательно, рабби Петахья, именуя кочевников южнорусских степей кедами, следовал исторической традиции, которая продолжилась в отношении кочевников этих земель и в последующие века. Библейская традиция отразилась и в русском летописании. Говоря о происхождении половцев, названных им сарацинами, летописец пишет: «А Сарацине от Измаила и творятся Сарины и прозваша имя себе Саракине, рекше Сарины есмы».² И ещё дважды половцы в русской летописи фигурируют как потомки ветхозаветного Измаила. В первом случае как «безбожные сынове Измаилеви, пущенные на казнь христианам»³, а во втором воздаётся хвала победителю половцев Владимиру Мономаху, «погубившему погания Измальтяне, рекомыя Половци».⁴

Описания жизни половцев, каковую Петахья наблюдал шестнадцать дней, за которые он пересёк «всю землю кедарскую, во всю ширину её», дают любопытную картину нравов и обычаев половцев во второй половине XII в. Ценность труда рабби из Регенсбурга давно известна историкам. Его использовали и используют в своих исследованиях все, кто обращался и обращается к истории половецкого народа.

Особо следует выделить замечание путешественника о социальных особенностях половецкого общества. Петахья писал: «У них нет царя, но только князья и благородные фамилии.»⁵ Здесь следует вспомнить, что именно с середины XII в. половцы переходят от

куренного (таборного) способа кочевания, когда у номадов практически отсутствуют стабильные, из года в год используемые стоянки, к айльному, для которого характерны постоянные вежи (стоянки).⁶ Это означало, что в половецком обществе происходил переход от родоплеменных отношений к раннефеодальным. В тот период перехода номадов от куренного способа кочевания к айльному и образуется степная аристократия и зарождается своеобразная кочевническая земельная собственность, выражающаяся в появлении определённых маршрутов кочевий, стабильных вежей — стоянок и в регулировании кочёвок возникающей степной аристократией. Это и есть начало феодальных отношений в обществе кочевников.⁷

Наблюдательный путешественник рабби Петахья и зафиксировал наличие у половцев той самой степной аристократии: князья и благородные фамилии. Отсутствие у половцев царя, отмеченное Петахьей, характерно для всей истории половецкого народа, поскольку никогда половцы не имели единого правителя. Под князьями же, очевидно, следует понимать ханов, возглавлявших те или иные половецкие объединения. Благородные фамилии — это половецкая феодальная знать, на которую опирались ханы. Вторая половина XII в. — это как раз то историческое время, когда формировались мощные территориальные союзы половцев: Приднепровский, Донской, Лукоморский, Северокавказский. В Нижнем Поволжье возникло объединение половцев — саксинов. В последние десятилетия XII в. возникает Придунайская Кумания — следствие объединения половцев на рубежах Болгарии и Византии.

Интересно сопоставить приведённое свидетельство Петахьи с данными венгерских источников второй половины XIII в., также содержащих описание структуры половецкого общества. Половцы поселялись, когда добровольно, когда и вынужденно на землях Венгерского королевства с конца XI в. В XIII в. в Венгрию, как известно, хлынул целый поток половцев, спасавшихся от беспощадного монгольского нашествия. В 1279 г. король Венгрии Ласло IV издал даже специальный Акт о половцах, определявший их статус в королевстве.⁸

В венгерских источниках мы находим два варианта наименования половецких «князей и благородных фамилий»: в первом случае «*Duces et Nobiles*» (вожди и знать)⁹, во втором «*Dominis Cumanorum*» и те же «*Nobiles*» (господа)¹⁰. В Акте о половцах буквально говорится следующее: «*Ladislavus, Dei dratia Hungariae, Dalmatiae, Croatiae, Bohemiae, Serviae, Halliciae, Lodomeriae, Cumaniae, Bulgariaeque rex... placuit Dominis Cumanorum, scilicet Alpar et Uzur, et ceteris Dominis de Cumanis, ac sim-*

pliciter omnibus nobilibus de Cumanis et universitati eorundem, ut ipsi relictis idolorum cultura, et omnibus ac singulis paganorum ritibus prorsus dimissis, ad catholicae seu orthodoxae fidei unionem convertantur ac sacri Baptismatis, qui nondum sunt baptizati recipiant sacramentum.»¹¹ «Ладислав (Ласло), Божьей милостью король Венгрии, Далмации, Хорватии, Богемии, Сербии, Галиции, Волыни, Кумании и Болгарии... определили князя половцев Альпар и Узур и прочие половецкие князья и без исключения все знатные половцы и весь народ их, оставив почитание идолов и отбросив вообще и в частности обычаи язычников, обратиться к единению католической ортодоксальной верой, к святому крещению, а те из них, которые ещё не крещены, должны принять таинства».

Из акта следует и градация среди половецких ханов. Двое — Альпар и Узур — выделены как главные, иные удостоились лишь наименования «прочие».

Наличие в половецком обществе чёткой иерархии феодальной знати облегчило быстрое вхождение куманов в состав феодального сословия Венгерского королевства. Впервые же эта иерархия — князья и благородные фамилии — была отмечена рабби Петахьей.

Примечания

- 1 Три европейские путешественника XI и XII ст. Эльдад Данит, Р. Вениамин Тудельский и Р. Петахий Регенсбургский. Перевод, примечания и карты П. Марголина. СПб., 1881, с. 3.
- 2 Полное собрание русских летописей. II, стб. 224.
- 3 Там же.
- 4 Там же. Стб. 716.
- 5 Три европейских путешественника... С. 4.
- 6 Плетнёва С.А. Половецкая земля. — Древнерусские княжества X–XIII вв. М., 1975, с. 265–266.
- 7 Владимирцев Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934, с. 111–112.
- 8 Голубовский П.В. Половцы в Венгрии. — Университетские известия. Киев. №12. 1889 г., с. 53.
- 9 Hurmuzaki–Densusianu E. Documente priivitoare la iqtoria romanilor. Vol. V (1199–1345), Bucuresti, 1887, p. 512.
- 10 Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus et civilis. Ed. Fejer. Budapest. 1829–1844. Vol. I, pars I, p. 512.
- 11 Ibidem.

Н.А. Кобяк

(Институт славяноведения РАН)

Записки русского путешественника XII столетия с дополнениями читателей

Описание путешествия игумена Даниила, одного из первых русских паломников в начале XII в. посетившего Палестину и Афон, хорошо известно многим поколениям читателей. Оно сохранилось во множестве списков (более 150), начиная с XV в. и продолжало переписываться вплоть до XIX столетия.

Между тем, как показывает изучение списков, «Хождение игумена Даниила» списывалось далеко не безучастно, вызывало живой интерес переписчиков, подвергалось переделкам и дополнениям. Совершивший путешествие паломник не только описывает, что он видел и где побывал, но и дает инструкции тем, кто собирается совершить подобное путешествие после него. Совершенно естественно, что следующий путешественник стремится дополнить сведения своего предшественника. Инструкции, связанные с указанием пути, рассказ о том, как добраться из одного места в другое, часто бывают нетривиальны.

Список «Хожения игумена Даниила» в сборнике конца XV в. из собрания ОИДР был впервые описан П.М. Строевым, краткие заметки о нем мы находим также у М.А. Коркунова, при подготовке в 30-х гг. XIX столетия издания текста «Хожения», список был использован в разночтениях к изданию А.С. Норова, о нем писали М.А. Веневитинов и В.Г. Васильевский, список учтен в библиографии Н.В. Рузского, использован в изданиях М.А. Голубцовой, но все названные исследователи, кроме Строева, Коркунова и Норова, писали о рукописи не на основании личного знакомства с ней, а по сведениям, извлеченным из издания Норова.

Уже в описании Строева было отмечено, что «на полях и на вклеенных листочках» списка есть «вставки и поправки, ... рукою не менее старою». А.С. Норов предполагал, что эти вставки были сделаны, скорее всего переписчиком, «около того времени» как и прочий переписанный текст и даже, что «они должны принадлежать переписчику „Хожения“».

Действительно, на полях этого списка «Хожения игумена Даниила» мы находим обильную правку текста, исправления и дополнения, выполненные скорописью семью различными людьми, шесть

из которых не являются писцами рукописи. Все почерки относятся к разным разновидностям скорописного письма, близкого по времени друг к другу и ко времени написания всей рукописи. Один из писцов, судя по всему, использовал не перо, а калам.

Всего в список «Хожения» внесено 45 исправлений и дополнений, не считая исправлений писца рукописи. Из них у Норова отмечены и прочитаны 28, из которых одно — прочитано не полностью, кроме того издателем не всегда верно определен порядок следования текстов и места их вставок в текст Даниила, что связано, разумеется, с тем, что источник дополнений не был им установлен. Из названных 45 вставок — шесть сделаны на отдельных листах, вклеенных между листами уже переплетенной рукописи. В настоящее время сохранилось всего три подобные вклейки, во времена Норова их было четыре.

Бумага вклеек другая, чем использованная в сборнике, она одного типа и может быть датирована 90 гг. XV — началом XVI в. — то есть лишь немногим позднее бумаги основной части рукописи.

Часть дополнений и исправлений, внесенных в список, не выходит за рамки сведений, представленных другими списками «Хожения игумена Даниила». К таким относятся, например, уточнения добавления сведений о некоторых расстояниях от одного объекта до другого («... до острова Петалы 100 верст» исправлено на «110 верст»), уточнения списка святых, погребенных на острове Крит (добавлено имя епископа города Левкуссия Трихилия) и другие.

Главным источником дополнений стали тексты двух других хожений — «Повесть Епифания о Иерусалиме и о сущих в нем местах» и «Хожение Арсения Солунского».

«Повесть Епифания» — сочинение первого византийского автора, описавшего Святую Землю в конце VIII в. или начале IX в. О личности автора ничего не известно. Обычно его отождествляют с автором «Жития и Деяния апостола Андрея». Его короткий Проскинитарий составлен по типу переигита — т.е. круговодителя. В славянских списках повествование ограничивалось только описанием Иерусалима и его ближайших окрестностей: на юг оно доходит до Вифлиема и монастыря св. Саввы; на запад — до Еммауса (Эммаус); на восток — дается описание Гефсимании, горы Елеонской, упоминается Вифания, дано расстояние отсюда до Иордана, места крещения Христова и пещеры Иоанна Крестителя за Иорданом. За описанием пещеры сразу читается заметка о горе Фавор и о 4040 стопах восхождения на нее, затем еще раз упоминается о Вифании и

о близком к ней монастыре св. Евфимия, — на этом все заканчивается. Соответственно и в тексте «Хожения игумена Даниила» вставки из Повести прекращаются там, где речь начинает идти о Иордане, Тивериадском озере и городах Галилейских.

Текст этой «Повести Епифания» известен по одному списку начала XVI в. (ГИМ, Чуд. № 277). Кроме трех рассказов, вставки в список «Хожения игумена Даниила» в основном повторяют последовательность эпизодов «Повести Епифания». Исключения составляют рассказы о гробе Рахили — в Повести он помещен после описания дерева, на котором удавился Иуда и перед рассказом о пути в Вифлеем, а в «Хожении Даниила» он вставлен после рассказа о купели и перед рассказом о Иордане; и группа эпизодов, следующая у Епифания сразу за описанием Вифлеема, не включенным в состав дополнений: ясли, колодец со звездой волхвов, церковь «роди давидови» и монастырь «стадный» — перенесены в рассказе Даниила на соответствующее место, также после описания Вифлеема, которое у Даниила следует позднее, чем у Епифания, так как само путешествие Даниила построено по другому принципу.

Дополнения, сделанные в список «Хожения», вызваны как изменением топонимики Иерусалима, произошедшей за три столетия — от начала IX в., когда путешествовал Епифаний, до начала XII в. — времени паломничества Даниила, например, дополнение, сделанное по Повести Епифания говорит о существовании «винограда Иосифова» — сада, находившегося на пути от Голгофы к св. Константину и к темнице. Он упоминается у Евсевия Кесарийского и Кирилла Иерусалимского. Ко времени игумена Даниила пространство, которое некогда занимал сад, было застроено. То же касается дополнений и уточнений места хранения различных святынь, многие из которых к XII столетию были перемещены. Например, упомянута лохань, в которой Христос омыл ноги своим ученикам, хранящаяся в церкви св. Константина, у Даниила, согласно с евангельским текстом говорится только о самом факте омовения в доме Иоанна Богослова. Следует отметить, что лохань крайне редко упоминается в хожениях, в XII в. она, по сведениям одного из западных путешественников, составившего список святынь Царьграда, уже находилась в Константинополе. Внимание людей, сделавших дополнения к списку Хожения Даниила, привлекло также описание орудий Страстей, находившихся во времена Епифания в церкви Константина. Копье, губа, трость, венец были только перечислены Даниилом в связи с преданием о обретении Креста царицей Еленой, сам он их

не видел. Копье, например, уже во второй половине X в., во времена Константина VII Багрянородного, хранилось в малой придворной церкви Богородицы Фаворской и выставлялось для публичного поклонения, как это было описано в сочинении Константина о придворном чине; об этом же упоминает и Анна Комнина, описавшая деяния своего отца византийского императора Алексея. По указаниям различных источников конца XI — начала XII в. трость и терновый венец также находились в Константинополе.

Некоторые реликвии, привлёкшие внимание Епифания у Даниила вообще не названы. Это касается чаши, из которой Христос пил оцет и желчь, камня, на котором он стоял во время допроса в претории Пилата, камня, которым был побит апостол Иаков, колодца со звездой и другие. Некоторые дополнения описывают святыни, о которых кроме Епифания не пишет ни один путешественник. Им, например, упомянута плащаница апостола Петра, находившаяся в церкви св. Константина. Он пишет об изображении мытаря и фарисея, играющего на флейте, среди мозаик предела Тайной Вечери Сионской церкви, что представляется странным, так как этот сюжет не имеет прямого отношения к важным событиям христианской церкви. Он пишет об оливе, с которой ломают ветви в Цветную неделю, — известие, также не имеющее аналогов и объяснений в других источниках.

Всего в список внесено 11 дополнений по «Повести Епифания», три из которых сделаны на отдельных листках. Они практически полностью воспроизводят текст Повести, незначительные фрагменты, которые здесь не воспроизведены, могли быть на утраченных ныне вклейках. Текст Повести Епифания представляет собой иной перевод, по сравнению со списком начала XVI в. из ГИМ.

Второе сочинение, по которому дополнен список «Хождения игумена Даниила» в рукописи ОИДР — «Хождение Арсения Солунского», совершившего свое путешествие, как предполагают, в XIV столетии. Оно представлено меньшими по объёму выписками, чем «Повесть Епифания». В дополнения вошли в первую очередь подробности апокрифического характера, основанные на преданиях и легендах, которых нет в сочинениях византийских и русских паломников не только в XIV–XV вв., но и позднее, а также эпизоды, содержащие отступления от традиционных сюжетов. Это рассказы о «косях змеиных», о камне, называемом «Слава тебе, Боже», о кресте и руке Богородицы, об отпечатке стоп Христа на Иордане, о молоке Богородицы, о «дверях затворенных», Гробе Господне, Пупе земли,

адской щели и главе Адама. В текстовом отношении эти выписки совпадают со 2-й Погодинской редакцией Хожения Арсения (по делению В.П.Адриановой), известной в настоящее время по двум спискам XVII в., таким образом, в рукописи ОИДР мы находим следы существования данной редакции в более ранний период, а именно – в конце XV столетия.

Список «Хожения игумена Даниила» ОИДР представляет нам не только более подробную навигацию и панораму предстоящего маршрута, но помогает найти следы как неизвестного перевода Проскинитария Елифания, так и доказательства существования Погодинской редакции «Хожения Арсения Солунского» в более ранний, чем это было принято считать, период.

А.М. Кузнецова

(Институт славяноведения РАН)

Рассказы о путешествиях в житиях святых миссионеров Центральной Европы IX–XI веков

Известно, что в раннем средневековье помимо торговцев и воинов особенное стремление к перемещениям в пространстве испытывали паломники к святым местам и миссионеры. Именно «паломничество ради Христа», как форма аскетической жизни, стало одним из ранних этапов христианского миссионерства на западе Европы.

Ирландские монахи отправлялись странствовать, проповедуя христианство. Один из таких паломников, св. Колумбан (ум. 615 г.), прибыв на континент способствовал распространению там ирландского монашества. В его Житии отражён принцип подобных странствий: «если можно там сеять спасение, то на некоторое время остаться, а если найдут умы, ожесточенные тьмой надменности, то перейти к соседним народам».¹ Ирландские миссионеры должны были послужить примером для многих христиан, о чём говорит и появление Житий таких подвижников как св. Колумбан, св. Аманд. За ними последовали англосаксонские миссионеры: Бонифаций, Вилиброрд, Виллегад, Лебуин, Лиутгер, стремившиеся проповедовать у народов, связанных с ними, по их мнению, родством происхождения: саксов и фризов.

Жития упомянутых святых-миссионеров и тех, которые способствовали христианизации Центральной Европы IX–XI веков, безусловно, следуют традиции Деяний Апостолов. В этих источниках прежде всего рассказывается о том, куда ходили миссионеры и кого они пытались обратить в христианство. Нередко агиографы ограничивались общими фразами о том, что обращаемый народ или полностью невежественен или недостаточно знаком с христианством. Описание язычников и их земель, методы работы миссионеров, а также их наблюдения во время путешествия, открываются в этих сочинениях крайне скудно. И тем не менее они содержатся в каждом из них. Более того, именно то обстоятельство, что подробные описания самого путешествия не являются целью агиографа, в отличие от его стремления превознести разнообразные качества святого, особенно укрепляет достоверность тех драгоценных деталей их странствий, которые всё-таки попадают в источник.

Чтобы развернуть этот тезис, остановимся на Житиях св. Герхарда, епископа Чанадского, Житиях свв. Кирилла и Мефодия, а также Житии Пяти братьев Бруно Кверфуртского². Святой Герхард (Геллерт) (у.1046 г.) направлялся в Святую Землю, из Венеции в Иерусалим, когда был остановлен королём Венгрии Стефаном I, остро нуждавшимся в христианском устройении государства. Деятельность Кирилла и Мефодия, известных миссионеров в славянских землях Центральной Европы, полна путешествий, описанных в их Житиях, по мнению большинства учёных появившихся вскоре после смерти святых, в конце IX века. Выбор Жития Пяти польских братьев Бруно Кверфуртского обусловлен наличием ценных жизненных деталей в повествовании, на которые уже было обращено внимание исследователей,³ что позволяет с ещё большим доверием отнестись к этому источнику.

Примечания

- 1 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. II. М. 1995. С. 363.
- 2 Madzsar E. *Legenda maior S. Gerhardi, episcopi Morosiensis*, SRH 2, Budapest. 1938–1939, p. 464–506.; Б.Н.Флоря, Сказания о начале славянской письменности. СПб, 2000; *Vita vel Passio sanctorum Benedicti et Iohannis, sociorumque suorum*, edita a Brunone episcopo, qui et Bonifacius dicitur// *Vitae Sanctorum Aetatis Conversionis Europae Centralis (Saec. X–XI)*, Budapest 2013. P. 183–314.
- 3 Wood I, “Shoes and fish dinner: the troubled thoughts of Bruno of Querfurt”// *Ego Trouble: Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*. Ed. R. Corradini, et.al., Vienna, 2010. P. 249—258.

М.В. Лескинен

(Институт славяноведения РАН)

Дневники путешествий / травелоги как источник информации о Другом: стандарты описания, специфика жанра, проблемы интерпретации

В докладе рассматриваются основные направления современных исследований и классификация дневниковых описаний путешествий и травелогов как самостоятельного жанра: в этнологии, имагологии, в исторической науке и др. Проанализированы возможности интерпретации путешествий не с позиции «объективности» автора и информационного потенциала источника, а с точки зрения эволюции представлений и способов самоидентификации европейского Наблюдателя XVII–XVIII вв.

Хорошо известны слова Ю.М. Лотмана о специфике изображения географического пространства в русских средневековых текстах, что в них «нравственным понятиям присущ локальный признак, а локальным — нравственный. География выступает как разновидность этического знания. Но это замечание в полной мере можно отнести к европейским описаниям путешествий XVIII–XX вв. — они остаются «областью семиотического моделирования», которое проявляется в аксиологическом подходе наблюдателя, только номинально свободного в своих впечатлениях и оценках. В сущности, позиция любого описателя-путешественника (как профессионала-этнографа, так и «обывателя»), — и это обосновали впервые теоретики американской антропологии (так наз. «этнографии опыта») в 1930-е гг., — это не столько субъективный взгляд на Других — пространство, культуру, человека, сколько этноцентрически (точнее цивилизационно-центрически) ориентированный комплекс коллективных представлений и предубеждений. Главный принцип восприятия в нем — каузальная атрибуция, ракурс взгляда определяет прежде не впечатление и опыт, а знание. В этом антропологическом контексте очевидно, что схема описания Другого, и главное, интенция автора неизменны со времен Геродота: в их основе лежит так наз. псевдо-etic подход к иной культуре, когда она оказывается объектом сравнения с собственной, и не интересуется наблюдателя сама по себе, изнутри.

Л.В. Луховицкий
(Институт славяноведения РАН)

Рассказы о перенесении мощей и паломничествах к мощам св. Параскевы Епиватской как источник по истории этно-конфессиональных отношений на Балканах в XVII в.

Перипетии посмертной судьбы святой Параскевы (Петки) Епиватской связаны с самыми яркими событиями истории Балкан поздневизантийского и османского периодов. После чудесного обретения ее мощи были погребены во Фракии, однако затем на протяжении столетий несколько раз переносились: в 1231 г. — в Тырново, в 1393 г. — в Видин, в 1398 г. — в Белград, в 1521 г. — в Константинополь (где, в свою очередь, в 1580-е — 1590-е гг. перемещались из одного храма в другой), а в 1641 г. — в Яссы. Каждое перенесение, стимулировавшее развитие культа на новом месте, а подчас и в новой языковой и культурной среде, приводило к созданию новых текстов не только на славянском, но также на греческом, румынском и арабском языках, в которых переосмыслялась как вся предшествующая история мощей, так и ее заключительный (на тот момент) эпизод.

В докладе предпринята попытка анализа четырех малоизученных источников, созданных в 1-й половине — середине XVII в.: один из них написан до перенесения мощей Параскевы в Яссы, три других — после; три написаны на греческом, один — на арабском (он был доступен нам в английском переводе); три созданы в Дунайских княжествах, один — в Македонии. Основное внимание мы уделим рассказам о «новых» перенесениях (начиная с 1521 г.), а более ранние этапы нас будут интересовать лишь в той мере, в какой они использовались в пропагандистском ключе авторами XVII в.

Основные вопросы, стоящие перед нами, таковы: Как названа святая (Епиватская / Тырновская / Сербская / Новая и проч.)? Какая характеристика дана султанской власти? Как описаны отношения христиан и мусульман? Как описаны отношения внутри Церкви? Как описаны отношения между христианскими народами?

1. Первый источник — житие Параскевы Матфея Мирского (1605–1621 гг.), это перевод на греческий славянского жития Евфимия Тырновского с дополнениями о перенесении в Белград в конце

XIV в., в Константинополь — в 1521 г., а также о перенесении мощей из превращенной в мечеть церкви Богородицы Паммакарistos в церковь св. Георгия в Фанаре в конце XVI в. Считается, что автор имел достоверные сведения о конфликтах внутри греческого патриархата в 1584–1585 гг., но при этом значительно хуже представлял себе историю перенесения мощей в Сербию и события в Константинополе после 1586 г.

Наши наблюдения не противоречат гипотезе о наличии разных источников для описания событий 1390-х, 1521 и 1580-х гг. В первую очередь, это касается политической линии по отношению к османской власти: если рассказ о перенесении в Сербию характеризуется резкой антиосманской направленностью, то при переходе к событиям 1521 г. риторика полностью меняется. В этих параграфах господствует легитимистский дискурс: законность власти султана не подвергается сомнению: он — полноправный «василевс», уважающий религиозные чувства своих «подданных»-христиан. Обращаясь к событиям конца XVI в., Матфей вновь несколько смещает акценты, благодаря чему становится ясно, что он не готов в полной мере отождествить себя с государством османов. В заключительных главах Матфей отвлекается от рассказа о мощах и излагает историю конфликта между претендентами на патриарший престол и превращения церкви Паммакарistos в мечеть. Вину за вынужденный переезд патриархата Матфей целиком возлагает на «нечестивых иереев», а не на турецкую власть. При этом в противоречии с тем, что мы читаем в параграфах, посвященных событиям 1521 г., султан уже не кажется всемогущим властителем — его несложно обмануть и он зависим от окружения.

По мере приближения к современности клишированные мифологизированные образы кровожадных турок-нечестивцев из рассказа о событиях XIV в. и мудрого легендарного царя-Сулеймана из рассказа о событиях 1521 г. уступают место более сложным и реалистичным образам, но при этом «современный» раздел жития все же отличает умеренный легитимизм. Сходные явления можно отметить и в стихотворной «Хронике» Матфея Мирского, некоторые части которой, ориентированные на традицию плачей по Константинополю и византийскую антиисламскую полемику, указывают на антиосманскую позицию автора, в то время как другие, напротив, отражают легитимистскую тенденцию. Никакого интереса к болгарам или сербам в связи с перипетиями истории мощей Матфей не проявляет. Мы видим взгляд грека на греческую святую, которая

покоится на греческой земле, однако для него это так самоочевидно, что никаких попыток подчеркнуть ее этническую принадлежность Матфей не предпринимает.

2. Второй источник также написан на греческом, однако уже после перенесения мощей в Яссы. Это «Хроника Папасинадина» — сочинение Серрского священника Синадина (1641–1642 гг.), совмещающее черты городской хроники с 1597/98 г., личного дневника и обращенного к пастве назидания. Эпизод, посвященный Параскеве, весьма показателен, поскольку, хотя мы вновь имеем дело с представителем греческого клира (пусть и менее образованным, чем Матфей), предлагает взгляд из провинции, а не из столицы.

Рассказ о перенесении мощей в Яссы при Василии Лупу интересен в нескольких аспектах. Во-первых, Параскева обозначена как сербская (а не болгарская или греческая) святая. Во-вторых, в отличие от Матфея, Синадина не интересует точное местонахождение мощей в Константинополе. В-третьих, Синадина столь же мало заботят детали, касающиеся пребывания мощей Параскевы в Молдавии. Объясняя природу чудес, последовавших за перенесением, Синадин рассказывает о пренебрежительном отношении к святой в Константинополе, связанном с ее сербским происхождением («... ее забросили в угол и не выказывали никакого почтения и благочестия, а только говорили: “Какая-то сербка, и что она сделала, что стала святой?”»). «Жители Константинополя» вызывают искреннюю ненависть автора. По всей видимости, этот эпизод необходим не чтобы противопоставить Молдавию и Константинополь или, тем более, греков и сербов, а чтобы выстроить оппозицию «искреннее провинциальное — столичное притворное» благочестие. Вопрос об источниках, которыми пользовался Синадин, рассказывая об отношении к Параскеве в столице, остается без ответа и подтвердить какими-либо иными текстами сведения о том, что она воспринималась как сербская святая, невозможно. Отметим, что известны и другие агиографические тексты, связывающие происхождение Параскевы с Сербией: так, одна из редакций сокращенной версии славянского Жития Параскевы, созданная в Молдавии после 1641 г. и известная только в русскомоновом переводе, дважды называет родиной Параскевы Сербию.

Ценность «Хроники» Синадина состоит в том, что она создана в самом скором времени после перенесения, однако при этом никак не связана с Молдавией и не преследует целей пропаганды культа на новом месте (Синадин не рассказывает о личном опыте палом-

ничества). Таким образом, мы имеем дело с ранним независимым внешним свидетельством, возможно, сформировавшимся на основе стремительно распространившихся по Балканскому полуострову слухов и рассказов очевидцев, которые были использованы автором в полемических целях.

3. Ок. 1645 г. канон в честь Параскевы был создан в Яссах греческим ученым и богословом Мелетием Сиригом. В его заключительных строках Мелетий говорит не столько о самой Параскеве, сколько об утверждении ее почитания в Яссах, призывает святую защитить «свой город» от «еретического злоумышления и беснования иноплеменных народов». По словам Мелетия, Параскева не только защищает город, но и оберегает власть молдавского правителя. Автора не интересует ни греческая идентичность святой (использовано нейтральное опеределение «Новая»), ни история странствия ее мощей, ни даже сам момент перенесения в Яссы (в заглавии эта информация дается как нечто само собой разумеющееся), хотя с него прошло всего лишь несколько лет.

4. Последний источник — вольное переложение жития Матфея Мирского на арабский, выполненное патриархом Макарием III Антохийским после посещения мощей в феврале 1653 г. По подсчетам издателя, ок. 1/3 текста Макария представляет собой оригинальный материал, не находящий соответствий у Матфея, в первую очередь, он касается перенесения мощей в Яссы и «нынешнего» состояния дел, однако некоторые акценты смещаются и в других разделах (уже в заглавии сказано, что Параскева «также зовется Болгарской»).

Рассказ о перенесении в Болгарию фантастичен: Макарий говорит о нем не как о способе спасти мощи от разоривших Константинополь франков, а как о дружеском подарке византийского императора Ивану Асеню. Макарий смешивает события, разделенные более чем полутора столетиями, путается в географии и не интересуется какими бы то ни было фактическими деталями (в его интерпретации, мощи из Константинополя сразу же перенесены в Балград). Последующее изложение не менее легендарно: после турецкой осады Белграда мощи были перенесены в Софию и именно там султан Сулейман обнаружил их и отправил в качестве дружеского дара патриарху. Затем Макарий замечает, что мощи хранятся там «по сей день», что полностью противоречит следующему параграфу, где говорится о перенесении в Яссы.

Количество противоречий между рассказом Макария и историей мощей, как она изложена у Матфея, столь велико, что заставляет

усомниться в том, что именно эта версия легла в основу арабского жития. В любом случае, кому бы ни принадлежало греческое житие, на которое эксплицитно ссылается сам Макарий, оно не могло быть единственным источником, поскольку дальнейшее изложение основано на личных впечатлениях от паломничества, а также на рассказах местных жителей о событиях 1641 г. Этот параграф отличает несколько большая реалистичность и внимание к деталям: Макарий называет сумму долга Вселенского Патриархата, имя молдавского господаря, монастырь Трех Святителей, указывает точное положение раки в храме, описывает торжественную встречу мощей и ежегодную процессию в ее честь (некоторые из этих сведений подтверждаются воспоминаниями Павла Алеппского). Завершает текст рассуждение Макария о широком почитании Параскевы в славянском и греческом мире.

Таким образом, подход Макария к изложению новейших событий резко отличается от подхода к событиям прошлого: о них он либо не упоминает вовсе, либо предлагает легендарную и крайне сомнительную с исторической точки зрения версию. Такой метод работы похож на метод автора «молдавской» сокращенной редакции славянского Жития. Сведения о состоянии дел на середину XVII в. в этом тексте весьма точны, в то же время ранняя история мощей либо совершенно абсурдна (Иван Асень доставил мощи в Тырново на 13й год правления императора Юстиниана), либо содержит пропуски (ничего не сказано о пребывании мощей в Видине, Белграде и Константинополе). Вероятно, появление подобных текстов связано с тем, что к середине XVII в. история мощей столь усложнилась, что уследить за всеми ее перипетиями стало уже невозможно, а значит нерелевантные эпизоды либо мифологизировались, либо полностью элиминировались, однако выбор этих нерелевантных эпизодов каждый раз был уникален и объяснялся конкретными историческими условиями, в которых возникал тот или иной текст.

Г.П. Мельников

(Институт славяноведения РАН)

Чешские путешествия как культурно-исторический феномен

Феномен чешских путешествий в Средние века и раннее Новое время в последние годы привлекает к себе пристальное внимание чешских исследователей. Издаются источники, публикуются исследования, из которых особое значение для осмысления этого феномена имеют работы Я.Панека¹ и П.Штепанека². Значимость феномена для чешской истории и чешского сознания акцентирует факт появления в главном многотомном издании, представляющем всю историю Чехии (*“Velké dějiny země Koruny české”*), специального тома под названием «Путешествия»³. Автор данного сообщения уже рассматривал чешские путешествия с теоретико-идеологической и фактологической позиций в российском издании, специально посвященном этой теме⁴, вышедшем, к сожалению, ранее, чем две последние из указанных чешских публикаций.

Я.Панек дал убедительную классификацию путешествий⁵. Как представляется, сам феномен чешских путешествий, при всех его сходных чертах с западноевропейским, обладает некоторой спецификой, связанной с чешской ментальностью. Сюда следует отнести положение Чешских земель, никогда не имевших выхода к морю, стремление активно познать соседние и особенно далеко расположенные земли, связав себя, как малый народ, с широким миром, включив себя в универсальное пространство.

Главные виды чешских путешествий в позднее Средневековье и раннее Новое время — политическая репрезентация и паломничества по святым местам Европы и в Святую Землю.

По сравнению с большими народами у чехов обращает на себя внимание количество путешествий, вполне сравнимое с первыми. Чехи не принимали участия в Великих географических открытиях по ряду причин. Тем интенсивнее их стремление проникнуть в открываемые широкие пространства с целью знакомства с ними и христианизации аборигенов. Последнее стало движущим фактором миссионерской деятельности иезуитов и других монашеских орденов, в миссиях которых очень большое место занимали выходцы из Чешских земель.

Литература, оставленная чешскими путешественниками, весьма обширна. По своему характеру она разножанровая. Путешественни-

ки описывают быт и нравы народов тех земель, через которые они проезжают, они очень внимательны к деталям, не выказывают презрения к нехристианским народам. Из большого массива описаний путешествий выделяется сочинение одного из лидеров чешской сословной оппозиции рубежа XVI–XVII вв. Криштофа Гаранта из Полжиц и Бездружиц, посвященное его путешествию в Святую Землю, изданное на чешском языке в Праге в 1608 г.⁶, но до сих пор научно в полном объеме не переизданное. Оно наиболее полно раскрывает характер чешских путешествий и их описаний, сочетающих внимание к окружающему миру, практицизм советов путешественнику с высшими целями познания мира в его светских и религиозных феноменах, со стремлением расширить свои горизонты в культурно-географическом плане.

Путешествия с политическими целями — это прежде всего посольства, призванные показать Европе, что чехи после гуситского движения не являются второстепенными малокультурными еретиками (посольство 1465 г. от короля Иржи из Подебрад в Англию, Испанию и Португалию) или малоуважаемыми католиками второго ряда (участие молодой чешской аристократии в поездке в Италию в 1551 г.). Эти путешествия способствовали поднятию престижа чехов и, соответственно, их страны в глазах зарубежной Европы.

Примечания

- 1 Pánek J. Výprava české šlechty do Italie v letech 1551–1552. Praha, 1987.
- 2 Štěpánek P. Čechy a Španělsko ve středověku. Olomouc, 2008.
- 3 Borovička M. Cestovatelství / Velké dějiny zemí Koruny české. Tematická řada. Praha; Litomyšl: Pasaka, 2010.
- 4 Мельников Г.П. «Из Чехии аж на край света»: глобальные интенции малого народа // Одиссей. 2009. Путешествие как историко-культурный феномен, М., 2010. С. 205–220.
- 5 Pánek J. Op. cit. S. 8.
- 6 Kryštof Harant z Polžic a Bezdružic. Putování aneb Cesta z království Českého do města Benátek, odtud po moři do země Svaté, země Júdské a dale do Egypta. Praha, 1608. Об авропе см.: Racek J. Kryštof Harant z Polžic a jeho doba. Brno, 1970–1973. D. 1–3; Koldinská M. Kryštof Harant z Polžic a Bezdružic: Cesta intelektuála k popravišti. Praha; Litomyšl, 2004.

С.И. Муртузалиев
(Институт всеобщей истории РАН)

Паломники земли русской о Болгарии (XVI–XVIII вв.)

В XVI–XVIII вв. общий объем знаний о болгарских землях и о положении болгарского народа в Османской империи был заметно шире того, что дает нам историография этого времени. Можно указать на два официальных центра концентрации этих сведений в России: первый — царский двор с Посольским приказом, второй — церковный клир. Только за период с конца XV в. (с посольства М.А. Плещеева) по конец XVII в. (посольство Е.И. Украинцева) из Московской Руси в Османскую империю по разным поводам было направлено около 30 посольств. Но большинство поступавших в эти центры документов, вышедших из-под пера прибывавших из Турции монастырских миссий, послов и т.п., предназначалось для служебного пользования. Но был и третий путь распространения сведений о болгарях — массовый читатель российского общества, питавшийся устными рассказами приходивших с Балкан, так и сведениями (рукописями) паломников, совершивших хождения («хождения») к святым местам на Востоке.

В отношении последних А.Н. Пыпин выделил несколько этапов, указав, что с середины XV века в паломничестве совершается перелом: «С тех пор как Москва, по мнению самих русских, и отчасти и по признанию восточного христианства, становится во главе православного мира, не столько русские стремятся» к Святым местам «сколько представители восточных церквей ... приходят в Москву искать покровительства и милостыни, предлагая взамен свои молитвы, а наконец и политические услуги». Ученый отмечает, что в XVI–XVII вв. «подозрительность к чужим землям — и к своим людям — была такова, что путешествия русских за рубеж были совсем невозможны». Правительство пускало «иногда только для торговых дел», но уезжающие знали, что в случае их невозвращения родственников подвергнут пыткам «накрепко» и «трижды»¹. Думается, А.Н. Пыпин сгустил краски, но его оправдывает ссылка на то, что «так объясняет Котошихин». Помня о том, что Котошихин был в штате Посольского приказа, подобное объяснение вполне понятно, но вряд ли эти «строгости» распространялись на паломников, на весь торговый и не только торговый люд.

Во второй половине XVI в. «хождения» были уже чаще всего официальными паломничествами, посланными «московским правительством на Восток с поручениями по церковным делам и с милостынею». Выезжавшие за пределы России часто получали задания особого характера, доставляя властям необходимую информацию.

Болгария упоминается в хождении казанского торгового человека Василия Гагары в Иерусалим через Грузию (1634–1637 гг.). В описании паломничества, получившем дополнительную литературную обработку, Гагара пишет, что в Россию он возвращался через Галлиполи («Калиполя») и Варну («Варнию»), а всего «сквозь Болгарскую землю ходу дней десять»².

В 1651 г. (фактически в 1649 г.) на поклонение в Иерусалим отправился черный диакон Троице-Сергиева монастыря Иона Маленький (1649–1652 гг.). На пути к христианским святыням он «превезохомся» через Дунай «под Силистриею городом Турским... и в том граде Християне живут — Болгары». Здесь он «пребыхом 12 дней», но каких-либо сведений о местном населении, не приводит, а только сообщает, что «от Силистрии града до Варны града идоша пеши 6 дней... А тот град Варна стоит на край Чернаго моря... и Христиан в ней много Грек...»³. О болгарях в Варне Иона не упоминает.

В этот же период совершил свое хождение церковный деятель Арсений Суханов (конец XVI — 14. VIII. 1668), оставивший более обстоятельное описание своего путешествия на Восток. Популярности хождения способствовала начитанность монаха или, как говорили в старину, «почитание книжное». Более десяти лет провел он в путешествиях, выполняя задания патриархов (Иоасафа, Иосифа, Никона) и правительства⁴.

Путешествие Суханова распадается на два этапа: 1649–1650 и 1651–1653 годы. Его литературное наследие этих лет представлено «Прениями с греками о вере» (результат богословского диспута в Терговищах) и «Проскинитарием» (греч. — поклонник) (подробное описание второго этапа путешествия). Произведения Суханова стоят на грани деловой письменности и публицистики: первое сочинение относится к жанру полемической публицистики; второе — по своей литературной манере близко к «хождениям» и к статейным спискам с чертами публицистики. Возвратившись в Москву, Суханов составил записку «О чинах греческих вкратце»⁵.

В Иерусалим монах добирался вместе с патриархом Паисием, минув болгарские земли, поэтому в «Проскинитарии» сведения о них отсутствуют. Зато два других памятника и их редакции интересны

тем, что в «Прениях с греками» болгары упоминаются дважды: первый раз говорится о том, что «сербы и болгары с Москвою чтем одне книги»; второй — когда речь идет об обряде крещения.

Принимая во внимание практику одаривания «милостыней» церковных и монастырских миссий из Турции, а также усиление притока балканских эмигрантов в Россию и мотивацию их решения покинуть родные места, внимания заслуживает свидетельство Суханова («Приложения к Прениям и о чинах греческих вкратце») в отношении греков, иные из которых «лгут на турков, вылигаючи милостыню, будто и чалмы им турчин велит носить» и т.п. Паломник подчеркивает, что сам видел «своими очима, турки их (греков. — С.М.) не неволят»⁶. В Москве знали о предвзятом отношении Суханова к православию на Востоке, но можно предположить, что мнение паломника о «греках» не осталось без внимания властей и во второй половине XVII в. сыграло свою роль при принятии указов о порядке приема миссий с Балкан.

Сложные военно-дипломатические отношения с Османской империей на рубеже XVII–XVIII вв., культурные контакты с православным населением Балканского полуострова, рост внимания к южнославянским народам создавали ту среду, для которой информация о зарубежных славянах в Османской империи представляла первостепенный интерес. В России начала XVIII в. набор вышеуказанных тем и сюжетов сохраняется, но дополняется новыми названиями городов и рек.

Во второй половине XVIII в. широкое распространение получили рукописные сочинения паломника Василия Барского, имевшие хождение и после публикации записок в 1778 г. Только за период с 1778 по 1819 гг. они издавались шесть раз, но продолжали распространяться и в рукописном виде. Особой известностью «странствования» Барского пользовались на Украине — родине паломника.

Василий Григорьевич Григорович (Барский, Плака, Альбов; 1701–1747 гг.) совершил одно из последних по времени хождений по святым местам Востока в 1723–1747 гг., во время которого побывал и в Болгарии. Его путевые записки (почти ежедневные зарисовки всего виденного) несли российскому обществу новые знания о памятниках древнеболгарской культуры, сохранившихся в некоторых монастырях, о богослужении на болгарском языке в Зографском монастыре, о болгарских традициях на Афоне и т.д.⁷

Паломник сообщает о том, что в монастыре «Святого Павла» в 1725 г. богослужение совершалось на болгарском языке («бьяше бол-

гарская»), а в следующий его приезд на Афон (1744 г.) — уже на греческом языке. К этому же времени относится превращение болгарского монастыря св. Георгия в греческий, что позволяет довольно точно датировать возросшую активность Константинопольского клира в деле искоренения «болгарщины» 30–40-ми годами XVIII в. Тем самым греческая аристократия и фанариоты укрепили свои позиции в русско-болгарских общественно-политических, религиозных и культурных связях. Это способствовало развитию эллинофильских тенденций в России, особенно сильно проявившихся в период правления Екатерины II, когда задача возрождения южнославянских государств была предана забвению ради осуществления «греческого проекта»⁸. Фаворитизация греков в придворных кругах Петербурга не могла не сказаться на временном охлаждении интереса к православным болгарам, от имени которых выступало греческое духовенство.

Завершая, отметим, что хождения содержат весьма ограниченную информацию о болгарях и болгарских землях даже в тех случаях, когда Болгария находилась на пути следования паломников. Ходоки, как правило, ограничивались или самым общим упоминанием болгарских земель или добавляли сведения о длительности пути от одного города до другого, иногда добавляя новые названия городов и рек. Наблюдения большинства паломников столь скудны и кратки, что подобно сполохам зарницы лишь на мгновение напоминали читателям о том, что в Турции есть такая земля и существует народ болгарский.

Примечания

- 1 Пыпин А.Н. История русской литературы. Т.1. — СПб., 1911. С. 18, 201, 392–394.
- 2 Путешествие Василия Гагары в 1634 году // Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. — СПб., 1849. Т.1. Кн. 6. С. 120; О казанце о Василии // Попов А.Н. Обзор хронографов русской редакции. — М., 1869. Вып. 2. С. 252–256; Белоброва О.А. Василий Гагара // ТОДРЛ. Т. XLIV. — Л., 1990. С. 51.
- 3 Иона Маленький выехал из Москвы 10 июня 1649 г. Вместе с патриархом иерусалимским Паисием и Арсением Сухановым. Долгов С.О. Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря черного дракона Ионы по реклому Маленького. 1649–1652 гг. // ППС. — СПб., 1895. Вып. 42. С. 1–4; Белоброва О.А. Иона Маленький //

ТОДРЛ. Т. XLIV. С. 131–132; Путешествие иеродиакона Ионы по святым местам // Сахаров И.П. Сказания русского народа. Кн. 8. С. 161–162.

- 4 Белокуров С.А. Арсений Суханов. — М., 1894. Ч. 2. (ЧОИДР. 1894. Кн. 2). С. LXXXI, 183.
- 5 Каган М.Д. Арсений (в миру Антон Суханов) // ТОДРЛ. Т. XLIV. С. 32–34.
- 6 Белокуров А.С. Арсений Суханов. С. 53–54, 84–85, 127.
- 7 Барский В. Пешеходца Василия Григоровича Барского — Плаки — Альбова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествия к святым местам, в Европе, Азии и Африке находившимся, предпринятое в 1723 году и оконченное в 1747 году, им самим писаное. — СПб., 1778. С. 138–141, 662–673.
- 8 История отечественного востоковедения до середины XIX века. — М., 1990. С. 107–108.

О.Б. Неменский
(Институт славяноведения РАН)

Путешествие на Восток Мелетия Смотрицкого

Мелетий Смотрицкий (1578–1633) был одним из наиболее ярких участников православно-униатской полемики, вспыхнувшей после заключения Брестской унии Киевской митрополии с Римом (1596 г.). Оставив после себя многочисленные сочинения, он особенно интересен тем, что вначале был активным защитником православной стороны, а потом униатской. Эти два периода его деятельности разделяет совершённая им в 1624–25 гг. поездка в Константинополь и на Святую землю. Он отправился туда в качестве архиепископа Полоцкого и одного из лидеров новопоставленной в 1620 г. православной иерархии. Опыт этого путешествия он описал в книге «Апология странствования в восточные страны», вышедшей в 1628 г. и вскоре осужденной на православном соборе в Киеве. Выступая в ней с откровенно проуниатских позиций, он, тем не менее, по разрешению Рима временно скрывал свой переход в унию. Годом ранее им было написано обширное письмо патриарху Константинопольскому Кириллу Лукарису, в котором также описываются обстоятельства его путешествия. Это письмо поначалу расходилось в рукописных копиях, и было напечатано уже в 1629 г. в качестве приложения к его уже открыто униатскому сочинению «Paraenesis».

«Апология» — очень оригинальное для своего времени сочинение. Впечатления от путешествия являются в нём лишь основанием для разбора богословских вопросов, так что собственно описанием путешествия его вряд ли можно назвать. Очень богатая к тому времени литература русских «хождений», традиционно основанных на паломническом опыте, вряд ли оказала на него сильное влияние. Здесь мы имеем дело с полемической литературой, публицистикой и одновременно богословским трактатом. Можно сказать, что подобный жанровый синкретизм был свойственен и хождениям того времени и являлся развитием старой и весьма своеобразной местной традиции. Однако здесь мы не видим основных характеристик таких сочинений: в первую очередь, «Апология» не следует пространственно-топографическому принципу в изложении материала. Нет здесь и подробного описания святынь, измерения расстояний между ними и т.п. Об отдельных фактах паломнической поездки Смотрицкий вспоминает тогда, когда они нужны ему в качестве обоснования или же иллюстрации к его богословским идеям и историческим концепциям.

Своеобразна и цель поездки Смотрицкого: он видит себя не просто паломником, но и духовным посланцем от «народа Русского» к восточным патриархам. Соответственно, опорными точками его путешествия становятся факты общения, контактов с основными лицами Восточной Церкви, причём как случившиеся, так и не состоявшиеся. Смотрицкий пишет, что «к Отцу нашему и к старшим нашим Церкви Восточной ходил, чтобы ... от том их спросить, та ли у нас вера теперь, которая при предках наших была, которая от них по воли Божьей к нам была занесена» (с.2)¹.

Впрочем, была у него и иная цель, церковно-политическая. Это время раскола западнорусского общества на два конфессиональных лагеря, и Смотрицкий искал пути возможного воссоединения своего народа. После ряда попыток убедить униатов в полемике и добиться совместного собора, трудных поисков компромиссных оснований для такого объединения, он решился заручиться поддержкой патриархов и попробовать разрешить этот вопрос на общецерковном уровне. «Поскольку дома я того, что искал, не нашёл, поехал искать это у своих же на Востоке» (с.89). И поехал не с пустыми руками: его целью было предложить на суд старших иерархов написанный им в 1623 г. катехизис (с.106). При этом он раскрывает, что уже почти восемь лет (с.89) как склонялся к унии, отвергнув ещё в 1621 году (с.105) своё главное православное полемическое сочинение «Тренос, или Плач Восточной церкви» (1610 г.), так что вполне очевидно, что этот недошедший до нас катехизис был написан им с умеренно проримских позиций. И всё же главным побуждающим мотивом, как следует из его текста, был не столько поиск истинной веры, сколько поиск способа объединения народа, что тогда было тождественно восстановлению церковного единства: «делаю это от искренней любви к церкви народа нашего русского, которую увидев находящейся уже при печальном, смертельном упадке, молчать более не мог» (с.107).

У Смотрицкого были основания надеяться на благосклонность к его унионным устремлениям со стороны Константинопольского патриарха. Кирилл Лукарис не раз прежде приезжал на Русь и был ему хорошо знаком. В распоряжении Смотрицкого было старое письмо 1601 г. Кирилла Лукариса к львовскому католическому архиепископу Яну Дмитрию Соликовскому, одному из организаторов Брестской унии, в котором он выражал явно благосклонное отношение к Римской церкви. В нём он якобы признаёт, что «мы русь одну с римлянами веру имеем»² (с.187). Это давало Смотрицкому надежду на преодоление раскола в Западнорусской церкви через Константинополь.

Именно об объединении своего народа он молился на Святой земле. Описание паломничества традиционно (так в хождениях) предполагало некоторые указания на содержание молитв, возносимых в святых местах, и в этом Смотрицкий верен традиции. Он пишет, что русский народ «теперь раздвоен и сам себя грызёт» (с. 4 Посвящения Заславскому), ведь «дом народа нашего русского на две части развален» (с.4 Предисловия к читателю). И молитва его была о том, чтобы Господь «дал нам то единство³, чтобы мы в Церкви его Св. как одним сердцем вместе верили, ради справедливости одними устами одно исповедовали» (с.8). Более того, здесь у него проявляется не только русская, но и общеславянская идентичность, и он молится за то, чтобы «все славянские народы ... были едины» и славилы Бога одними устами и одним сердцем (с.7). «Дай же, чтобы мы русь и все славянского языка народы то искомое единство нашли ... и всем одной с нами веры народам то же искомое нами и найденное единство дай найти» (с.8). Впрочем, его понимание такого объединения славян могло сильно отличаться от нынешнего восприятия: привычное той эпохе определение славянства не по языку бытового общения, а по языку богослужения, предполагает за этой молитвой скорее надежду на присоединение именно православных славян к Римской церкви.

Однако поездка принесла Смотрицкому полное разочарование. Патриарх Кирилл дал ему на прочтение катехизис своего сочинения, в котором он нашёл «кальвинистскую ересь». Опасаясь, что и его катехизис будет правлен патриархом в том же духе, он просто не решился представить свой текст. Большое впечатление на него произвел рассказ о том, что Мелетий Пигас, патриарх Александрийский, все свои четыре книги о догматах веры перед смертью приказал спалить в знак отречения от их содержания (с.105–106). Уже в Иерусалиме он выяснил, что патриарх Мелетий решился на это ввиду того, что изменил своё отношение к римской вере (Paraenesis⁴, с.85). Всего в ходе поездки бесед с патриархом Кириллом было мало: на пути в Палестину толком не поговорили из-за болезни самого Смотрицкого, а на пути оттуда не смогли поговорить из-за эпидемии чумы (Paraenesis, с.76).

Также на него произвели впечатление проповеди архимандрита Ватопедского монастыря на Афоне Венедикта, который учил, что молитвы за умерших бесполезны. Патриарх Кирилл указал в связи с этим, что так учить — единственный способ опровергнуть учение о Чистилище (с.120–121). «И это от престола, от которого мы право-

славную веру в предках наших приняли, такая безбожность распыляется, и могла бы и нам и нашей церкви вред нанести!» (с.121). Пишет он и о спалении трактата «Об исхождении святого духа» Геннадия Схолария (Paraenesis, с.74), и о сожжении сочинений митрополита Мирского Матвея, который ему сам объяснил в Иерусалиме, почему так поступил (Paraenesis, с.83–84). Также на него произвело большое впечатление сообщение, что архиепископ Филадельфийский Гавриил исповедовался перед смертью латинскому монаху. И ещё одно сообщение, на котором он особенно останавливается: что благодатный огонь, выносимый на Пасху из храма Гроба Господня, на самом деле не сам загорается: якобы и патриарх Кирилл ему сказал, что будь такое чудо, все турки уже стали бы христианами, и потом сам патриарх Иерусалимский Феофан самолично подтвердил ему это (Paraenesis, с.83, 86). Произвела на него впечатление и общая картина упадка православной жизни на Святой земле: в Иерусалимской патриархии найдётся от силы три тысячи христиан: «Всё сожрал Магомет» (с.102–103).

Примечательно, что нынешнее печальное состояние православных народов он теперь объясняет карами Господними. В этом он не оригинален, просто повторяя уже привычные к тому времени униатские суждения об «отнятии» реликвий, науки Христовой, прав и свобод у православных в наказание за схизму и ереси (с.128–129, 181–186). Он ставит перед своим народом задачу вначале очиститься от ересей, а потом преодолеть схизму, и специально указывает, что русский народ уже не должен слушаться своего патриарха, ведь тот еретик (Paraenesis, с.52).

Так в своей описательной части сочинение Смотрицкого резко порывает с традицией паломнических сочинений, причём как русских, так и западных. У него это путешествие свелось к лишению Востока священности, к разочарованию в ней. Конечно, это не касается общехристианских моментов, но вместо обычного для таких рассказов описания чудес (или легенд о чудесах) он их развенчивает, сама Святая земля оказывается почти без христиан, а привычные для православных хождений XVI–XVII вв. сожаления о бедственном положении Восточной церкви превращаются у него в доказательства кары Божьей. При этом он вообще не даёт отстранённых описаний святых мест, рассказывая только о своих личных переживаниях от их посещения и от общения. Повышенное внимание к личности паломника вообще характерно для сочинений этой эпохи (напр., ср. «Хождение» Трифона Коробейникова), однако ни-

где его чувства и мысли не ставятся в центр всего повествования. Но в «Апологии» сакральная география полностью увязана на изменения взглядов автора. «Карта» его морально-религиозных координат постепенно сдвигается по мере его перемещения. Он ехал на Восток за истинной верой, и вернулся с убеждением, что в настоящее время её надо искать совсем не там.

Однако можно усмотреть и некоторые общие черты его сочинения и русской традиции хождений. Придя в Святую землю, Смотрицкий молится за весь «русский народ» и видит себя представителем сразу всей Руси. Можно вспомнить, что даже в самом древнем русском «Житии и хождении игумена Даниила из Русской земли» автор видит себя примерно так же — как вообще представителя всей Руси, «Русьскыя земли игумена», и ставит он «своё кандило на Гробе Святем от всея Русьскыя земля», поминая в молитвах всех её князей, духовных и знатных людей, и «всех христиан» в ней. М.Смотрицкий, чувствуя себя так же ответственным в своих молитвах за весь народ свой, подробно описывает моление за его единство и возвращается домой с чётким осознанием своей миссии. В письме к патриарху Кириллу он обращается: «просим, хотя бы короткими словами нам посоветуй, чего держаться должны мы: ведь не только один я, но и вся наша русь во всём этом пилигримами является» (Paraenesis, s.80). Так личное паломничество в его восприятии предстаёт путешествием «за верой» всего народа.

Примечания

- 1 Ссылки в тексте по изданию: Smotrzycki M. Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych. Dermań, 1628.
- 2 Подлинность этого письма является в историографии спорной. Против неё выступали, например, Завитневич и Харлампович.
- 3 «Единство» пишется им всегда в этих текстах строчными буквами: польски как «IEDNO», на латыни (в письме к К.Лукарису) как «VNUM».
- 4 Ссылки на это сочинение в тексте по изданию: Smotrzycki M. Paraenesis abo Napomnienie. Kraków, 1629.

В.Я. Петрухин

(Институт славяноведения РАН)

Славянские миграции и странники-апостолы в ПВЛ: кто был первоучителем Руси?

Полемика о начале русского летописания продемонстрировала, что «Начальный» свод, предшествовавший ПВЛ, содержал космографическое введение (Гиппиус 2012). Оно было посвящено поискам места славян и руси среди народов христианского мира — тех 72 «языков», которым была адресована апостольская проповедь. Эта проповедь подразумевала наличие у славян доступа к Священному писанию — «славянской грамоты». К возникновению грамоты прямо подводит космографическое изложение начального славянского расселения от Вавилонской башни до Восточной Европы: «И тако разидеся словѣньский языкъ, тѣм же и грамота прозвася словѣньская» (ПВЛ. С. 8). Существенно, что эта фраза завершает пассаж о расселении славян по рекам Восточной Европы, явно составленный русским летописцем: предыдущие мотивы расселения славян — моравы, хорватов, сербов, хорутан на Дунае, подчинения их франками-волохами, заселения бассейна Вислы ляхами, от которых прозвались поляне (Великопольши), очевидно относятся к «Сказанию о преложении книг на словенский язык» (так А.А Шахматов назвал моравский рассказ о создании славянской грамоты, один из источников ПВЛ — Шахматов 1940).

Текстологической загадкой остается изъятие их текста космографического введения рассказа о создании славянской грамоты и анахронический перенос этого рассказа в летописную часть — статью 898 г. ПВЛ. Место рассказа о грамоте занимает повествование о киевских полянах, «живших особе по горам сим» — эти (киевские) горы не упомянуты ранее в тексте, что обнаруживает вставку. Далее без какого либо перехода сводчик вводит описание пути из варяг в греки, огибающего весь Европейский континент и соединяющего Восточную Европу с Римом (через Варяжское море) и Царьградом (через Понт). Только здесь обнаруживается, зачем вначале необходима была глухая ссылка на Киевские горы и более подробное описание Днепра: Днепр «втечеть в Понетъское море джереломъ, еже море словеть Руское, по нему же училь святыи Ондръй» (ПВЛ. С.9).

Далее следует апокрифический рассказ о путешествии апостола Андрея из Корсуни к киевским горам, о возвещении им своим

ученикам грядущего христианства в Киеве, наконец, исторический «анекдот» о новгородской бане, которую видел апостол в «Словенской земле». Анекдот должен являл собой этиологическую концовку рассказа о странствии Андрея, которая удостоверяла (для русского читателя) подлинность событий. Собственно об апостольской проповеди славянам здесь речи нет, зато обнаруживается космографическое «пересечение» маршрутов Андрея и легендарных предводителей полян. В ПВЛ первое упоминание киевских братьев оказывается тоже не на месте, ибо непоименованные «братья сии» появляются в летописи до рассказа о «сидении» Кия, Щека и Хорива на соответствующих киевских горах. Важнее для сводчика была конструкция, связанная со странствием уже Кия по пути в греки. В основе этой конструкции опять-таки этиология — знания летописцем историко-географических реалий, прежде всего — *городища Киевец* на Дунае; заброшенный «малый» город Кия мог возникнуть на Дунае лишь вследствие договоренности («великой чести») с императором. Летописец откровенно признает, что не знает, при каком императоре это случилось (прочие походы князей приурочиваются в ПВЛ к определенному царствованию).

Пересекающиеся маршруты первого киевского «князя» и апостола обнаруживают «киевоцентризм» («поляноцентризм») составителя ПВЛ: поляне и Киев (киевские горы) являются центром его мира, поэтому естественными представляются приведенные летописные описки. Этот поляноцентризм дает о себе знать и в летописном завершении «Сказания о преложении книг», где первоапостолом славян изображен Павел: «А словенский языкъ и русский одно есть, от варягъ бо прозвашася Русью, а первое бѣша словене; аще и поляне звахуся, но словенскаа рѣчь бѣ» (ПВЛ. С. 16).

Почему миссия Павла и продолжающая ее миссия Кирилла и Мефодия были изъяты из космографического введения — ведь и русь, и поляне, и словене были задействованы в летописном «Сказании о преложении книг»? Космографическое введение (в начальной части заимствованное из «Хроники Амартола») подводило к миссии Павла: Словене были помещены там вслед за Иллириком, куда ходил Павел согласно «Сказанию». Правда, в Иллирике не было Руси, обретающейся, согласно летописи, среди северных народов — варягов, но это не смущало летописного редактора «Сказания», настаивавшего, что и Руси учитель есть Павел.

Возможно, летописец искал места для демонстрации своего киевоцентризма (ср. Мюллер 2000. С. 129) — введения киевской ле-

генды и похода Кия к Царьграду по днепровскому пути в греки. Но НПЛ позволяет предполагать, что уже предшествовавший ПВЛ «Начальный» свод, не содержащий «Сказания о преложении книг» и повествовавший об отсутствии апостольской проповеди на Руси (ср. НПЛ. С. 131), был киевоцентричным (ср. Гиппиус 2006): за главкой «Начало земли Руской» следует цитата из библейской Таблицы народов — «Живяху кождо съ родом своимъ на своихъ мѣстех и странахъ, владеюща кождо родомъ своимъ» (НПЛ. С. 104). Правда, эта цитата явно вырвана из космографического контекста, но за ней, как и в ПВЛ, следует киевская легенда о трех киевских братьях. Существенно, также, что братья лишены в НПЛ княжеского статуса, которыми они наделяются в ПВЛ («и по сихъ братьи держати почаша родъ ихъ княженъе в поляхъ»): в новгородской летописи просто констатируется их смерть.

Главное, что в самом «Сказании о преложении» летописец нашел основание для своего «поляноцентризма». Его знаменитая конструкция — «Бѣ единъ языкъ словѣнскъ: словѣни, иже сѣдяху по Дунаеви, их же прияша угри, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже нынѣ зовомая Русь» (ср. приведенную выше летописную конструкцию в связи со странствием Андрея через Понт — еже море словеть *Руское*, В.Л.). Симъ бо первое преложены книги моравѣ, яже прозвася грамота словѣнская, яже грамота есть в Руси и в болгарѣхъ дунайскихъ» (ПВЛ. С. 15) — восходит к космографическому введению. Там содержится то же перечисление славян — моравы, чехи, ляхи, «от тех ляховъ прозвашася поляне, ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне» (ПВЛ. С. 8). Ясно, что речь здесь идет о расселяющихся с Дуная с другими «ляшскими» племенами полянах Великопольши, но летописец смог «этимологически» отождествить киевских и польских полян, благо и те и другие были славянами. Так можно было приписать грамоту Руси, напомнив, что ныне этим именем прозываются киевские поляне. Но эта конструкция невозможна была в космографическом введении, где русь не имеет отношения к дунайским славянам, пребывая среди варяжских народов «за морем».

Судьбы полян и Руси совмещаются в Киеве, захваченном Олегом (и Игорем) в 882 г.: здесь условная датировка ПВЛ получает подтверждение — в 881 г. угры с отколовшимися от хазар каварами ушли из Поднепровья в поход в Центральную Европу — до Вены (Шушарин 1997. С. 168 и сл.), Олег мог остановиться перед захватом Киева на *Угорском*. Под 898 г. летопись продолжает тему венгерских походов — угры ушли на новую родину, «прияша землю словень-

ску» на Дунае, «кстати» дошли и до «Селуня» в Македонии, «начаша воевати на мораву и на чехи». Это уже соотносится с контекстом «Сказания о преложении книг» — обращением крещеных славянских князей к царю Михаилу III в Константинополь и призыванием солунских братьев в Моравию.

Для того, чтобы соотнести миссию Павла с Русью, владеющей словенской грамотой, нужно было обнаружить русь в славянском мире; летописец не только обнаружил местонахождение руси — войска Олега — в полянском Киеве, но и открыл первый русский письменный документ, составленный на славянском языке. Это был договор руси Олега с греками (911 г.): это открытие позволило летописцу перенести «Сказание о преложении книг» в исторический контекст княжения Олега под 898 г.

В связи с проблемой перевода договора и участия болгарской стороны в переговорах руси с греками обращают на себя внимание болгарская составляющая летописных рассказов о славянской грамоте: в космографическом введении ПВЛ болгары не упоминаются среди славянских народов эпохи расселения, хотя говорится, что славяне сели «по Дунаеви, гдѣ есть *ныне* Угорьска земля и Болгарьска» (ПВЛ. С. 8). Эта тема продолжается в летописном «Сказании о преложении книг» под 898 г., где констатируется, что славянская грамота «есть в Руси и в богарѣх дунайскихъ». Наконец, в противоречии с Житием Константина, в ПВЛ утверждается, что из Моравии Константин «възвратився въспять и иде учить болгарьскаго языка, а Мефодий оста в Моравѣ», где унаследовал престол св. Андроника, ученика Павла. Мотивы полемики Константина с «триязычниками» (немецким клиром) в Моравии и Венеции, прием у папы римского с принесением в Рим мощей Климента и освящение папой славянских книг отсутствуют в летописном «Сказании» (ср. Назаренко 2013. С. 172).

В связи с этим нельзя не обратить внимания на еще один текст «Начального» свода, который делал проблемной апостольскую миссию Павла для Руси: это рассказ относится уже к сюжету выбора веры — явившиеся в Киев к Владимиру «немцы от Рима» хвалят свою веру, как заповедал им «учитель нашъ Павелъ» (НПЛ. С. 133); Владимир дает отповедь немцам — «отци наши не суть сего творилѣ» (в ПВЛ — «отци наши сего не прияли суть»). Что имел ввиду князь, который и после крещения по словам того же летописца жил «по устроенью отъню и дѣдню» (ПВЛ. С. 56, в НПЛ, правда, добавлено «по устроению *божию* и дѣдню и отъню»), и включал ли

он в отеческое поколение свою бабушку Ольгу неясно. Так или иначе, апостол Андрей с его странствием по пути из варяг в греки (его пребывание в Риме не имело «церковно-политического значения» — Мюллер 2000 .С. 195) и благословением киевских гор после схизмы оказался более «актуальным» для ПВЛ как первый апостол Руси.

Литература

- Гиппиус 2006: 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.
- Гиппиус 2012: Гиппиус А.А. До и после Начального свода: летописная история Руси как объект текстологической реконструкции// Русь в IX–X веках: археологическая панорама. М. — Вологда, 2012. С. 36–62.
- Мюллер 2000: Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.
- Назаренко 2013: Назаренко А.В. «Слово на обновление Десятиной церкви». М.-Брюссель. 2013.
- НПЛ: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000.
- ПВЛ: Повесть временных лет. 2-е изд. Подготовил М.Б. Свердлов. СПб., 1996.
- Шахматов 1940: Шахматов А.А. Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. Т. IV. С. 5–150.
- Шушарин 1997: Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров. М., 1997.

А.В. Подосинов

(Институт всеобщей истории РАН)

Миграции народов в «Космографии» Равеннского Анонима*

Анонимная «Космография» — географическое сочинение, написанное на латинском языке ок. 700 г. в Равенне и содержащее описание всего известного в поздней античности мира представляет собой один из самых интересных и в то же время менее всего изученных памятников раннесредневекового времени.

Об авторе «Космографии» мы знаем только, что он родился в Равенне (об этом упоминается в IV, 31: «славнейшая Равенна, в которой я, темный человек, сочинивший, с помощью Христа, эту космографию, родился»; ср. близкий текст в V, 20); что написать «Космографию» его побудил некий «брат» (*frater*) Одо, или Одокар (I, 1 и 13) и что он был христианином, возможно, духовным лицом, учителем в монастырской школе; это следует из его постоянных отсылок к Библии и отцам церкви и из упоминаний неких «слушателей», которым он, возможно, читал лекции.

Сочинение состоит из 5 книг. Первая содержит теоретическое введение и общее описание мира (=ойкумены), расчлененное на 24 раздела. Книги 2–4 дают систематическое подробное описание стран, народов, городов, рек и гор соответственно Азии («доля Сима»), Африки («доля Хама») и Европы («доля Яфета»). 5-я книга содержит перипл Средиземного моря, перечисляющий прибрежные населенные пункты с указанием расстояний между наиболее крупными городами, а также перечень островов, находящихся во внутренних и океанских морях. Если в первой, вводной книге автор пытается теоретически, в духе, характерном для патристической литературы и современного ему богословия, осмыслить некоторые космологические и географические проблемы, то остальные книги, представляющие собой сухие перечни-каталоги географических объектов, скомпилированы в основном из античных источников.

«Космография» весьма характерна именно как памятник переходного времени от античности к средневековью. Прежде всего, автор воспроизводит картину мира позднеримской империи, поскольку в основе огромного большинства его данных лежат свиде-

* Работа написана при поддержке РФНФ, проект № 14-01-00262.

ния, почерпнутые из карты мира, близкой к Певтингеровой — памятника первых веков нашей эры, и из других античных авторов, которых он постоянно упоминает.

Сам космограф писал во Введении к своему труду: «Итак, как мы договорились, я подробно, с Божьей помощью, расскажу... обо всем, если только не буду введен в заблуждение тем, что различные племена, возжелав из-за своей чрезмерной дерзости чужих или лучших земель, или же, возможно, терпя тяжкие притеснения от других народов, переместились из собственных владений (*a propriis cespitibus transmetatae sunt*) и при этом страны, города или же реки, названные когда-то одним именем, теперь стали называться иначе, как это бывает у варваров» (I, 1; перевод здесь и ниже мой. — А.П.).

Автор, таким образом, заранее объявляет о своем намерении следовать старой (т.е. античной) топонимической терминологии, которую он почерпнул из древних источников, опасаясь впрочем (и не без оснований), что после Великого переселения народов прежние названия во многом перестали соответствовать реальным именам географических объектов.

Но соблюсти эту антикизирующую позицию автору часто не удается, и он нередко пользуется также источниками недавнего времени, содержащими новые сведения о ранее неизвестных уголках Европы, в частности, почерпнутые из готской традиции, из которой черпали также Кассиодор, Иордан и другие предшествующие Равеннскому Анониму авторы.

Так, во многих частях своей «Космографии» (естественно, связанных с описанием Северной Европы) Аноним упоминает в качестве своих источников трех «готских философов» (*Gothorum philosophi*) — Айтанаарида, Элдевалда и Маркомира. Не исключено, что именно им, хотя и не известным нам из других источников авторам, обязан космограф многими своими свежими сведениями о севере Европы (по крайней мере, описание стран от сарматов на востоке до Испании на западе к северу от Дуная изобилует ссылками на *Gothorum philosophi*). В любом случае, Аноним широко использовал труды другого готского историка — Иордана (в основном «Гетику»), переработавшего многочисленные устные и письменные источники готского происхождения и запечатлевшего новую этногеографическую и политическую ситуацию в Европе.

Вообще, книжный характер работы автора ясно виден из того же Введения в I книге, где космограф прямо признается: «Насколько человеческому восприятию доступно, я прочитал в меру своих сил и

с Божьей помощью книги многих философов, и я скажу тебе: пусть я не родился в Индии и не вырос в Скотии, и не путешествовал по Мавретании, и не исследовал Скифии, и не объездил четыре стороны света, однако с помощью умозрительной науки я близко познакомился со всем миром и местами обитания различных племен в том виде, как этот мир был описан в книгах философов во времена многих императоров». Таким образом, «Космография» имеет ярко выраженный компилятивный характер.

Проблема источников «Космографии» весьма сложна и запутанна. Многочисленные совпадения в ее перечнях городов с порядком следования городов на дорогах, изображенных на Певтингеровой карте (далее TP), а также наличие сходных ошибок в написании одних и тех же имен заставляют думать, что анонимный автор для составления «Космографии» воспользовался или картой типа Певтингеровой, или литературным трудом, основанным на такой карте. Некоторые исследователи предполагают, что карта в том виде, как ее изображает автор, является его собственным изобретением. Это следует из обстоятельной защиты ее принципов в начале «Космографии» и из избрания Анонимом центром ее Равенны, своего места пребывания.

Что касается литературных источников, то Аноним ссылается на большое число античных и средневековых авторов (всего упомянуто 34 имени). Часть этих авторов нам известна (Птолемей, Гигин, Евтропий, Порфирий, Ямблих, Оросий, Либаний, Иордан, Исидор Севильский, Григорий Великий, Елифаний Кипрский, Василий Кесарийский, Афанасий Александрийский), другие же упоминаются только в «Космографии» (греки Гилас, Сардоний, Аристарх и Пирит, персы Арсатий и Афродициан, египтяне Кинкрис и Блаутасис, африканцы Провин и Мелициан, римляне Касторий, Лоллиан, Арбицион, Марцелл и Максимин, готы Айтанарид, Элдевад и Маркомир, лангобард (?) Ригилин, определенно мифические Пентесилей и Марпесий). Весьма трудно судить об историчности этих персонажей, тем более, что и среди известных авторов есть такие (например, Порфирий, Ямблих, Либаний), о географических трудах которых до нас не дошло никаких сведений.

Сейчас невозможно сказать, вымышлены ли эти и другие многочисленные имена, как думают некоторые исследователи, или возможно допустить существование в раннем средневековье огромной, нам неизвестной географической литературы, которая могла сгореть в результате нескольких пожаров около конца VII в. в церковной библиотеке Равенны.

Обращает на себя внимание тот факт, что Аноним не знает крупнейших географов античности Эратосфена, Страбона, Помпония Мелу, Плиния. Птолемей, которого он трижды упоминает, оказывается в его произведении «царем Египта» и использован лишь раз. Все это приводит исследователей к выводу, что начитанность космографа в античной литературе была невелика.

Существует также точка зрения, развивавшаяся Т. Моммзенем и А. Гутшмидом, о том, что «Космография» была первоначально, в конце VII в. написана в Равенне на греческом языке (об этом будто бы свидетельствует множество греческих форм в названиях), а затем в IX в. переведена на латинский. Эта точка зрения не была принята последующими исследователями, считавшими, что греческие формы названий свидетельствуют только о греческих источниках Равенната и распространенности греческого языка в Равенне того времени.

Равеннская «Космография» является важным источником по античной и раннесредневековой истории Северного Причерноморья и Восточной Европы. Описание этого региона встречается трижды — кратко в I вводной книге, и подробно в IV и V книгах.

Для Восточной Европы основным автором, согласно которому будто бы описываются народы и страны, называется Ямблих; для некоторых регионов такими авторитетами выступают Ливаний (Боспорское царство, Дардания, Фракия) и Сардоний (Сарматия, Скифия, славяне). Географические произведения этих авторов нам неизвестны (о Сардонии мы вообще ничего не знаем), и у нас нет данных об их существовании. Многие описания этой части имеют явные параллели в ТР, поэтому предполагается, что одним из источников Равенната была карта, близкая Певтингеровой, причем причерноморские земли описаны у Равенната подробнее, чем это сделано на ТР.

Важно отметить, что краткое описание I книги — это не просто сокращенный вариант IV книги. Хотя оба текста, действительно, во многом аналогичны, в краткой редакции есть данные, отсутствующие в пространной и являющиеся относительно свежими, а именно о славянах, карпах, гепидах и гуннах. Из этого можно сделать вывод, что I книга писалась после II–IV с добавлением актуальной информации, почерпнутой из других, более новых источников.

В докладе будут проанализированы сведения Равенната о «новых» народах, попавших в результате миграций на территории расселения традиционных народов, а именно, о франках, «недавно овладевших страной германцев» (I, 11), о стране нортومانов, которая прежде назвалась Данией (I, 11 и IV, 13), о Дакии, которая «недавно

стала называться Гепидией; в ней сейчас, как стало известно, обитает племя унов (=гуннов)», они же авары (I, 11 и IV, 14), о славянах (*Sclavini*), «вышедших из страны скифов» (I, 12), о карпах, «вышедших из страны сарматов» (I, 12), о готах, данах и гепидах, вышедших из острова Сканза (I, 12), о хазарах, обозначенных (на карте?) «перед или сбоку» (*a fronte vel ex latere*) от Скифии (I, 12 и IV, 1), о болгарях, вышедших из Великой Скифии и недавно появившихся в низовьях Дуная (IV, 6) и о некоторых других.

Следует отметить, что такие «актуализирующие» замечания в связи с миграциями народов встречаются в описании только европейской части ойкумены и выдают знакомство автора «Космографии» с недавними событиями истории этого континента.

Д.И. Польшанский

(Ивановский государственный университет)

Посмертные путешествия святых в средневековой Болгарии: инициаторы и их цели

В IX–X вв. распространение среди славян Юго-Восточной Европы христианства греческого обряда и кирилло-мефодиевского наследия — церковнославянского языка, книжности и литургии — привело к формированию византийско-славянской общности, просуществовавшей более половины тысячелетия. Внутри этой общности формировались и изменялись политические и этнические границы, складывались активно функционировавшие коммуникации, движение по которым обуславливалось не только военными или экономическими, но и конфессионально-культурными обстоятельствами. В свою очередь, византийско-славянский сегмент принадлежал огромному восточно-христианскому миру, внутри которого, по выражению одного из ученых-византистов, «епископы, книги и кости» (bishops, books and bones) наряду с паломниками составляли значительную часть трафика. Границы внутри восточнохристианского мира, обозначенные или условные, были проницаемы как для клира и прихожан церквей, в той или иной мере признававших канонический приоритет Константинополя, так и для материальных предметов конфессионального характера. Среди последних роль мощей была уникальной как ввиду особого места почитания святых, так и в связи с тем, что в сеть указанных выше коммуникаций входили Иерусалим, Константинополь, а также многие древние центры христианства. Мощи были бесценным «сувениром», подтверждавшим благочестие и ревность паломников, они имели практическую ценность для церковного строительства и привлечения новых прихожан и паломников, однако самой важной функцией мощей было свидетельство Божьей благодати, распространившейся на те страны, города и храмы, куда переносились мощи. Особенно очевидной эта сторона значения перенесения мощей становилась в тех случаях, когда его инициаторами становились деятельные и победоносные государи.

В истории средневековой Болгарии выделяется несколько периодов, когда интенсивное перераспределение властных полномочий, территорий и политического авторитета сопровождалось

перенесением мощей как внутри болгарских земель, так и извне. Это — правления Бориса (858–893), Симеона (893–927) и Самуила (976–1014), трех царей из династии Асеней — Иоанна (1186–1197), Калояна (1197–1207) и Иоанна II (1218–1241), и, наконец, время османского завоевания Болгарии во второй половине XIV–XV вв. В каждый из них посмертные «путешествия» мощей святых имели свои мотивы, особенности и последствия, которые и рассматриваются в данном сообщении.

Первое известие о перенесении мощей святых в Болгарию относится к периоду между 886 и 889 гг., когда ее первый христианской государь князь Борис-Михаил перенес из византийского Тивериуполя в находившуюся под его властью Брегалницу мощи трех из пятнадцати прославленных в Тивериополе мучеников — Евсевия, Комасия и Тимофея. Для упокоения мощей был построен новый храм и установлено празднование перенесения мощей 28 августа, а последователи Кирилла и Мефодия, прибывшие в Болгарию, составили службы и подготовили клир, который мог совершать их по-славянски. В конце IX в. при сыне и наследнике Борисе — Симеоне к мощам трех мучеников прибавились еще две святыни — мощи св. Сократа и св. Феодора, перенесенные в тот же храм, а общее празднование пяти тивериопольских мучеников было установлено 29 августа.

Опыт Бориса был использован столетием позже болгарским государем Самуилом, перенесшим в свою резиденцию на Преспанском озере мощи св. Ахилла из византийской Ларисы, а также мощи св. Экумения и Диодора из Трикки. Для мощей св. Ахилла была воздвигнут храм, ставший позже местом упокоения самого царя и его родственников, в том числе прославленного в лике святых зетского князя Иоанна Владимира. Перенесены были в Преспу и мощи св. Регина из Скопье, который находился под властью Самуила. Перенесение мощей было призвано не только подчеркнуть мощь государя и его рода Комитопулов, но и укрепить фактически созданную за прошедшее столетие церковную организацию, закрепленную позже византийским императором Василием II в рамках подчиненной ему Болгарской архиепископии с престолом в Охриде и одноименной административной провинции — фемы.

Второй период связан с утверждением новой государственной парадигмы державы Асеней, позиционировавших свое государство (в особенности после 1204 г.) как восстановленное царство Петра и Самуила, тем самым как бы пропуская ниспровержение Болгарского царства Иоанном Цимисхием в 972 г. и передачу власти над

Болгарией Василию II последними представителями династии Комитопулов в 1018 г. Особое значение имело перенесение Иоанном и Петром Асенями в 1185 г. в Тырново вместе с чудотворной иконой из Фессалоник частицы мощей св. Димитрия, на которых вновь созданная Болгарская церковь готовила мир как самостоятельная церковная организация.

Через перенесение мощей решалась и еще одна важная задача — объединение административно разобщенной во время византийской власти территории Второго Болгарского царства. Уже первый из Асений — Иоанн — торжественно доставил в новую столицу Болгарии — Тырново — мощи самого почитаемого из местных болгарских святых — св. Иоанна Рильского, во время византийской власти перенесенные из монастыря, где в 941 г. почил его святой основатель, в Средец. Обстоятельства этого первого перенесения излагаются в богатой житийной традиции святого по-разному, в отличие от посмертного путешествия в Тырново. В 1180-е гг. мощи св. Иоанна Рильского переносились венгерским королем Белой III в Эстергом, возможно, в качестве залога, но по истечении нескольких лет были возвращены в Средец. Третье путешествие святого символизировало не только перенесение на новую столицу Тырново сакральной защиты, обеспечиваемой святым, но и переход к ней части авторитета крупнейшего западного центра Болгарии — Средца-Софии, где в XI–XII вв. находились византийские власти. Позднее в Тырново Калояном были перенесены мощи еще двух почитаемых в западной части Болгарии святых — Гавриила Лесновского и Михаила Воина, а также двух византийских святых женщин — св. Филофеи и св. Феофано. После 1204 г., когда Константинополь рухнул под ударами крестоносцев, в перенесение мощей из Византии в Болгарию стало вкладываться значение перехода к ней полномочий центра всего православия, Именно так трактовал Иоанн Асень II выкуп им у латинян и перенесение в Тырново мощей св. Параскевы-Петки, которая заняла первое место в сонме святых покровителей болгарской столицы.

Когда в 1393 г. Тырново был занят османами после длительной осады, мощи св. Параскевы, а также св. Филофеи и св. Феофано были вывезены с согласия османского государя Баязида (1389–1402) в последний оставшийся под властью Асений болгарский город Бдин, а после его падения в 1396 г. — в Сербскую деспотовину Стефана Лазаревича, откуда позднее попали в Молдову. Мощи св. Иоанна Рильского в 1369 г. были возвращены из Средца в основанную свя-

тым обитель. В этот последний период мощи святых стали играть в османской политике по отношению к завоевываемым Балканам роль средства привлечения на свою сторону отдельных государей и групп населения, не последнюю роль играли и значительные суммы, которые платили за право вывезти мощи османские вассалы, население городов, братия и ктитория монастырей.

А.А. Сафонов
(Высшая школа экономики)

Миграции Османской Македонии в раннее Новое время и их восприятие современниками

Историко-географическая область Македония, охватывающая современное государство Македония, болгарский Пиринский край, греческую Эгейскую Македонию, а также небольшой район восточной Албании, в раннее Новое время представляла собой поле пересечения различных миграционных потоков.

Традиционной практикой являлись сезонные миграции полукочевых скотоводческих общин, проводивших лето на горных пастбищах, а зиму — на побережье Эгейского моря. Дважды в год, зимой и осенью, достаточно массовые группы пересекали всю Македонию.

Многие сельские жители были вынуждены покинуть привычный им аграрный мир и переселиться в города либо уходить на сезонные заработки (гурбетлук, «отходничество»). Урбанизационные процессы имели важные социальные последствия, наиболее существенными из которых следует признать исламизацию христианского населения и появление значимой социальной прослойки маргинализированных лиц, потерявших связи с родными сообществами.

Массовая колонизация тюрками-анатолийцами балканских земель целенаправленно проводилась османским правительством и известна под термином сюр гун — «перемещение». Подчеркнем условность термина «колонизация»: несмотря на массовость переселенцев-тюрков, жители-«автохтоны» сохраняли подавляющее численное превосходство над переселенцами.

При этом Македония не всегда была конечным пристанищем переселенцев. Наиболее консервативные тюркские группы покидали Македонию в поисках более богатых пастбищ. Происходил обратный отток тюрков в Анатолию, некоторые группы татарского происхождения переселились из Македонии в Добруджу, степная природа которой была более благоприятна для скотоводства.

Параллельно с тюркской колонизацией продолжался процесс оседания горных скотоводов (преимущественно албанцев и владхов), под влиянием неблагоприятных природных условий переходивших к земледелию и ремеслу. Данный процесс начался во второй половине XIII века и завершился лишь в период Балканских войн 1912–1913 гг.

Ресурсы Македонии были весьма ограничены и не могли выдерживать демографического подъема раннего Нового времени. Многие семьи находили выход в эмиграции за пределы региона. Валахия — основная цель дальних миграций как славянского, так и, в особенности, влашко-албанского населения — в македонском фольклоре, передающем локальное самосознание, предстает краем ойкумены, крайним пределом балканского мира.

Однако наиболее распространены были переселения крестьян от одного землевладельца к другому на очень небольшие расстояния (10–50 км), продиктованные фискальными соображениями. Право спахия на возврат райи в его тимар было сугубо формальным и на практике не соблюдалось. Как следует из султанского фермана, во время сбора джизьи и других налогов неверные сбегали в вакуфы и тимары к частым владельцам, которые пользовались своими привилегиями¹.

Нельзя обойти вниманием вопрос о политике местной османской администрации по отношению к миграционным потокам. Разумеется, многое зависело от происхождения, связей и личных взглядов того или иного администратора, османская политика не была последовательной в современном понимании. Однако можно определить основные направления миграционного курса, отражающие восприятие данных процессов со стороны властей.

В территориальном отношении соблюдалось чересполосное расселение новых и старых сообществ, благодаря чему власти обеспечивали политическую лояльность разных групп населения за счет увеличения общей численности мусульман и постепенной исламизации коренного христианского населения.

При этом крупные группы переселенцев целенаправленно «дробились» на небольшие семейно-родовые сообщества и распределялись в различные районы с целью лучшего административного контроля.

Поскольку автохтонное население владело земледельческими техниками высокого уровня и, тем самым, играло ключевую роль в уплате налогов, местные османские власти поощряли иммиграцию ремесленников и скотоводов, что должно было обеспечить экономическое равновесие различных хозяйственных укладов.

Обособленность переселенцев поддерживалась сложной правовой системой обязанностей и привилегий, непосредственно связанных с традиционным хозяйственным укладом той или иной группы. В случае ассимиляции переселенцев более многочисленным мест-

ным населением они лишались особого правового статуса, что было мощным фактором консервации этнохозяйственных различий. Так, Закон о земле 1609 г. гласил: «...если юрюки более 10 лет живут на одном месте, то они перестают быть юрюками и становятся райей»².

Вопрос о восприятии миграционных изменений самим населением более сложен из-за широко известных проблем отсутствия массовых нарративных источников данного периода.

Македонские общества, безусловно, сохраняли консервативное отрицание новшеств любого плана, традиционализм составлял основу аграрного мировосприятия. Так, болезненный для горной местности вопрос земельных угодий приводил к конфликту местного населения и переселенцев, в котором «коренные» группы постоянно апеллировали к праву наследования и традиционного владения.

Подобные споры достаточно часты в актовых источниках эпохи. Устная традиция Северной Албании также свидетельствует о постоянных конфликтах между «коренными» (*anas*) и «пришельцами» (*ardhacakë*)³. Интересно, что, по канун-намэ Охрида, налог на пастбище взимался лишь с пришедших извне, но не с местных жителей⁴. В другом случае власти были вынуждены отказаться от попытки вернуть сбежавших крестьян, поскольку те утверждали, что жили в новом селе «от дедов-прадедов»⁵.

На практике уважение к традициям доходило до крайности. «Старый закон» и «старый обычай» идеализировались и должны были соблюдаться незыблемо. Характерна аргументация в кадийском суде Манастира: «уже шестьдесят лет как установился обычай, [мы его соблюдаем] из поколения в поколение»⁶.

Почитание старых законов в противовес осуждаемым «нововведениям» закономерным образом укрепляло патриархальные отношения в обществе, поскольку верность традиции, мудрость и старость являлись почти тождественными понятиями.

Поэтому миграции делились на положительно воспринимаемые традиционные и негативно оцениваемые «единовременные».

К первым можно отнести отходничество и сезонную миграцию скотоводов, отношение к ним было нейтральным. Типичные конфликты (например, вытаптывание угодий перегоняемым скотом и т.п.) регулировались нормами обычного права, например, албанской бесой (клятвой) скота и чабана.

Что же касается единовременных миграций, то они закономерным образом усиливали местное самосознание локальных групп. Так, проживающие на границе современных Македонии и Греции

македонские славяне носят характерное самоназвание — *тукашни* или *допни* (слав. и греч. «местные»), чужаков называют *маджири* (от осм. *мухаджиры*, «пришлые»)⁷.

Народное понимание этнической и религиозной «чуждости» связывало мигрантов с потусторонним миром. Для македонского фольклора характерен следующий сюжет: славяне принимали демонических созданий-самовил в одном случае за путниц-албанок, в другом — за соседок-влашек, поскольку они сильно отличались по одежде и по поведению от местных жителей⁸. Согласно родовому преданию албанского семейства Смоч из Равена (Полог), их предок женился на дикой, не говорящей на понятном языке девушке, найденной в лесу, что привело к тяжелому проклятью⁹. Эти свидетельства подтверждают, что мигранты в традиционном обществе воспринимались как опасность.

Однако заметим, что негативные отношения между местным населением и мигрантами продолжались, как правило, не слишком долго — на протяжении нескольких десятилетий. За это время мигранты успешно встраивались в местную социальную систему и путем повседневных бытовых контактов получали признание коренного населения, что выражалось в культурном влиянии, языковом взаимодействии, смешанных браках и хозяйственной кооперации.

Так, сохранились свидетельства о договоренности между юрюками и славянскими пастухами: летом всех овец пасли пастухи, зимой все овцы содержались в хлевах юрюков¹⁰. Известный османский путешественник Эвлия Челеби подтверждает, что юрюки «завязали дружбу с неверными болгарами и греками до такой степени, что говорят на едином языке»¹¹.

В заключение отметим, что миграционные потоки были одним из главных факторов этносоциальных изменений македонских обществ раннего Нового времени. Восприятие миграций македонским населением реконструировать достаточно сложно, но известные нам источники позволяют прийти к выводу о консерватизме аграрного общества, приветствующем традиционные миграционные формы и осуждающем резкие перемены. Безусловно, данный вопрос требует дальнейших специальных исследований.

Примечания

- 1 Турски документи за историјата на македонскиот народ. Сер. 1 (1607—1699). Т. 1 (26.06.1607—30.05.1623). Скопје: Државна архива на СРМ, 1963. С. 31. № 10 (сиджилл Манастира, 1619 г.).

- 2 Цит. по: Ахмедова А.О., Муртузалиев С.И. Миграция тюркских племен и демографические процессы в болгарских землях (середина XIII — начало XVII века) // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир. М., 2001. С. 153—164. С. 159.
- 3 Десницкая А.В. Албанский язык и его диалекты. М.: Наука, 1967. С. 59—60.
- 4 Законоположение ливы Охри (Охрида) // Аграрный строй Османской империи XV—XVII вв. Документы и материалы. М, 1963. С. 90.
- 5 Турски документи за историјата на македонскиот народ. Сер. 1 (1607—1699). Т. 2 (9—17.01.1627—25.11.1635). Скопје: Архив на СРМ, 1966. С. 126. № 237 (сиджилл Манастира, 1635 г.).
- 6 Там же. С. 3. № 1 (сиджилл Манастира, 1627 г.).
- 7 Voss Ch. Language Use and Language Attitudes of a Phantom Minority // Скривене мањине на Балкану. Београд: САНУ, 2004. Р. 51—66. Р. 54.
- 8 Вражиновски Т. Народна демонологија на македонците. Скопје-Прилеп, 1995. С. 33—34. № 10—11.
- 9 Трифуноски Ј.Ф. Полог (антропогеографска проучавања) (Српски етнографски зборник. Књ. XC). Београд: САНУ, 1976. С. 235 (1870 г.).
- 10 Примовски А. Някои черти из обичајното право на родопските българи // Етногенезис и културно наследство на българският народ. София: БАН, 1971. С. 119—122.
- 11 Челеби Е. Пътепис. София, 1972. С. 227—228.

А.А. Турилов
(Институт славяноведения РАН)

Сербские хождения в Святую Землю в XVII — начале XVIII в.

Хотя все средневековые славянские литературы, относящиеся к «*Rex Slavia Orthodoxa*», ориентированы в целом на единую жанровую систему (при всей условности термина «жанр» применительно к ним), восходящую к византийской, репрезентативность отдельных жанров в каждой из них заметно варьируется, в особенности когда речь идет не об основополагающих (таких как агиография или гимнография), а в какой-то мере если и не маргинальных, то не первостепенных. Наглядный пример в этом смысле являет жанр паломнических «хождений». Если в древнерусской литературе он представлен значительным числом достаточно крупных текстов уже с начала XII в. («Хождение игумена Даниила»), то в литературах православных балканских славян дело обстоит иначе. Так, в болгарской литературе «хождения» (во всяком случае оригинальные) практически полностью отсутствуют¹, паломнический репертуар ограничивается здесь переводом описания святых мест в составе Бдинского сборника (сербская копия кон. XIV в. с болгарской рукописи 1360 г.), во многом остающимся загадкой (неясна датировка памятника (XIV в.?), перевод это или же оригинальное сочинение) Хождением дьякона Арсения Солунского² (все списки восточнославянского происхождения) и переводом описания Иерусалима, сделанного, по всей вероятности, известным книжником Константином Костенецким³ (хотя последний текст, разумеется, в равной мере принадлежит и сербской литературе).

Явно общей особенностью южнославянских литератур является полное отсутствие в них хождений в Константинополь, которые в древнерусской, как известно, занимают видное и весьма почетное место с рубежа XII–XIII вв.⁴ Столица «Византийского содружества наций» явно по-разному воспринималась в южнославянских государствах, периодически враждовавших с империей и на Руси (хотя и в первых, безусловно, не сомневались в изобилии христианских святынь, сосредоточенных в Городе на берегу Босфора, даже после его разгрома крестоносцами). Почти то же можно сказать и применительно к хождениям на Афон. Хотя у южных славян (во всяком случае в эпоху османского владычества и позднее) посещение лежа-

щей по соседству Святой Горы приравнивалось к половине паломничества («хаджа») в Палестину (отсюда новоболг. «полухаджи» — богомолец, сходящий на Афон), это не нашло, по сути, никакого отражения в болгарской и сербской средневековых литературах (вероятно — как и во многих других сюжетах, связанных с Афоном — устная форма повествования предпочиталась письменной). Южнославянские тексты, представляющие если не «хождения», то хотя бы «путеводители»-проскинитарии по Святой Горе, известны не ранее глубокого XVIII в. (если не рубежа XVIII–XIX)⁵. На фоне этого весьма небогатая и не уходящая в глубь веков далее XV столетия древнерусская традиция рассказов очевидцев об Афоне выглядит почти репрезентативной⁶.

Сербская книжная традиция занимает в каком-то смысле промежуточное положение между древнерусской и болгарской. Здесь имеется — наряду с разнотипными переводными и оригинальными проскинитариями (и сопутствующими им справочниками⁷) — также несколько полноценных, в разной степени литературно оформленных «хождений»⁸, хотя и довольно позднего (XVII–XVIII вв.) времени⁹.

Историю сербских паломничеств в Святую землю вполне обоснованно принято начинать с первого сербского архиепископа, св. Саввы Неманича, совершившего два продолжительных путешествия — в 1229–1230 и в 1234–1236 гг. Оба они весьма подробно рассмотрены в литературе, первому посвящена целая монография, сравнительно недавно вышедшая в свет¹⁰, второму — давняя специальная статья¹¹ и целый ряд разделов еще в одном новом исследовании¹². Однако, весьма содержательные рассказы об этих масштабных путешествиях св. Саввы дошли до нас не в виде самостоятельных «хождений», а в составе житий первого главы сербской автокефальной церкви¹³. Поэтому, несмотря на то, что автор древнейшего из них¹⁴ (иеромонах Доментиан, написавший свое сочинение ок. 1253–1254 гг.) принадлежал к числу учеников св. Саввы, сопровождал учителя в его путешествиях (по крайней мере, в одном)¹⁵ и явно опирался на какие-то современные событиям записи (типа итенерария), эти описания можно рассматривать лишь как зародыш жанра в сербской литературе¹⁶ державы Неманичей.

Позднее на протяжении XIII в. паломничества в Святую землю совершал еще ряд сербских архиепископов: Савва II (вероятно, до 1263 г., до возведения в архиерейский сан), его ученик Иоанникий (по всей видимости, вместе с учителем), Евстафий (очевидно, до

1279 г.). Но сведения об этом (причем несравненно более скромные, чем в случае со св. Саввой) находятся также только их житиях¹⁷.

В первой четверти XIV в. (ок. 1315 г.) в Палестине возникает мощная база для сербских (и южнославянских вообще) паломников — монастырь Архангелов в Иерусалиме, основанный королем Милутином в честь победы над турками в 1313 г. Однако это не сказывается сколь либо заметно на состоянии сербской паломнической литературы: за исключением уже упоминавшихся «Повести» Никона Иерусалимца¹⁸ и перевода Константина Костенецкого, созданных в XV в., иные тексты неизвестны. Причин этому может быть по крайней мере две. Первая, о которой уже говорилось выше¹⁹, заключается в том, что целый ряд текстов мог не сохраниться из-за своей «малотиражности». Вторая, непосредственно с нею связанная — сербские книжники могли отдавать предпочтение не «хождениям», несущим на себе отпечаток авторской индивидуальности, а более практичные и универсальные проскинитарии-«путеводители» (которые могли быть и лицевыми, как, например, проскинитарий Гавриила Тадича 1661–1662 г.²⁰, украшенный изображениями иерусалимских достопамятностей), в том числе и на греческом языке. В пользу такого предположения может свидетельствовать явное влияние стиля проскинитариев на описание Палестины в сербских «хождениях» (см. об этом ниже). Но с другой стороны эти «путеводители» до середины XVIII в. (когда в 1748 г. в Вене выходит в свет гравированное издание Христофора Жефаровича «Описание святого Божия града Иерусалима»²¹) почти так же немногочисленны и дошли в столь же малом количестве списков, как и сами «хождения». Поэтому наиболее вероятно говорить о совокупности изложенных причин.

Так или иначе, до нас дошло три сербских «хождения» первой трети XVII — начала XVIII вв.: хиландарского иеромонаха Лаврентия (до 1627)²², патриарха Арсения Черноевича (1683)²³ и иеромонаха Иерофея Рачанина (1704–1705)²⁴. Первый и второй тексты сохранились, как уже сказано, лишь частично — от сочинения Лаврентия уцелели отдельные фрагменты описания Иерусалима, Синая и Египта, а из описания путешествия патриарха лишь самое начало дороги — от Печи до Силиврии. Об этих утратах невозможно не пожалеть, в особенности, пожалуй, о путевых записках владыки Арсения. Судя по сохранившемуся отрывку, они отличались чрезвычайной подробностью и, хотя не имели последовательно проставленных календарных дат, в сущности, представляли собой полноценный дневник путешествия. Очевидно, наименее информативным отрезком сочинений — насколько можно судить по

текстам Лаврентия²⁵ (хотя бы частично) и Иерофея Рачанина²⁶ — являлось описание Иерусалима и Святой Земли в целом, где чувствуется сильное влияние проскinitариев с их перечнями объектов поклонения. Это выражается прежде всего в полном отсутствии интереса авторов к реальным городу и стране и к их населению — вероятно, как предметов, недостойных внимания паломника. В сущности, из обоих повествований почти нельзя установить, что в Палестине живут (и господствуют) мусульмане²⁷. При этом Иерофей исключительно внимателен к деталям богослужения и обрядов в Иерусалиме, отличающихся от привычных ему. Нельзя не согласиться с современным сербским исследователем, что записки Рачанина в этом смысле составляют важный (хотя, возможно, и не первостепенный) источник по истории православного богослужения в Святой Земле начала XVIII в.²⁸ А такая деталь, как раздача всем (!) паломникам на литии в Неделю православия икон русской («московской») работы в окладах²⁹ просто потрясает воображение — какое же количество их доставлялось в то время на православный Ближний Восток!

Гораздо более насыщено живыми деталями обрамляющее центральный текст повествование о путешествии в Святую землю и обратно. Здесь помимо упоминаний о лицах и событиях библейской и христианской истории (к которым ненавязчиво присоединяются и деяния Александра Македонского), встречается ряд мелких подробностей, к ним не относящихся (путешествие вне сакрального пространства явно предполагает иные ценностные ориентиры и интересы). Все три перечисленных хождения, несомненно, основаны на современных³⁰ путевых заметках их авторов³¹ (даже не на довольно свежих припоминаниях): едва ли уже на момент возвращения на родину паломники помнили, что они ели на постоянных дворах («конаках», «ханах») по дороге туда и какие подарки им делали³². Разумеется, паломников интересуют прежде всего предметы и предания, связанные с сербской историей³³ (гробница деспота Углеши³⁴, постройки Мехмед паша Соколовича³⁵, холмы, связанные с именами героев Косовской битвы и других юнаков³⁶ вклады короля Милутина в Иерусалиме, и др.), но они фиксируют — наряду с разнообразными местными достопримечательностями³⁷ — и непривычные цены на товары (хотя бы на уровне «дорого — дешево»). Все это в совокупности делает перечисленные хождения весьма важным, хотя и трудно систематизируемым (и даже не вполне прогнозируемым) источником. Систематизация этих сведений представляет вполне самостоятельную исследовательскую тему.

Примечания

- 1 Речь идет, разумеется, о сохранившейся рукописной традиции — в прошлом она могла отличаться большей репрезентативностью текстов, хотя едва ли кардинально. Основанием для такого допущения служит то обстоятельство, что немалое число южнославянских памятников (как оригинальных, так и переводных) дошло до настоящего времени в уникальных (и при этом порою дефектных) либо очень редких списках. В условиях подобной «малотиражности» риск безвозвратной пропажи текста с течением времени сильно возрастает. Примечательно, что даже в сербской книжности, сохранившейся куда лучше, чем болгарская, оба хождения XVII в. (Лаврентия Хиландарца и патриарха Арсения Црноевича) дошли в единственных дефектных списках (см. ниже).
- 2 См., напр.: *Ангелов Б.Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Кн. 2. С. 237–242; Православная энциклопедия (ПЭ). М., 2001. Т. 3. С. 440–441.
- 3 См.: *Ангелов Б.Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература... С. 190–196; *Petrova M.* An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec // *Byzantinoslavica*. 1998. Vol. 59. № 2. P. 255–270.
- 4 См., к примеру: *Прокофьев Н.И.* Русские хождения XII–XV вв. // Литература Древней Руси и XVIII в. М., 1970 (УЗ МГПИ им. В.И. Ленина, № 363). С. 64–124, 144–167, 170–172, 175–182; *Majeska G.* Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington, 1984.
- 5 Таково сохранившееся в нескольких редакциях «Краткое описание двадцать монастырей обретающихся во Святой Горе Афонской», изданное церковнославянским шрифтом в 1839 г. недолго просуществовавшей болгарской типографией в Солуни (см.: *Иванов Й.* Български старини из Македония. Изд. 2-е, доп. София, 1931 (репринт — 1971). С. 194.
- 6 Подробнее см. о ней: *Буланин Д.М.* Опыт комплексного описания: Афон в древнерусской письменности до конца XVI в. (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси»; а также пропущенным при его подготовке) // СККДР. СПб., 2012. Вып. 2. Ч. 3. Прилож. С. 429–738.
- 7 Прежде всего, это указатели расстояний между святынями и населенными пунктами Святой земли.
- 8 Подробнее см. об этом: *Јовановић Т.* Путовања у Свету земљу у српској књижевности од XIII до XVIII века // Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века / Приредило и на савремени српски пренео Т. Јовановић. Београд, 2007. С. 7–39.
- 9 Ситуацию практически не меняет наличие заметно более ранней (не позднее 1441–1442 г.) краткой «Повести о церквях Иерусалима и святых

- местах в пустыне» Никона Иерусалимца (см.: *Трифуновић Ђ.* Две посланице Јелене Балшић и Никонова Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима // *Књижевна историја.* Београд, 1972. Књ. V/18. С. 289–327; *Света земља у српској књижевности...* С. 105–107), поскољку у жанровом одношењу она представља собом скоре «путеводитељ»-проскинитарий, хотя и весьма эмоциональный по изложению. Это обстоятельство уже отмечено в литературе вопроса (см., напр.: *Јовановић Т.* Путовања... С. 14).
- 10 См.: *Марковић М.* Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност. Београд, 2009.
- 11 *Витковић А.* Друго путовање св. Саве по источним светим местима, Критичко посматрање података Доментијана и Теодосија // *Браство.* Београд, 1926. Књ. 20. С. 1–16.
- 12 *Миљковић Б.* Житија светог Саве као извор за историју средњовековне уметности. Београд, 2008. С. 141–145, 147–186.
- 13 Выборки из текстов житий, относящиеся к паломничествам св. Саввы, изданы в переводе на современный сербский: *Света земља у српској књижевности...* С. 45–77 (текст Доментиана), 78–93 (текст Феодосија); здесь же предшествующие публикации и библиография).
- 14 Автором второго был хиландарский иеромонах Феодосий, которого, в свою очередь считают учеником Доментиана. Он заметно (примерно наполовину) сократил «паломнические» тексты своего предшественника, сохранив, впрочем, все важнейшие содержательные моменты.
- 15 См.: *Јовановић Т.* Путовања... С. 11.
- 16 Ср.: Там же. С. 12.
- 17 Там же. С. 12–13.
- 18 См. примеч. 9.
- 19 См. примеч. 1.
- 20 См.: *Гаврило Тадић.* Поклоњење Частног гробу и светих мест ва светом граду Јерусалиме. Повест нека избрана / Приредила М. Харисијадис // *Књижевна историја.* Београд, 1986. Књ. XIX/73–74. С. 113–132; *Света земља у српској књижевности...* С. 130–143.
- 21 См. фототип. изд.: *Описание Иерусалима: Изрезао у бакру Христофор Жефаровић 1748 / Приредио д-р Д. Давидов.* Нови Сад, 1973.
- 22 *Јовановић Т.* Лаврентијев путопис // *Књижевна историја.* Београд, 1994. Књ. XXVI/ 92. С. 95–108; *Света земља у српској књижевности...* С. 112–114.
- 23 *Новаковић С.* Из хронике деспота Ђурђа Бранковића. X. Дневник патр. Арсенија Чрнојевића о путовању у Јерусалим 1683 године // *Гласник Српског ученог друштва.* Београд, 1872. Књ. 33. С. 184–190; *Света земља у српској књижевности...* С. 150–154.

- 24 [Бодянский О.М.]. Путьшаствие к граду Иерусалиму Иерофея Рачанинского в лето от бытия 7212, а от Рождества Христова 1704, месяца июля 7 // ЧОИДР, 1861. Кн. 4. С. 1–42; Света земља у српској књижевности... С. 171–199.
- 25 Света земља у српској књижевности... С. 113–114.
- 26 Там же. С. 180–197
- 27 В сочинении Иерофея мусульмане (турки и арабы) попутно упоминаются 8 раз в пределах текста объемом примерно в печатный лист: автор прибыл в Иерусалим в обозе войска паши (Там же. С. 180), турки гасят светильники и опечатывают врата в храме Гроба Господня в канун Великой субботы (С. 185), в Великий Понедельник процессию на Иордан сопровождают паша с войском (С. 188), в Великую Среду вдоль дороги в Вифанию стоят среди прочих турки и евреи (С. 189). Турки не позволяют христианам посещать место, где находился Св. Сион (С. 190), арабы охраняют один из следов Христа, отпечатавшихся при его вознесении, а турки соорудили над ним навес (С. 191), арабы могут побить паломников камнями, если не получат бакшиш (С. 194), арабы названы «непреподобными» (С. 197). В сохранившемся тексте Лаврентия упоминаний мусульман не встречается.
- 28 *Јовановић Т.* Путовања... С. 25.
- 29 Света земља у српској књижевности... С. 183.
- 30 Представляется вполне уместным оспорить мнение Т. Йовановича (*Јовановић Т.* Путовања... С. 24–25) о том, что «хождение» Иерофея Рачанина написано в 1727 г., т.е. 22 года спустя после события. В записи, на которую ссылается исследователь (*Стојановић Л.* Стари српски записи и натписи. Београд, 1903 (репринт — 1983). Кн. 2. С. 73, № 2496), речь безусловно идет о времени переписки, а не создания сочинения.
- 31 Разумеется, применительно к «хождению» патриарха Арсения речь может идти и о его секретаре-клирике.
- 32 Света земља у српској књижевности... С. 150–152, 171–175
- 33 Особенно примечательна в этом смысле фиксация Иерофеем Рачанином этногенетической легенды (явно новой для рассматриваемого времени, корни которой еще предстоит выяснить) о троянском происхождении сербов и их переселении через Овче поле (Там же. С. 172).
- 34 Там же. С. 152.
- 35 Там же. С. 153.
- 36 Там же. С. 172.
- 37 Разумеется, чрезвычайно трогателен рассказ Иерофея (Там же. С. 177) о том, как он гладил в Египте страуса («птица ной»)

К этимологии названий днепровских порогов у Константина Багрянородного: βράσρα νερού*

Названия днепровских порогов, приведенные в сочинении Константина Багрянородного, являются одним из ценнейших свидетельств как для историков, так и для филологов, работающих в самых разных областях. Как известно, имена этих объектов приведены одновременно «по-славянски» и «по-росски», а кроме того, смысл некоторых из этих названий Константин поясняет по-гречески. В результате долгих исследовательских усилий установлено, что большая часть из приводимых здесь парных именовании являются не чем иным, как переводом друг друга или, по крайней мере, лексемами с весьма близкой, заметно пересекающейся семантикой. В качестве исключения традиционно выделяются два порога, четвертый и шестой, чье «росское» и «славянское» название в их принятой этимологии явно различаются по значению. Шестому-то порогу и будет посвящен наш доклад.

Константин Багрянородный указывает, что название данного порога означает по-гречески 'Кипение воды' (βράσρα νερού) и приводит сами эти названия, «славянское» — Вєроутцѣ и «росское» — Леѡвти. Здесь мы сталкиваемся с давно отмеченной сложностью: если «славянское» Вєроутцѣ достаточно хорошо опознается как причастие настоящего времени от древнерусского глагола *вьрѣти* 'кипеть, пузыриться' и, таким образом, хорошо соотносится с объяснением Константина, сделанным по-гречески, то «росское» Леѡвти, с легкой руки замечательного лингвиста В. Томсена, принято считать причастием настоящего времени от древнесеверного глагола *hlæja* 'хохотать, смеяться'. В результате оказывается, что скандинавы именовали порог *Хохочущий, Смеющийся*. Именно такая этимология и попадает обыкновенно в комментарии к Константину Багрянородному, в частности, она присутствует и в готовящемся сейчас русском переиздании трактата «Об управлении империей»¹. Однако,

* В этой работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 году.

как замечают сами комментаторы, в таком случае перед нами есть тождество формы — и в «росском», и в «славянском» варианте мы видим причастие настоящего времени, но об их семантическом соответствии говорить действительно не приходится, равно как и о соответствии скандинавского названия греческому объяснению Константина.

Между тем, эта этимология вовсе не является прозрачной, едва ли ее считал таковой и сам автор, В. Томсен. В самом деле, именование порога *Смеющийся, Хохочущий* довольно эффектно с точки зрения своеобразной литературной метафорики, и, перебирая поэтические или мифопоэтические характеристики воды в разных традициях, мы в принципе можем обнаружить нечто похожее. Однако даже, так сказать, в общемировом масштабе подобного рода сближения не являются частотными. Недаром Томсен в подкрепление своей этимологии ограничивается примером из «Песни о Гайавате» Г. Лонгфелло, т.е. из литературного текста, апеллирующего к совсем иной культурной традиции. Скандинавы же, насколько мы знаем, не именовали гидронимические объекты, задействуя семантику смеха или хохота. Я столь подробно останавливаюсь на этом аспекте потому, что этимология имен других скандинавских порогов построена как раз на выявлении в них регулярных элементов, семантических или грамматических, встречающихся в гидронимической номенклатуре Северной Европы (что вполне оправданно и справедливо).

Между тем, возможна и другая этимология «росского» названия шестого порога, куда лучше соответствующая его «славянскому» именованию и, что не менее существенно, греческому пояснению Константина. Довольно близко к ней подошел еще во второй половине XIX столетия В. Миллер, который допустил, что «росское» Λεάντι может быть причастием от глагола hlýja, у которого он предполагал значение 'согреть', а отсюда, как казалось исследователю, уже не так далеко и до кипения воды. Однако в действительности в текстах мы видим, что данный глагол, и вправду имеющий отношение к семантическому гнезду согревания, сохранения тепла, на самом деле используется в другом значении 'оберегать, сохранять, защищать (от ветра)', что уже довольно далеко от закипания, пузырения. Тем не менее, к нужному семантическому и словообразовательному гнезду В. Миллер подошел, что называется, вплотную.

В 1996 г. в работе Б. Струминьского появилось более точное указание того древнесеверного глагола, связанного с кипением, который мог лечь в основу «росского» Λεάντι. Тем не менее, наблюдение

исследователя прошло почти полностью незамеченным, ссылки на него в литературе довольно редки, и в доступные нам комментарии к Константину Багрянородному оно не включено даже на уровне гипотезы. Такое невнимание к догадке Струминьского обусловлено, по-видимому, двумя причинами: во-первых, его работа изобилует рискованными, а иногда и попросту произвольными этимологиями, и не всякий читатель готов взять на себя труд верификации его весьма многочисленных и многоступенчатых реконструкций. Во-вторых (и это еще более существенно), автор, по-видимому, извлекая интересующее нас слово из словаря, немедленно переходит от реального глагола к цепочке реконструкций, ничего не сообщая при этом о его функционировании в языке, не ссылаясь ни на самый словарь, которым пользуется, ни на тексты, откуда оно извлечено.

Между тем, именно здесь эту гипотезу подстерегает главная опасность, и одновременно, как ни парадоксально, здесь же обнаруживается и ее главная опора. Итак, речь идет о глаголе *hlóa*, явно родственном с тем глаголом *hlúja*, на который указывал В. Миллер, и означающем как раз 'кипеть, быть горячим, источать пар'. Утрата начального *-h-* ни в коей мере не должна нас смущать, это вещь достаточно регулярная и ожидаемая, и, кстати говоря, традиционная этимология В. Томсена также предполагает утрату начального *-h-* в глаголе *hlæja* 'хохотать, смеяться'. Почему же, однако, с самого начала эта версия, использующая глагол *hlóa*, не была признана единственно возможной?

Дело в том, что в словаре глагол *hlóa* зафиксирован как *haraх legomenon*, т. е. лексема, встречающаяся ровно один раз и в единственном памятнике. Строго говоря, таких памятников — два, но второй попросту цитирует первый. Очевидно, что сталкиваясь в словаре с уникальным текстовым примером, следует с крайней осторожностью переносить его на другой, также вполне уникальный, и без того достаточно сложный случай скандинавского именованного порога в греческом тексте, тем более что в источниках глагол *hlóa* присутствует в форме 3-го лица мн. числа, а не в форме причастия I, как нам бы хотелось. Однако если отвлечься от показаний словарей и обратиться к самому источнику, в котором зафиксировано интересующее нас слово, то подобная этимология находит неожиданное и, на наш взгляд, весьма мощное подкрепление.

Отметим прежде всего, что упомянутый оригинальный источник, где оно встречается, это не что иное, как «Старшая Эдда», а источник, повторяющий этот текст — «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона.

Как кажется, нет нужды лишней раз упоминать о том, сколь обширен пласт архаической или редкой лексики древнескандинавского языка, запечатленной исключительно в «Старшей Эдде» и сколь высоким удельным весом (в особенности, для эпохи Константина Багрянородного) обладает каждый *haraх* *legomenon* из этого текста по сравнению с *haraх*’ом из любого другого древнескандинавского источника, записанного на пергаменте. Тем более существенно, что его употребление подтверждается несколькими списками «Младшей Эдды», где Снорри цитирует поэтическую Эдду. Отсутствие *hlóа*, как и отсутствие целого ряда эддических слов, в других текстах, может объясняться разными причинами. С одной стороны, даже в пространстве «Старшей Эдды» как таковой обнаруживается несколько синонимов для обозначения кипения воды (например, *vella* и соответствующее причастие I — *vellandi*), так что *hlóа* со временем, к эпохи записи прозаических текстов, мог быть вытеснен. С другой стороны, он мог обладать особыми смысловыми оттенками или коннотациями, делающими его использование не слишком частым.

В этой связи, а также в перспективе этимологии наименований днепровских порогов, особенно значим, на мой взгляд, самый контекст, в котором появляется глагол *hlóа*. В «Речах Гримнира» (напомним, что Гримнир это не кто иной, как подвергающийся жестокому испытанию бог Один) имеется рассказ об устройстве мира, причем, естественным для подобного рода космологического текста образом, мифологическая топонимика тесно переплетена здесь с топонимикой реальной. Интересующая нас 29 строфа этого текста является своеобразным завершением большого перечня рек, как тех, что находятся у жилища богов, так и тех, что протекают в «землях людей, но в Хель стремятся»:

Кермт и Эрмт // и Керлауг обе <реки> // Тор вброд переходит // в те дни, когда асы // вершат правосудье // у ясеня Иггдрасиль; // в ту пору священные // воды кипят (*heilög vötn hlóа*) // пламенеет мост асов.

Таким образом, интересующий нас глагол *hlóа* упомянут в составе «речной» части описания мира, более того, он характеризует непосредственно состояние речных вод, проходимых и непроходимых одновременно. Как кажется, это делает версию о том, что именно образованное от него причастие могло стать скандинавским названием днепровского порога, весьма правдоподобной.

Обратим внимание, что если речь идет о самом тексте «Старшей Эдды», то значение глагола *hlóa*, несмотря на его уникальность в древнескандинавских памятниках, определяется достаточно надежно благодаря функционированию родственных слов в скандинавских и других германских языках. Этому слову был посвящен ряд специальных работ, и семантика кипения — это как раз наиболее убедительная и общепринятая версия его этимологизации. В перспективе скандинавистической существенно, собственно говоря, именно то, что эддический глагол *hlóa*, рассматривавшийся германистами весьма пристально (Э. Брате, Э. А. Кок, Йон Аксель Хардарсон и др.), но исключительно как *hara*, утрачивает тем самым свою единичность и приобретает — если приведенная здесь гипотеза верна — дериват в реальной гидронимике X столетия. Здесь перед нами встает чрезвычайно интересный вопрос о сочетании мифологии и прикладной топографии в названии рек, упоминаемых в древнескандинавских текстах, но это уже предмет отдельного обсуждения.

Примечания

- 1 Выражаем признательность Е. А. Мельниковой за возможность ознакомиться с новым комментарием к названиям днепровских порогов у Константина.

Б.Н. Флоря

(Институт славяноведения РАН)

Павел Алеппский на Украине середины XVII века

Предпринята попытка выяснить, какие факторы влияли на изображение украинской действительности в записках Павла Алеппского, молодого сирийца, проехавшего со своим отцом, антиохийским патриархом Макарием, через Украину в середине 50-х гг. XVII века.

Прежде всего следует сказать о непосредственных впечатлениях от восприятия природы, следов хозяйственной деятельности человека, явлений культуры. В природном мире и хозяйственной деятельности человека внимание Павла привлекало прежде всего то, чему не было соответствия в его родной Сирии. При восприятии музыки, памятников архитектуры и живописи значение имели эстетические вкусы Павла, как представителя той части ближневосточного православного мира, которая уже подверглась воздействию культуры барокко. Следует отметить определенную ограниченность визуальных впечатлений Павла, формировавшихся в атмосфере торжественных приемов, крестных ходов и процессий. Отсюда его убеждение в особо глубокой религиозности населения Украины.

В тех сферах, где знание основывалось на устной информации, Павел Алеппский сталкивался с немалыми препятствиями. Языковой барьер (незнание местного языка) ограничивал его контакты узким кругом собеседников, от сообщений которых он полностью зависел, тем более, что об Украине и в еще большей мере о Древней Руси Павел Алеппский до своего путешествия знал очень мало. Ряд искажений в его экскурсах о древнерусском прошлом связан, по-видимому, с определенной тенденциозностью его информаторов — проживавших на Украине греков.

Описание в записках и причин восстания населения Украины против «ляхов» и порядков установившихся в гетманстве после победы восстания явно воспроизводит то, что рассказывали патриарху и его свите официальные представители Хмельницкого. Все же, как внимательный наблюдатель, Павел в своих записках отметил некоторые несоответствия между тем, что ему рассказывали, и тем, что он сам видел.

О.В. Хаванова

(Институт славяноведения РАН)

Европа графа Миклоша Эстерхази: географические горизонты имперского дипломата XVIII в.

Граф Миклош (Николаус) Эстерхази (1711–1764) был первым венгерским аристократом, сделавшим в монархии Габсбургов (и, по сути, в Священной Римской империи) заметную карьеру на дипломатической службе. Историкам только предстоит написать его биографию, в которой путешествия — за неполные 53 года жизни он не раз пересекал Европейский континент — займут важное место. Фонды семейного архива погибли в дни войн и революций XX в., поэтому случайно сохранившиеся документы финансовой отчетности или дипломатические реляции становятся порой единственным источником. В докладе реконструируются основные параметры географической карты маршрутов графа, их влияние на его судьбу и карьеру.

Далеко не все венгерские аристократы хотели и могли себе позволить организовать для сыновей так называемый «*grand tour*». Это «большое путешествие» предполагало посещение образовательных, культурных и политических центров, получение навыков приличествующего аристократам поведения, знакомство с многообразием окружающего мира. Осенью 1732 г. Миклош вместе с младшим братом Ференцем и кузеном Палом Анталом из княжеской ветви рода отправились в длительный вояж по Европе. Главной и самой длительной остановкой на их пути стала рыцарская академия в лотарингском Люневиле, где все трое обучались с октября 1732 по апрель 1733 гг. Затем Миклош и Ференц продолжили путь одни.

От тех месяцев не сохранилось дневников и писем, но есть расходная книга, которую вел кто-то из сопровождавших лиц. Судя по ней, в мае 1733 г. молодые люди отправились из Люневилля по духовным княжествам Германии — в Трир, Майнц и Кёльн. Далее их ждал Аахен — столица Карла Великого, откуда было рукой подать до Австрийских Нидерландов: Льежа, Лёвена, Брюсселя, Антверпена. В июне братья знакомились с городами Соединенных Провинций — Роттердамом, Гаагой, Лейденом, Амстердамом, Остенде, Утрехтом. Далее их путь лежал в Великобританию. Поселившись в начале июля в Лондоне, они совершали экскурсии в Оксфорд, Бле-

нем (имение герцогов Черчиллей), Виндзор, Кентерберри. В начале августа юноши вернулись на континент. Посетив живописные Брюгге и Гент, они пересекли границу Франции и направились в Париж, где пробыли до середины октября. В конце месяца их путь пролегал на юг, в Италию — их ждали Турин, Генуя, Милан. В декабре они осматривали достопримечательности Пармы, Модены и Болоньи, затем встретили Рождество в Риме, а Новый год — в Неаполе. В конце января 1734 г. графы пустились в обратный путь. Обозрев Сиену, Флоренцию и Венецию, они перебрались в Триест, ненадолго остановились в Лайбахе (совр. Любляна в Словении) и Граце, пока 7 июля, почти год спустя, не вернулись в Вену. Суммарные расходы на путешествие составили 12 тыс. гульденов¹.

Дипломатическая карьера М. Эстерхази еще не подвергалась детальному изучению. В истории рода, написанной одним из его членов в начале XX в. (когда семейные архивы были еще в сохранности), говорится: граф служил Нидерландах, Великобритании, Португалии, Франции, Польше, Саксонии, Испании, России². Однако до сих пор удалось доподлинно установить факт (иногда и обстоятельства) его пребывания только в Лондоне, Лиссабоне, Дрездене и Варшаве, Мадриде, Санкт-Петербурге. В одном из донесений, датированных 1753 г., он писал, что служит двенадцать лет³. На сегодняшний день известно, что одной из первых миссий графа стал официальный визит в Лондон. (Возможно, по пути он останавливался в Нидерландах?) Эстерхази отправился туда с нотификацией, что в феврале 1741 г. у королевы Марии Терезии родился сын и наследник — будущий император Иосиф II⁴. Возможно, выбор определило то обстоятельство, что граф уже бывал в столице Соединенного Королевства. Сведения об этой поездке скупы: в конце марта он прибыл в Лондон, а уже 1 мая получил предписание отправиться к португальскому двору.

О месяцах, проведенных Лиссабоне, не осталось практически никаких документальных свидетельств. Сам Эстерхази впоследствии напишет, что был вынужден в спешке покинуть страну из-за вступления Испании в Войну за австрийское наследство (1740–1748). Путь его лежал в Саксонию, где курфюрст Фридрих Август II одновременно носил и польскую корону. За пять лет с 1742 по 1747 г. дипломат много путешествовал: курсировал между Дрезденом и Варшавой (где в 1744 г. был подписан союзный договор между Австрией, Саксонией и морскими державами), неоднократно гостил у курфюрста в его резиденции Эльстерверда, часто отпрашивался по личной надобности в Вену. В 1744 г. Миклош женился на приемной

дочери краковского воеводы князя Теодора Любомирского — Марии Сюзанне Анне. Заботы об австрийских поместьях тестя, визиты к жене, которая предпочитала проводить время в Вене, часто звали Эстерхази в дорогу, побуждали просить об официальном отпуске.

Конец пребыванию в Дрездене неожиданно положили события 1747 г., когда твердость австрийского дипломата в отстаивании престижа своего двора обернулась скандалом. Курфюрст выдавал дочь Марию Йозефу за французского дофина, и на время свадебных торжеств венский двор повысил ранг Эстерхази с посланника до чрезвычайного посла. Нежелание Фридриха Августа II публично оказывать дипломату полагавшиеся ему высокие почести вынудило графа срочно запросить рекредитив и покинуть страну буквально «хлопнув дверью».

Новым местом службы для Эстерхази был избран Мадрид, куда тот отправился поздней осенью 1750 г. Ему предстояло подготовить почву для заключения союзного договора между австрийскими Габсбургами и испанскими Бурбонами. Город неприятно поразил мусором и нечистотами, а двор — отсутствием светского общества, расположенного к непринужденному общению. Качество местной воды оказалось губительным для организма венгерского аристократа, и он слег с тяжелой желудочной инфекцией. Поездка в Аранхуэс, где располагалась летняя королевская резиденция, не состоялась. Неделями Эстерхази лежал в постели и слабел, пока из Лиссабона на смену ему спешил граф Георг Штаремберг, получивший от императрицы все полномочия для подписания союзного договора. В конце сентября 1751 г. врачи посоветовали перевезти изможденного Эстерхази в местечко Эль-Молар близ Мадрида, где бил целебный минеральный источник. Вскоре граф с удивлением обнаружил, что здоровье пошло на поправку.

Между тем, в Мадрид был назначен новый посол, и Эстерхази остался не у дел. В Вене как раз подбирали кандидата, чтобы представлять Австрийский дом в Ганновере, во время краткосрочного визита туда английского короля и ганноверского курфюрста (подданного императора Священной Римской империи) Георга II. Венгерский аристократ, лично знакомый с монархом, прекрасно подходил для этого задания. Есть, однако, основания предполагать, что до Ганновера он так и не доехал, потому что накануне отъезда короля обратно в Лондон английская сторона все еще настойчиво интересовалась, приедет ли граф Эстерхази⁵. Тем временем нашлось другое важное поручение. Посол при Санкт-петербургском дворе барон

Иоганн Претлак давно просил отозвать его, и Мария Терезия приняла неожиданное решение: если климат жаркой Испании оказался венгерскому графу вреден, возможно, на его здоровье благотворно подействует сухой и холодный климат далекой России.

Весну и начало лета Эстерхази провел на водах в Бадене близ Вены и Карлсбаде (совр. Карловы Вары в Чехии), чтобы набраться сил перед долгим путешествием. В августе 1753 г. он был уже в Риге, а в конце месяца прибыл в Петербург, чтобы незамедлительно отправиться в Москву, где в то время пребывал русский двор. Деятельность графа на посту имперского посла относится к предмету совсем другого исследования. Здесь же, в контексте воссоздания географических горизонтов аристократа, отметим, что большой симпатии или неподдельного интереса к новому месту службы он не проявлял. Перед отъездом Мария Терезия официально обещала ему, что срок пребывания при русском дворе не превысит трех лет, а затем его ждала бы почетная должность при дворе. Однако через три года началась Семилетняя война (1756–1763), и Вена не могла себе позволить сменить графа Эстерхази, ставшего ключевой фигурой австро-русского альянса. Так он задержался в Петербурге еще на долгие пять лет.

В эти годы он мало путешествовал и весьма неохотно сходил с местным двором, ограничиваясь неукоснительным исполнением служебных обязанностей. Российское общество, столь не похожее на то, что он прежде видел у себя на родине или в путешествиях по Европе, не вызывало в нем желания сблизиться с кем бы то ни было, если того не требовали интересы его государей. Кроме Санкт-Петербурга (с окрестными резиденциями Петергоф или Царское село) и Москвы заслуживает отдельного упоминания пребывание в Стрельне. Узнав, что у графа обострились желудочные колики, Елизавета Петровна не раз приглашала его погостить у себя «на мызе», где неподалеку бил целебный ключ.

«Отпускной» аудиенции Эстерхази дождался почти полгода. Елизавета Петровна болела и не принимала иностранных послов. В обратный путь Эстерхази отправился только в сентябре 1761 г., груженный щедрыми подарками — знаком милости русского двора. В Дрездене он стал гостем саксонского курфюрста, который всячески старался загладить давний инцидент, омрачивший их отношения. Приступ подагры задержал графа в пути, так что он, скорее всего, вернулся в Вену лишь к Рождеству или Новому, 1762 г. Известно, что в 1764 г. он скончался в Карлсбаде, пытаясь поправить подорванное здоровье.

Биография Эстерхази — пример взаимосвязи горизонтальной и вертикальной мобильности. Учеба и путешествия за границей, овладение иностранными языками стали символическим капиталом, который был с успехом инвестирован в карьеру. Она — судя по имеющимся данным — была не слишком успешной, но во многом, несомненно, экстраординарной. Использованные при ее реконструкции документы официального происхождения — дипломатические реляции — расширяют представления о возможностях применения такого рода источника.

Примечания

- 1 Rechnung deren Ausgaben bey den Länderreisen Mos[siere] le Comte d'Esterhasy, welche angefangen den 3. September anno 1732. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest. Családi Levéltárak. Az Eszterházy család tatabi és csákvári levéltára. P 197. Familiaria. Fasc. 37.
- 2 *Eszterházy J.* Esterházy család. [Bp., 1901]. 160. old.
- 3 М. Эстерхази — В.А. Кауницу, Санкт-Петербург, 29.XI.1753. Österreichisches Staatsarchiv, Wien. Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Staatenabteilung Russland II. Kt. 36. Berichte VIII–XII.1753. Fol. 120r.
- 4 *Kurucz Gy.* Guide to documents and manuscripts in Great Britain relating to the Kingdom of Hungary from the earliest times to 1800. London, 1992. P. 580.
- 5 Форстер — К.А. Ульфельду (?), Ганновер, 30.X.1752. ÖStA. HHStA. Staatskanzlei. Hannover. Korrespondenz. IX.1752–1806 (пагинация отсутствует).

А.Л. Хорошкевич
(Институт славяноведения РАН)

«Записки» Мартина Груневега/отца Венцеслава как исторический источник по истории армян Речи Посполитой конца XVI — рубежа XVII в.

Обширный мемуарно-дневниковый труд немецкого уроженца г. Гданьска (охватывающий 70-е годы XVI — первые четыре года XVII в.) — памятник уникальный во многих отношениях. Его автор — польский немец менял не только религию (из лютеранства он перешел в католичество), не только род занятий (выходец из богатой бюргерской среды, активно участвовавшей в международной торговле, отказался от традиций предков и стал доминиканским монахом-проповедником), но и места обитания — не только во время торговых поездок в составе армянских караванов, но и места постоянного обитания — Гданьск-Львов-Плоцк. Аккуратно ведший записи во время торговых поездок, верный последователь Петра Скарги вносил в свой дневник планы городов и жилищ разных народностей, храмы самых разных вероисповеданий, одежд, регалий, спортивных снарядов и развлекательных сооружений. Его восприятие иноверцев отличалось терпимостью и уважением к ним: он, неоформившийся лингвист и этнограф, тщательно вносил в свой дневник многочисленные выражения на разных европейских языках (так, он дал переводы молитвы «Отче наш» на два десятка языков) и подробно описывал нравы жителей разных частей Европы. Исключение составляли лишь отношения католиков и лютеран. Верный доминиканец практически прервал отношения с матерью, даже в период Контрреформации оставшейся лютеранкой. Библиотекарь Доминиканского ордена во Львове часто ссылался на многочисленные жития святых, исторические хроники и описания событий, свидетелем которых он был и сам (в частности, осады Баторием Гданьска и ее последствий для бывшего ганзейского города).

Особенным его благоволением пользовались армяне. Лишь в армянской среде он нашел людей, достойных того, чтобы он им служил, что Мартин Груневег и делал в течение 8 лет. Добросовестность и честность секретаря одного из львовских армянских купцов обеспечила и ему самому ответную любовь. Уход его в монастырь стал настоящей трагедией для его последнего хозяина. Однако монах

прославил всех тех, у кого он служил. Он описал караванную торговлю так подробно, как до него не делал еще никто, ему импонировали отношения внутри этого временного сообщества, он, даже став доминиканцем, подробно рассказывал об армянском богослужении и никогда не приравнивал армян к подлинным еретикам (с его точки зрения) — лютеранам.

Поэтому его «Записки» стали настоящим кладом сведений о народах указанной части Европы, об этноконфессиональных отношениях в Речи Посполитой, политических взаимоотношениях жителей этой страны с другими соседними народами, в частности Российского царства и Священной Римской империи Германской нации. Чрезвычайный интерес представляют и его сведения об отношениях кашубов и мазуров, пруссов и других народах.

Однако уникальна и — увы — трагична судьба этого сочинения. В течение четырех веков рукопись, хранившаяся сначала в воеводском архиве, а затем Гданьской библиотеке, почти не привлекала внимания исследователей В XX в. познаньский историк Р. Вальчак (умер в 1983 г.) сделал обзор рукописи и вместе с проф. Анджеем Поппе (Варшава) предпринял ряд безуспешных попыток издать рукопись в СССР. Небольшие фрагменты текста, касающиеся Львова и Киева, по микрофильму, предоставленному А.В. Поппе, в своем переводе опубликовал Я.Д. Исаевич. Лишь после распада СССР и объединения двух Германий вновь образованный Немецкий институт в Варшаве во главе с проф. Р. Рексхейзером в 1995 г. начал подготовку рукописи к изданию Груневега, завершеному в 2008 г. (Almut Bues (Hg.) *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562-ca.1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen // Deutsches Historisches Institut Warschau / Quellen und Studien. Bd. 19, 1–4. Wiesbaden, 2008*) В соответствии с самим содержанием памятника в его издании участвовали ученые всех тех стран, жизнь которых описал купец и монах.

На русском языке опубликован перевод текста, касающегося поездки в Москву (Мартин Груневег / о. Венцеслав, духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг. Составитель А.Л. Хорошкевич. М., 2013)

Целью настоящего проекта является перевод, публикация и комментирование всех данных о жизни и деятельности армян Речи Посполитой, их культуре, быте и взаимоотношениях с другими народами Речи Посполитой и соседних стран.

В дальнейшем было бы целесообразно полностью перевести этот труд на польский язык, более доступный современным исследователям, нежели смесь ниже- и верхненемецкого средневекового языка, на котором писал М. Груневег.

