

НПО «Издательство «Наука» РАН

Редакция журнала «Славяноведение»

119334, Москва, ул. Славянский бульвар, д. 33А

Тел.: 320-0120

e-mail: jurstav@rambler.ru

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·

· ВЕДЕНИЕ



2

2008



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН



2008

МАРТ •

АПРЕЛЬ •

Содержание

СТАТЬИ

- Гиппиус А.А.* (Москва). К проблеме редакций Повести временных лет. II..... 3
- Лукин П.В.* (Москва). “Варварская Европа” и современные проблемы изучения ранне-средневековых славянских обществ. О новой книге К. Модзелевского 25
- Макарова И.Ф.* (Москва). О влиянии конфессионального сознания на этническую историю болгар (XV – начало XIX века) 41
- Картамышева Е.П.* (Москва). “Неблагополучные” умершие в славянской и скандинавской традициях: “заложные” покойники и “оживающие мертвецы” 55

СООБЩЕНИЯ

- Николов А.* (София). Два валахских списка “Кирилловой книги” с параллельным румынским переводом второй половины XVII века 62
- Ибнеева Г.В.* (Казань). Екатерина II и малороссийское православное духовенство в 1787 году..... 70
- Пелевин Ю.А.* (Москва). Просфора в народном синкретизме язычества и христианства ... 80

ПУБЛИКАЦИИ

- Соколовская О.В.* (Москва). Из истории умиротворения Крита и спасения православного населения в период кризиса 1897–1898 годов 84

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Журавлев А.Ф.* В.Ф. Райан. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России..... 99

<i>Магомедова А.А.</i> Обзор новейших исследований по средневековой истории Болгарии и Османской империи	105
<i>Виноградова Л.Н.</i> В. і А. Podgórcy. Wielka księga demonów polskich. Leksykon antologia demonologii ludowej.....	108
<i>Тихомирова В.Я.</i> И. Адельгейм. Поэтика “промежутка”: молодая польская проза после 1989 года	112

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Фалькович С.М.</i> Проблема взаимоотношений власти и общества: обсуждение на заседании “круглого стола”	116
<i>Досталь М.Ю.</i> Конференция “Славянские форумы в Москве: традиции и современность”	120
<i>Шведова Н.В.</i> Круглый стол “Славянский мир в глазах России”	122

НЕКРОЛОГ

<i>Воробьева И.Г., Акимова О.А.</i> Памяти Марэна Михайловича Фрейденберга	125
--	-----

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

М.А. РОБИНСОН (главный редактор),
М.А. ВАСИЛЬЕВ, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ,
Р.П. ГРИШИНА, В.И. КОСИК, Г.Ф. МАТВЕЕВ,
В.В. МОЧАЛОВА, К.В. НИКИФОРОВ, С.В. НИКОЛЬСКИЙ, В.Я. ПЕТРУХИН,
Л.А. СОФРОНОВА, А.С. СТЫКАЛИН, Б.Н. ФЛОРЯ, В.А. ХОРЕВ, Т.В. ЦИВЬЯН

А.С. Стыкалин (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *Адельгейм И.Е.* (отдел литературоведения),
Белова О.В. (отдел культурологии),
Стыкалин А.С. (отдел истории)

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Авакова Л.А., Пономарева Е.В., Веслова И.Ю.*

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а, Телефон 938-01-20
 E-mail: jurslav@rambler.ru; zhurslav@mail.ru

Рукописи принимаются в электронном виде с распечаткой (1 экз.) объемом: статьи не более 40 тыс. знаков, сообщения – до 30 тыс., рецензии – до 20 тыс. знаков. Научный аппарат должен быть оформлен в соответствии с правилами, принятыми в журнале. Рукописи не рецензируются и не возвращаются.



© 2008 г. А. А. ГИППИУС

К ПРОБЛЕМЕ РЕДАКЦИЙ ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ. II¹

Предварительные выводы, к которым мы пришли в первой части данной работы [1], таковы. “Повесть временных лет” (ПВЛ), составленная в Киево-Печерском монастыре около 1115 г. на основе Начального свода (ок. 1091 г.) и его анналистического продолжения (Печерской летописи), была в 1116 г. переписана игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром. В следующем, 1117 г. на основе списка Сильвестра по заказу переведенного в тот год Владимиром Мономахом из Новгорода в Белгород Мстислава Владимировича был изготовлен “княжеский” экземпляр нового летописного свода, включивший в себя ряд дополнений. Некоторые из этих дополнений были тогда же перенесены в список Сильвестра (вероятно, самим выдубицким игуменом). Соответственно, “ипатьевский” текст ПВЛ восходит к ее “княжескому” экземпляру 1117 г., тогда как “лаврентьевский” текст – к списку Сильвестра 1116 г., дополненному на основе этого экземпляра.

Продолжим наши рассуждения и попробуем уточнить состав дополнений, сделанных редактором 1117 г., а также установить, какие из них и как были перенесены в сильвестровский экземпляр ПВЛ.

Как следует из сказанного выше, картина представленности чтений редакции 1117 г. в основных списках ПВЛ определяется двумя факторами: контаминированным характером текста ПВЛ в Радзивилловской летописи и предполагаемым “обновлением” кодекса Сильвестра на основе “княжеского” экземпляра ПВЛ. В зависимости от соотношения этих факторов восходящий к редакции 1117 г. конкретный текстовый фрагмент может быть представлен в списках ПВЛ трояким образом: 1) только в ипатьевской группе списков (ИХ); 2) в ипатьевской группе и – в силу контаминации – также в Радзивилловской летописи (РА); 3) во всех списках (там, где редактура была воспроизведена в списке Сильвестра).

Вплоть до статьи 6604 г. вероятные проявления редактуры 1117 г. невелики по объему и немногочисленны. Возводить к этой редакции какие-либо фрагменты основного текста ПВЛ в этих хронологических пределах оснований нет. Из специфически “ипатьевских” и “ипатьевско-радзивилловских” изве-

Гиппиус Алексей Алексеевич – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

¹ Продолжение. Начало см. в № 5 журнала “Славяноведение”, 2007 г. Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН “Русская культура в контексте мировой истории”.

стей к редакции 1117 г. с наибольшей надежностью возводятся ладожская версия рассказа о Рюрике и известие о рождении Мстислава под 6584 (1076) г. С большой вероятностью отражение этой редактуры можно, вслед за Шахматовым [2. С. 624, 647], видеть также в исправлении и дополнении сведений о византийских императорах в статьях 6421 г. (Лавр.: “Костянтинъ сынъ Леонтовъ”; в IX добавлено: “зять Романовъ”) и 6463 г. (Лавр.: “ц(ѣ)с(а)рь имянемъ Цѣмьский”; IX: “Костянтинъ сынъ Леоновъ”) [3]².

Положение меняется в статье 6604 г., в которой редакция 1117 г. впервые обнаруживается не только в ипатьевском, но и в лаврентьевском тексте ПВЛ. По мысли Шахматова, вмешательство составителя “третьей редакции” в текст этой статьи не ограничилось включением в нее уже неоднократно упоминавшегося разговора летописца с Гюрятой, но затронуло и смежные участки текста. В Лаврентьевском списке данному эпизоду предшествует “Поучение” Владимира Мономаха, а продолжает его во всех списках рассказ о походе Олега Святославича на Муром и войне с ним Изяслава и Мстислава Владимировичей. Большую часть следующей статьи 6605 г. составляет так называемая “Повесть об ослеплении Василька Теробовльского”. Все эти тексты Шахматов так или иначе связывал с созданием “третьей редакции”.

В отношении завершающего статью 6604 г. рассказа о событиях в Северо-Восточной Руси эта атрибуция представляется справедливой. Относя этот рассказ к “третьей редакции”, Шахматов отмечал его необыкновенную подробность, странную для киевского летописца времен Святополка; знание автором не понаслышке новгородских реалий (о погребении Изяслава: “и положиша и у с(вя)тыѣ Софьѣ на лѣвѣи сторонѣ”); близость его к Мстиславу Владимировичу и новгородскому епископу Никите (см. в окончании рассказа: “Мстиславъ же възвративъся вспять Суждалю, отуду поиде Новугороду в свои град м(о)л(и)твами пр(е)п(одо)бнаго епископа Никиты”), а также интерес к владениям Киево-Печерского монастыря в Суздале (составителя третьей редакции ПВЛ Шахматов считал печерянином) [2. С. 553–554]³.

В развитие этих наблюдений Шахматова можно привести несколько дополнительных соображений. Обращает на себя внимание, что ряд оборотов, использованных в заключительной части статьи 6604 г., находит ближайшие аналогии в кратком рассказе о походе Владимира Мономаха на Глеба Всеславича в 6624 г. Приведем его полностью с параллелями из статьи 6604 г.

[6604]

В лѣт(о) 6624. Приходи Володимеръ на Глѣба. Глѣбъ бо бяше воевалъ Дрѣговичи и Случескъ пожегъ, и не каяшеться о семъ, ни покарашеться, но болѣ противу Володимеру

² В том же ряду следует, возможно, рассматривать и вставки в рассказ о Кие, выражающие сомнения в достоверности сведений о приеме Кия императором: “Но сии Кии княжаше в роду своем, и приходившу ему къ ц(ѣ)с(а)рю, не свѣмы, но токмо о семъ вѣмы, якоже скажутъ, яко велику честь приялъ есть от ц(ѣ)с(а)ря, которого не вѣмъ и при котором приходи ц(ѣ)с(а)ри” (подчеркнуты дополнения РАИХ; см. [4. С. 89]).

³ К летописанию Мстислава Владимировича относит данный рассказ и Н.И. Милютенко [5. С. 63–64].

Олег же *надѣяся на правду* [свою]
яко правъ бѣ в семь Олегъ...

... и *оузрѣ* Олегъ стягъ Володимеръ
и оубояся и *оужасъ нападе на нь*...

... а язъ тебе *во всемъ послушаю*...
... *Улег же омиривъ городъ* овы
изъима а другыя расточи... [З. Т. 2.
С. 227–230]

гл(агол)аше, оукаряя и. *Володимеръ же надѣяся на Б(о)га и на правду* поиде къ Смоленську съ с(ы)нми своими, и с Давыдомъ С(вя)тославичемъ и Олговичи <...> И затворися Глѣбъ въ градѣ, Володимеръ же нача ставити истьбу оу товара своего противу граду. Глѣбови же *оузрившию оужасеся* с(е)рдц(е)мъ, и нача ся молити Глѣбъ Володимеру: *шля от себе послы*. Володимеръ же съжали си тѣмъ, оже проливашеться кровь въ дни постыня великого поста, и вдасть ему миръ. Глѣбъ же вышедъ из города съ дѣтми и съ дружиною поклонися Володимеру, и молвиша рѣчи о мирѣ, и обѣщася Глѣбъ *по всему послушати* Володимера. *Володимеръ же омирѣвъ Глѣба* и наказавъ его о всемъ, вдасть ему Менескъ, а самъ възратися Киеву [З. Т. 2. С. 282–283].

Отдельно взятые, отмеченные параллели можно было бы объяснить следованием общему стилевому этикету: выделенные сочетания, действительно, носят формульный характер. Характерно, однако, что ни выражение *надѣятися на правду*, ни “связка” *оузрѣ + оужасеся* (*оужасъ нападе*), ни обещание *во всемъ* (*по всему*) *послушати* нигде более в ПВЛ не представлены. Глагол *омирити* хотя и засвидетельствован еще двумя примерами (под 6600 и 6603 гг.), выступает в них в иных грамматических формах и синтаксических позициях – здесь же общей является не только сама лексема, но и контекст *Х же, омиривъ*... Стечение этих признаков в двух рассказах, разделенных двадцатилетним интервалом, не может быть случайным: в нем следует видеть или результат сознательной ориентации автора статьи 6624 г. на статью 6604 г. или – что кажется более вероятным – свидетельство принадлежности обоих рассказов одному автору.

Тому же автору, которым был записан рассказ о походе Владимира на Глеба в 1116 (6624) г., явно принадлежит и известие последней в ПВЛ статьи 6625 г. о походе Владимира на Ярослава Святополчича. Два рассказа объединяет свойственный им и малохарактерный для ПВЛ в целом значительный элемент морализаторства. В обоих пассажах отношения между киевским великим князем и его противником строятся по особой, нигде более в ПВЛ не встречающейся модели: Глеб и Ярослав *покоряются* Владимиру, *клянутся* ему (Ярослав даже бьет челом), обещают *слушаться* во всем своего сюзерена; Владимир же милостиво *наставляет* побежденных. Ср. с приведенным выше рассказом статьи 6624 г. следующий фрагмент статьи 6625 г.: “...и стояша днии шестьдесятъ, и створи миръ съ Ярославомъ. Ярославу покорившюся и вдарившию челомъ пе-

редь строємъ своимъ Володимеромъ; и наказавъ его Володимеръ о всемъ, веля ему к собѣ приходити: когда ты позову” [3. Т. 2. 285]. Особо отметим, что глагол *наказати* за пределами этих двух статей в ПВЛ при описании отношений между князьями не используется.

Единство литературной манеры двух рассказов позволяет относить оба к редакции 1117 г. К той же редакции в таком случае, может быть отнесен и рассказ о войне Мстислава с Олегом в 1096 г.

Косвенным подтверждением этого может служить идейная и текстуальная перекличка между рассказом о Мстиславе в статье 6604 г. и письмом Владимира Мономаха к Олегу Святославичу, включенным в его “Поучение”. В назидательных речах, которые произносит Мстислав в статье 6604 г., молодой князь демонстрирует совершенно те же качества – смирение, благоразумие не по годам, волю к примирению, – которые отмечает в сыне Мономах в послании к Олегу. Объяснять это сходство одной лишь объективностью летописца было бы наивно: кажется очевидным, что между двумя текстами имеется прямая зависимость. Поскольку послание к Олегу бесспорно представляет собой подлинный документ, не опирающийся на летописные источники, остается предполагать обратное: что статья 6604 г. использует письмо Мономаха. Составление летописной подборки текстов Мономаха датируется 1117 г., к которому относится последний из упоминаемых в автобиографической части “Поучения” поход на Ярославца Святополчича. Шахматов, отмечая совпадение этой даты с окончанием “третьей редакции” ПВЛ, предположил, что “Поучение” было включено в свод 1118 г. [2. С. 553]. По причинам, о которых будет сказано ниже, это кажется маловероятным. Но нельзя не признать, что зависимость рассказа о Мстиславе под 1096 г. от “Письма к Олегу” очень хорошо объясняется исходя из предположения о написании этого рассказа в том же 1117 г., в котором “Письмо” обрело новую литературную жизнь, войдя в состав “Поучения”⁴.

Статью 6605 г. полностью занимает текст, обычно именуемый “Повестью об ослеплении Василька Теребольского”. Это традиционное обозначение нужно признать неудачным: оно создает иллюзию единства, от которого текст статьи 6605 г. в действительности очень далек. Несмотря на указанные Шахматовым очевидные признаки текстологической гетерогенности данной статьи, “Повесть” до сих пор чаще всего рассматривается исследователями как имеющая одного автора – Василия, о личности которого высказывались самые разные предположения [7].

Представление самого Шахматова о структуре статьи 6505 г. и этапах ее формирования не оставалось неизменным. Сначала он полагал, что рассказ Василия был внесен в летопись составителем редакции 1118 г., отредактировав-

⁴ В связи с этим нельзя не отметить еще одного близкого соответствия между “Поучением” и заключительными статьями ПВЛ в редакции 1117 г. В уже цитированном рассказе статьи 6624 г. о походе Владимира Мономаха на Глеба Всеславича мотивация отказа Владимира от штурма Смоленска ближайшим образом напоминает данную в “Поучении” мотивацию оставления Мономахом Чернигова в 1094 г.. Ср. в ПВЛ: “Володимеръ же съжали си тѣмъ, оже проливашеться кровь въ дни постыня великого поста, и вдасть ему миръ” [3. Т. 2. С. 283]; и в “Поучении”: «[Съ]жаливъси х(ре)стьяных ду(у)шь и селъ горящих и монастырь и рѣхъ: “не хвалитися поганымъ”, и вдахъ брату отца своего мѣсто, а самъ идох на отца своего мѣсто Перяславлю» [3. Т. 1. С. 249]. Заметим, что согласно нашей реконструкции истории текста “Поучения” [4], данный пассаж принадлежит к числу добавлений к первоначальному тексту его автобиографической части, сделанных в 1117 г.

шим его в духе прославления Владимира Мономаха [2. С. 417–420]; в дальнейшем ученый пришел к выводу, что включение рассказа в ПВЛ и его литературная обработка были произведены Сильвестром во второй редакции ПВЛ. Колебания Шахматова в данном вопросе отразились в книге 1916 г.: в то время как в реконструированном тексте ПВЛ весь текст статьи, за исключением начального фрагмента, помечен как относящийся к третьей редакции, во введении Шахматов выделяет в этой статье фрагменты трех типов, принадлежащие: 1) Нестору, 2) Василию, 3) Сильвестру [2. С. 550–555; 878–896].

Тот факт, что ни Шахматову, ни продолжившему его наблюдения М. Д. Приселкову [8. С. 284–285] не удалось прийти к непротиворечивой стратификации статьи 6605 г., ни в коей мере не компрометирует стратификационный подход к этому тексту: он лишь сигнализирует о неадекватности схемы, в рамках которой предпринимались до сих пор попытки стратификации. Принятые и сделанные выше поправки к этой схеме, позволяют, как кажется, предложить решение для поставленной Шахматовым задачи.

В свете наблюдений Шахматова и Приселкова структура статьи 6605 г. выглядит следующей (границы фрагментов указаны по Лаврентьевской летописи [3. Т. 2]):

А: С начала статьи до слов "... и цѣловашеся поидоша в своя си" (княжеский съезд в Любече) [256.24–257.10];

В: "И приде С(вя)тополкъ с Д(а)в(ы)д(о)мъ Киеву..." – "... и приставиша 30 мужъ стеречи, и 2 отрока княжа, Оуланъ и Колчко" (история ослепления Василька) [257.11–262.5];

С: "Володимеръ же слышавъ, яко ятъ быс(ть) Василко и слѣплень..." – "... и цѣловаше кр(е)сть межю собою, миръ створше" (княжеский съезд у Городца, переговоры со Святополком) [262.6–265.4];

Д: "Василкови же сущю Володимери на преж(е)реч(е)нѣмъ мѣстѣ..." – "... сим же от града отшедшим, сею же снемши погребоша я" (разговор Василька с Василием во Владимире, освобождение Василька, месть Василька) [265.5–269.3];

Е: "С(вя)тополку же обѣщавшюся (+ се створити – Ипат.) прогнати Д(а)в(ы)да, поиде же к Берестью к Ляхом..." – "А С(вя)тополкъ вниде в град в великую субботу, а Д(а)в(ы)дъ бѣжа в Ляхы" (разбирательство Святополка с Давыдом) [269.4–269.30];

Ф: "С(вя)тополкъ же прогна Д(а)в(ы)да, нача думати на Володаря и на Василка..." – "... а С(вя)тополкъ перея Володимеръ и посади в нем с(ы)на своего Ярослава" (бой Святополка с Володарем и Васильком и последующие события) [269.31–273.6].

Гипотеза Шахматова "в редакции" Приселкова следующим образом группирует эти фрагменты. Фрагмент **А** возводится к первой, Несторовой редакции ПВЛ, созданной в последние годы княжения Святополка. Фрагменты **В**, **Д**, **Ф** трактуются как принадлежащие рассказу Василия; предполагается, что этот рассказ был включен Сильвестром во вторую редакцию ПВЛ. Фрагменты **С** и **Е** рассматриваются как вставки Сильвестра.

Не вызывает сомнений, что фрагменты **В** ~ **Д** и **С** ~ **Е** связаны попарно, причем **Д** некогда был прямым продолжением **В**, а **Е** – прямым продолжением **С**. На последнее однозначно указывает начало фрагмента **Е** в Ипат.: "Святополку обещающюся се створити прогнати Давыда...". Слова *се створити*, лишенные смысла в их нынешнем контексте (и по этой причине опущенные в Лаврентьев-

ском списке), могут относиться только к предложению князей Святополку в конце фрагмента С: «И оумиришас(я) на семъ, яко рѣша С(вя)тополку: “Яко се Д(а)в(ы)д(о)ва сколота, то иди ты, С(вя)тополче, на Д(а)в(ы)да: любо ими, любо прожени и”»⁵.

Решительные возражения вызывает между тем выделение в качестве самостоятельных фрагментов отрезков А и F. Оно основывается у Шахматова и Приселкова лишь на априорной уверенности в том, что вставленный в статью 6605 г. рассказ Василия доводит изложение до 6608 г. и заканчивался упоминанием съезда в Уветичах. Между тем само допущение внелетописного происхождения этого рассказа нужно признать абсолютно нереалистичным: невозможно представить, в какой форме мог бы существовать рассказ Василия помимо летописи: в литературной системе своего времени места для него как самостоятельного сочинения не находится. С другой стороны, в контексте ПВЛ этот выдающийся по своим литературным достоинствам текст не представляет собой изолированного явления, но находит яркие параллели в рассказах, имеющих бесспорно киево-печерское происхождение.

Такие параллели обнаруживаются, в частности, в рассказе об Исакии Печерском в статье 6582 г., где обращает на себя внимание образ *ослепительного* света, озарившего пещеру затворника, доведшего себя чрезмерным аскетизмом до бесовского видения “...внезапу свѣтъ восья, яко от с(о)лнца, в печерѣ, яко зракъ вынимаю ч(е)л(о)в(е)ку” [З. Т. 1. С. 192]. Почти физиологическая осязаемость этого образа заставляет вспомнить безжалостное в своем натурализме описание ослепления Василька. Состояние ослепленного князя описывается в тех же выражениях, что и положение измученного бесами Исакия. Ср. об Исакии: “и взяша и, мняще и м(е)ртваго, и вынесше положиша и предъ пещерою” [З. Т. 2. 184]; о Васильке: “быс(ть) яко и мертвъ”, “и вземше и на коврѣ, възложиша на кола, яко мертва”, “и плакатыся нача попадѣ, яко мертву сущю оному” [З. Т. 1. С. 261]. Неслучайность этих сближений оттеняется употреблением в обоих рассказах нигде более не встречающегося в ПВЛ и неизвестного, как кажется, другим древнерусским текстам библеизма *ни гласа, ни послушания* (3 Цар. 18: 26). Ср. в рассказе об Исакии: «И приде Антонии к-ѣконцю по обычаю и гл(агол)а: “бла(а)г(осло)ви, о(т)че Исакье”. И не быс(ть) глас(а) ни послушания; и многажды гл(агол)а Аньтонии, и не быс(ть) отвѣта» [З. Т. 2. С. 184] (в Лавр. подчеркнутое пропущено); в рассказе об ослеплении Василька: “И нача Василко гл(аго)лати к Д(а)в(ы)д(о)ви; и не бѣ в Д(а)в(ы)дѣ глас(а) ни послушанья; бѣ бо ужаслься и леть имѣя въ с(е)рдци” [З. Т. 1. С. 259].

Еще пример. Речь, с которой пленный Василько обращается к автору Василию во Владимире, своей узнаваемой, проникновенно-исповедальной интонацией чрезвычайно напоминает речь Изяслава к пришедшему к нему за помощью Всеволоду в статье 6586 г. Две речи объединяет также общий риторический прием: прозвучавший вначале мотив еще раз повторяется в конце пассажа. Совпадают и мизансцены: перед доверительной беседой говорящие садятся. Ср.:

6605: И повелѣ слузѣ своему ити вонъ; и сѣде со мною, нача ми гл(аго)лати: “Се слышно, оже мя хоче дати Ляхом Д(а)в(ы)дѣ. <...> И аще мя вдасть Ляхом,

⁵ Следующая фраза, которой заканчивается отрезок С (“С(вя)тополкъ же емься по се, и цѣловаше кр(е)сть межю собою, миръ створше”), представляет собой, очевидно, добавление, сделанное при перекомпоновке текста. Очевидно, тогда же к *се створити*, информативно достаточному при контактном расположении фрагментов, было добавлено: *прогнати Давыда*.

не боюся см(е)рти; но се повѣдаю ти поистинѣ, яко на мя Б(о)гъ наведе за мое възвышенье: яко приде ми вѣсть, яко идут к тобѣ Берендичи, и Печенѣзи, и Торци, и рекох въ оумѣ своемъ: оже ми будут Берендичи и Печенѣзи и Торци, реку брату своему Володареви и Д(а)в(ы)д(о)ви: даита ми дружину свою молотшюю, а сама пиита и веселитася. И помыслих: на землю Лядскую наступлю на зиму, и на лѣто, и возму землю Лядскую, и мщю Русьскую землю. И посем хотѣлъ есмь переяти Болгары Дунайскыѣ и посадити я оу себе. И посем хотях проситися оу С(вя)тополка и оу Володимера ити на Половци, да любо налѣзу собѣ славу, а любо *голову свою сложю* за Русьскую землю. Ино помышленье в сердци моем не было, ни на С(вя)тополка, ни на Д(а)в(ы)да. И се кленуся Б(о)гомъ и его пришествием, *яко не помыслилъ есмь зла брат(ѣ)и своєї ни в чемже, но за мое възнесенье низложи мя Б(о)гъ и смири*” [3. Т. 1 С. 266].

6586: Всеволодъ же приде к брату своему Изяславу Киеву, цѣловашеся и *скѣдоста*. Всеволодъ же *исповѣда* вся бывшая. И реч(е) юму Изяславъ: “Брате! Не тужи. Видиши ли, колико ся мнѣ сключи: первое, не выгнаша ли мене и имѣнье мое разграбиша? И пакы: кую вину вторую створилъ бѣхъ? Не изгнанъ ли бѣхъ от ваю, брату своєю? Не блудилъ ли бѣхъ по чюжимъ землям? Имѣнья лишенъ бых, *не створих зла ничтоже*. И нынѣ, брате, не туживѣ: аще будетъ нам причастье Русскѣи земли, то обѣма; аще лишена будевѣ, то оба. *Азъ сложю главу свою за тя*” [3. Т. 1. С. 200–201].

Ввиду этих параллелей есть все основания согласиться с точкой зрения А. Вайана и В. Н. Русинова, считающих автора рассказа об ослеплении Василька, Василя, печерским летописцем [9. Р. 179–183; 10. С. 142–146]. Но значит ли это, что его перу принадлежит весь текст статьи 6506 г.? Безусловно, нет. Не говоря уже об отмеченном выше бесспорном свидетельствѣ гетерогенности текста статьи, необъяснимым в таком случае оказывается ее хронологический охват, нарушающий погодный принц изложения, а также соотношение этого повествования с краткими записями за 6606–6608 гг.

Предлагаемое решение, позволяющее преодолеть указанные противоречия, заключается в следующем. Отрезок А мы объединяем с отрезком В, а отрезок Е с отрезком F, выделяя таким образом в статье 6605 г. два слоя: АВ + D и С + EF. Хронологически первый слой охватывает события 6605 г., совсем немного заходя в 6606 г., второй же соответствует содержанию кратких известий ПВЛ за 6606–6608 гг. Это соотношение позволяет видеть в слое АВ + D первоначальный рассказ Печерской летописи (анналистического продолжения Начального свода 1090-х годов) о событиях этого года, а во втором – распространение этого рассказа в ПВЛ повествованием о событиях 6606–6608 гг., которые в погодных записях Печерской летописи были лишь упомянуты.

Распространяя статью 6605 г. Печерской летописи, составитель ПВЛ руководствовался идеологическими соображениями. Первый слой текста, как легко убедиться, демонстрирует известную лояльность Святополку, всячески перекладывая ответственность за ослепление Василька на Давыда. Та же тенденция видна и в рассказе 6608 г. о княжеском съезде в Уветичах, рисуящем Давыда отторгаемым княжеской братией преступником: “Не хотимъ ти дати стола Володимерьскаго, зане вверглъ еси ножъ в ны” [3. Т. 1. С. 274]; при этом Святополк выступает заодно с другими князьями, как если бы он вообще не был причастен к ослеплению Василька.

Напротив, второй слой статьи 6605 г. не жалеет черной краски для Святополка. На съезде у Городца (отрезок С) киевскому князю предъявляется обви-

нение, заимствованное, похоже, из статьи 6608 г., где оно адресовано Давыду: “Что се зло створиль еси в Русьстѣи земли и ввергль еси ножь в ны?”. И уже Давыд, на которого Святополк пытается свалить вину, частично оправдывается летописцем: “Извѣста о семь не имѣи, яко Д(а)в(ы)дъ ес(ть) слѣспиль и. Не в Д(а)в(ы)довѣ городѣ ятъ ни слѣспленъ, но в твоємъ градѣ ятъ и слѣспленъ” [3. Т. 1. С. 263]. В начале фрагмента **F** Святополк еще раз, теперь уже устами обращающегося к нему перед битвой Василька, обвиняется в нарушении крестоцелования и ослеплении невинного: “Сего еси цѣловаль; се первѣе взялъ еси зракъ очью мою, а се нынѣ хоцещи взяти д(у)шю мою; да буди межи нами кр(е)сть съ” [3. Т. 1. С. 270]. При этом действия Давыда против Святополка описываются во фрагменте **F** вполне нейтрально, а блестящая победа, одержанная Давыдом и Боняком над приведенными Святополком венграми, и вовсе вызывает нескрываемое восхищение летописца.

Различие в тенденции двух слоев приобретает еще более контрастный характер, когда, при более внимательном анализе фрагмента **B**, мы обнаруживаем присутствие в нем двух вставных пассажей. Вставки эти (выделяемые, заметим, вовсе не по идеологическим признакам) заключают в себе в целом не свойственные блоку **ABD** негативные оценки Святополка. Первая из них выявляется в эпизоде “прельщения” Святополка Давыдом:

«Д(а)в(ы)дъ же, емъ вѣру лживым словом, нача молвити на Василка, г(ла)голя: “Кто ес(ть) оубилъ брата твоего Ярополка, а нынѣ мыслить на мя и на тя, и сложился е с Володимером? Да промышляи о своей головѣ”. С(вя)тополкъ же смятесе оумом, река: “еда се право будет или лжа, не вѣдѣ”. И реч(е) С(вя)тополкъ к Д(а)в(ы)дови: “Да аще право гл(агол)еши, Б(ог)ъ ти буди послух; да аще ли завистью молвиши, Б(ог)ъ будет за тѣмъ”. С(вя)тополкъ же сжали си по братѣ своем и о собѣ нача помышляти, еда се право будет? И я вѣру Д(а)в(ы)д(о)ви, и прелсти Д(а)в(ы)дъ С(вя)тополка» [3. Т. 1. С. 257].

Синтаксическая неуместность *же* во второй из подчеркнутых синтагм дает основание считать, что фраза, сочувственно описывающая душевное состояние Святополка, первоначально следовала непосредственно за речью Давыда, тогда как заключенный в скобки фрагмент, в котором подчеркивается испуг киевского князя и его неспособность к самостоятельному моральному выбору, является вставкой.

Похожий синтаксический сбой позволяет распознать и вторую вставку. Ею следует считать эпизод, в котором Василька предупреждает об опасности встреченный им по дороге детский, а князь, не допуская мысли о нарушении братьями крестного целования, отправляется навстречу опасности:

«Василко же обѣщася прити, не вѣдыи лсти, юже имяше на нь Д(а)в(ы)дъ. [Василко же всѣдъ на конь почѣха и оустрѣте и дѣтськіи его и повѣда ему гл(агол)я: “не ходи, княже, хотять тя яти”. И не послуша его, помышляя: “како мя хотять яти, а оно мнѣ цѣловавше кр(е)сть, рекуще: “аще кто на кого будетъ, то на того будет кр(е)сть и мы вси”. И помысливъ си, прекр(е)стися, рекъ: “вола Г(о)с(по)дня да будетъ”.] И приѣха въ малѣ дружинѣ на княжь дворъ» [3. Т. 1. С. 259].

И здесь вставной пассаж идеологически выделяется на фоне контекста, возлагающего всю вину на Давыда: в нарушении крестного целования в нем обвиняются оба князя (ср. двукратное *хотять яти*). Ср. дальнейшее развитие этой темы во фрагменте **F**, где – в уже цитированном описании битвы Василька со

Святополком – главным клятвопреступником выставлен уже великий киевский князь.

С прямым осуждением Святополка во фрагментах, образующих второй слой статьи 6605 г., корреспондирует нарочитое возвышение фигуры Владимира Мономаха, представленного в описании съезда у Городца главным радетелем о мире и согласии в Русской земле. В первоначальном рассказе Мономах также упоминался (в связи с предложением Давыда Васильку остановить готовящийся против него поход Владимира и Святополка), однако без тени риторического пафоса, переполняющего рассказ о городецком съезде⁶. Откровенная промономаховская тенденция свойственна в целом тому пласту ПВЛ, который мы отождествляем с ее первой редакцией; лояльность же Святополку (не исключающая, впрочем, объективного признания заслуг Мономаха) характеризует продолжение Начального свода. Вероятно, именно этой лояльностью монастыря киевскому князю следует объяснять предельную краткость первоначальных записей Печерской летописи под 6606 и 6607 г. Составитель ПВЛ, не упускавший случая возвысить Мономаха за счет Святополка, компенсировал эту лапидарность своего источника, уравновесив подробное повествование об ослеплении и мщении Василька столь же подробным рассказом о съезде у Городца и борьбе Святополка с Давыдом⁷.

Уже упоминавшееся соотношение фрагментов С и Е дает основание считать, что в первоначальном тексте ПВЛ они следовали один за другим, то есть блок СЕГ был просто добавлен к исходному тексту статьи 6605 г. Перестановка фрагментов, в результате которой статья приобрела ее известный нам вид, предстает в таком случае как третий этап в истории текста; в рамках развиваемой нами схемы этот этап естественно связывать с редакцией 1117 г.

⁶ Единственное упоминание Мономаха в рассказе об ослеплении Василька, подчеркивающее его неведение о готовящемся преступлении, похоже, является вставкой: «И прелсти Д(а)в(ы)дъ С(вя)тополка. И начаста думати о Василкѣ, а Василко сего не вѣдаше и Володимерь. И нача Д(а)в(ы)дъ гл(а)голати: “Аще не имевѣ Василка, то ни тобѣ княжение Киевѣ, ни мнѣ в Володимери”» [3. Т. 1. С. 258]. Имя Владимира здесь явно выбивается из контекста и при этом вводится союзом *и*, что для конструкции с отрицанием необычно: ср. синтаксически более правильное *ни Володимерь* в РА. Поскольку, однако, в Ипат., как и в Лавр., читается *и Володимерь*, синтаксическая шероховатость этого места должна восходить к оригиналу ПВЛ и может рассматриваться как свидетельство редактуры.

⁷ Атрибуции обоих пластов статьи 6605 г. летописцам Киево-Печерского монастыря не противоречат факты, в которых принято видеть свидетельство западнорусского происхождения рассказа Василия: это, во-первых, присутствие автора во Владимире во время заключения там ослепленного Василька и, во-вторых, детальнейшая осведомленность о перипетиях борьбы Святополка с Давыдом, включая подробности сражения с венграми у Перемышля. Первый факт хорошо объясняется предположением Шахматова [2. С. 548–549], согласно которому Василий был духовником Василька Ростиславича. Исполнение этой роли монахом Киево-Печерского монастыря кажется вполне вероятным, особенно если учесть, что во время княжения отца Василька, Ростислава, в Тмуторокани там, по свидетельству Жития Феодосия, находился, пользуясь высочайшим духовным авторитетом, Никон Печерский.

В русле киево-печерской традиции находит объяснение и второе обстоятельство. М.Д. Приселков [8. С. 288], размышляя о том, откуда Василий мог получить сведения о деталях битвы с венграми у Перемышля, высказал предположение, что источником их послужила половецкая песня о подвигах героя Алтунопы. Думается, что оснований для столь экстравагантного вывода текст все же не дает, многократно упоминая, меж тем, подлинного информатора летописца. Им, на наш взгляд, следует считать князя Святослава (Святошу) Давыдовича, который в 1099 г. оказался вовлечен в борьбу Святополка с Давыдом (имя его названо в статье семь раз!), а в 1106 г. принял постриг в Киево-Печерском монастыре.

Весьма вероятно, что именно на этом третьем этапе в текст был вставлен панегирик Владимиру Мономаху, разрывающий рассказ о посольстве киевлян к Владимиру Мономаху во время съезда у Городца. Приведем его вместе с контекстом:

«С(вя)тополкъ же хотѣ побѣгнути ис Киева, [и] не даша ему Кыяне [побѣгнути], но послаша Всеволожую и митрополита Николу к Володимеру, гл(аголю)ще: “Молимся, княже, тобѣ и братома твоима, не мзѣте погубити Русьскыѣ земли. Аще бо възмете рать межю собою, поганий имуть радоватися и възмутъ землю нашу, иже бѣша стяжали о(т)ци ваши и дѣди ваши трудом великим и храбрѣствомъ, побарающа по Русьскыѣ земли, ины земли приискываху, а вы хочете погубити землю Русьскую”. Всеволожая же и митрополитъ придоста к Володимеру и молиастя ему и повѣдаста молбу Кыянъ, яко творити миръ и блюсти землѣ Русьскыѣ и брань имѣти с погаными. Се слышавъ Володимеръ расплакавъся и реч(е): “Поистинѣ о(т)ци наши и дѣди наши зблюли землю Русьскую, а мы хотим погубити”, и преклонися на молбу княгинину, чтяшетъ ю акы м(а)т(е)рь о(т)ца ради своего, бѣ бо любим о(т)цю своему повелику и въ животѣ и по см(е)рти, не ослушаяся его ни в чемже, тѣм же и послуша ея акы м(а)т(е)ре, и митрополита такоже, чтяше санъ с(вя)т(ите)льскыи [и] не преслуша молбы его. Володимеръ бо такъ бяше [в Ипат. – есть] любезнивъ, любовь имѣя к митрополитом и къ еп(иско)п(о)мъ и къ игуменом, паче же и чернецьскыи чинъ любя и черници любя, приходящая к нему напиташе и напаяше, акы м(а)ти дѣти своя; аще кого видяше [Ипат. – видитъ] ли шюмна, ли в коем зазорѣ, не осудяше, но вся на любовь прекладаше [Ипат. + и оутешаше]. Но мы на свое възвратимся. Княгини же бывши оу Володимера, приде Кыеву и повѣда вся рѣчи С(вя)тополку и Кыяном, яко миръ будетъ» [3. Т. 1. С. 264].

Видеть в панегирике вставку позволяет не столько нарушение им последовательности рассказа (такое отступление вполне мог позволить себе и автор), сколько следующая деталь. В начале эпизода сказано, что с посольством из Киева отправилась мать Владимира (“Всеволожая”) и митрополит Никола; однако возвращается в Киев почему-то одна “Всеволожая”. Можно, конечно, допустить, что митрополит по каким-то причинам остался на княжеском съезде; но куда более вероятным кажется видеть в этом несоответствии след непоследовательно произведенной редактуры. Очевидно, первоначально в тексте говорилось лишь о посольстве вдовы Всеволода; упоминание же митрополита было добавлено специально, чтобы ввести в текст панегирик, прославляющий покровительство Владимира церковным институтам, перечисление которых возглавляют “митрополиты”.

Итак, к фрагментам текста Лаврентьевской летописи, отражающим редакцию 1117 г., мы относим, помимо разговора летописца с Гюрятой Роговичем под 6604 (1096) г., также продолжение рассказа о событиях этого года и переконпонованный текст статьи 6605 г. с вставленным в него панегириком Владимиру Мономаху. Показательно, что на всем этом отрезке ипатьевский текст ПВЛ не содержит никаких дополнительных по отношению к лаврентьевскому известий, которые могли бы рассматриваться как дополнения редакции 1117 г. Такие дополнения, между тем, появляются сразу же по окончании статьи 6605 г.: мы находим их под 6606 (два сообщения), 6609, 6610 и последующими годами, вплоть до последней в списках лаврентьевской группы статьи 6618 г. (см. перечень в [1. С. 36]).

Продолжив поиск дополнений редакции 1117 г. в ипатьевском тексте, невозможно обойти стороной знаменитого рассуждения об ангелах в статьях 1110–1111 гг., в начальной части которого обрывается, перед записью Сильвестра, лаврентьевский текст. В том виде, в каком это рассуждение читается в Ипатьевской летописи, оно включает обширные цитаты из патристической и хронографической литературы. Мнения исследователей о происхождении этого текста и времени его появления в составе ПВЛ расходятся чрезвычайно. Прежде, чем мы попытаемся разобраться в этом вопросе, напомним ход самого рассуждения, для удобства разбив его на фрагменты, как мы выше сделали это со статьей 6605 г.

А. “Том же лѣтѣ(ѣ) быс(тъ) знаменье в Печерьстѣм монастырѣ ...” – “... и потом невидим быс(тъ)” [284.5–284.15]⁸.

В. «Се же бѣаше не огненьи столпъ, но видъ анг(е)лескъ...» – “... яко ж(е) реч(е): “Анг(е)лъ пред тобою предидеть” и [паки]: “анг(е)лъ твой буди с тобою» [284.15–285.7]

С. «Якоже пр(о)р(о)къ Д(а)в(ы)дъ гл(аголе)тъ, яко “анг(е)ломъ своимъ заповѣсть о тебе сохранить тя...” – “... Якоже рекохомъ прѣже: зънаменье се быс(тъ) м(ѣ)с(я)ца февраля въ 11 д(е)нь, исходяще сему лѣту 18” [262.5–264.25].

Д. “В лѣт(о) 6619. Вложи Б(о)гъ Володимеру въ с(е)рдце, и нача гл(агола)ти брату своему С(вя)тополку...” – “... и тогда се анг(е)лъ вложи Володимеру въ с(е)рдце, нача понужати, якоже рекохомъ” [264.25–268.26].

Е. “Тѣм же достойно похволяти анг(е)лы, якоже Иоанъ Златоустецъ рече...” – “... но анг(е)лъ мой идетъ с вами” [268.26–273.5].

Ф. “Яко же и се с Божьею помощю ...” – “... на славу Б(о)гу всегда и ныня и присно во вѣки, аминь” [273.5–273.12].

Фрагмент **А** представляет собой описание знамения в Печерском монастыре: “Том же лѣтѣ(ѣ) быс(тъ) знаменье в Печерьстѣм монастырѣ: въ 11 д(е)нь феврал(я) м(ѣ)с(я)ца явися столпъ огнень от земля до н(е)б(е)си, а молнья освѣтиша всю землю, и в небеси погромѣ в час 1 нощи, и весь миръ видѣ. Се же столпъ первѣе ста на трапезници каменѣи, яко не видѣти быс(тъ) кр(е)ста, и постоявъ мало, съступи на ц(е)рк(о)вь и ста надъ гробомъ Феодосьевым, и потом ступи на верхъ, акы ко востоку лицъ, и потом невидим быс(тъ)” [3. Т. 1. С. 284].

Во фрагменте **В** знамение трактуется как явление ангела:

«Се же бѣаше не огненьи столпъ, но видъ анг(е)лескъ: анг(е)лъ бо сице является, ово столпом огненным, ово же пламенем, акоже реч(е) Д(а)в(ы)дъ: “творя анг(е)лы своя д(у)хы и слугы своя огонь полящъ” (Пс. 103: 4), и шлеми сутъ(ь) повелѣньем Б(о)ж(ь)имъ, амо бо хоцетъ Вл(а)дыка и Творецъ всѣх. Анг(е)лъ бо приходит, кдѣ бл(а)гая мѣста и м(о)л(и)твенни домове, и ту покажутъ нѣчто мало видѣнья своего, яко мощно видѣти ч(е)л(о)в(ѣ)комъ; не мощно бо зрѣти ч(е)л(о)в(ѣ)комъ естества анг(е)льского, яко и Моиси великый не возможе видѣти анг(е)льского естества: водяшетъ бо я въ д(е)нь столпъ облаченъ, а в нощи столпъ огнень; то се не столпъ водяше ихъ, но анг(е)лъ идяше пред ними в нощи и въ дне» [3. Т. 1. С. 284–285].

Интерпретированное таким образом, знамение ставится далее в связь с походом на половцев, предпринятым русскими князьями в следующем году:

⁸ Границы фрагментов **А** и **В** указаны по Лаврентьевской., фрагментов **С–Ф** – по Ипатьевской летописи.

«Тако и се явленье нѣкоторое показываше, емуже б[ѣ] быти; [еже] и быс(ть): на 2-е бо лѣт(о) не се ли анг(е)лъ вожь быс(ть) на иноплеменники и супостаты? Яко ж(е) реч(е): “Анг(е)лъ пред тобою предидеть”, и [лакы]: “Анг(е)лъ твой буди с тобою» [3. Т. 1. С. 285].

Фрагмент С, начиная с которого мы располагаем лишь ипатьевским текстом, продолжает тему ангелов, но развивает ее в ином ключе. Цитата из Псалтыри вводит рассуждение об ангелах-хранителях: “Яко анг(е)ломъ своимъ заповѣсть о тебе сохранить тя” (Пс. 90: 11). Выдержка из трактата Епифания Кипрского “О весах и мерах” толкует о наличии “своего ангела” у всякого создания: “Къ коеиже твари анг(е)лъ приставленъ: анг(е)лъ облакомъ и мъгламъ, и снѣгу, и граду, и мразу и т.д.”. Ангел-хранитель имеется и у всякого народа, даже языческого: “Тако же анг(е)лъ приставленъ къ которой оубо земли, да соблюдаютъ куюждо землю, аще суть и погани”. Этим объясняются и прежние успехи половцев, наведенных на Русь Богом: ими также водительствовавал посланный по Божьему повелению ангел. Возражая возможным оппонентам, утверждающим, будто “аньела нѣсть оу поганыхъ”, летописец приводит анекдот об Александре Македонском, отказавшемся, благодаря вмешательству ангела, от похода на Иерусалим. обстоятельно пересказав эту занимательную историю, восходящую, как установил Н.А. Мещерский [11], к книге “Иосиппон”, он возвращается к половецкой теме. Божье благоволение теперь уже на стороне русских князей, находящихся под покровительством ангелов. “М(о)л(и)твами с(вя)т(ы)я Б(о)городица и с(вя)т(ы)хъ анг(е)лъ оумилосердися Б(о)гъ и посла анг(е)лы в помощь Русьскимъ княземъ на поганья. Якоже рече к Моисѣви: се анг(е)лъ мои прѣдыпойдетъ предъ лицемъ твоимъ. Якоже рекохомъ прѣже, зынамень се быс(ть) ...” [3. Т. 2. С. 264]. Совершив круг, автор вернулся к той же цитате из Исхода (Исх. 32: 34), после которой (странным образом!) обрывается лаврентьевский текст.

Фрагмент D содержит описание похода на половцев 1111 г. Тема ангелов возникает в нем впервые там, где заканчивается рассказ о Долобском съезде (построенный, как известно, по образцу рассказа о съезде 1103 г.) и начинается описание самого похода: “И поидоша возложивше надежу на Б(о)га, и на пречистую мать его, и на с(вя)т(ы)я анг(е)лы его”. Однако свое полное развитие она получает лишь в описании второго и решающего столкновения с половцами:

«И посла Г(оспод)ь Б(о)гъ анг(е)ла в помощь Русьскимъ княземъ <...> и падаху Половци предъ полкомъ Володимеровомъ невидимо бьемы анг(е)л(о)мъ, яко се видяху мнози ч(е)л(о)в(ѣ)ци, и главы летяху невидимо стинаемы на землю. И побиха я в понедѣльникъ страстныи м(ѣ)сяца марта въ 27 д(е)нь <...> и колодниковъ много изоимаша рукама, и въпросиша колодникъ, гл(а)голюще: “Како васъ толка сила и многое множество не могосте ся противити, но воскорѣ побѣгосте?”. Си же отвѣщеваху гл(а)голюще: “Како можемъ битися с вами, а друзии вѣдяху верху васъ въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помагаху вамъ”. Токмо се суть анг(е)ли от Б(о)га послани помогать хрестьяномъ. Се бо анг(е)лъ вложи въ с(е)рдце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменники Русьскийи князи; се бо, якоже рекохомъ, видинье видиша в Печерьскомъ монастыри еже стояше столпъ огненъ на тряпезници, таже преступѣ на ц(е)рк(о)вь и оттуда к Городцю, ту бо бяше Володимеръ в Радосыни. И тогда се анг(е)лъ вложи Володимеру въ с(е)рдце нача понужати якоже рекохомъ...” [3. Т. 2. С. 268].

Фрагмент Е не содержит ни одного упоминания Руси и, за исключением ссылок на источники, целиком складывается из двух пространных цитат – из Хроники Георгия Амартола и толкования Ипполита Римского на книгу пророка Даниила; разбор этих пассажей в сопоставлении с греческими оригиналами см. у А. Вайана [15. Р. 24–38].

Фрагмент F завершает рассказ о походе на половцев. Приведем его полностью:

“Яко же и се с Божьею помощью молитвами с(вя)тыя Б(огороди)ца и с(вя)тыхъ анг(е)лъ възвратишася Русьстии князи въ свояси съ славою великою къ своимъ людемъ и ко всимъ странамъ далнимъ, рекуше къ Грекомъ, и Оугромъ, и Ляхомъ, и Чехомъ, дондеже и до Рима проиде, на славу Б(о)гу всегда и ныня и присно во вѣки, аминь” [3. Т. 2. 273].

Как уже было сказано, взгляды исследователей на происхождение этого текста чрезвычайно разнятся. Согласно Шахматову, первая и вторая редакция ПВЛ включали лишь фрагмент А, то есть описание знамения; фрагменты В–F ученый относил к редакции 1118 г., объясняя наличие фрагмента В в списках лаврентьевской группы вторичным влиянием со стороны этой редакции.

Согласно Д. С. Лихачеву [12. С. 543], Л. Мюллеру [13. С. 167–168], А. Тимберлейку [14. Р. 209–210], весь текст статей 1110 и 1111 гг. читался уже в рукописи Сильвестра, а отсутствие продолжения рассуждения об ангелах (т. е. фрагментов С–F) в списках лаврентьевской группы объясняется утратой ее протографом последних листов. Д. С. Лихачев считает автором рассуждения в целом Сильвестра: “Рассуждения летописца Выдубицкого Михайловского монастыря об ангелах представляют собой попытку выставить патрона этого монастыря, архангела Михаила, виновником русских побед над половцами” [12. С. 543]. По мысли А. Тимберлейка, рассуждение об ангелах в том же виде читалось уже в первой (и единственной) редакции ПВЛ. К первой, Несторовой редакции памятника относит рассуждение в целом и Н. И. Милютенко [5. С. 58–60], видя в “михайловских” акцентах статьи отражение просвятополковской тенденции этой редакции. Сильвестр же, по мысли исследовательницы, выполняя заказ Мономаха, недовольного таким “прославлением Святополка”, оборвал это рассуждение в самом начале, исключив из своей летописи и подробный рассказ о походе 1111 г.

Согласно А. Вайану [9; 15], первоначальная редакция труда Сильвестра (которого Вайан, как мы помним, считает автором ПВЛ), составленная в 1116 г. и адекватно отраженная списками лаврентьевской группы, включала только фрагменты А и В. Фрагменты С–F Вайан поначалу атрибутировал тому же Сильвестру, видя в них продолжение его труда, созданное спустя несколько лет [9. Р. 183]. Такое же соотношение фрагментов предполагает и В.Н. Русинов [10. С. 146], считая, в отличие от Вайана, что Сильвестр в 1116 г. лишь переписал доведенный до 6618 (1110) г. авторский текст ПВЛ, который затем был продолжен автором (Василием) до 6625 (1117) г. В более поздней работе А. Вайан усомнился в принадлежности Сильвестру продолжения рассуждения об ангелах и описания похода 6619 г., допустив, что эти пассажи были написаны летописцем, продолжившим труд Сильвестра, или же вообще не относятся к ПВЛ, а появились лишь в конце XIII в. в протографе Ипатьевской летописи [15. Р. 18–22]. Мнение о чужеродности этих фрагментов тексту ПВЛ разделяют также Х. Лант и М. Таубе, аргументирующие его, однако, не стилистическими соображениями, как Вайан, а тем, что переводы с еврейского, к числу которых отно-

сится и цитируемый в рассуждении “Иосиппон”, появились на Руси не ранее конца XIV в. [16].

Определяя свою позицию в данном вопросе, заметим прежде всего, что мы не видим оснований рассматривать составляющие большую часть рассуждения об ангелах фрагменты CDEF вне основного текста ПВЛ, выводя их написание за рамки древнекиевской эпохи. Время перевода “Иосиппона”, безусловно, является фактором, критическим для датировки данного текста. Однако вопрос о том, когда появились на Руси переводы с еврейского, остается дискуссионным, и решение его в пользу конца XIV в. имеет, как кажется, более противников, чем сторонников (см. [17; 18]). Принятие датировки Ланта и Таубе означало бы, что не ранее конца XIV в. был создан и архетип ипатьевской группы, писец которого, по непонятной причине столь массивно вторгшись в текст статьи 6619 г., ни в чем более не проявил своей литературной активности. Никакими другими соображениями столь поздняя датировка общего оригинала Ипатьевского и Хлебниковского списков не подтверждается; между тем новейшие наблюдения А. П. Толочко позволяют предполагать, что этим общим оригиналом была иллюминированная рукопись конца XIII в., вышедшая из волынской книгописной мастерской Владимира Васильковича [19]. Считать автором рассуждения книжника этого времени также нет необходимости: отмечаемая А. Вайаном литературная гетерогенность статей 6618 и 6619 гг., как мы увидим чуть ниже, непротиворечиво объясняется и в рамках традиционной хронологии создания ПВЛ.

Следует отклонить и точку зрения Шахматова, противопоставляющего фрагмент А фрагментам BCDEF. У Шахматова такое членение текста основывается на ошибочном (как мы признали выше, согласившись в этом с Истриным и Мюллером) представлении о том, что статьи 6619 и последующих годов впервые появились лишь в третьей редакции ПВЛ. В действительности ничто не мешает считать, что истолкование знамения в Печерском монастыре как явления ангела, в связи с походом 6619 (1111) г., как и описание этого последнего, читались уже в оригинале ПВЛ, созданном в 1114–1116 гг.

Значит ли это, что весь текст рассуждения читался уже в оригинале ПВЛ или, по крайней мере, в рукописи Сильвестра, как считают Д.С. Лихачев, Л. Мюллер и другие авторы? Думаю, что нет. В значительной мере шахматовская оценка рассуждения как отражающего редактуру 1118 г., представляется справедливой. Слишком многое сближает пассаж об ангелах с двумя другими крупными дополнениями этой редакции – разговором с Гюрятой Роговичем и ладожскими фрагментами статьи 6622 г. Это и повышенный интерес к чудесному, к историческому анекдоту, даже конкретно к фигуре Александра Македонского; и неумеренная словоохотливость рассказчика, его способность полностью оставить нить повествования ради обширного “ученого” экскурса; и общие способы построения такого экскурса (ср. особенно следующие пассажи: “Аще ли кто речеть, яко анъела нѣсть оу поганыхъ, да слышити яко Олександрю Макидоньскому ополчившю на Даря...” (6618); “Аще ли кто сему вѣры не иметь, да почнетъ Фронографа...” (6624)); наконец, использование общего хронографического источника.

Примирить это сходство с предполагаемым наличием рассуждения об ангелах уже в оригинале ПВЛ можно, признав последнее текстологически неоднородным. Это, как мы видели, предполагает и гипотеза А. Вайана. Не будучи справедлива в целом, она может быть использована в отдельных моментах.

Как заметил Вайан, в том объеме, в каком рассуждение об ангелах читается в списках лаврентьевской группы, оно обладает композиционной законченностью и проникнуто совершенно иным духом, чем его продолжение в Ипатьевской летописи. Начало рассуждения (фрагмент В) отличается монументальной простотой; основанное только на Библии, оно отражает цельный христианский взгляд на мир и совершенно лишено того полемического парадоксализма, многословности и духа наивной учености, которые так бросаются в глаза во фрагментах С и Е.

Из этого верного наблюдения Вайан делал вывод, что начиная с фрагмента С наш текст написан уже другим автором и не принадлежит ПВЛ. Более вероятная, на наш взгляд, альтернатива заключается в противопоставлении фрагментов АВ, D и F как восходящих к силвестровскому тексту ПВЛ, фрагментам С и Е как вставкам редакции 1117 г.

Это решение, на наш взгляд, обладает рядом преимуществ. Оно хорошо объясняет то впечатление громоздкости и перегруженности, которое оставляет полный текст статей 6618–6619 гг. Последний предстает в таком случае как результат введения в первоначальное повествование двух обширных вставок, совершенно чуждых ему по содержанию и стилистике. Все те черты, которые были отмечены выше как сближающие пассаж об ангелах с редакторскими дополнениями в статьях 6604 и 6622 гг., характеризуют в действительности лишь эти вставки. Освобожденный от них, текст обнаруживает ясную композицию, в которой краткое рассуждение об ангелах связывает между собой в духе христианского провиденциализма описание знамения в Печерском монастыре и рассказ о походе на половцев в 1111 г. В рамках этой композиции конец фрагмента В стыкуется с началом фрагмента D: рассказ о походе 6619 г. оказывается следующим непосредственно за его упоминанием в конце статьи 6618 г. (ср. аналогичную стыковку между статьями 6610 и 6611 гг.)

Столь же органично соединяются, в пределах одной статьи, конец фрагмента D и начало фрагмента F: концовка рассказа о походе на половцев, в Ипатьевской летописи оторванная от описания самого похода огромной подборкой цитат, “возвращается” на место, образуя с предыдущим текстом связное рассуждение, подводящее итог всему рассказу: **“...и тогда се ангель вложи Володимеру въ с(е)рдце, нача понужати, якоже рекохомъ <...>. Яко же и се с Божью помощю молитвами с(вя)тыя Б(огороди)ца и с(вя)тыхъ анг(е)лъ възвратишася Русьстии князи въ своя си съ славою великою...”*

В пользу такой стратификации текста говорит и следующий факт. Статья 6618 г. отличается нестандартной “кольцевой” композицией: открывающий ее порядковый номер года еще раз повторяется затем в конце статьи, заключая фрагмент С рассуждения об ангелах: *“...знаменьє се быс(ть) м(ѣ)с(я)ца февраля въ 11 днь, исходяще сему лѣту 18”* [3. Т. 2. С. 264]. Во всем тексте ПВЛ данный прием встречается, кроме этого случая, лишь однажды, в концовке статьи 6604 г.: *“Мстиславъ же възвративъся вспять Суждалю, оттуду поиде Новугороду в свои град м(о)л(и)твами пр(е)п(одо)бнаго еп(иско)па Никыты. Се же быс(ть) исходящую лѣту 6604 индикта 4 на полы”* [3. Т. 1. С. 240]. Нестандартность приема делает вероятной принадлежность обоих пассажей перу одного автора. Именно это мы и предполагаем, считая оба фрагмента вставками редактора 1117 г.

Отдельный сложный вопрос составляет внутренняя стратификация блока ABDF, т.е. той части текста статей 6618–6619 гг., которая, согласно только что

сделанному выводу читалась в оригинале ПВЛ. Предполагать внутреннюю неоднородность этого текста есть все основания. С одной стороны, подробное, с указанием часа, описание знамения в Печерском монастыре (фрагмент А) должно, по всей видимости, восходить к погодной монастырской летописи, продолжившей Начальный свод. С другой стороны, еще более подробное описание похода на половцев в 1111 г. (фрагменты D и F), представленного как апофеоз политики Владимира Мономаха, со всей очевидностью выдает руку составителя ПВЛ, писавшего после 1113 г. Очевидно вместе с тем, что какое-то описание похода 1111 г. имелось и в Печерской летописи⁹.

Принципиально важно понять, к какому из этих текстовых пластов относится фрагмент В, в котором знамение в Печерском монастыре истолковывается как явление ангела, в связи с походом 1111 г. Такая же связка между знаменем и победоносным походом в следующем году имеется и в статьях 6610–6611 гг. В пределах, ограниченных уже сделанными выводами, этот двойной параллелизм допускает три варианта объяснения: 1) в обоих случаях связка “знамение – победоносный поход” присутствовала уже в Печерской летописи; 2) в обоих случаях эта связка была введена составителем ПВЛ; 3) модель, использованная в статьях 6610–6611 гг. Печерской летописи, была воспроизведена составителем ПВЛ в статьях 6618–6619 г.

Для выбора из этих возможностей безразлично, что описание предшествующего походу княжеского съезда в статье 6619 г. построено по образцу аналогичного эпизода статьи 6611 г. [2. С. 546; 12. С. 541–542]. Эта зависимость заставляет, казалось бы, отдать предпочтение третьему из названных вариантов. Однако жестко увязывать между собой соотношение между описаниями двух съездов и двумя связками “знамение – поход”, как кажется, не следует. Нужно принять во внимание еще одно обстоятельство, которому справедливо придают большое значение М. Х. Алешковский [21. С. 23–24] и А. Тимберлейк [14. С. 209–210]. Позитивное истолкование небесных знамений в статьях 6610 г. и 6618 г. расходится с их однозначно негативным пониманием, эксплицитно выраженным в статье 6579 г. и, судя по всему, принадлежащим составителю Начального свода и его анналистического продолжения (Печерской летописи): “Знаменья бо въ н(е)б(е)си, или звѣздах, ли с(о)лнци, ли птицами, ли етеромь чимъ, не [на] бл(а)го бываетъ; но знаменья сица на зло бываютъ: ли проявление рати, ли гладу, ли см(е)рть проявляеть” [3. Т. 1. С. 165]. Ср. в статье 6610 г. утверждение об амбивалентности знамений: “И сия видяще знаменья, благовѣрнии чернѣци (РАИХ – челоуѣци) со въздыханьем моляхуся к Б(о)гу и со слезами, дабы Б(о)гъ обратилъ знаменья си на добро; знаменья бо бываютъ ова на зло, ова ли на добро” [3. Т. 1. С. 276]. Если прав Алешковский и два эти утверждения не могут принадлежать одному лицу (с чем, как нам кажется, следует согласиться), то обе связки “знамение – победоносный поход” нужно признать введенными при составлении ПВЛ.

⁹ Это первоначальное описание отразилось, по-видимому, в статье 6619 г. Н1Л: “Идоша Святополкъ, Володимеръ, Давыдъ и вся земля просто Русьская на половце, и взяша дѣти ихъ и городъ по Дънови Сугровъ и Шарукань” [20. С. 20]. Показательно упоминание половецких детей, отсутствующее в описании похода в ПВЛ. К тому же протографическому по отношению к ПВЛ источнику восходит, очевидно, и второе известие этой статьи Н1Л: “Тогда же погоре Подолье Киевѣ, и Църниговъ и Смоленскъ и Новгородъ” [20. С. 20]. В ПВЛ данное сообщение не вошло.

История текста статей 6618–6619 гг. реконструируется, таким образом, в следующем виде. Исходный текст статьи 6618 г. включал, помимо начального известия о неудачном походе на половцев к Воиню, лишь фрагмент А с описанием знамени в Печерском монастыре¹⁰.

В составленной около 1115 г. ПВЛ знамение было истолковано как явление ангела, “вложившего” Владимиру Мономаху мысль о походе на половцев, а сам донской поход был подробнейшим образом и с акцентом на помощи ангелов русским князьям описан в статье 6619 г. Таким образом, на данном этапе в тексте появились фрагменты В, D и F.

Работавший в 1117 г. составитель “Мстиславова” экземпляра ПВЛ, развивая тему ангельского вмешательства в людские дела, значительно распространил текст, введя в него основанные на литературных источниках фрагменты С и Е, в результате чего композиция двух статей приобрела известный нам вид.

В небольшой статье 6620 (1112) г. нет ничего, что выдавало бы руку редактора, хотя краткие известия, из которых складывается эта статья, вполне могли быть записаны не одновременно. О вставках в статьях 6621 и 6622 гг. речь уже шла. В статье 6623 г., большую часть которой занимает описание борисоглебских торжеств, редакторское вмешательство можно подозревать в заключительном пассаже:

“Володимеръ же окова рацѣ сребромъ и златомъ и оукраси гроба ею, тако же и комарѣ покова сребромъ и златомъ, имже поклоняются людие, просяще прощения грѣхомъ. В се же лѣт(о) быс(тъ) знамение: погипе с(о)лнце и быс(тъ) яко м(ѣ)сяць, егоже гл(аголю)тъ невѣгласи (в ркп. невѣглиси) снѣдаемо с(о)лнце. В се же лѣт(о) преставися Олегъ С(вя)тославичъ м(ѣ)сяца августа въ 1 днь, а во вторыи погребенъ быс(тъ) оу с(вя)т(о)го Сп(а)са, оу гроба отца своего С(вя)тослава. Того же лѣт(а) оустрои мостъ чересь Днѣпръ” [З. Т. 2. С. 282].

Гетерогенность текста выдает отсутствие подлежащего в последнем известии. Хотя подлежащее – *Владимирь* – имеется в Хлебниковском списке и дописано другим почерком в Ипатьевском, в этом следует видеть скорее независимое позднейшее восполнение по смыслу, считая чтение основного текста Ипат. первоначальным (именно так трактует это место Л. Мюллер [22. S. 336]). Синтаксическую неполноту фразы естественно объяснять так же, как и в статье 6621 г.: по всей вероятности, запись о строительстве Мономахом днепровского моста первоначально следовала за сообщением об украшении им рак Бориса и Глеба. В таком случае известия о затмении солнца и смерти Олега Святославича следует считать вставками редакции 1117 г. В пользу такой трактовки говорит и то, что запись о затмении не имеет дневной даты: это объединяет ее с известиями о небесных знамениях из числа ипатьевских добавлений (под 6610 и 6614 гг.) и отличает от сообщений данной группы основного текста ПВЛ (ср. точно датированные известия в статьях 6599, 6603, 6610 (3 даты), 6612, 6618).

Тот факт, что в первоначальном тексте статьи 6623 г. сообщение о смерти Олега Святославича отсутствовало, существенен для датировки первой редакции ПВЛ. Если бы в момент завершения работы над ней одного из главных

¹⁰ Считать (как это делал Шахматов, опираясь на Киево-Печерский патерик), что это знамение первоначально истолковывалось летописцем как возвещавшее кончину трех монахов, оснований мы не видим: ПВЛ знает и примеры знамений, описанных вне связи с последующими событиями (см., например, под 6614 г.). В статье 6611 г., очевидно, читалось не поддающееся реконструкции описание похода на половцев на Дон, а также сообщение о пожарах в Киеве, Чернигове, Смоленске и Новгороде, вошедшее в НЛ (см. предыдущую сноску).

участников майских событий 1115 г. уже не было в живых, летописец, конечно, не преминул бы сообщить об этом. Это позволяет датировать окончание его работы промежутком между перенесением мощей Бориса и Глеба и смертью Олега, то есть между 2 мая и 1 августа 1115 г.¹¹ Тем самым становится еще более вероятным предположение Л. В. Черепнина [24. С. 309–310] о связи составления ПВЛ с вышегородским актом 1115 г.

Что же касается статей 6626 и 6627 гг., то они, по всей вероятности, появились впервые уже в редакции 1117 г.

Завершив обзор вероятных дополнений редакции 1117 г., можно заключить, что наиболее значительные из них образовывали в “княжеском” экземпляре ПВЛ два компактных массива: в статьях 6604–6605 и 6618–6625 гг. Именно эти участки текста и должны были в первую очередь заинтересовать Сильвестра.

Выше мы предположили, что важнейшие из дополнений “княжеского” экземпляра 1117 г. Сильвестр перенес в свой экземпляр путем вставки и замены листов. Теперь, уточнив объем этих дополнений, мы можем попытаться более детально реконструировать механизм “обновления” выдубицким игуменом его рукописи 1116 г.

Чтобы произвести это “обновление” Сильвестру нужно было: 1) списать на чистые листы отредактированный текст статей 6604–6605 и 6618–6625 гг.; 2) вырезать соответствующие листы из своего кодекса; 3) стереть “лишний” текст на прилегающих к месту вставки листах; 4) вставить в кодекс новые листы.

Заметим, что собственно о вставке можно говорить лишь применительно к статьям 6604–6605 гг.; во втором случае объектом замены были заключительные листы кодекса, и тетрадку с новым текстом можно было просто подшить с нижней стороны книжного блока. Текст на этих дополнительных листах должен был начинаться словами: “Якоже пророкъ Давыдъ глаголеть...” (начало фрагмента С рассуждения об ангелах). Текст первой вставки должен был начинаться словами “Се же хоцю сказати, яже слышахъ преже сихъ 4-ми лѣты, яже сказа ми Гюрята Роговичъ Новгородецъ” и заканчиваться в том месте статьи 6605 г., где в рукописи Сильвестра проходила первая после начала отрезка ЕФ граница листов.

В пользу такой реконструкции свидетельствуют, на наш взгляд, два знаменательных кодикологических совпадения, на которых мы до сих пор сознательно не акцентировали внимания, хотя внимательный читатель, вероятно, уже заметил по крайней мере одно из них. А именно: в том месте, где, согласно нашим выкладкам, к кодексу 1116 г. должны были присоединяться дополнительные листы, т.е. на границе фрагментов В и С рассуждения об ангелах, заканчивается текст лаврентьевской группы списков ПВЛ. Там же, где, как мы считаем, должна была начинаться вставка в статье 6604 г., т.е. перед началом рассказа Гюряты, в Лаврентьевской летописи читается “Поучение” Владимира Мономаха.

Соседство “Поучения” с восходящим к “третьей редакции” текстом статьи 1096 г. в свое время навело Шахматова на мысль, что оба текста были внесены в XIV в. в Лаврентьевскую летопись из общего “подсобного источника”, связан-

¹¹ Отметим, что известия о затмении и смерти Олега читаются и в Н1Л; это хорошо согласуется со сделанным в [23. С. 208–209] выводом, согласно которому киевские известия статьи 6623 г. отсутствовали в своде Мстислава и были заимствованы его продолжением из редакции ПВЛ 1117 г.

ного с редакцией 1118 г. [2. С. 531; 25. С. 22–24]. В специальном исследовании текстов Владимира Мономаха мы отказались от этой гипотезы, признав более вероятным, что тетрадка с сочинениями Мономаха еще в середине XII в. была вложена в основанный на рукописи Сильвестра летописный свод Переяславля Южного [26. С. 196–201].

Для того, чтобы в результате этой вставки последовательность текстов оказалась такой, какой мы находим ее в Лавр., необходимо было, чтобы рассказ Гюряты начинался в этой рукописи с нового листа. Кажется маловероятным, чтобы граница листов случайно совпала с началом редакторской вставки в статье 6604 г. Между тем, именно так, согласно нашей реконструкции, выглядело данное место в рукописи Сильвестра после ее “обновления” на основе редакции 1117 г. К тому же в месте изъятия из кодекса прежних и вставки новых листов блок книги должен был слегка распадаться, и в этот распад впоследствии удобнее всего было вставить тетрадь с текстами Мономаха.

Ту же природу может иметь и второе совпадение. Дополнительная тетрадь с новым текстом за 6618–6625 гг., именно в силу своей отдельности от основного блока книги, могла с легкостью быть утрачена. При этом на последней странице рукописи 1116 г. оставалось, скорее всего, пустое пространство с выскобленным началом статьи 6619 г. (поскольку опять же маловероятно, чтобы слова “и ангель твой буди съ тобою”, которыми заканчивался текст статьи 6618 г. перед вставкой, находились на последней строке оборотной стороны листа). На этом пустом пространстве Сильвестр, уже после утраты последней тетради, мог сделать запись о написании им “летописца” в 1116 г. В литературе уже обращалось внимание на то, что формулировка колофона Сильвестра (“а мнѣ в то время игуменящю оу с(вя)таг(о) Михаила”) может указывать на ретроспективный характер записи, сделанной уже в бытность Сильвестра переяславским епископом [21. С. 49–50]. Предлагаемая реконструкция обстоятельств появления записи хорошо согласуется с такой ее трактовкой¹².

Впрочем, нельзя исключить, что тетрадь с дополнениями за 6618–6625 гг. никуда не исчезала, а просто не была присоединена к подготовленной для этого рукописи 1116 г. “Княжеский” экземпляр ПВЛ, как мы выяснили выше, был завершен после 26 сентября 1117 г. А 1 января 1118 г. Сильвестр уже был поставлен на кафедру в Переяславль. Отправляясь к месту будущего служения, ново-поставленный епископ мог не успеть завершить обновления своего кодекса¹³.

¹² Возражая против данной интерпретации, А. Поппэ заметил, что формула “в то время” не обязательно предполагает реальную удаленность момента составления записи от момента написания рукописи: она может создавать лишь иллюзию ретроспекции, будучи ориентирована на восприятие текста читателем; в качестве аналогии исследователь ссылается на запись дьякона Григория в Остромировом евангелии, в которой описание современной политической ситуации вводится наречием *тогда* (“Изславу же къназоу тьгда прѣдръжашоу обѣ власти...”) [27]. Учитывая это, более важное (хотя и косвенное) свидетельство ретроспективности колофона Сильвестра можно видеть в необычном для формуляра выходных записей древнерусских книг отсутствии формы местоимения *азъ* (ср. в той же записи Остромирова Евангелия: “Азъ Григории диакон...”), вступающем в противоречие с 1-м лицом глагола (*написахъ*). Употребление ее в сочетании с указанием игуменского статуса заставляло бы воспринимать последнее как относящееся к моменту составления записи; между тем отсутствие местоимения позволяет понять текст так, что Сильвестр был игуменом, когда работал над кодексом, но в настоящее время им уже не является. Не исключено, что первоначально имевшееся в записи местоимение было намеренно опущено Сильвестром при ее копировании.

¹³ На то, что незавершенность лаврентьевского текста ПВЛ может объясняться спешным отъездом Сильвестра в Переяславль, мое внимание обратил К. Цукерман.

В Переяславль Сильвестр мог взять с собой рукопись, подготовленную для присоединения к ней дополнительной тетради, с выскобленным началом статьи 6619 г. в конце последнего листа.

Резюмируя сделанные выводы, мы можем предложить следующую реконструкцию этапов сложения текста ПВЛ начиная с 90-х годов XI в. (см. схему 1).

Около 1091 г. в Киево-Печерском монастыре был создан Начальный свод (А). Вскоре он получил продолжение в виде погодной Печерской летописи, которая регулярно пополнялась записями – от кратких заметок до подробных повествований – до, по крайней мере, 1114 г. Лицом, делавшим эти записи, был, по всей видимости, сам составитель Начального свода.

В 1114–1115 гг. путем основательной переработки Начального свода и его анналистического продолжения (Печерской летописи) в стенах того же монастыря была создана “Повесть временных лет” (В). В составе нового свода текст Печерской летописи был отредактирован и дополнен в духе прославления Владимира Мономаха. Наиболее вероятным импульсом к составлению ПВЛ следует считать перенесение мощей св. Бориса и Глеба 2 мая 1115 г., приуроченное к столетию их кончины.

Одновременно с созданием ПВЛ, в Новгороде, на основе того же продолженного Печерской летописью Начального свода (использованного до 6524 полностью, а далее – в виде кратких извлечений) был создан летописный свод Мстислава Владимировича, отразившийся в Н1Л обоих изводов (по статью 6622 г., за исключением текста младшего извода за 6553–6583 гг.)¹⁴ (С).

В 1116 г. киево-печерский оригинал ПВЛ переписал игумен Выдубицкого монастыря Сильвестр (D); видимые основания считать его рукопись особой редакцией памятника отсутствуют.

В 1117 г., после перевода Мстислава из Новгорода в Белгород, на основе рукописи Сильвестра был изготовлен еще один экземпляр ПВЛ, в котором текст выдубицкого экземпляра подвергся редакторской обработке, особенно интенсивной в заключительной части свода, но затронувшей и его начало (рассказ о Рюрике). Этот “княжеский” или “мстиславов” экземпляр ПВЛ (E) является общим протографом Ипатьевской летописи (J) и южнорусского источника свода 1479 г. (K).

¹⁴ Предположение об одновременности создания ПВЛ в Киеве и свода Мстислава в Новгороде способно объяснить своеобразие структуры последнего. Тот факт, что рубеж между полным и выборочным использованием в Н1Л Начального свода приходится на 1016 г., коррелирует с предполагаемой приуроченностью составления ПВЛ к борисоглебским торжествам 1115 г. С другой стороны, переход к выборочному использованию сводом Мстислава его киевского источника соблазнительно объяснить тем, что в Новгород в 1114 г. был послан оригинал Начального свода, вернее, та его часть, которая к этому времени уже была обработана составителем ПВЛ; из остальной же части Начального свода и его продолжения были сделаны выписки, заканчивавшиеся известием 6622 г. о смерти Святослава Владимировича. Лицом, доставившим эти материалы в Новгород и составившим из них (с добавлением местных летописных материалов) свод Мстислава, вполне мог быть будущий составитель редакции 1117 г. (“Мстиславова” экземпляра ПВЛ). Заметим, что причастность к составлению свода Мстислава “редактора Василия” предполагал и М.Х. Алешковский [21. С. 27].

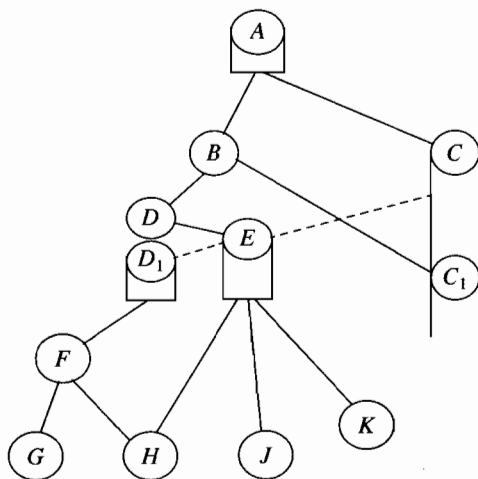
Свод Мстислава в таком случае может рассматриваться как своего рода побочный результат создания ПВЛ, использовавший “отработанный” ее составителем материал Начального свода. Можно думать, что в части до 6524 г. свод Мстислава физически представлял собой не что иное, как оригинал Начального свода. Таким же образом, согласно реконструкции, предложенной в [28. С. 64–68] возник, как “побочный продукт” составления архиепископского свода конца 1160-х годов, протограф Синодального списка Н1Л.

Сразу после составления “княжеского” экземпляра ПВЛ (“редакции 1117 г.”) наиболее значительные из его дополнений были перенесены, путем замены и вставки листов, в рукопись Сильвестра (D₁). С утраченным (или не успевшим появиться) новым окончанием кодекс Сильвестра, после поставления его переяславским епископом, лег в основу местного летописного свода, к которому – через ряд промежуточных звеньев – восходит архетип лаврентьевской группы (F). К нему в свою очередь полностью восходит текст ПВЛ в Лаврентьевской и Троицкой летописях (G) и частично – в Радзивилловской летописи (H), использовавшей также источник типа E.

Несколько известных статей 1114 и 1115 г. были вскоре после составления “княжеского” экземпляра ПВЛ перенесены в новгородский свод Мстислава. Впоследствии, при составлении архиепископского свода 1160-х годов (C₁), в Новгороде был использован список ПВЛ, восходивший к ее киево-печерскому оригиналу (из него был извлечен текст статей 6553–6582 гг.).

Приложение

Схема



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гиппиус А.А. К проблеме редакций Повести временных лет // Славяноведение. 2007. № 5.
2. Шахматов А.А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв.
3. Полное собрание русских летописей. СПб., Пг., М. 1841–.
4. Гиппиус А.А. О критике текста и новом переводе-реконструкции Повести временных лет // Russian Linguistics. 2002. Vol. 26.
5. Милютенко Н.И. Летописание Мстислава Великого // Староладожский сборник. Вып. 2. СПб.; Старая Ладога, 1999.
6. Гиппиус А.А. Сочинения Владимира Мономаха: Опыт текстологической реконструкции. II // Русский язык в научном освещении. 2004. № 2 (8).
7. Творогов О.В. Василий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.).
8. Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996.

9. *Vaillant A.* La chronique de Kiev et son Auteur // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1954. Књ 20.
10. *Русинов В.Н.* Летописные статьи 1051–1117 гг. в связи с проблемой авторства и редакций “Повести временных лет” // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия История. 2003. Вып. 1(2).
11. *Мещерский Н.А.* Отрывок из книги “Иосиппон” в “Повести временных лет” // Палестинский сборник. М., 1956. Вып. 2.
12. *Лихачев Д.С.* Повесть временных лет: Историко-литературный очерк // Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2.
13. *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.
14. *Timberlake A.* Redactions of the Primary Chronicle // Русский язык в научном освещении. 2000. № 1.
15. *Vaillant A.* Les citations des annes 1110–1111 dans la chronique de Kiev // Byzantinoslavica. 1957. Vol. 18.
16. *Lunt H., Taube M.* Early East slavic translations from Hebrew? // Russian Linguistics. 1988. Vol. 12.
17. *Архинов А.* По ту сторону Самбатиаона: Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Oakland, 1995.
18. *Алексеев А.А.* Русско-еврейские литературные связи до XV в. // Jews and Slavs. Jerusalem; St. Petersburg. 1993.
19. *Толочко А.П.* Как выглядел оригинал Галицко-Волынской летописи // Восточная Европа в Древности и Средневековье. М., 2005. XVII Чтения памяти В.Т. Пашуто. IV Чтения памяти А.А. Зимина. Москва, 19–22 апреля 2005 г. Материалы конференции.
20. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М.; Л., 1950.
21. *Алешковский М.Х.* Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в древней Руси. М., 1971.
22. Die Nestorchronik: die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja, ins Deutsche übersetzt von Ludolf Müller (= Forum Slavicum, Bd. 56), München, 2001.
23. *Гиппиус А.А.* Новгородская владычная летопись и ее авторы: история и структура текста в лингвистическом освещении // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2005. М., 2006.
24. *Черепнин Л.В.* “Повесть временных лет”: ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. 1948. Т. 25.
25. *Шахматов А. А.* Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938.
26. *Гиппиус А.А.* Сочинения Владимира Мономаха: Опыт текстологической реконструкции. III // Русский язык в научном освещении. 2006. № 2 (12).
27. *Поппэ А.* О записи игумена Сильвестра // Культура средневековой Руси. Л., 1974.
28. *Гиппиус А.А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. СПб., 1997. Вып. 6 [16].



© 2008 г. П. В. ЛУКИН

“ВАРВАРСКАЯ ЕВРОПА” И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ СЛАВЯНСКИХ ОБЩЕСТВ. О НОВОЙ КНИГЕ К. МОДЗЕЛЕВСКОГО

Носящая название “Варварская Европа” [1] новая книга известного польского историка и общественного деятеля, автора ряда важнейших работ по социальной и экономической истории государства Пястов Кароля Модзелевского посвящена раннесредневековой истории Центральной и Восточной Европы. Однако ее значение, на мой взгляд, выходит далеко за рамки даже тех весьма масштабных задач, которые ставит автор в своем исследовании. Это значение состоит, прежде всего, в сформулированной польским ученым *постановке проблемы*, примененном им *методе исследования* и конкретных *выводах*, к которым он приходит.

Дать полную характеристику этой содержательной работы невозможно. Здесь необходимо ограничение. Поэтому я сосредоточусь, прежде всего, на тех ее аспектах, которые, по моему мнению, особенно актуальны для отечественной славистики в ее современном состоянии, могут дать дополнительный импульс для продолжающихся дискуссий об общественном строе раннесредневековых славянских обществ.

Книга посвящена социально-политической характеристике обширного пространства, которое К. Модзелевский называет “варварской Европой”. Термин “варварский” не имеет в данном случае никакого пейоративного смысла. Он используется автором для определения различных этнических общностей, находившихся за пределами классического Средиземноморья, и к которым римские авторы применяли термин *barbaricum*. По мнению К. Модзелевского, историю Европы невозможно понять без учета трех традиций: “романской”, ставшей основой цивилизации латинского Запада, “эллинистической”, наложившей столь заметный отпечаток на историю народов, принявших восточное христианство из Византии, и “варварской”, которая и находится в центре внимания исследователя. Речь идет о германских, славянских, кельтских, угро-финских и балтских народах. Однако в предложенную историком модель “варварской Европы” они включены не все. Ссылаясь на точку зрения австрийского ученого Р. Венкуса (очень похожую, отметим, на отечественную концепцию хозяйственно-культур-

Лукин Павел Владимирович – канд. ист. наук, старший научный сотрудник ИРИ РАН.

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 05-01-01074а. Автор также выражает признательность фонду Gerda Henkel Stiftung.

ных типов), К. Модзелевский исключает из нее этносы, находившиеся в специфических природно-географических условиях: в лесной и степной зонах. При этом, исходя из своей компетенции, автор основное внимание уделяет западным славянам и германцам, отчасти восточным славянам. Чем обосновывается такая постановка вопроса? По мнению К. Модзелевского, социальный строй народов “варварской Европы” в раннее средневековье имел общие черты, рассмотрению которых и посвящены отдельные главы его работы. Но прежде чем мы перейдем к их характеристике, нужно остановиться на методике и, шире, методологии К. Модзелевского.

Проще всего сказать, что польский историк применяет сравнительно-исторический метод. Действительно, К. Модзелевский смело и свободно сопоставляет источники, отстоящие друг от друга в хронологическом отношении на сотни лет (например, “Германию” Тацита и жития “апостола поморян” еп. Оттона Бамбергского) или тексты, возникшие в регионах, отдаленных друг от друга на тысячи километров (например, “Правду Русскую” и законы лангобардов). Казалось бы, с такой методикой часто приходится встречаться в исторических сочинениях, в том числе и по древнерусской тематике: когда, например, обычаи папуасов Новой Гвинеи с легкостью проецируются на порядки при дворе киевских князей. Но здесь мы имеем дело не с иллюстративным и беспорядочным нагромождением разнородных фактов, заимствованных из вторых рук, а с комплексным сопоставлением источников, анализируемых в рамках целостной исследовательской модели. Совсем не случайной выглядит тут апелляция к культурной антропологии, науке, которая в отечественной традиции называется этнологией или этнографией. “В отличие от астрономического времени время историческое не идет одинаково для всех обществ и культур. Хронологическая дистанция между историческими источниками не освобождает ученого от необходимости обращать внимание на совпадение содержащейся в ней информации. С этой точки зрения историк может кое-чему научиться у антрополога” [1. С. 13], – этими словами К. Модзелевский формулирует основы методики своего исследования.

В книге нет специального историографического раздела (да это и понятно, так как для рассмотрения всех предшествующих работ пришлось бы писать еще одну книгу), но тем не менее историографическая проблематика имплицитно, а иногда и эксплицитно, в особых экскурсах в ней присутствует. Перед польским ученым стояла задача определить свою позицию по отношению к основным тенденциям в изучении “варварской Европы”, сформировавшимся, прежде всего, в рамках немецкой научной традиции. Классики немецкой историографии XIX в. (Я. Гримм, Г.Л. фон Маурер, Х. Бруннер, Г. Вайтц и др.) рассматривали догосударственное общество как демократическое, ключевым для них понятием была исконная “германская вольность”. Это либеральное направление, получившее впоследствии общее наименование *Gemeinfreienlehre*, подверглось жесткой критике в 30–40-е годы XX в., когда начала формироваться “новая школа”. Сторонники нового подхода (Ф. Шнайдер, В. Шлезингер, О. Бруннер, Х. Данненбауэр, К. Босль, Т. Майер и др.) видели в варварском обществе господство знати (*Adelsherrschaft*), даже формально свободные его члены находились, по их мнению, в личной зависимости от князя (короля) (*Königsfreie*). В рамках этих концепций одним и тем же элементам общественного строя могли даваться прямо противоположные оценки. Так, сторонники либеральной теории о *Gemeinfreie* трактовали упоминающихся в “Алеманнской Правде” сотников как

“народных чиновников” (*Volksbeamte*), в то время Х. Данненбауэр, один из самых ярких представителей “новой школы”, считал их руководителями колоний военных поселенцев в королевских имениях. Если в XIX в. лангобардские *arimanni* считались воинами “народного ополчения”, то, начиная с работы Ф. Шнайдера (1924), в них видели военных поселенцев, сидящих на королевской земле и выполняющих за это определенные обязанности, в том числе и военные.

К. Модзелевский справедливо обращает внимание на то, что такое развитие исторической мысли в Германии (а немецкая медиевистика во второй половине XIX – первой трети XX в. занимала ведущие позиции в Европе) было связано отнюдь не только с эволюцией научных представлений, но и с политическими факторами. Критика наивно-романтических либеральных представлений об изначальном варварском демократизме была частью идеологической атмосферы в Германии 1930–1940-х годов: воспевание творческой роли государства и национальной элиты прекрасно вписывалось в атмосферу, которая стала господствующей в третьем рейхе. В послевоенное время основные положения теории *Königsfreie* подверглись решительной критике. По словам К. Модзелевского, “после больших споров о свободном населении в традиционных обществах германского мира на поле боя остались обломки разрушенных доктрин” [1. С. 213]. По мнению польского историка, не может быть возврата ни к анахронистическим представлениям о варварской демократии, ни к концепции “господства знати”, не находящей подтверждения в источниках. Прежде чем охарактеризовать подход самого К. Модзелевского, остановлюсь на том, какое это отношение может иметь к отечественной историографии, развивавшейся, на первый взгляд, в совершенно других условиях.

Первые попытки целостного описания древнерусского общественного строя были предприняты отечественными историками права во второй половине XIX в. в рамках так называемой “земско-вечевой” или “общинно-вечевой” концепции. Бросается в глаза ее очевидное сходство с классической немецкой либеральной концепцией: и там, и здесь признание изначальности “демократического” устройства, акцент на ведущей роли “народных собраний” (веча, тинга) и т.п. Дело не только в “духе времени” (“земско-вечевая” теория в России родилась во время Великих реформ 60–70-х годов XIX в. и в немалой степени была связана с попытками обнаружить предпосылки демократических институтов в русской исторической традиции), но и в прямом влиянии. Основатель “земско-вечевой” концепции В.И. Сергеевич во многом черпал свое вдохновение из работ Г. Вайтца и Я. Гримма, а в сочинениях крупнейшего русского историка начала XX в. А.Е. Преснякова присутствует множество ссылок на труды Х. Брунера. В советское время ситуация изменилась. Создававшаяся в 1930–1940-е годы официальная концепция древнерусского общества именовалась марксистской, но в действительности дело обстояло сложнее. К. Маркс европейским средневековьем специально не занимался, а представления о “старинной народной свободе” [2. Т. 21. С. 143] у германцев Ф. Энгельса были основаны на идеях немецкой “марковой теории”, прежде всего Г.Л. фон Маурера. Именно к ним восходят общепринятые в то время концепции исконного существования общины у восточных славян, сопоставлявшейся с германской маркой, и генезиса феодализма как процесса разложения общины и выделения из нее крупных собственников. Разумеется, материалом для этих концепций служило и другое (собственно марксистские представления о классах и классовой борьбе, оказавшаяся вос-

требуемой в советское время теория либерального историка начала XX в. Н.П. Павлова-Сильванского о феодализме в России и др.), но, повторю, воздействие классической немецкой историографии – бесспорно.

Однако уже с конца 1940-х годов в советской медиевистике начинают распространяться другие взгляды, которые в 1960–1970-е годы становятся господствующими. Складывается концепция так называемого “государственного феодализма”, в основе которой лежит не только новая и более широкая интерпретация источников, но и определенные теоретические представления об особой роли государственной власти в средневековой Руси, власти, представляющей собой не просто “надстройку” над социально-экономическим “базисом”, но относительно самостоятельную силу, формирующую экономические и общественные структуры. В социально-политическом отношении это государство было господством “феодальной” верхушки, т.е. князей, бояр и дружинников. Было бы неправильным прямо отождествлять советскую концепцию “государственного феодализма” и немецкую концепцию об *Adelsherrschaft* – их теоретические и идеологические основы были принципиально разными. Но в одном их сходство несомненно – в *этатизме*, в акцентировании творческой роли власти и правящей элиты. Неслучайно, что часто совпадали и конкретные выводы: как и немецкие сторонники “новой школы”, многие советские ученые, разделявшие концепцию “государственного феодализма”, трактовали общественные институты, которые старой историографией рассматривались в качестве реликтов догосударственной эпохи, как созданные “феодальным” государством (или, по крайней мере, полностью им преобразованные) и использующиеся в его интересах. Вопрос о том, какую роль в формировании таких представлений сыграли чисто научные факторы, а какую – общественно-политическая атмосфера в СССР и Германии, характеризующаяся, хотя и разным в идеологическом отношении, но ярко выраженным этатизмом, может быть задачей отдельного историографического исследования. В данном случае важно, что К. Модзелевский подвергает немецкую этатистскую концепцию решительной критике, и эта критика чрезвычайно интересна для отечественной славистики, где позиции “этатистской” традиции, восходящие не только к теории “государственного феодализма”, но еще к “государственной школе” XIX в., очень сильны.

Ключевым понятием в интерпретационной модели К. Модзелевского является “варварский коллективизм”. Под ним автор понимает общие принципы, проявившиеся в функционировании всех структур варварского общества; эти принципы не могут быть описаны с помощью категорий, которые использовали историки XIX – первой половины XX в.: “Представляется, что ... сам вопрос о “демократическом” или “властном” характере племенной организации поставлен неверно. Категории “демократии” и “властвования”, как их понимали историки XIX и XX вв., были чужды традиционным культурам и не соответствовали реалиям племенного строя. Институты этого строя – от родственной группы до союза племен – функционировали на коллективистских принципах. Там не было места ни для демократии, ни для властвования, а тогдашнее понятие свободы очень отличалось от нашего и было неразрывно связано с принадлежностью к группе” [1. С. 431]. На первый взгляд, может показаться, что К. Модзелевский предлагает новую априорную концепцию, пытается создать, по выражению французского историка Л. Февра, “очередную блестящую систему” [3. С. 135]. Но на самом деле “коллективизм” для польского историка – это не жесткая теоретическая схема, в которую встраиваются исторические факты,

а средство интерпретации, позволяющее относительно непротиворечиво истолковать характерные для варварского общества явления.

Адекватность этой исследовательской модели автор демонстрирует в ходе рассмотрения отдельных ключевых проблем. При этом он огорчается, что его книга “не является учебником, следовательно, она не должна охватывать всего” [1. S. 429]. По разным причинам за рамками внимания К. Модзелевского оказываются такие аспекты истории *barbaricum*, как этнические процессы, религиозные и мифологические представления, феномен дружины. Такое ограничение следует признать вполне правомерным, тем более, что к изучению собственно *общественного* строя варваров (а именно это является задачей историка) первые два сюжета не имеют прямого отношения. А вот отсутствие раздела о дружине выглядит определенной лакуной. Автор пишет, что “численность дружинных отрядов и их политическое значение в архаических обществах германцев непомерно преувеличено”, причем это “преувеличение” было предопределено историографической тенденцией – характерным для немецких ученых XIX и XX вв. восхищением “германской верностью”, вождю, которая, конечно, в особенно экзальтированных выражениях воспевалась в эпоху третьего рейха. Вместе с тем, при анализе терминологии варварских “правд”, К. Модзелевский дает интересные комментарии и о дружине, подчеркивая, в частности, многозначность “дружинных” понятий: *trustis, antrustiones, druht, druhtin* [1. S. 297–300]. Автор справедливо отмечает, что таким же многозначным был древнерусский термин “дружина”, верно трактуя упоминание дружины в Пространной редакции “Правды Русской” в широком смысле: не как отряд профессиональных воинов, подчиненных князю, а как “совокупность друзей, группу, связанную общностью действий, обязанностей и тягот” [1. S. 299].

Две начальных главы книги посвящены источникам. В первой из них (“От письменных свидетельств к бесписьменным обществам. Нарративы о варварах”) рассматриваются, однако, не столько обычные для таких разделов вопросы, сколько обсуждается совершенно новая, по крайней мере для отечественного источниковедения, проблематика. Речь идет о попытках применения к анализу исторических нарративов (хроник, летописей) так называемой *деконструкции*. По мысли сторонников этого подхода, нарративные памятники, которые, как известно, составляют важнейшую часть источниковой базы медиевистов, не могут дать прямой информации о прошлом, поскольку их составители в своей работе руководствовались не принципом историописания *sine ira et studio*, как это представляла себе позитивистская историография XIX в. Они являются сознательно сконструированными текстами, насыщенными определенными риторическими ходами, “нарративными стратегиями”, и могут находиться в очень противоречивых отношениях с реальностью, которую они призваны отражать. Важным направлением практической работы “деконструктивистов” является поиск элементов, которыми составители “нарративов” пользовались для конструирования создаваемой ими реальности: в этой роли обычно выступают повествовательные штампы (“топосы”), заимствованные из литературных книжных источников: Св. Писание, святоотеческая и богослужебная литература, агиография и т.д. В этих условиях изучение исторической реальности отступает на задний план, если вообще не объявляется невозможным, а исследование сводится к поиску способов искажения, замалчивания или дополнения фактов авторами “нарративов”. Ставший заметным явлением в американской и западноевропейской медиевистике в 80–90-е годы XX в. “декон-

структивизм” находит приверженцев и в постсоветской славистике. Их настойчивые и иногда даже весьма агрессивные попытки поставить под вопрос сами эпистемологические основы классической историографии не вызвали пока адекватного ответа в отечественной науке. Историки, придерживающиеся традиционной методологии, либо воспринимают критику “деконструктивистов” как маргинальное явление, либо вообще ее игнорируют. Это обстоятельство только убеждает критиков в обоснованности своих позиций; кое-кто даже делает вывод о том, что традиционная (“реконструктивистская”, как они ее называют) историография по своей методологии якобы не отошла от позитивистской максимы, сформулированной еще Л. фон Ранке: изучать прошлое, “как оно было на самом деле” (*wie es eigentlich gewesen war*). (Показательна в этом отношении недавняя дискуссия между Т.Л. Вилкул и А.В. Назаренко (см. [4. С. 282–300]) и ее оценка А.П. Толочко (см. [5. С. 302])). Последний вообще не касается аргументированных возражений А.В. Назаренко, а заявляет, что все дело сводится якобы к тому, что “автори ... читають різну теоретичну літературу”).

И здесь размышления К. Модзелевского оказываются в высшей степени актуальными. Не отрицая правомерности новой постановки вопросов, польский историк тем не менее решительно отвергает те ответы, которые предлагают “деконструктивисты”, опираясь, во-первых, на тщательное исследование литературной традиции нарративных источников, во-вторых, на сравнительный анализ памятников, которые *a priori* не связаны друг с другом. В результате выясняется, что сходство описаний варваров в этих источниках в громадном большинстве случаев не может объясняться заимствованием сюжетов, но только отражением реальной близости общественного строя. Думается, что предварительный анализ источников по указанным направлениям должен быть обязательным и для специалистов по истории Древней Руси (даже вне зависимости от теоретических дискуссий).

Наконец, еще одним способом избежать опасностей, которые могут подстерегать исследователя при работе с нарративными источниками, становится широкое использование законодательных памятников – германских “варварских правд” (*leges barbarorum*). О них идет речь во второй главе (“Законы варваров”). К. Модзелевский далек от наивного восприятия этих памятников как готовых резервуаров, откуда можно черпать реликты архаики. В то же время он на конкретных примерах показывает неоднородность “варварских правд”, выделяя те, которые были составлены под сильнейшим влиянием римского права и в силу этого, как правило, не могут служить адекватным источником для реконструкции архаических отношений (например, законы вестготов), и те, которые от такого влияния были в большей степени свободны (классический пример – “Салическая Правда”) и поэтому являются источниками первостепенного значения. Вызывает, однако, определенные возражения отнесение к этой группе “Правды Русской”. Дело не только в том, что это был свод законов уже функционирующего государства (то же можно сказать и о многих германских “правдах”), но прежде всего в том, что в ней не фиксируются многие архаические структуры: так, здесь ни слова не говорится о таком важнейшем, с точки зрения К. Модзелевского, институте варварского общества, как вече. Более того, все разделы “Правды Русской” принимались отнюдь не “народными собраниями”, а князьями и узкой элитарной прослойкой лидеров дружины. Невозможно обнаружить в ней и никаких реликтов “племенного” прошлого. В отличие от германских “правд”, славянские “племена” в ней вообще не упоминаются. Все это, разуме-

ется, не означает того, что в “Правде Русской” нельзя обнаружить следы каких-то архаических правовых традиций, они там есть (это вполне справедливо отмечает К. Модзелевский), но здесь все-таки необходимы уточнения.

В условиях отсутствия государственной власти с ее аппаратом принуждения функционирование варварских обществ могло быть обеспечено только с помощью различных форм самоорганизации, основанной на традициях коллективизма и предусматривавшей существование коллективистских структур. Эти традиции и структуры и рассматриваются в следующих главах труда. Автор как бы поднимается от малого к большому, от простого к сложному – начиная с семейно-родовых коллективов и кончая крупными политическими объединениями.

Именно первый тип структур характеризуется в третьей главе (“Человек в кругу родственной общности”). Подход К. Модзелевского представляется здесь единственно верным: он идет не от теоретических конструкций, столь популярных в этнологической и исторической литературе XIX – первой половины XX в. (“большая семья”, “малая семья”, “род” и пр. – именно эти категории и сейчас зачастую используются в отечественной литературе при описании славянских “племенных” обществ), а от конкретных данных источников, особое внимание уделяя скандинавским законодательным памятникам (исландскому Грагас, шведскому Вестгеталагу), где, во-первых, информация о семейно-родовых группах сохранилась лучше всего, а во-вторых, не искажена латиноязычной терминологией, часто затемняющей реальные отношения в варварских обществах. В результате автор приходит к выводу о том, что основной ячейкой варварского социума на микроуровне была структура, по отношению к которой он употребляет традиционный термин “род”, но которая по существу очень сильно отличалась от знакомой нам по теории Л.Г. Моргана–Ф. Энгельса классической модели, а именно: замкнутая родственная группа, связанная родством по мужской линии (“отцовский род”). В самом деле, варварские родовые коллективы представляли собой объединения, куда более аморфные, с нашей точки зрения: они могли быть связаны родством и по женской, и по мужской линии, а главное – являлись открытыми структурами. К. Модзелевский соглашается с парадоксальным, на первый взгляд, замечанием немецкого ученого Ф. Генцмера о том, что каждый член варварского общества знал состав своего рода, однако для его близкого родственника (за исключением родных братьев и сестер) этот состав мог быть несколько иным; роды, таким образом, перекрещивались и сливались друг с другом. Естественно, в этих условиях не может быть и речи о какой-либо структурированной родовой старшине и т.п. С другой стороны, род был вполне реальным явлением, но, вопреки классической модели, скорее не политического и хозяйственного характера; его значение выявляется в зафиксированных в “варварских правдах” правовых нормах, которые имеют отношение именно к родовому коллективу, а не к индивиду. Это кровная месть, выплата вергельда, коллективная ответственность за преступления, коллективная честь и общая клятва. Здесь К. Модзелевский вновь привлекает к анализу и “Правду Русскую”, в которой, действительно, фиксируются и кровная месть, и коллективная ответственность, и выплата виры. Но и тут, кажется, можно было бы сделать некоторые оговорки относительно типологически существенно более поздней специфики древнерусского законодательства, в котором вира выплачивается отнюдь не родовому коллективу, членом которого является пострадавший, а князю, а кровная месть сначала ограничивается (“Правда Ярослава”) кругом ближайших родственников, а затем вообще отменяется (“Правда

Ярославичей”). Попытка К. Модзелевского истолковать фразу из ст. 2 Пространной Правды “и отложиша убиение за голову, но кунами ся выкупати” [6. С. 64] не как отмену кровной мести, а как предписание отсрочить ее и дать возможность виновному откупиться, не выглядит убедительной. Историк ссылается в этом случае на “Словарь древнерусского языка”, где такое значение глагола “отложить”, действительно, присутствует. Однако в контекстах, близких к Пространной правде, глагол всегда означает “отменить” (ср., например, “забожничье отложить” из Новгородской I летописи) (см. [7. С. 246–247]). Еще более существенно, что в дальнейшем упоминаний о кровной мести в источниках нет.

Большой интерес представляет последний раздел главы, в котором обсуждается вопрос о положении женщин в родовом коллективе варваров: оно хотя и отличалось от рабского статуса, тем не менее характеризовалось “очень суровой, патриархальной властью мужчины над подопечной женщиной”. Эта опека у германцев выражалась термином *tund*, который означал вообще “господство над несамостоятельными членами семьи” (например, несовершеннолетними детьми) [1. S. 169, 159], – без передачи этого права от одного владельца (“мундоальда”), например, отца невесты, другому (мужу) даже церковный брак считался недействительным.

Тема четвертой главы (“Одни над другими. Общественные различия в племенном строе”) – социальная структура варварского общества. Автор поочередно характеризует три основные категории, на которые, согласно “правдам”, разделялось варварское общество: несвободные, “полусвободные” (литы) и свободные.

Вопреки апологетическим рассуждениям Тацита в “Германии”, благодаря которым в научной литературе сложился образ “патриархального” рабства у варваров как принципиально более мягкого, чем античное, К. Модзелевский на основе *leges barbarorum* показывает, что действительность была очень далека от нарисованной римским историком почти идиллической картины (здесь он, в частности, спорит с А.И. Неусыхиным, который усматривал в нормах “варварских правд” зачатки юридической самостоятельности рабов). И дело тут не только в том, что рабы у древних германцев (и, очевидно, славян) были по существу такими же “говорящими орудиями”, с которыми можно было сделать все, что заблагорассудится, в том числе даже убить. Раб в варварском обществе был человеком вне коллектива, а это автоматически означало, что он, с точки зрения правовых норм, не существовал как юридический субъект. У него даже не было того, что мы сейчас называем “этнической принадлежностью”. В “Правде рипуарских франков”, которую цитирует К. Модзелевский, под “всеми рипуарскими франками” подразумеваются отнюдь не все люди в целом, но только свободные члены общности. Соответственно, раб, ставший свободным, одновременно получал и этот “этнический” статус. Здесь автор удачно использует и древнерусские материалы, показывающие, что за холопа не полагалась вира, а только “урок”, как за “утраченное имущество” [1. S. 174]. Всяческого внимания заслуживает тонкое замечание К. Модзелевского о том, что в варварском обществе отсутствие правовой субъектности у невольника было скорее не причиной, а следствием непризнания его членом коллектива. Приведенная автором цитата из “Правосудия митрополичья” позволяет определить, какую роль могла играть в изменении положения рабов христианизация: господин, убивший раба (“полного челядина”) не виновен в “душегубстве”, “но вина ему есть от Бога” [1. S. 174]. Здесь мы видим контаминацию двух систем представле-

ний: согласно древним нормам права, челядин – не человек, и Церковь должна была с этим считаться, однако по отношению к Богу он все же человек, и его убийца несет за преступление нравственную ответственность.

Говоря о так называемых полусвободных, К. Модзелевский справедливо отмечает кабинетный характер этого термина и пользуется в дальнейшем понятием “литы”, заимствованным из франкских источников, хотя в других варварских общностях этот слой населения назывался иначе. Рассматривая эту категорию населения, автор очень удачно применяет заявленный им подход: описывать варварские общества не с точки зрения абстрактных юридических категорий, а исходя из понятий и картины мира того времени. Ключ к решению проблемы литов состоит не в определении “процента” их свободы или зависимости, а в их отношении к коллективным структурам. С одной стороны, на них распространялся “мунд” в той же жесткой форме, что и на несамостоятельных членов семейно-родовых групп, с другой – они не были лишены правовой субъектности (они приносили клятвы, несли ответственность за преступления и т.д., вплоть до участия в “народных собраниях”). Здесь, думается, не исключены параллели с древнерусскими “промежуточными” социальными группами (с закупами, возможно, смердами), статус которых представляет собой “вечную” тему отечественной историографии.

В последнем разделе главы речь идет о “свободных” людях. Поддерживая тех ученых, которые начиная с 1960–1970-х годов выступают против попыток описать все социальные структуры всех варварских обществ с помощью одной общей схемы (*Gemeinfreie* или *Königsfreie*), К. Модзелевский выделяет два типа их дифференциации. Первая характерна для правовых систем саксов, фризов и тюрингов и предусматривает существование двух категорий свободного населения: знати (эделингов, *nobiles*), защищавшихся повышенным вергельдом, статус которых передавался по наследству, и простых свободных (фрилинги, *liberi, ingenui*). Вторая же, – например, для франков, у которых все свободные люди формально в правовом отношении были равны и назывались одним термином – *ingenui (liberi)*. Элита там, конечно, существовала, но это была не замкнутая группа, а лица, исполнявшие административные функции или служившие в дружине. Сюда же польский ученый относит и Русь, поскольку “Правда Ярослава” защищала всех свободных “мужей” одинаковой вирой, а дифференциация в Правде Ярославичей “была связана с выполняемой функцией, а не с прирожденным социально-правовым статусом” [1. S. 215]. Это замечание дает богатую пищу для размышлений. Действительно, отечественная историография широко пользуется применительно к Руси X–XI вв. понятиями “знать” и “аристократия”, однако никаких свидетельств того, что бояре и дружинники в то время представляли собой замкнутую группу, в которой статус передавался бы по наследству, нет. Существовал также промежуточный вариант дифференциации (алеманны, бургунды, лангобарды), когда для знати и обычных свободных людей отдельных терминов не было, а градация выражалась с помощью эпитетов: “первые”, “средние”, “меньшие” и т.п. Отметим, что в русской традиции деление такого типа также существовало, но зафиксировано оно не в “Правде Русской”, а прежде всего в летописях, причем, что в высшей степени существенно, и применительно к “племенным” общностям (древлянам), например: “лучшие”, “нарочитые” мужи; “старая” и “простая чадь”, “вящие” и “меньшие” (в более позднее время). На примере лангобардов К. Модзелевский показывает, что критерием принадлежности к тому или иному слою населения при таком варианте

дифференциации было не происхождение само по себе, а “качество” человека, которое зависело от того, какое вооружение он мог себе позволить, т.е. от его материальных возможностей, и от его места в системе родовых связей. В связи с этим автор затрагивает вопрос о варварском войске, приводя серьезные аргументы в пользу того, что право (и обязанность) участвовать в нем принадлежало всем свободным людям вне зависимости от статуса. Эти наблюдения имеют для специалистов по истории Древней Руси особую ценность: в начальном летописании, когда идет речь о военных действиях с участием ополчений восточнославянских “племен”, упоминаются просто “древляне”, “северяне” и проч., что открывало широкий простор для догадок о характере их социальной организации. Здесь, безусловно, могут помочь сравнительно-исторические данные, которые представлены в книге К. Модзелевского. Вообще, показанная автором сложность и неоднородность социальной структуры варварских обществ ставит под вопрос любые попытки построить общие схемы ее развития, недостатка в которых нет в отечественной историографии до сих пор. Выводы К. Модзелевского убеждают в необходимости отказа от малосодержательных абстракций, к числу которых можно отнести и “племенную знать” вообще.

И все же, несмотря на эти различия, в главном, по мнению К. Модзелевского, социальная структура варварских “племен” была единой: даже саксонские эделинги, руководя своими “соплеменниками”, не были их “господами”. Такое положение, по мысли автора, обеспечивалось существованием в варварском обществе общинных структур, о чем он пишет в пятой главе (“Соседская община и ее территория”). Община – это еще одна “вечная” историографическая тема. Понятно, что К. Модзелевский не мог здесь затронуть все ее аспекты, но и обойти ее он не мог. И здесь его позиция радикальным образом отличается от обеих отмеченных тенденций немецкой историографии. Если историки классической школы усматривали в известной по источникам позднего средневековья и даже раннего Нового времени общине-марке прямое продолжение архаической общины и описывали ее на основе позднейших сведений, легко пользуясь ретроспективным подходом, то критики, основываясь на концепции *Adelsherrschaft*, рассматривали варварское общество как систему отношений господства и подчинения – в их представлениях соседская община, построенная на горизонтальных связях, не вписывалась. И эта дискуссия, и оценка проблемы К. Модзелевским, признанным специалистом по аграрному строю средневековой Польши, представляет для российского медиевиста большой интерес. Официальная советская теория по этому поводу, как отмечалось, основывалась на идеях Ф. Энгельса (в данном случае в наиболее сжатом и четком виде выраженных в статье “Марка” [2. Т. 19]), а через него восходила к построениям одного из виднейших представителей классической немецкой школы Г.Л. фон Мауреру. С этой точки зрения рассматривалась и история русской общины – как сохранившийся в силу особых природно-климатических и социально-экономических условий реликт общины архаической. Между тем никаких данных о существовании в Древней Руси и тем более в догосударственное время у восточных славян отличительных черт типичной поземельной общины (например, периодических переделов земли, которые упоминаются впервые в источниках в лучшем случае в начале XVII в. (см. [8. С. 327, прим.])) нет. Как и в случае с немецкой маркой, ученые использовали здесь принцип ретроспекции, не задумываясь над корректностью его безоговорочного использования.

Позиция К. Модзелевского и по этому сложнейшему вопросу отличается большой взвешенностью и объективностью. По его мнению, действительно, нет оснований связывать позднюю общину-марку с какими-либо более древними сельскими структурами, да и сам термин “марка”, хотя и существовал в раннее средневековье, имел другое значение [1. S. 265]. И все же польский историк считает, что община существовала и тогда. На основании анализа документов VIII–IX вв. из архивов бенедиктинских монастырей К. Модзелевский фиксирует существование соседских коллективов, обладавших правом контроля над доступом к угодьям и дававших разрешение на освоение новых участков (*bifang*). Отметим, что похожие оценки высказывались и в отечественной историографии, в частности А.Я. Гуревичем, отмечавшим, что “община, вырисовывающаяся из памятников в период после Великих переселений, – это не коллектив больших семей или бывших сородичей, обладавших верховенством над обрабатываемыми ими пахотными землями, а скорее объединение соседей, которые раздельно владели своими наделами, но были заинтересованы в регулировании пользования угодьями”. Еще более аморфной была, по мнению исследователя, германская община дорасселенческого времени (см. [9. С. 31–45, 58–67]). Марка, таким образом, оказывается не архаическим реликтом, а продуктом более позднего развития, связанного с аграрной колонизацией, распространением новых орудий труда и систем земледелия. Думается, назрела задача и пересмотра устоявшихся представлений о раннем аграрном строе восточных славян, которые в значительной степени основывались на древнегерманской модели, не находящей, как выясняется, подтверждения в источниках.

Более сложным структурам варварского общества, имевшим уже и политическое значение, посвящена шестая глава (“Политическое измерение соседских связей”). Эти структуры, именовавшиеся в разных областях расселения “варваров” по-разному (*centena, hundari, herad, pagus, go*) заметны, между прочим, в источниках гораздо лучше, чем получившая в научной литературе большую популярность община. К. Модзелевский приходит к выводу о том, что по существу за этими терминами скрывалось одно и то же: “территориальные общности веча и суда” [1. S. 307], обладавшие административными, судебными, полицейскими и военными функциями. Особый интерес для историка-русиста имеет здесь рассмотрение сотен, поскольку по русским источникам так называемая децимальная организация известна достаточно хорошо, и в течение длительного времени дискутируется вопрос о ее происхождении: восходит ли она к “племенной” эпохе или была создана княжеской властью уже после образования державы Рюриковичей. К. Модзелевский вновь применяет тонкий и нюансированный анализ и приходит к выводу о том, что сотни и другие подобные структуры, безусловно, существовали в архаическое время, но образовавшиеся государства подчиняли их своему аппарату и использовали в своих интересах. Тем самым, например, сотник оказывается двойственной фигурой: одновременно главой местной общности и в то же время должностным лицом, вмонтированным в систему королевской власти. Этот подход может оказаться весьма плодотворным и при анализе соответствующих русских явлений, применительно к которым указанная дихотомия также может оказаться ложной.

Отдельный раздел главы посвящен копам на русских землях Великого княжества Литовского (ВКЛ) и польскому ополению, в которых К. Модзелевский усматривает продолжение варварских территориально-соседских общностей. На первый взгляд, это может показаться слишком смелым и даже искусствен-

ным, ведь сведения об ополе восходят в основном к XIII в., а о копах – даже к XVI–XVII вв. Возникает вопрос: не та ли эта ретроспекция, которой злоупотребляли сторонники “марковой” теории? Но подход К. Модзелевского кажется здесь более корректным: он приводит параллельные германские данные, где в отличие от славянского мира, сохранились конкретные сведения (в “Саксонском капитулярии” Карла Великого 797 г.) о судебных функциях местных территориально-соседских структур, очень близких к тем, которые выполняли как более поздние германские годинги, так и копные суды. Эта интерпретация требует дополнительного подкрепления, но замечания польского историка, бесспорно, ставят вопрос о привлечении к анализу древнерусских местных административных и судебных структур довольно богатых материалов, относящихся к русским землям ВКЛ.

Далее К. Модзелевский логично переходит к самым крупным объединениям варваров – “племенам” и “племенным союзам” и политическим институтам варварского общества. Как уже говорилось, польский историк не занимается проблемами этнической истории и, очевидно, поэтому не останавливается на самом термине “племя”, которое, по его мнению (здесь он следует за учеными так называемой “венской школы” – Р. Венкусом, Х. Вольфрамом и В. Полем), носило скорее не этнический, а территориально-политический характер. Эта точка зрения совпадает с выводами новейшей отечественной историографии, прежде всего А.А. Горского (см. [10. С. 156–177]). Для характеристики “племенных” общностей К. Модзелевский использует заимствованное из этнографии понятие “сегментарная система”. Речь идет о системе, состоявшей, подобно матрешке, из ряда объединений разных уровней: низшим объединением была территориально-соседская общность (типа сотни), несколько десятков или сотен таких общностей объединялись в “племена”, которые решали вопросы высшего политического порядка (ведение войны и заключение мира), наконец, отдельные “племена” могли объединяться в “общеплеменные союзы”, хотя могли существовать и самостоятельно. На каждом уровне этой системы существовали одни и те же политические и идеологические институты: собрание, элитная прослойка, святилище со жрецом (жрецами). По мнению историка, обязательным властным институтом в “племенных” общностях было собрание (вече или тинг), в то время как князья были не везде. При доказательстве этого положения автор вновь очень удачно использует сравнительно-исторический анализ. В историографии существует очень распространенная точка зрения о том, что полабские лютичи, у которых, действительно, не было княжеской власти, представляют собой исключение из правил, связанное с особенностями истории этого “племенного” союза (княжеская власть у них исчезла якобы в результате непрекращающихся войн с немцами, в ходе которых произошла искусственная консервация “демократических” структур). Это вроде бы подкрепляется тем, что в более раннее время, когда этот союз назывался не лютичским, а велетским, княжеская власть в нем существовала. К. Модзелевский убедительно опровергает эту точку зрения, приводя в качестве еще одного примера саксов, у которых также не было княжеской власти¹. Вообще, в социальной организации тех и других оказывается много общего, несмотря на этнические различия. Иссле-

¹ В историографии высказывалась точка зрения о том, что в IX–X вв. князей не было и у лужицких сербов (сорбов), а их функции взяло на себя “народное собрание” (см.: [11. С. 158]).

дователь здесь показывает и схематичность упрощенного эволюционного подхода (что было изначальным у славян: “монархический” или “республиканский” строй?), которому отдала дань и польская историография (см., напр. [12. S. 44–45]).

Самое яркое проявление варварского коллективизма К. Модзелевский усматривает в собраниях “племенных” общностей, применительно к которым он использует термин “вече”. В принципе, думается, это допустимо, хотя как именно назывались собрания у славян мы, строго говоря, не знаем. Лексема “вече” присутствует не во всех славянских языках, а там, где она была, неизвестно ни одного случая ее использования по отношению к “племенным” собраниям. На Руси “вечем” назывались только собрания горожан, известные с конца X в.; при описании “племенных” общностей это слово в источниках не применялось. В Польше термин *wiecz* (вече) встречается в еще более позднее время, так назывались судебные собрания, не имевшие прямого отношения к институтам государственной эпохи. Тем не менее существование собраний “племенных” общностей и у германцев, где их названия известны (*þing*, *mallus* и др.), и у славян, где они известны лишь в латиноязычной передаче (*placita*, *conciones* и др.), бесспорно. Автора, прежде всего, интересуют не классические проблемы истории веча, разрабатывавшиеся историко-юридической наукой XIX в. (социальный состав, функции и т.д.), а сама сущность этого явления. По мысли К. Модзелевского, вече принципиально отличалось от политических институтов в государстве тем, что у него не было органов административного принуждения (их вообще не существовало в “племенную” эпоху), свои решения оно воплощало в жизнь с помощью “коллективной вражды” – “солидарной мести всей общности” лицу, не признающему судебные или политические решения веча [1. S. 365]. Эта форма принуждения выражалась в самых жестоких формах: сожжение дома виновного, разграбление его имущества, изгнание и даже убийство. Помимо прочих данных об этой архаической форме наказания, К. Модзелевский приводит упоминания “потока и разграбления” в “Правде Русской”, что в принципе справедливо. Однако, согласно этому памятнику, осуществление этой кары находится уже в значительной степени в руках государства. Более показательным было бы, мне кажется, сопоставление с летописными сообщениями, свидетельствующими о том, что в русских городах решения о “разграблении” принимались на вече и часто прямо на вече и осуществлялись.

Вообще, среди традиций, определявших политическую культуру варварского общества, К. Модзелевский справедливо обращает внимание на языческие культы, ритуальное гостеприимство, кровную месть, “поток и разграбление” и многое другое. Однако в его книге почти не упоминаются такие важнейшие феномены, как пир и обмен дарами. Между тем в них в не меньшей степени проявлялось единство “племенных” общностей; несколько видоизменившись, они продолжили существование и в раннесредневековых государствах. Связь пира и обмена дарами с вечевыми собраниями достаточно хорошо видна по русским источникам (см. подробнее [13]; о проблеме в целом [14]).

Феномен “коллективной вражды” был связан с рядом других традиций, в рамках которых функционировало вече. Важнейшим из них был принцип единодушия, который, между прочим, также был характерен для древнерусских городских собраний, в институциональном плане представлявших собой уже иное явление. «Принуждение было в этом обществе эффективно, когда оно основывалось на коллективистическом принципе “все против одного”», – объясняет этот принцип исследователь. К сожалению, он не рассматривает ситуаций, ко-

гда это требуемое единодушие не достигалось, и происходило не выступление индивида против коллектива, а сам коллектив распадался на противостоящие друг другу части. И это понятно, поскольку в привлеченных К. Модзелевским источниках такие ситуации не описываются. Между тем они были частым явлением в средневековом Новгороде; разрешались они там, именно из-за слабости органов административного принуждения, чрезвычайно трудно. Собственно, было только два выхода: переговоры между сторонами с целью достижения компромисса или вооруженный конфликт, впрочем, также в результате чаще всего заканчивавшийся компромиссом. Видимо, так же обстояло дело и в архаическом обществе.

Человек, противостоящий воле коллектива, выраженной на собрании, автоматически признавался изгоем, а исключение из коллектива означало не только лишение правовой субъектности, но являлось “паллиативом физической смерти” [1. S. 431]. Ярче всего это заметно в “Салической Правде”, где такой человек именовался *wargus*, т.е. “волк”, и, следовательно, уже не принадлежал к миру людей. Естественно, такие отношения должны были каким-то образом осмысляться варварами, и это происходило в рамках “органической связи культурных и политических племенных институтов” [1. S. 375]. К. Модзелевский доказывает, что вече было неотделимо от языческих религиозных представлений и ритуалов (собрания проводились в языческих святилищах, в праздничные дни, сопровождалось испрашиванием оракула и жертвоприношениями и т.п.). Соответственно, выступление против воли веча приравнивалось в варварском обществе к святотатству, и виновного в нем, с точки зрения современников, должна была постичь немедленная и жестокая расправа. Разумеется, такое общество ни в каком смысле нельзя назвать демократическим. Оно, может быть, в еще большей степени, чем средневековое государство, отрицало базовые демократические принципы: признание свободы личности, гарантия прав меньшинства, состязание политических позиций. С другой стороны, оно было бесконечно далеко и от “властвования”, поскольку ни “власти” как таковой, отдельной от общества, ни возможностей для ее осуществления в нем просто не было. Вече, таким образом, представляло собой не столько политический “институт”, сколько форму осуществления воли самого коллектива.

Но кем же тогда был князь в “племенном” обществе? На этот вопрос К. Модзелевский отвечает в последнем разделе главы. Князя и короли (а он показывает, что это были равнозначные термины) отнюдь не могут быть названы монархами. В “племенном” обществе им принадлежала не власть, а исполнение трех важнейших функций. Эти три ипостаси К. Модзелевский называет *wielki krewniak*, *wielki wojownik*, *wielki sąsiad* (“великий родственник, великий воин, великий сосед”). Во-первых, князь воспринимался как символическое высшее звено в системе родственных связей, что проявлялось, например у лангобардов, в обладании мундом над свободными женщинами, у которых не было родственников. Во-вторых, князь был руководителем “племенного” войска, состоявшего, как подчеркивает историк, из всех свободных мужчин. Вступление в ряды этого войска происходило, как он считает, основываясь на законах лангобардов и на косвенных данных из “Германии” Тацита, в результате клятвы, приносимой молодым членом общности “великому воину”. В-третьих, в качестве “великого соседа” князь имел право распоряжаться ничейной землей; отсюда, по мнению К. Модзелевского, впоследствии развились земельные права средневековых королей. Таким образом, князь (король) в варварском обществе, “ско-

рее, руководил, а не правил” [1. S. 425]. Инструментов административного принуждения у него не было, а сам он был живым символом единства общности.

В “Эпилоге” К. Модзелевский вкратце обозначает основные пути разложения “племенного” социума по мере усиления княжеской (королевской) власти, превращавшей свои символические права в реальные полномочия, и распространения христианства, подрывавшего ментальные основы варварского общества. Однако наследие *barbaricum* оказало огромное воздействие на дальнейшее развитие Центральной и Восточной Европы и в значительной степени предопределило особенности ее социально-экономического и политического строя. Эти особенности, по верному, на мой взгляд, мнению К. Модзелевскому, не могут быть сведены к столь еще популярной недавно проблеме “феодализма” (был ли он на Руси, в Польше, в Венгрии...), поскольку наличие и характер “феодальных” институтов (вассалитет, лены, раздробленность и т.д.) становятся все более сложными вопросами применительно и к Западной Европе. Однако так или иначе ясно, что существенные различия, восходящие еще к архаической эпохе, “в дальнейшем разделили запад и восток средневековой Европы” [1. S. 454].

Такова эта книга, по отношению к которой не хочется говорить об отдельных спорных вопросах (о некоторых из них все же упоминалось при анализе содержания отдельных глав). Но одна принципиальная проблема заслуживает, по видимому, обсуждения. Модель “варварского коллективизма”, несомненно, очень полезная, не может и не должна, думается, стать ключом ко всем дверям. В том, что касается социальной структуры варварского общества, его политической организации, даже некоторых идеологических аспектов, она продемонстрировала (и, безусловно, еще продемонстрирует) большую плодотворность. После появления работы К. Модзелевского возвращение к концепциям “первобытной демократии” или “господства знати”, пусть даже перелицованным, уже невозможно. Но нужно помнить, что сама эта модель, прежде всего, является продуктом изучения юридических памятников (“варварских прав”) и свидетельств о “варварских обществах”, оставленных носителями других, классической или христианской культур. Правовые кодексы, в принципе, практически не имеют дела с индивидами, а для сторонних наблюдателей “варвары” чаще всего – как носители более низкой культуры – выглядели на одно лицо. Как показывают работы А.Я. Гуревича, тексты, которые отражают в той или иной степени представления “варваров” о самих себе, прежде всего скандинавские саги, дают иную картину. Там хорошо видна и личность с ее специфическими ценностями, не сливающаяся с коллективом в одно нерасчлененное целое. То же самое можно в определенной мере сказать и о русских летописях. Так ли уж уникальна была фигура Варяжка – дружинника великого киевского князя Ярополка Святославича (972–978)? Он, потеряв своего покровителя, погибшего в результате предательства, бежал к врагам Руси – кочевникам-печенегам и вместе с ними напал на ее южные пределы. Погубивший Ярополка его единокровный брат Владимир (будущий креститель Руси, тогда еще язычник) примирился с добровольным “изгоем”. Летописец, христианский монах, явно сочувствует Варяжку. Жизненный выбор последнего кажется вполне личностным. Таким образом, варварский коллективизм, блестяще выявленный польским историком, вполне мог дополняться варварским же индивидуализмом...

В заключение хотелось бы процитировать слова уже упоминавшегося Л. Февра по поводу работы Фернана Броделя о Средиземноморье в эпоху Филиппа II Испанского, применимые *mutatis mutandis*, по моему убеждению, и к но-

вой монографии К. Модзелевского: «Прочитав ее один раз, даже внимательно, нельзя исчерпать ее богатства. Это книга глубокая и основательная, она принадлежит к числу тех, что становятся “настольными” на многие годы. “Да, быть может, возразят мне, если интересоваться Средиземноморьем XVI века, Филиппом II Испанским, наконец, просто XVI веком...”. Нет. Если интересоваться историей. Я чуть не написал “просто историей”» [3. С. 176].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Modzelewski K.* Barbarzyńska Europa. Warszawa, 2004.
2. *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* М., 1961. Т. 21.
3. *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991.
4. Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 5.
5. *Ruthenica.* Київ, 2005. Т. IV.
6. Российское законодательство X–XX вв. М., 1984. Т. 1. Законодательство Древней Руси.
7. Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 2000. Т. VI.
8. История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. М., 1985. Т. 1. Формирование феодально-зависимого крестьянства.
9. *Гуревич А.Я.* Избранные труды. М., 1999. Т. 1. Древние германцы. Викинги.
10. *Буданова В.П., Горский А.А., Ермолова И.Е.* Великое переселение народов. Этнополитические и социальные аспекты. М., 1999.
11. *Brankač J.* Studien zur Wirtschaft und Sozialstruktur der Westslawen zwischen Elbe-Saale aus der Zeit vom 9. bis zum 12. Jahrhundert. Bautzen, 1964 (Schriftenreihe des Instituts für sorbische Volksforschung in Bautzen bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin).
12. *Balzer O.* O kształtach państw pierwotnej Słowiańszczyzny Zachodniej // Pisma pośmiertne Oswalda Balzera. We Lwowie, 1937. Т. III.
13. *Лукин П.В.* Праздник, пир и вече: К вопросу об архаических чертах общественного строя восточных и западных славян // Одиссей. Человек в истории. 2006; Феодализм перед судом историков. М., 2006.
14. *Гуревич А.Я.* От пира к лену // Одиссей. 1999. М., 1999.

© 2008 г. *И. Ф. МАКАРОВА*

О ВЛИЯНИИ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ НА ЭТНИЧЕСКУЮ ИСТОРИЮ БОЛГАР (XV – начало XIX века)

Тезис о позитивном влиянии православия на процессы этнической консолидации болгар в условиях османского владычества (1393–1878) чрезвычайно популярен в современной историографии (особо стоит отметить [1]). И действительно, в отношении подавляющей – православной – части народа такая постановка вопроса сомнений не вызывает. Однако вскоре после завоевания религиозное единство этноса быстро дало трещину. Уже в XVII в. на базе некогда единого этнокультурного массива возникли новые иноконфессиональные анклавы – болгаро-католический и болгаро-мусульманский. И именно на фоне этого обстоятельства вышеупомянутый тезис уже не выглядит столь бесспорно. Более того, недооценка дезинтегрирующего потенциала религиозного сознания в условиях теократического, но при этом подчеркнута поликонфессионального общества (каким до начала эпохи Танзимата с полным основанием принято считать Османскую империю) невольно ведет, как представляется, к искажению понимания реальной картины становления болгарской нации. В данной статье предполагается заострить внимание лишь на одном аспекте проблемы – анализе воздействия ментального фактора на внутриэтнические процессы.

Османское завоевание стало судьбоносной вехой в истории болгар. Уничтожив традиционную для региона этнополитическую организацию общества, османы обрекли местное население на существование в рамках системы, базирующейся на качественно иных – теократических началах. В своих основных чертах османская модель оформилась во второй половине XV в. и просуществовала без принципиальных изменений вплоть до второй четверти XIX ст. Одним из краеугольных камней новой государственной доктрины стало положение ислама о нерасторжимости светского и духовного начала. Это предопределяло неизбежность регулирования всех проявлений жизни нового социума в соответствии с законами шариата. Но иноверцы в эту схему изначально не вписывались. Поэтому по отношению к ним действовала иная концепция. Структурно оформляя свое конфессионально гетерогенное общество, османы пошли на создание для неверных системы конфессионально-юридической автономии, предусматривавшей существование параллельных исламу конфессионально-ор-

Макарова Ирина Феликсовна – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

ганизационных структур – миллетов (православного, григорианского и иудейского).

Однако, говоря о правовом статусе миллетов необходимо сразу оговориться. В современной историографии взгляд на миллеты как на сложившуюся еще в XV–XVI вв. четкую административную структуру в общей схеме османской государственности вызывает серьезные сомнения. Так, например, американский тюрколог Б. Брауде считает, что управление иноверными подданными изначально реализовывалось исходя в основном из общих идеологических установок, а на практике в значительной степени было связано с конкретной ситуацией и деятельностью тех или иных личностей [2. Р. 70]. И лишь постепенно оформилось некое подобие системы, которая, учитывая присущий исламскому обществу консерватизм, получила оваянный традицией статус законной государственной структуры.

Официальный статус христиан в империи определялся позицией Корана в отношении завоеванных немусульманских народов. Для “людей Писания”, т. е. последователей авраамических религий (иудеев и всех разновидностей христиан) он предполагал не принудительную исламизацию, а оформление отношений на договорной основе. Для получения самой возможности исповедания своей религии они были обязаны вносить в казну установленную властями дань.

Официальным главой православного миллета был константинопольский патриарх. По сравнению с доосманским периодом компетенция христианской церкви и самого патриарха оказались резко расширены. Прежде всего, по аналогии с собственными религиозными учреждениями османы обеспечили реальным финансово-экономическим иммунитетом также и православные структуры. Патриархат был обязан вносить в государственную казну определенную законом сумму, сохраняя в остальных вопросах полную самостоятельность, включая наличие собственной налоговой системы. В области догматики, культа и церковной дисциплины православное духовенство получало полную свободу от османских властей. Православные церковные структуры наделялись не типичными для нее прежде судебными и отчасти судебно-исполнительскими функциями. Особенно это касалось области семейно-брачных и наследственных отношений, где османское государственное право, основанное на шариате, было неприменимо к иноверцам.

Существование системы миллетов имело решающее значение для судеб всех иноверных подданных султана. В современной историографии существует даже тенденция связывать саму проблему формирования наций в Османской империи именно с функционированием этой системы [3]. Стоит также особо отметить, что сложившаяся на базе функционирования миллетов правовая коллизия фактически закрепляла за христианами статус двойной юрисдикции – одновременно по отношению к светским властям в лице султана и духовным в лице патриарха. Возникшая ситуация дала некоторым исследователям повод даже ставить вопрос о существовании в Османской империи некоего аналога двойного подданства и сравнивать константинопольского патриарха с преемником византийского императора, а епископов – с его заместителями, правившими в обширном православном государстве, функционировавшем внутри османского общества [4].

Безусловно, данная аналогия носит образный характер и не претендует на политическую корректность. Важной представляется иная сторона вопроса: возникшая правовая ситуация создавала для иноверцев возможность существования (на субъективном уровне) одновременно как бы в двух реалиях. В каче-

стве граждан империи православные разделяли вместе с мусульманами все перипетии политической и социально-экономической истории. В качестве же подданных патриарха проживали почти без вмешательства османских властей духовную и этническую часть своей истории.

Что касается болгар, источники из Фракии, Мизии, Македонии дают некоторые основания предполагать, что на субъективном уровне элементы осознания такого рода двойного подданства действительно имели место. Законный характер власти султана местными христианами признавался, по-видимому, безусловно. Об этом свидетельствует, в частности, закрепление за ним сакрального для славян титула “царь” и производного глагола “царствовать”, которые в различных модификациях встречаются в многочисленных приписках к рукописям и сборникам османского периода: “царь”, “царь султан”, “царь всей земли Романской и Македонской и Българской и Сръбской” и т. д. [5]. Одновременно в тех же источниках можно обнаружить трактовку статуса церковных иерархов в значении, приближенном к рангу правителей областей. Такой подход особенно типичен для первых веков османского господства. Так, например, в приписке к Номоканону (вторая половина XV в.), повествующей о поездке охридского архиепископа Дорофея, прямо сказано, что тот объезжал “весы и села и градовы по области државы своее црковнаа” [6. С. 265]. В приписке конца XVI в. к Четвероевангелию в одном из плевенских сел записано, что “тогда обладающе българскую землю благочестивому архиепископу кир Арсению” [7. С. 52].

С течением времени внимание книжников к имени духовного владыки постепенно ослабевает. Однако параллельно с распространенной датировкой событий по времени правления того или иного султана продолжает пользоваться большой популярностью клише, включающее в себя параллельное упоминание имени светского и духовного владыки. В текстах обычно сообщается, что некое событие произошло “при царе султане X и при владыке (следует указание местности) Y”. Необходимо сразу оговориться, что эта формула имеет доосманское происхождение. Но используемая некогда по отношению к христианскому государю и церковному иерарху, она подразумевала их взаимную ответственность за судьбы вверенных им Богом подданных. Формальная замена имени православного царя на имя царя мусульманского превращала ее, строго говоря, в бессмыслицу. Нельзя, однако, исключать, что в соответствии с новым соотношением светской и духовной власти привычное клише было заново осмыслено книжниками и использовалось ими вполне сознательно, как исключительно точно отражающее современные реалии фактически двойного подданства.

Установленная османами жесткая конфессиональная стратификация общества находила поддержку и в сознательной политике Константинопольской патриархии. Вынужденная противостоять идеологическому натиску ислама, она столкнулась с задачей консолидации своей разноплеменной паствы. Одним из путей ее решения стала попытка внедрения в сознание прихожан новой внеэтнической, общехристианской идеологии, которая могла бы выступить в качестве платформы для объединения традиционно враждовавших между собой православных балканских народов. Однако, как убедительно показала в своей фундаментальной монографии болгарский исследователь З. Маркова [8], в данном случае речь идет не о программе эллинизации славян. Вплоть до 40-х годов XIX в. установки националистического характера не были типичны для деятельности патриархии. На повестке дня стояла другая, более актуальная задача – создание общеправославной религиозной общности.

Одним из действенных методов формирования в обществе общехристианского сознания явилось создание и популяризация новых церковных культов, прославляющих современных мучеников, погибших за веру от рук мусульман. Характерной их особенностью стала откровенная космополитическая тональность и тщательное игнорирование каких-либо этнических привязок. В отличие от аналогичных произведений доосманской эпохи национальная принадлежность героев как бы вообще перестала существовать. Вне зависимости от места событий, будь это Константинополь, Янина или София, мученический венец за православную веру принимали не греки или болгары, а просто христиане. Заказчиком этого корпуса мучеников выступила Константинопольская патриархия, она же внимательно заботилась об их тиражировании и распространении в регионах. Подавляющее большинство произведений было посвящено немученикам-грекам, но среди них оказались и два болгарина – Георгий Новый и Николай Софийский, казненных в 1515 г. и 1550 г. Авторы посвященных им мучеников – священник Пейо и Матвей Грамматик сумели продемонстрировать яркие образцы актуальной идеологии [9. С. 116–128]. В частности, оба книжника полностью отказались от употребления в тексте этнонима “болгары”, последовательно заменяя его конфессионимом (“христиане”, “христианский род”, “православных сословие” и т. д.).

Вплоть до середины XVIII в., а именно появления “Истории славяно-болгарской” Паисия Хилендарского (1762 г.) данная установка в рукописях болгарских православных книжников была стабильной и неизменной. Термин “болгары” употреблялся редко. Все население болгарских земель наименовалось не иначе как “христиане”. Например, в приписке от 1716 г. к одной из богослужебных книг упоминается о “бунтах среди христиан” [10. С. 529]), а в Минее от 1725 г. об эпидемии среди “христиан и турок” [11. С. 986]. И даже к концу столетия эта традиция изменилась весьма незначительно. Приписки к рукописям двух последних десятилетий XVIII в. – эпохи разгула феодальной анархии, буквально переполнены жалобами по поводу несчастий, обрушившихся на головы бедных “христиан”, но лишь изредка среди них встречается этноним “болгары”. Более того, если он и употребляется, то обычно лишь параллельно с конфессионимом, как бы слегка его конкретизируя (например, “страдания бедных христиан... болгар”) (см., например [7. С. 379–381]).

Анализируя последствия воздействия церковной пропаганды на самосознание болгарского народа, специалисты склонны оценивать их как весьма результативные. Исследования показывают, что к середине XVIII в. осознание населением своей принадлежности к общехристианской религиозной общности занимало едва ли не главенствующее место в общей структуре самосознания [12; 13]. Одним из наглядных проявлений данной тенденции явилось, в частности, широкое распространение в болгарских землях культов общеправославных святых в ущерб местным [14. С. 9; 12. С. 56–57]. А записи в афонских монастырях и скитах, регистрировавшие в XVIII в. своих дарителей, показывают, что паломники из болгарских земель щедро одаривали в то время все обители и скиты, не выделяя особенно болгарские или славянские [13. С. 194].

Закономерным следствием конфессионализации самосознания болгар, восприятие ими установок космополитического характера стало катастрофическое падение в обществе интереса к событиям собственной истории, возрастание популярности греческого языка и культуры. Во всяком случае, именно эти обвинения предъявлял своим современникам Паисий Хилендарский. О масшта-

бах греческой культурной экспансии Паисий писал следующее: “Некоторые не хотят знать свой болгарский род, а обращаются к чужой культуре и чужому языку и не заботятся о своем болгарском языке, но учатся читать и говорить по-гречески и стесняются называться болгарами”. [15. С. 29]. Отдавая должное озабоченности знаменитого болгарского патриота, следует, однако, отметить, что в данный период реальная угроза для нации лежала, скорее всего, в иной плоскости.

Многовековое проживание в теократической империи, чрезвычайно высокий общественный статус религии и, как следствие, подавление собственно этнической формы самосознания постепенно начали оказывать все более серьезное влияние на процессы этногенеза. С одной стороны, обостренное внимание к факту религиозной принадлежности являлось серьезным барьером на пути ассимиляционных процессов, препятствуя свободному проникновению исламской культуры в жизнь православных болгар. С другой, чрезмерно высокая степень идеологизации общественного сознания приводила к фактическому отторжению основной частью этноса тех, кто по тем или иным причинам переходил в иную веру. Этому же способствовало и изменение правового статуса вероотступников (принадлежность к тому или иному миллету определялась исключительно конфессиональным фактором). Все это способствовало возникновению условий для формирования зародышей конфессионально ориентированных болгарских субэтносов – католического и мусульманского.

В среде болгар католические общины начали возникать в конце XVI ст. В более ранний период кроме иностранцев едва ли не единственными католиками в данном регионе были потомки частично ассимилированных саксонских колонистов-рудокопов, поселения которых имелись на северо-западе в селах Чипровц, Железна, Клисурса, Кратово, а также горняки-албанцы в соседнем с ними селе Копиловец [16. С. 24, 32, 151]. После разгрома Чипровецкого восстания (1688), главным очагом которого стали два католических села, большая часть их жителей (в том числе и проживавшие там этнические болгары) была вынуждена навсегда покинуть пределы Османской империи. В дальнейшем их история развивалась в отдельном русле, реального влияния на болгарскую этническую общность они не оказывали, а основная их масса постепенно ассимилировалась в австрийской среде. Что касается коренного населения, то в конце XVI в. католицизм начал получать распространение в среде наследников знаменитых еретиков-богомилев, сравнительно крупные поселения которых сохранялись в Мизии (район Никополя и Свиштова) и во Фракии (район Пловдива). По отношению к ним православные болгары на протяжении почти всего османского периода (вплоть до середины XIX в.) употребляли не славянский, а греческий вариант имени – павликиане.

Павликианство было привнесено в современные болгарские земли в основном армянскими и сирийскими переселенцами в конце VI–VIII вв. и в X ст. Византийские власти, озабоченные не только борьбой с ересями в своих восточных провинциях, но и проблемой натиска варварских племен на западе, попытались использовать колонии воинственных еретиков в качестве щита на Балканах. В результате многократных переселений армяне и сирийцы образовали во Фракии, и, прежде всего, в районе Пловдива значительную компактную массу иноэтничного и по существу иноконфессионального населения.

С течением времени учение павликиан, распространившись по территории Болгарского царства, стало основным идейным источником для оформления

богомильства [17]. В основе враждебной официальному христианству павликианской и богомильской ереси лежала дуалистическая доктрина о противоборстве в мире двух враждебных начал – божественного (мир добра) и дьявольского (мир зла). Весь видимый материальный мир, включая, в том числе, тело самого человека и все существующие социальные институты (государство, законы, церковь, систему семейных связей и т. д.) объявлялся творением сатаны. Совершенствовать этот мир нельзя было в принципе, от него можно было только отрешиться. При этом, согласно учению, спасение и переход в мир добра реально были достижимы лишь после смерти. Павликианско-богомильские ересиархи разработали новую систему сотворения и развития мироздания, однако известна она была лишь самому узкому кругу “совершенных”. Для широких масс последователей она была слишком сложна, а потому фактически закрыта. Среди них особой популярностью пользовалась присутствовавшая в ереси жесткая антисоциальная доктрина, призывающая к противостоянию миру сатаны во всех его проявлениях. На практике это противостояние чаще всего выливалось в демонстративное презрение к богатству, приверженность суровому аскетизму, противодействие властям и отрицание официальной церкви вместе со всей ее атрибутикой.

Общность религиозно-философских взглядов и социально-бытовых норм привели к тесному сближению сторонников учения среди представителей армяно-сирийской и болгарской этнических общностей. С течением времени павликиане в болгарских землях стали представлять собой пестрый этнический конгломерат, в котором болгарское население занимало в количественном отношении все более значительное место. Начались процессы естественной ассимиляции и, судя по отчетам католических миссионеров, к XVII в. павликиане армянского и сирийского происхождения уже полностью растворились в болгарской среде, утратив не только свое этническое самоназвание, но также язык, письменность и остальные внешние атрибуты этноса [18. С. 30–37, 216–217]. Произошло становление новой (по существу болгарской) этноконфессиональной общности.

Многовековой конфликт павликиан с православной церковью способствовал успехам в их среде католических миссионеров. Начало было положено прибытием в 1595 г. в болгарские земли Петра Солината. А в 1622 г. папой Григорием XV была создана Конгрегация по распространению веры, координировавшая и направлявшая всю миссионерскую деятельность. В течение XVII в. посланникам Ватикана удалось склонить в свою веру основную массу болгарских еретиков [19. С. 33].

Основным источником, позволяющим хотя бы в общих чертах охарактеризовать специфику павликианских общин эпохи османского владычества и отношений, складывавшихся между ними и окрестным православным населением, являются доклады миссионеров. Однако следует сразу отметить, что имеющихся сведений явно недостаточно, и зачастую они носят противоречивый или откровенно предвзятый характер.

Судя по докладам, уже к XVII в. павликиане мало напоминали своих фанатичных предков. Скорее, они производили впечатление сильно деградировавших социальных изгоев. Хотя в Османской империи еретики едва ли не впервые оказались избавлены от гонений и предоставлены сами себе, однако нищенские условия существования привели к общей деградации и эрозии самой ереси, выродившейся до уровня народных обрядов и верований. Поэтому когда миссионеры развернули в этой среде свою кропотливую деятельность, они натолкнулись

не столько на идейную оппозицию, сколько на приверженность традиционным формам обрядности. По-видимому, в том числе и по этой причине особых проблем с переходом под юрисдикцию Ватикана не возникало.

Однако и официальный отказ от ереси не способствовал особому сближению павликиан с православной частью населения. Во-первых, католиков в средневековом болгарском обществе традиционно не любили и единоверцами не считали [20. С. 16–28]. Во-вторых, слишком еще была свежа память о еретическом прошлом неофитов. А в этом качестве они считались отлученными и, соответственно, контакты с ними запрещались. Вот что, например, написано по этому поводу в одной из церковных рукописей начала XVI в.: “Въського ядущаго съ еретигом или пиющааго или дружбы деющааго любви и единения сиречь съ арменином или ... съ павликенином или иже соуть прочии таковии ... таковааго анатема” (цит. по: [1. С. 259]). Многовековая пропасть отчуждения между православными и павликианами была, по-видимому, столь глубока, что отголоски ее можно найти даже в материалах середины XIX в. В частности, в 1849 г. в селе Мурад-бей (Мизия) местным священником был составлен список всех болгарских семейств, в котором под номером 101 числился “Юсос Раде Желязку”. Позднее учитель Р. Кожухаров уточнял с помощью стариков родословные по этому списку и выяснил, что упомянутый Желязку был из павликиан. Вероятно, именно в этой связи в списке он значился под прозвищем “юсус”, что означает – “человек без лица, без стыда, без веры” [21. С. 110–111].

Такое отношение особенно показательно на фоне того обстоятельства, что для самих павликиан проблемы этнической самоидентификации, скорее всего, не существовало. И до, и после перехода в католичество они упорно продолжали считать себя болгарами. Так, например, почти во всех письмах, донесениях и прочих материалах XVII–XVIII вв., относящихся к деятельности павликианских священников – выходцев из местных болгар, указания на этническую принадлежность авторов встречается повсеместно [22]. Однако у православного большинства на этот счет было иное мнение. Об этом свидетельствуют, в частности, данные топонимики. По отношению к павликианским селам окрестное православное население придерживалось приемов этноразграничительной практики, типичной для этнически пограничных зон. В литературе хорошо известно, что при возникновении внутри этнических массивов компактных иноэтничных поселений данные топонимики начинают пестреть сложно-составными наименованиями, в которых в качестве прилагательного используется этноним. В данном случае в названиях появился конфессионим. Например, Павликианска Брестовица, Павликианска Калугерица и т.д. [23. С. 51]. Тем самым инородность этих сел по отношению к окружающей среде демонстративно подчеркивалась.

Кроме соображений идеологического характера разобщению способствовал и новый юридический статус павликиан, фактически приравнивавший их к иностранцам. Дело в том, что в своем новом качестве их общины оказались вне правового поля, контролируемого османскими властями (также как поселения иностранных купцов, представителей дипломатического корпуса и т. д.). Причина была чисто формальная – католическое вероисповедание традиционно находилось в империи под иностранной юрисдикцией. Начало было положено еще в 30-е годы XVI в., когда после подписания Портой режима капитуляций стала оформляться концепция протектората Франции над католиками и католическими учреждениями на территории всей страны. Постепенно за Францией было признано право покровительства не только своим, но и принявшим католиче-

ство османским подданным. А с 1740 г. Франция начала представлять перед Портой также интересы Ватикана, который не имел своего дипломатического агента в Константинополе. Именно к ведомству Ватикана и относилась новая церковная структура, в которую входили общины болгарских павликиан – Конгрегация по распространению веры.

Несмотря на то, что подавляющее большинство павликиан формально превратились в правоверных католиков, истинные успехи миссионеров в их среде были вплоть до XIX в. весьма относительно. Причина этого крылась в национальной принадлежности клира – оно рекрутировалось в основном из местных жителей, а потому отличалось исключительной веротерпимостью. Лишь после того, как дело в свои руки взяли иезуитские ордена (на севере в 1781 г. итальянцы из ордена пасионистов, а во Фракии с 1836 г. лигуористы) бывшие еретики начали постепенно превращаться действительно в католиков. Что касается более раннего периода, то отчеты в Конгрегацию буквально заполнены жалобами миссионеров на стойкую приверженность новообращенных еретическим обычаям.

Среди основных недостатков неопитов чаще всего упоминаются пережитки элементов дуализма, приверженность магическим обрядам и сомнительным с точки зрения ортодоксального христианства привычкам [18. С. 216–217]. В частности, упоминалась вера в злого духа “Злень”, являвшегося, по мнению павликиан, источником всего зла на свете, причиной болезней и несчастий, а также в самодив, волколаков и прочей нечисти. Напасти, проистекающие от злых духов, павликиане устраняли как с помощью магических приемов, так и посредством жертвенного обычая курбан, вызывавшего особое раздражение у католических священников. Суть его состояла в том, что с исполнением соответствующих обрядов всенародно закалывался агнец или другой домашний скот, который затем торжественно съедался общинниками. Конфликт же с духовенством возникал в основном из-за обычая поедания жертвы в храме. Еще Петр Солинат сообщал, что вскоре после произведенного обряда крещения в североболгарском селе Ореше произошел бунт [18. С. 30]. Причиной стал запрет священника на совершение ритуальных трапез в церкви. В ответ неопиты развалили церковный алтарь и превратили его в стол. В середине XVII в. софийский католический епископ Деодат, посетив село Маринопольцы обнаружил в церкви на месте алтаря трапезу, на которой совершались богопротивные обряды поедания жертвенных животных [18. С. 37]. В связи с распространенностью инцидентов подобного рода в середине XVIII в. папа Бенедикт XIV издал даже специальную инструкцию, обязывающую бороться с общественными и частными курбанами. Однако, судя по личным наблюдениям болгарского ученого Л. Милетича – автора капитального исследования по истории павликиан – курбаны благополучно справлялись и в середине XIX в. [18. С. 71, 216–217].

Впрочем, курбан вряд ли можно назвать специфическим обычаем именно павликиан. Этот обычай, популярный у тюркских народов и прочно вошедший в мусульманскую традицию, получил в османский период широкое распространение на Балканах. В частности, существуют упоминания об обычае справлять курбан православными болгарскими (особенно на Гюргевден) [18. С. 90, 166, 217]. Что касается болгар-мусульман, то в их среде курбан (в рассматриваемом варианте) был обычным явлением вплоть до конца XIX в. [24. С. 266, 349]. Создается впечатление, что именно курбан мог оставаться на протяжении столетий важным этнокультурным звеном между конфессионально разобщенными частями

болгарского этноса. По свидетельствам тех же миссионеров в османский период им доводилось слышать о существовании и лично наблюдать церемонию проведения совместных курбанов, организуемых павликианскими и православными общинами. Так, например, в 1813 г. двое из них – Фортунато и Бонавентура – случайно оказались недалеко от Руштука на павликианско-православном курбане, организованным по случаю чумы. Функция главного исполнителя предполагаемого действия отводилась местному колдуну. На нем же в церковных одеяниях присутствовали православные священники [18. С. 90].

Однако в целом сотрудничество между павликианами и православными было все же явлением не типичным даже для экстремальных ситуаций. Это наглядно проявлялось, например, в случае вынужденных переселений. Выбирая место проживания, павликиане по возможности избегали близкого соседства с иноверцами. Так произошло, например, после Пожаревацкого мирного договора (1718), когда католическое духовенство, потеряв доверие турецких властей, оказалось вместе со своей паствой в положении гонимых. Тогда массовый характер приобрело бегство в Валахию. В период 1726–1730 гг. за Дунай переселилось большое количество павликианских семей. Первоначально они разместились в одном из предместий Крайовы, резко дистанцируясь, однако, и от местных православных болгар, и от остальных католиков, а спустя некоторое время вообще покинули город [25. С. 347].

Конфессиональному антагонизму в немалой степени способствовала и позиция обеих ветвей духовенства. Для православного – задача борьбы с католической пропагандой традиционно имела статус приоритетной. Поэтому использовались все поводы и возможности для представления конкурентов и их паствы в самом невыгодном для турецких властей свете. Особенно благоприятные возможности для этого возникали в связи с австро-турецкими войнами, вызывавшими у правительства вполне понятные подозрения в шпионской деятельности католического клира. В частности в 20-х годах XVIII в. в Османской империи произошло свирепое гонение на католиков, инспирированное Константинопольской патриархией. Ей удалось убедить Порту в подготовке католическим духовенством восстания, планируемого Австрией и Дубровником. В данной связи был даже издан особый антикатолический ферман.

Со стороны католического духовенства также наблюдалось стремление к обособлению. Особенно в этом отношении усердствовали приверженцы наиболее строгих из орденов: лигуористов и пасионистов. Францисканцы, подвизавшиеся до них на севере и юге, особой строгостью не отличались. Являясь чаще всего выходцами из местного населения, они славились своей веротерпимостью, не придавая особого значения суевериям, а также неканоническим обычаям и привычкам. Иной была позиция вновь пришедших. Они требовали педантичности и чистоты в исполнении обрядов, пытались внедрить в жизнь мирян строгие, подчас монашеские установки, начали преследовать обычаи несовместимые, с их точки зрения, с пребыванием в лоне католической церкви. Кроме того, будучи иностранцами, они принесли с собой струю эмоционального снобизма, связанного с традиционным презрением просвещенных европейцев к отсталым народам Востока. В православных соседях они видели, в первую очередь, опасных схизматиков, от которых настойчиво пытались отворотить свою паству. Так, например, в Мизии пасионисты по отношению к православным старательно избегали даже употребление этнонима “болгары”, предпочитая турецкий конфессионализм “карагяуры”. Особую же опасность, с их точки зрения, представляла со-

бой кириллица, способная стать опасным средством сближения. Поэтому традиционная графика упорно заменялась ими латинской [18. С. 131].

Во Фракии вину за возникновение вражды между православными и павликианами некоторые местные жители прямо возлагали на лигуористов. Во всяком случае, в середине XIX в. у 87 летнего павликианина деда Митьо Пульева, хорошо помнящего старину, на этот счет не было никаких сомнений. В личной беседе с Л. Милетичем он поведал, что до прихода лигуористов с православными жили лучше, так как не было слишком ученых священников, а в вопросах веры народ разбирался слабо (главное, что посты и праздники были общие). И даже в те времена, добавлял он, когда павликиане стали называться “католиками”, а отличие от православных усилилось, все равно не держали друг на друга зла [18. С. 203].

Отмечая факт сохранения конфессиональной неприязни, вместе с тем необходимо отметить, что на фоне реалий середины, и особенно второй половины XIX в. дальнейшее обострение противостояния сторон становилось все менее актуальным. И связано это, в первую очередь, с изменением позиции православного большинства. Рост популярности в болгарском обществе национальной идеи, борьба с Константинопольской патриархией за создание самостоятельной церкви, проблемы национально-освободительного движения лишали древнюю конфронтацию эмоциональной подпитки. Тем более, что в изменившихся условиях католическое духовенство стремительно начало приобретать статус влиятельного политического союзника. Изменение позиции общественного мнения наиболее ярко иллюстрирует, пожалуй, тот простой факт, что православные общины начали с поразительной легкостью использовать в своем противостоянии с Константинопольской патриархией конфессиональный шантаж. Не только угроза унии, но и реальный переход в нее (на более или менее длительное время) стали в середине XIX в. обычной практикой политической борьбы. Другими словами, отход от православия в рамках все той же христианской конфессии уже перестал, по-видимому, ассоциироваться в массовом сознании с вероотступничеством. Параллельно уходили в прошлое и ассоциации, связывавшие современных павликиан с проклятыми в древности еретиками. Тем более, что стараниями миссионеров их внешний облик все более эволюционировал в сторону европейского. Да и само название, напоминавшее о средневековой ереси, вышло из обихода. Новое имя – католики, апеллировало уже не столько к исторической памяти народа (в православной традиции их обычно было принято называть латинянами), сколько к политическим реалиям Нового времени. На их фоне давняя конфессиональная распря исторической перспективы уже не имела.

Сложнее складывались отношения между двумя другими ветвями болгарского этноса – его православной и мусульманской частью. В стране, где антагонизм между завоевателями и поработанным населением проходил по линии противостояния ислама и христианства, переход в мусульманство означал не только разрыв с религией предков, но и фактический переход в лагерь врагов. Между тем, количество болгар, по тем или иным причинам принявшее ислам, было весьма значительно.

Рост мусульманской прослойки за счет православного населения в большей или меньшей степени наблюдался в болгарских землях на всем протяжении османского периода. До 1515 г. он не носил, по мнению специалистов, угрожающего характера, однако уже в середине XV в. болгаро-мусульманские хозяйства встречались не только в городах, но и в сельской местности [26. С. 411; 27. С. 82].

И хотя, как уже отмечалось, политика насильственной исламизации христиан противоречила самим принципам построения османского общества, болгарские исследователи все же склонны связывать причины резкого изменения этноконфессиональной ситуации на территории Восточной Румелии в начале XVI в. и середине XVII в. именно с принудительными акциями.

Около 1515 г. султан Селим I организовал несколько походов, затронувших Фракию, Мизию, Македонию. Их результаты коренным образом изменили соотношение между христианским и мусульманским населением этих районов. В Черноморской области от Адрианополя до Силистры общее количество мусульман достигло 72%, а в районе Восточных Родоп и Беломорской Фракии – 89% всего населения [28. С. 225; 26. С. 162, 263]. В северной и западной Болгарии, до этого мало подверженных экспансии ислама, ситуация также изменилась: в районах от Шумена до Врацы количество мусульман увеличилось на 12%, в Софийском санджаке – на 6%, в Видинском – на 4.6%, в Кюстендильском – на 10.5% [26. С. 412]. Сильная исламизаторская волна прокатилась и в XVII в. В 60-е годы она коснулась Родопского горного массива, а затем и северных территорий, куда в 1689 г. (в связи с подавлением восстания в западных землях и Македонии) нахлынули войска крымского хана Селим Гирея.

Последствия перехода в ислам в различных районах не были одинаковыми. Там, где мусульмане составляли значительную или преобладающую часть населения (в основном в городах и долинах крупных рек), вероотступничество обычно приводило к быстрой и полной ассимиляции, включая утрату новообращенными языка и этнокультурного облика. В отдаленных, прежде всего горных районах, где этнические турки были редкостью, принявшее мусульманство население имело возможность сохранять свой бытовой уклад, язык, традиции. Там возникали поселения помаков – болгар, осознающих свою этническую сущность, но исповедующих ислам. Такого рода крупные болгаро-мусульманские анклавы образовались в районе Родоп, Пирина и Малашевских гор. В одних только Родопах к концу XIX в. в 246 селах насчитывалось 153 000 болгар-мусульман [29. С. 83].

В условиях теократического общества помаки попали в чрезвычайно сложное положение. Переход в ислам автоматически аннулировал их правовую общность с соотечественниками. Что касается возможности дальнейшего членства в этническом сообществе, то она оказывалась под вопросом. Это явствует хотя бы из того факта, что в болгарских источниках вплоть до середины XIX в. информация о болгаро-мусульманах практически отсутствует. Безусловно, сведения об исламизаторских акциях, равно как и о других мучениях христиан имеются, однако они являются как бы дополнением к общему корпусу мучений. Что же касается конкретных сведений, то создается впечатление, что на протяжении веков книжники просто стыдились самого факта вероотступничества, предпочитая по возможности его замалчивать. Даже Паисий Хилендарский, повествуя о многочисленных страданиях своего народа, ни словом не упоминает о трагедии конфессионального размежевания. По-видимому, с момента перехода в ислам вероотступники теряли в его глазах статус соотечественников. Не исключено, что и закрепившееся повсеместно за болгаро-мусульманами название – помаки, также напрямую связано с негативной оценочной позицией православного большинства. Хотя этимология данного термина и вызывает споры, исследователи чаще всего связывают ее с таким понятием как измена (“подмамване” или “помамване” – измена, перемена) [30. С. 75–76].

Фактически перестав быть полноценными соотечественниками в глазах православных болгар, помаки, между тем, не стали полноценными мусульманами и для турок. Сохранились свидетельства, что даже в XIX в. турки никогда не обращались к ним “дин ислям” (как между собой), а “ерум денлии”, т. е. полуверные, а при раздражении презрительно бросали “дйонмета” или “гявурдйонмеси”, т. е. изменники веры и своего народа [24. С. 233]. Не было особого доверия к болгарам-мусульманам и в армии: обычно их использовали во вспомогательных войсках и на грубых физических работах.

Не исключено, что неприязнь провоцировали отчасти сами помаки. Их чрезвычайно консервативный бытовой уклад (характерный в целом для племен, проживающих в отдаленных горных районах) содержал многочисленные следы христианской обрядности, обычаев и верований, доставшихся от предков. Это обстоятельство не могло не раздражать правоверных мусульман. Вот лишь некоторые из обычаев, зафиксированных в селах помаков. Например, родопские болгары-мусульмане повсеместно продолжали соблюдать ограничения, связанные с празднованием основных православных праздников. Не редкостью были походы на Богоявление за святой водой, которой опрыскивали скот, жилище и в соответствии с христианским обычаем хранили весь год. Поминки справлялись не по мусульманским правилам, а в соответствии с христианскими традициями. В быту женщины продолжали соблюдать нормы, унаследованные от предков: при замешивании тесто обязательно крестили, мор и болезни изгоняли с помощью креста, икон, церковных реликвий или просто предметов, освященных в православной церкви [24. С. 220–277]. В отдаленных селениях женщины пренебрегали даже обязательными для всех мусульманок ограничениями (ношение на голове покрывала, обычай прикрывать при встрече с мужчиной часть лица, запрет на присутствие в местах скопления мужчин). Жилище помаков также не претерпело изменений, которые могли бы возникнуть вместе с принятием института многоженства [31. С. 52]. Этот институт местным общественным мнением порицался, а потому был явлением исключительным. Единственным нововведением в домах стало появление решеток на окнах и “хамамы” (бани).

И, наконец, что особенно важно, помаки прекрасно помнили о своем прошлом. В селах сохранялись предания об обстоятельствах, сопутствовавших переходу жителей в ислам. Эти предания находили также отражение в топонимике и гидронимике. Многочисленные названия типа – Девичий камень, Девичий берег, Кровавая стена были связаны с вполне конкретными местными легендами. Например, в селе Чечко р. Канлыдере (Кровавый поток) носила свое название в память об убитых на этом месте жителях, которые отказались перейти в ислам [30. С. 76–77]. Память о прошлом не позволяла окончательно разорваться и некогда прочным (что особенно типично для горцев) родственным связям. Болгарский историк С.Т. Шишков (чье детство прошло среди помаков Средних Родоп) вспоминает, что местные болгары-мусульмане не стеснялись открыто говорить о своем родстве с христианскими родами. В обычае были взаимные визиты, совместные семейные торжества (свадьбы, рождения, поминки), общее пользование наследственными фруктовыми деревьями [24. С. 227–228]. Вероятно, именно в этом контексте следует рассматривать и имевшие место случаи заступничества и укрывательства. Об одном из них упоминает тот же Шишков, спасавшийся в 1878 г. во время отступления турецких войск вместе со своей семьей в соседнем селе помаков [24. С. 134–139].

Однако черты этнокультурной близости не могли, по-видимому, полноценно компенсировать факт конфессионального размежевания. Особенно оно давало себя знать в экстремальных исторических ситуациях. Известно, в частности, что в последней четверти XVIII – начале XIX вв. население Фракии жестоко страдало от банд болгарских горцев-мусульман. Бесконечные набеги, начавшиеся в 1785 г. действиями так называемых “хасковских разбойников”, длились несколько десятилетий. В 90-е годы XVIII в. наиболее прогремели зверства отрядов Мехмеда Синапа и Дертли Мехмеда, наводивших ужас не только на фракийскую равнину, но и на жителей центральных районов. Особенно же наглядно антагонизм между двумя ветвями одной этнической общности проявился в последней четверти XIX в., вылившись, в частности, в подавление помаками некоторых очагов Апрельского восстания (1876). В Родопях руководство рядом акций было поручено местному феодалу, помаку Ахмед аге Барутинлия, учинившему со своими отрядами кровавые погромы в селах Перуштица и Батак. Соответствующим было и отношение к карателям со стороны восставших. Так во время переговоров с посланниками Ахмеда один из руководителей повстанцев П. Бонев открыто заявлял о своей ненависти к помакам, которых считал предателям “былгарцины” и врагами своего народа [32. С. 114–115].

Судить, насколько сами помаки осознавали двойственность своего положения сложно. Пристальное изучение этого этноконфессионального феномена началось лишь в середине XX в., когда самосознание и облик этой части болгарской нации уже претерпел вполне понятные изменения. Кроме того, социальная принадлежность этого слоя населения и его географическая изоляция крайне минимализировали круг возможных источников, фактически ограничив их этнографическим материалом. На этом фоне наибольшей степенью информативности отличается фольклор. Хотя и записанный в гораздо более позднее время, он (в силу своей природной консервативности) позволяет составить хотя бы приблизительное представление о духовном облике помаков более ранних лет. Именно исследования, проведенные на его базе, позволяют ученым предполагать присутствие в их сознании некоторых специфических черт. В частности, фольклористами отмечено, что песни и сказания помаков существенно отличаются от аналогичных сюжетов, распространенных в среде христианских соотечественников. Так специальный анализ, проведенный болгарской исследовательницей Ст. Стойковой, показывает, что у родопских помаков утрачены сказания, содержащие информацию исторического характера, особенно связанную с борьбой против турок, а также песни героического плана, пропагандирующие установки антиосманского характера. Для тех же исторических или гайдуцких песен, которые сохранились, характерна полная утрата политической заостренности [33. С. 215–216]. Эта специфика местного менталитета является, возможно, косвенным подтверждением тезиса о неизбежности начала процессов эрозии самосознания вероотступников (особенно в условиях проживания в теократическом обществе). Кроме того, она также свидетельствует о неизбежности появления изменений, плохо совместимых с полноценным пребыванием в лоне прежней этнической общности. Не исключено, что на обыденном уровне понимание реалий такого рода было для помаков очевидно. Иначе трудно объяснить, почему они, столетиями упорно придерживавшиеся основных внешних признаков народности (включая архаичные формы диалекта), начали после освобождения их родины массово бросать могилы предков и места традиционного обитания, переселяясь на территории, с населением которых их объединяла лишь конфессия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Тодорова О.* Православната църква и българите. XV–XVIII век. София, 1997.
2. *Braude V.* Foundation Myths of the Millet System // Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. New York, 1982. Vol. 1.
3. *Karpat K.* An Inquiery into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millet to Nations. Princeton, 1973.
4. *Iorga N.* Byzance apres Byzance: Continuation de l'histoire de la vie byzantine. Bucarest, 1971.
5. *Спространов Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. София, 1902. С. 35, 103; *Радонић Й.* Епистоляр манастира Продром // Споменик. Београд, 1902. Т. 49. С. 63.
6. *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбски литература. София, 1967. Т. 2.
7. *Цонев Б.* Опис на ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. София, 1910. Т. 1.
8. *Маркова З.* Българското национално-църковно движение до Кримска война. София, 1976.
9. *Макарова И.Ф.* Структура автостереотипа болгар в условиях османского владичество (XV–XVI вв.) // Славяне и их соседи. Этно-психологический стереотип в средние века. М., 1990.
10. *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923. Т. 2.
11. *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1964. Т. 3.
12. *Иванова Э.А.* Этническое самосознание болгар на этапе перехода от народности к нации // Советская этнография. 1987. № 2.
13. *Радкова Р.* Националното самосъзнание на българите през XVIII и началото на XIX в. // Българската нация през Възраждането. София, 1980.
14. *Георгиева Ц.* Етноинтегрираща функция на култове на българските светци в периода на османско владичество // Българска етнография. 1984. № 1.
15. *Паусий Хилендарски.* История славянобългарска. София, 1963.
16. *Милев Н.* Католишката пропаганда в България през XVII в. Историческо изследване. София, 1914.
17. *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. М., 1954; *Obolensky D.* The bogomils. A Study in Balkan neomanichaeism. 1948.
18. *Милетич Л.* Нашите павликяни // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, София, 1903. Т. 19.
19. *Кирилл, патриарх български.* Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX в. София, 1965. Т. 1.
20. *Макарова И.Ф.* Стереотип восприятия католиков в българском обществе XIV–XVI вв. // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып.3. Католицизм и православие в средние века.
21. *Йовков М.* Павликени и павликянството в България // Павликени и Павликенският край. София, 1977.
22. *Йовков М.* Етнорелигиозна характеристика на павликианите от XV–XVII в. // Исторически преглед. 1989. № 9; *Станимиров С.* Политическа дейност на българите-католици през 30–70-те години на XVII век: към история на българска съпротива. София, 1988.
23. *Георгиева Ц.* Съдържание и функции этнонима “болгары” в условиях османского владичество // Bulgarian Historical Review. 1983. № 2.
24. *Шишков Ст.* Избрани произведения. Пловдив, 1965.
25. *Милетич Л.* Заселване на католишките българи в Седмоградско и Банат // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1897. Т. 14.
26. *Петров П.* Съдбоносни векове за българската народност. Края на XIV – 1912 година. София, 1975.
27. *Димитров С.* Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долина на Места през XV–XVII вв. // Родопски сборник. София, 1965. Т. 1.
28. *Тодоров Н.* За демографското състояние на Балканския полуостров през XV–XVI вв. // Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет. София, 1960. Т. 53/2.
29. Родопи в българската история. София, 1974.
30. *Тодоров Н.* Насилствено помохамеданчване на родопските българи // Из миналото на българите мохамедани в Родопите. София, 1958.
31. *Данчев Г.* Къща и жилище на родопските българи // Народностна и битова общност на родопски българи. София, 1969.
32. *Гълъбов К.* Въстанието на героична Перушица. Април 1876. София, 1965.
33. *Стойкова Ст.* Песеният и прозаичният фолклор на родопските българи-мохамедани // Народностна и битова общност на родопски българи. София, 1969.



© 2008 г. Е. П. КАРТАМЫШЕВА

“НЕБЛАГОПОЛУЧНЫЕ” УМЕРШИЕ В СЛАВЯНСКОЙ И СКАНДИНАВСКОЙ ТРАДИЦИЯХ: “ЗАЛОЖНЫЕ” ПОКОЙНИКИ И “ОЖИВАЮЩИЕ МЕРТВЕЦЫ”

Во многих культурах мира умершие подразделяются на несколько категорий, в зависимости от той посмертной судьбы, которая им приписывается. Как правило, предкам-покровителям, отправлявшимся в загробный мир, противопоставляются злые духи (призраки), которые лишены возможности приобщиться к нему. Существуют определенные закономерности, предопределяющие, в какую из этих категорий попадут умершие. Предками-покровителями становятся “правильные” умершие, имевшие при жизни определенный статус, определенным образом принявшие свою смерть и удостоенные нормативного погребения. В призраков, напротив, обращаются умершие, чья жизнь, смерть или проводы нарушали принятые нормы, их можно охарактеризовать как “неблагополучных покойников” (см. [1. Р. 6; 2–4]).

Согласно славянским поверьям, такая категория неблагополучных – прежде всего умерших неестественной или преждевременной смертью – мертвецов (в разных областях их называли по-разному: мертвяки, заложные, домовики (см. [5])) существовала наряду с категорией предков-покровителей, называемых родителями (у белорусов – деды и бабы) [6. С. 155–156]. Однако у них, как и у родителей, имеются особые поминальные дни (у родителей – родительская неделя, у “заложных” – русальная неделя, Семик), причем культ “заложных” у славян носил семейный характер (см. [7. С. 311]).

В скандинавских верованиях также присутствуют представления о “неблагополучных” мертвецах, которые “ходят” после смерти – *draugar* (ед.ч. *draugr*, совр. исл. *draugur* от и.-евр. **dreugh* “вредить”, “обманывать”) [8. S. 81]. О том, что это весьма архаичные представления свидетельствуют древнескандинавские источники (исландские саги XIII–XIV вв., скандинавские судебники XI–XIV вв.).

В отличие от славянских, скандинавские “оживающие мертвецы” не являются объектом особого поминального культа, как “заложные”, культ который был выявлен Д.К. Зелениным у славян. Однако у *draugar* и “заложных” имеется очень много сходных черт: те и другие ходят после смерти; часто навещают места, где они жили или умерли; являются во сне; особенно активны по ночам; могут причинять вред людям, в том числе своим родственникам; во время их похо-

рон прибегают к превентивным мерам, чтобы помешать им “ходить”, а кости таких умерших могли использоваться в лечебной практике (см. подробнее [9]).

Также в отличие от славянского материала, в скандинавском не обнаруживается четкого противопоставления родителей-предков и “заложных”. Зато остающиеся по эту сторону *draugar* противопоставлены умершим, пребывающим в загробных мирах: эйнхериям, жителям Хель, умершим, попавшим в подводное царство Ран, в “зеленый рай” (по Ибн Фадлану), в гору/в холмы.

Концепция “оживающих мертвецов” в исландских сагах не предстает однородной. Типы персонажей, их взаимоотношения с людьми, их оценка автором повествования и его аудиторией, а также сюжеты, в которых они фигурируют, разнятся. Для облегчения анализа сюжетов об “оживающих покойниках”, а следовательно лежащих в их основе представлений о посмертной судьбе, сами эти сюжеты можно разделить на несколько групп, руководствуясь следующими критериями. Во-первых, по отношению к “ходячему” мертвецу других персонажей, а также автора саги и его аудитории (негативное, нейтральное или положительное). Во-вторых, по отношению самого *draugr* к окружающим (злонамеренный или оказывающий покровительство, помощь). В-третьих, по способу погребения (заваливание камнями, погребение в кургане или в обычной могиле). В-четвертых, по типу контакта с “оживающим мертвецом” (он/она проникает в мир живых или живой человек проникает в мир *draugar*).

В первую группу можно выделить сюжеты, в которых *draugar* представляют серьезную опасность для окружающих. Особенно активно ведут себя (после смерти) Глам (“Сага о Греттире”, 32–34), Храпп (“Сага о людях из Лососьей Долины”, 7), Торольв Косолапый, Торд и утонувшие вместе с ним (“Сага о людях с Песчаного Берега”, 33–34, 63), причем их активность связана с хутором, где они жили, т.е. их жертвами становятся прежде всего родичи и домочадцы, а также местом их захоронения. (Еще один пример: в “Саге о людях из Флоуи”, 13, из кургана выходит недавно погибший человек, по ночам он приходит на хутор, где жил раньше, пытается разломать крышу дома и т.п.)

Во вторую группу персонажей (и сюжетов, в которых они действуют) можно включить тех *draugar*, которые являются “курганными жителями (*haugbúi*) и в курган к которым герой саги проникает, чтобы добыть клад или некий предмет. Сюда можно отнести эпизоды с проникновением Греттира в курган Кара Старого (“Сага о Греттире”, 18), проникновение Хёрда в курган викинга Сотти (“Сага о Хёрде и островитянах”, 15) и проникновение Храни в курган Олава Альва Гейрстадира (“Легендарная сага об Олаве Святом”, 1–3). Схема сюжета такова: узнав о сокровищах, которые охраняет в своем кургане могильный житель, герой проникает в курган, борется с его обитателем, побеждает его, вторично умертвив (“Сага о Греттире”, “Легендарная сага об Олаве Святом”) или направив на могильного жителя свет и тем самым заставив его “уйти в землю” (“Сага о Хёрде и островитянах”), после чего герой забирает сокровища.

Сюжет с проникновением в курган конунга Олава в Гейрстадире стоит несколько особняком. Прежде всего, Олав сам является (во сне) к Храни и велит ему обезглавить курганного жителя (обитающего в его собственном кургане, т.е. себя самого!) и добыть у него меч, нож и кольцо, а также пояс, чтобы помочь Асте разродиться сыном, который станет Олавом Святым.

Четкой границы между обозначениями первой и второй группы “живых мертвецов” нет (*draugar* и *haugbúar* часто употребляются в сагах и судебниках синонимически¹). Встающий из могилы мертвец часто называется в сагах *taðr* “человек” (хотя ходить после смерти могут как мужчины, так и женщины) или просто по имени, т.е. подразумевается, что после смерти живым является сам покойный. Связь с посюсторонним миром обуславливается физической целостностью тела покойного, хотя в некоторых случаях он претерпевает изменение своей природы. Тело делается тяжелым еще до погребения. Когда же могилу вскрывают, тело мертвеца во всех случаях оказывается еще не разложившимся, страшным, больше похожим по виду на тролля, вздутым (“огромным как бык”) и почерневшим (“черным как Хель”)². То есть природа “оживающего мертвеца” мыслилась одновременно идентичной человеческой и отличной от нее.

К третьей группе можно отнести “курганных жителей”, появление которых в мире живых является не менее драматичным, однако оно не приводит персонажей к сражению с ними. Это эпизод, в котором Гуннар (“Сага о Ньяле”, 78) является живым людям с просьбой. Не выходя из своего кургана, он говорит вису, в которой намекает проходящим мимо, что он все еще лежит не отмщенным, а потому не может обрести покоя. Обращается к живым с просьбой и Асмунд из “Книги о заселении страны” (27). После смерти Асмунда его раб лишил себя жизни и был положен в один курган с хозяином. Некоторое время спустя проходящие мимо кургана слышали, что Асмунд говорил вису, в которой просил оставить его в могиле одного, что и было сделано. Здесь также отражено представление о том, что мертвый обращается к живым, прося их помочь ему обрести покой.

Сюжет о встрече умершего жениха с невестой в кургане несколько иного рода и по содержанию, и по характеру памятника, в котором он встречается (“Вторая Песнь о Хельги Убийце Хундинга”, 40–51), однако некоторые его элементы позволяют поставить этот сюжет в ряд с двумя вышеупомянутыми. После смерти Хельги возвращается на одну ночь в курган, где проводит ночь со своей возлюбленной Сигрун. В прозаическом тексте после 38-й строфы о Хельги сказано, что на его могиле был насыпан холм и что *герой попал в Вальхаллу*. Далее рассказывается о том, как служанка Сигрун шла мимо кургана Хельги и увидела, что он со многими людьми *подъехал* к кургану. Узнав об этом, Сигрун отправилась в раскрывшийся курган, чтобы встретиться с умершим возлюбленным. Он также обращается к живым с просьбой: просит Сигрун не горевать о нем и не лить слез, от которых он насквозь промок. Мотив возвращения умершего мужа к жене (и наоборот, умершей жены к мужу), имеет яркие этнографические и фольклорные параллели, как в скандинавской (особенно распространены в Исландии, см. [10]), так и славянской традиции (см. [11]), и, возможно, для героической песни является лишь вторичным.

¹ Законы Фростатинга и Гулатинга среди прочего запрещают сидеть ночью на могилах/курганах и пробуждать *draugar*, “курганных жителей” и троллей.

² “Тело его не истлело и он больше напоминал тролля, [чем человека], он был иссиня-черный, как Хель, и толстый, как бык” (описание лежащего в могиле Торольва из “Саги о людях с Песчаного Берега”, 63); аналогично описание тела мертвого Глама в “Саге о Греттире”, 32.

К четвертой группе можно отнести случаи, когда умерший “оживает”, “ходит” до того, как был совершен погребальный обряд. Христианка Торгунна из “Саги о людях с Песчаного Берега” (50–51) является, чтобы приготовить еду для тех, кто несет ее гроб в монастырь в Скалхольте, так как хозяева, у которых остановилась процессия, не проявили гостеприимства. Своим появлением она не просит, а принуждает хозяев оказать носильщикам достойный прием. Ее появление, как и в сюжетах третьей группы, обусловлено необходимостью устранить причину, препятствующую обретению умершим покоя. Отличие состоит в том, что погребение еще не было осуществлено. Еще до погребения проявляют качества *draugr* Гримхильд из “Саги о гренландцах” (6) или Стюр в “Саге о Битве на пустоши” (9): их тела становятся тяжелыми, так что оказывается невозможно доставить их на церковное кладбище, а поэтому их заваливают камнями где-то по дороге. Этот момент роднит четвертую группу с первой (Глам также еще до погребения выказывает особые признаки, по которым очевидно, что он не будет “лежать в могиле спокойно”).

По этнографическим данным начала XIX – середины XX в., у скандинавов, как и у славян, был распространен обычай предпринимать профилактические меры к тому, чтобы покойник не ходил: в могилу клали иголку без ушка и нитку и говорили, что покойник не сможет встать, пока не вправит нитку в иголку, рассыпали на дороге, ведущей от могилы к дому, льняное семя, полагая, что покойник прежде, чем двинуться дальше, должен собрать все семечки, шептали мертвому в ухо, что он не должен тревожить живых, и т.п. (см. [12]). По раскопкам скандинавских погребений в Финляндии очевидно, что боязнь “нечистых” покойников была весьма распространена: в могилах найдены трупы, проткнутые деревянным колом (пригвожденные таким образом к земле), обезглавленные или со связанными ногами (см. [13. С. 91–94]). Все это согласуется с известиями саг (кол, воткнутый на уровне груди покойников, в “Саге о гренландцах”, *helskor* “обувь Хель”, завязанная на покойном Вадстейне в “Саге о Гисли”).

Часто вышеприведенные эпизоды с *draugar* приводятся в качестве подтверждения представлений о том, что умершие пребывали в могиле, кургане, которые представляли собой особую разновидность загробного мира [14]. Обращает на себя внимание, однако, общий для нескольких сюжетов мотив отбытия “живого мертвеца” из могилы после его общения с живыми людьми. В “Саге о людях их Лососьей Долины” во время схватки с Олавом Храпп “ушел под землю, откуда и пришел”, и можно подумать, что он просто удалился в свою могилу. Аналогичная формула (“ушел вниз”) звучит и в “Саге о Хёрде”, где обессилевший викинг Сотти после боя в кургане также уходит под землю, т.е. отправляется не в место своего погребения, а из него. Расширенная же в “Саге о людях из Лососьей Долины” формула предполагает, что Храпп, как, вероятно, и другие “живые мертвецы”, мыслится пребывающим вне своей могилы/кургана, т.е. в некоем подземном пространстве, которое, возможно, следует отождествить с миром мертвых Хель или с “тем светом” вообще.

Эпизод встречи Хельги и Сигрун еще более показателен. Хельги не пребывает в могиле постоянно, но является туда, чтобы в последний раз повидать свою невесту, после чего снова отправляется “по воздушной тропе” (*flygstíg troða*) в Вальхаллу (“Вторая Песнь о Хельги Убийце Хундинга”, 49).

Временность пребывания “живого мертвеца” в могиле/кургане, таким образом, характерна как для злонамеренных *draugar* (“заложных”), так и для “положительных” образов, которые даже могут ассоциироваться с эйнхерия-

ми Одина³. Здесь, видимо, отразились более архаические представления, согласно которым, пребывание “оживающего мертвеца” в могиле не мыслилось постоянным: либо не нашедший покоя умерший некоторое время после смерти оставался в своей могиле, либо периодически возвращался на место своего погребения, в то время как его постоянным местом пребывания являлся загробный мир⁴. Этот мир назван лишь в эпизоде с Хельги (Вальхалла), тогда как более часты ассоциации *draugar* с хтоническим миром (во время схватки с Олавом Храпп уходит под землю, под землю же проваливается Сотти, боясь света, который он не способен терпеть точно так же, как боятся света древнескандинавские великаны, карлики, а в позднескандинавской традиции – альвы), и более конкретно, с Хель (выкопанный труп *draugr* не был похож на человека, но был огромен и черен, как Хель).

Следует отметить совмещение представлений о том, что умерший отправлялся в верхний или нижний загробный мир, с представлением о том, что с ним возможно было встретиться, проникнув в его курган или дождавшись, пока он сам туда явится⁵. Могила, и чаще всего курган, выступает в роли не собственно загробного мира, а некой двери, контактной зоны, соединяющий потусторонний мир с посюсторонним. Обозначение “ходячих мертвецов” *haugbúi*, *moldbúi* (курганнй/земляной житель), на мой взгляд, не является безусловным доказательством того факта, что умерший мыслится постоянно “живущим” в могиле/кургане. По той же словообразовательной модели, что *haugbúi*, *moldbúi*, строится устойчивый эпитет великанов *bergbúi* (“обитатель гор”), однако, согласно скандинавским представлениям, великаны живут не только в горах⁶, но и населяют *Jötunheimr* или *Útgarðr*, куда постоянно отправляется Тор, чтобы с ними сразиться. Таким образом, обозначение существа композитом с корнем *-búi* “обитатель, житель” не является достаточным доказательством того, что умерший после погребения пребывал *только* в могиле. Напротив, можно предположить, что, как великаны и карлики, умершие могли временно пребывать, приходить, возвращаться в свою могилу, курган, которые выступают в качестве места коммуникации между умершими и живыми людьми.

Как видно, “посюсторонние” умершие (в отличие от “потусторонних”, обитающих в загробных мирах) бывают двух типов: те, чье появление после смерти классифицируется как нарушение порядка, влияние нечистых сил и т.п., и те, которые являются людям после смерти, наоборот, в силу своей праведности⁷.

³ В скандинавской традиции (и шире – германской) Один/Водан оказывается связан с “ходячими мертвецами”. Один называется *drauga dróttinn* (“Сага об Инглингах”, 7), т.е. “господином привидений”, а в “Речах Высокого” (157) он похваляется своей способностью с помощью рун заставлять говорить и выдавать свои тайны повешенных. В германских народных верованиях Нового и новейшего времени связь Одина с “ходячими мертвецами” представляется непосредственной: Один возглавляет ватаги вредоносных, не могущих обрести вечного покоя мертвецов, которые носятся по ночам вокруг своих могил и досаждают окружающим (см. [15. С. 378]).

⁴ Ср. обычай у славян и у скандинавов встречать возвращающихся под Рождество умерших, для которых накрывают столы, готовят постель (см. [16]).

⁵ Хельги сам приходит к своему кургану и ожидает там свою невесту.

⁶ Ср. историю о том, как великан Суттунг спрятал мёд поэзии в одну из гор и посадил свою дочь охранять его (“Речи Высокого”, 140–110).

⁷ На существование двух типов “оживающих мертвецов” указывает Т. Дюбуа, справедливо отмечающий, что в саге положительный или отрицательный образы обычно связываются с оппозицией христианин/язычник (см. [17. Р. 82]).

Однако и те и другие сами устанавливают контакт с людьми. Одной из причин обращения умерших к живым становится невозможность обрести покой после смерти, т.е. неспособность приобщиться к загробному миру окончательно: погребальный обряд не был выполнен правильно или имелись нарушения предписываемого после смерти обрядового поведения (жена слишком горько плакала о муже или не была осуществлена месть). Представление о том, что нрав умершего, а не социально значимое поведение (преступления, колдовство) или тип смерти (преждевременная или неестественная) определял его способность “ходить” после смерти, видимо, стоит признать явлением достаточно поздним, так как этнографический материал, касающийся этого комплекса представлений, собранный в традиционных культурах, указывает на отсутствие или незначительность влияния нравственно-этических критериев на посмертную судьбу (превращение умершего в предка-покровителя или “злого духа”) (см. [2; 3]), а также его вынужденное пребывание между двумя мирами, между жизнью и смертью.

Отношение к “ходячим” покойникам окружающих различно. Если Сигрун пытается исцелить раны мертвого конунга, вернуть его таким образом в мир живых, то труп “злонамеренного” мертвеца окружающие стараются повредить или даже полностью уничтожить (так Греттир обезглавливает Глама и прикладывает отрубленную голову к его ногам, после чего сжигает тело, а пепел собирает в мешок и закапывает в землю), сделав для него затруднительным, а лучше невозможным возвращение из мира мертвых. С той же целью помешать покойнику “ходить после [смерти]” (др.-исл. *ganga aprtr*) могилу опасного человека могут закладывать камнями или протыкать колом. Ясно, что перед нами пережитки сложных и разновременных отношений к мертвым в древнескандинавском социуме, более того, в сагах, созданных в христианскую эпоху, различное отношение к “оживающему мертвецу” зависит от оппозиции язычник/христианин (см. [17. P. 82]). Одинаковое по сути явление получает совершенно разное прочтение.

Выделяется группа “нечистых”, опасных покойников (Глам, Торольв, Храпп), которые соответствуют славянским “заложным”: уже во время обряда погребения существуют опасения, что они не будут лежать в могиле спокойно, их хоронят не в кургане, а под грудой камней. Во время бедствий на них возлагают вину за происходящее и пытаются воспрепятствовать их новому появлению, в конце концов от них избавляются, расчленив труп и предав огню останки.

Наличие категории умерших “вне закона”, изгнанных из общины потустороннего мира и оказавшихся на границе миров, не отрицает, а лишь раз акцентирует существование категории “правильных” умерших, попавших после смерти в потусторонний мир. Тем самым подчеркивается непосредственная связь реального мира с потусторонним, их взаимопроницаемость и обоюдное влияние.

Такие персонажи, как Гуннар, Асмунд, Хельги, Кар Старый, викинг Сотти, а также Торгунна и Олав Альв Гейрстадира не могут быть полностью отнесены к “заложным” покойникам. Здесь, видимо, имело место смешение нескольких пластов представлений: с одной стороны, представление о языческом погребении, в котором покойник был связан с нечистой силой, а с другой – представление о ритуальных действиях, совершаемых на кургане с целью сделать похороненного в нем человека своим помощником, чтобы обрести исцеление, урожай и благополучие.

Несомненно, что образы “нечистых”, “оживающих покойников” и намеренно вызываемых умерших покровителей постепенно смешиваются, ассимилируются. Возможно, так происходило отчасти потому, что контакты и с теми и с другими осуществлялись в промежуточной, контактной зоне, где потусторон-

ний и посюсторонний миры оказывались взаимопроницаемыми. Определенную роль сыграло, видимо, то, что предки как категория покровителей-помощников уступили свои позиции новой группе покровителей – христианским святым.

В славянской традиции также намечается тенденция к смешению категории “нечистых” умерших и предков-покровителей (см. [18. С. 146–147]) (ассоциация и с теми и с другими домового (см. [19]), однако в Скандинавии этот процесс заходит намного дальше. Категория предка-покровителя ко времени фиксации имеющихся у нас источников расслаивается на многочисленные образы, в том числе индивидуальные и родовых покровителей (альвов, дис, “духов земли”, “духов-двойников”), позже сливающихся с домовыми, покровителями хутора, “подземным народцем”, а также “нечистыми” существами (троллями, *draugar*). В свою очередь, эти отдельные категории сверхъестественных существ постоянно смешиваются, заимствуют друг у друга какие-то черты. В результате этих контаминаций и редукций мы имеем дело с почти нерасчленимым комплексом представлений, в своих истоках, однако, обнаруживающим параллелизм со славянской традицией.

Скандинавские и славянские данные в совокупности предоставляют интересный материал для сравнительного изучения архаичных представлений, возможно, восходящих к индоевропейской или германо-балто-славянской общности, а также путях трансформации генетически сходных явлений в контексте различных культур и различного межкультурного взаимодействия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Bloch M., Parry J. *Introduction // Death and the regeneration of life / Ed. by Bloch M., Parry J.* London, 1984.
2. Fortes M. *An Introductory Commentary // Ancestors / Ed. by W. Newell.* The Hague, 1976.
3. Newell W. *Good and bad ancestors // Ancestors.* The Hague, 1976.
4. Goody J. *Death, Property and the Ancestors.* London, 1962.
5. Зеленин Д.К. *Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки.* М., 1995. С. 41; Зеленин Д.К. *Древнерусский языческий культ “заложных” покойников // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре.* М., 1999.
6. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. *Деды // Славянская мифология.* М., 1995.
7. Агапкина Т.А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл.* М., 2002.
8. Vries J. de. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch.* Leiden, 1961.
9. Картамышева Е.П. “Живые мертвецы” исландских саг и “заложные” покойники в славянском фольклоре // Скандинавские чтения 2002 года. СПб., 2003. С. 61–70; Klare H.-J. *Die Toten in der altnordischen Literatur // Acta Philologica Scandinavica.* København, 1933. Aarg. 8. Hft. 1; Березова Н.В. *Исландские поверья об “оживших покойниках” и их связь со скандинавским погребальным культом // Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев.* М., 2002.
10. Arnasson Jón. *Þjóðsögur ok æventyri.* Reykjavík, 1862. Bd. I–II.
11. Кормина Ж.В., Штырков С.А. *Мир живых и мир мёртвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник.* М., 2001.
12. Svenska skrår och segnerier / Samlade av L.F. Rääf. Stockholm, 1956.
13. Седов В.В. *Об одной особенности погребальной обрядности финно-угров // Древности славян и финно-угров.* СПб., 1992.
14. Ellis H. (Davidson). *The Rode to Hel.* New York, 1968; Steinsland G., Sørensen M.P. *Människor osh makter i vikingarnas värld.* Stockholm, 1998.
15. Юсим М.А. *Дикая охота // Мифы народов мира.* М., 1997. Т. I.
16. Celandier H. *Förkristen jul enligt norröna källor.* Stockholm, 1955; Celandier H. *Oskoreien och besläktade föreställningar i äldre och nyare nordisk tradition // Saga och sed.* 1943. S. 71–175.
17. DuBois T. *Nordic Religions in the Viking Age.* Philadelphia, 1999.
18. Кормина Ж.В. *Мир живых и мир мертвых: способы контактов (на примере двух локальных традиций Северо-Запада России) // Староладожский сборник.* СПб.; Старая Ладога, 1998.
19. Виноградова Л.Н. *Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья.* М., 1995.



© 2008 г. А. НИКОЛОВ

ДВА ВАЛАШСКИХ СПИСКА “КИРИЛЛОВОЙ КНИГИ” С ПАРАЛЛЕЛЬНЫМ РУМЫНСКИМ ПЕРЕВОДОМ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII века

Затяжная война за о. Крит между Османской империей и Венецианской республикой (1645–1669) заметно усилила антитурецкие настроения в трех вассальных Порте христианских княжествах – Валахии, Молдавии, Трансильвании. Традиционная близость между политическими и социальными элитами княжеств, часто и легко переходящая в острое и безоглядное взаимное соперничество, нашла яркое проявление в безжалостном подавлении вспыхнувшего в 1655 г. восстания наемных отрядов валашского господаря Константина Шербана (1654–1658) объединенными войсками трансильванского князя Дьерда Ракоци II (1648–1657) и молдавского господаря Георге Штефана (1653–1658). Как отмечает младший современник этих событий Мирон Костин, после расправы с повстанцами Ракоци оживленно и весело пировал в окружении практически подвластных ему господарей Валахии и Молдавии, бояр и генералов и уже как бы видел себя “королем над королями и князем над князьями” [1. Р. 177].

Сближение трех княжеств под началом трансильванского князя происходило на фоне вспыхнувшей почти сразу после присоединения левобережной Украины к Московскому царству в 1654 г. войны между Россией и Польшей. События развивались неблагоприятно для Речи Посполитой, и к осени 1656 г. русские войска уже контролировали большую часть территорий Великого княжества Литовского. Начавшееся тем временем вторжение шведов в польские земли вынудило Яна II Казимира (1648–1668) пойти на переговоры с Россией при посредничестве императора Фердинанда III (1637–1657). Итогом длительных и подчас мучительных дискуссий, происходивших под Вильно в августе – ноябре 1656 г., стало заключение перемирия и переориентация России на войну со Швецией. Взамен царь Алексей Михайлович (1645–1676) получил с польской стороны неясные (и совершенно неискренние) заверения, что он (или его сын) может быть избран Сеймом на трон Речи Посполитой [2. S. 124–148; 3. S. 502–509]¹.

Николов Ангел – доктор истории, главный ассистент Софийского университета им. Климента Охридского.

¹ Учитывая содержание этих переговоров, нельзя не согласиться с мыслью, что именно в данный период “тематика урегулирования религиозных взаимоотношений и споров в Восточной и частью Центральной Европе заняла, может быть впервые в истории, одно из главных мест в политике как задача государственная и межгосударственная” [4. С. 16].

В хаос польского “потопа” скоро были втянуты Трансильвания, Валахия и Молдавия. Ведущую роль в этом сыграл Дьердь Ракоци II, который надеялся захватить польский престол с помощью Швеции и казаков гетмана Богдана Хмельницкого. В январе 1657 г. трансильванские войска, составленные из венгерских, казацких, валашских и молдавских контингентов, ворвались в польские земли, где соединились со шведами и в июне вошли в Варшаву. Однако эта кампания обернулась очень скоро катастрофическим поражением для Ракоци – покинутый своими шведскими союзниками (Дания тем временем напала на Швецию) и казаками, в июле он был вынужден заключить перемирие с поляками, а его армия была уведена в плен крымскими татарами. Желая сохранить мирные отношения Порты с Речью Посполитой и с новым императором Леопольдом I (1657–1705), великий визирь Мехмед Кепрюлю организовал смещение непокорного трансильванского князя. Однако Ракоци отказался сложить оружие и в Трансильвании разыгралась настоящая гражданская война, в ходе которой (август – сентябрь 1658 г.) турецко-татарские войска поддержали нового князя Ференца Редеи и опустошили страну. В карательной экспедиции султанских войск участвовали и новые господа Валахии и Молдавии – Михня III Раду (март 1658 – декабрь 1659) и Георге Гика (март 1658 – декабрь 1659) [5. С. 225–233].

Еще с начала своего правления Михня III, притворно воспринявший роль покорного турецкого вассала, стал готовиться к восстанию против Османской империи и даже намеревался (по словам Н. Йорги) осуществить “невозможный крестоносный поход на Балканы” [6. Р. 279] (подробнее см. [7. Р. 211–215]). Летом – осенью 1659 г. Михня заключил союз с Ракоци и при его поддержке предпринял вооруженные действия против расквартированных на южных окраинах страны турецких военных контингентов. В Молдавию вступили войска другого союзника Ракоци, бывшего валашского гоподаря Константина Шербана, который попытался устранить турецкого ставленника Гику. В этот критический момент важную роль в планах Михни III играло стремление заручиться политической и материальной поддержкой со стороны Запада. Первые шаги в этом направлении валашский правитель предпринял вскоре после утверждения султаном на господарском престоле: в Рим был отправлен францисканский монах болгарского происхождения Гаврил Томази. В своем письме к папе Александру VII (1655–1667) от 5 июня 1658 г. валашский господарь отмечает, что был побужден выразить свое сыновнее почтение к нему католическим архиепископом Софии Петром Богданом. Весь тон этого послания свидетельствует о более или менее искренней готовности православного князя перейти в лоно католицизма [8. С. 142; 9. С. 122–129]. В учтивом ответном письме от 15 октября 1658 г. папа выразил свою радость по поводу заявленного валашским господарем желанья вернуться к “истинно православной (т.е. католической. – А.Н.) религии” и посоветовал ему прежде всего передать свое истинное исповедание этой веры (“eiusdem fidei professione”) в руки епископа Софии или отца Гаврила Томази [10. Р. 56–57].

Осенью следующего года, когда уже начинались военные действия, Михня III отправил с новой миссией к императору Леопольду I, в Венецию и в Рим, болгарского монаха-минорита Григория из г. Чипровци (в Северо-Западной Болгарии). В своих письмах к папе и к кардиналам из Конгрегации по распространению веры от 1 октября 1659 г. господарь просил учредить католическую епископию на территории Валахии и предлагал рукоположить на этот пост Гаврила Томази, который в этот момент активно участвовал в переговорах с Ракоци и не мог лично поехать в Рим [11. Р. 267–268; 9. С. 129–133]. Уклончивый от-

вет папы от 14 января 1660 г., что ему нужно детальной изучить ситуацию в этих странах перед тем как учредить там епископию [10. Р. 71], так и не дошел до Михни III – наступление турецко-татарских войск в ноябре 1659 г. вынудило его бесславно оставить столичный город Тырговиште и бежать в Трансильванию, где он умер в апреле 1660 г.

События 1657–1659 гг. поставили валашских православных иерархов в сложную и деликатную ситуацию. Несмотря на их глубокий негативизм к Риму, им пришлось оказать содействие Михне III в его попытке привлечь помощь Запада и болгарских католиков в борьбе против Османской империи. Глава валашской православной церкви митрополит угровлахийский Игнатий в послании от 2 октября 1659 г. к Александру VII вместе со всем своим клиром просил папу поставить епископом католической веры в их землях Гаврила Томази, что позволило бы ему сделать многое “на благо католической веры и во славу Бога” [10. Р. 65]. Конечно, это письмо было обязано своим появлением чрезвычайным обстоятельствам, когда борьба против “тирана христианского имени” стояла в центре внимания правящих светских и церковных верхов Валахии. Впрочем, митрополит Игнатий едва ли имел серьезные основания опасаться усиления влияния и пропаганды Рима в его стране, где можно было насчитать не более 200 католиков, почти без исключения – временно пребывающих иностранцев.

За крушением планов Михни III совершенно закономерно последовал возврат валашской церкви к традиционным православным антикатолическим позициям. Именно в 60-х годах XVII в. в стране стала набирать силы тенденция к воинственному противопоставлению как “римской ереси”, так и протестантизму, чье влияние среди валашского населения соседней Трансильвании вызывало серьезную озабоченность. Заступники этой тенденции несомненно черпали вдохновение и заимствовали опыт у московских “ревнителей православия”, чей авторитет в глазах консервативно настроенных церковных (и в особенности монашеских) кругов Валахии не подлежал сомнению.

Работая над некоторыми славянскими рукописями Библиотеки Румынской академии в Бухаресте ранней весной 2005 г., я взялся выяснить, каков конкретный состав двух румыно-славянских сборников второй половины XVII в. из коллекции румынских рукописей, в которые помещены (согласно суммарным описаниям Г. Штремпеля) и славянские тексты религиозно-полемического содержания. Хотя эти разыскания были предприняты совершенно случайно, неожиданно они дали интересный результат. Оказалось, что обе рукописи содержат большие части текста отпечатанной в Москве в 1644 г. “Кирилловой книги” (о “Кирилловой книге” см. [12. С. 13; 14. С. 163–166; 15. С. 275–277]), сопровождаемые параллельным румынским переводом.

Примечателен сам факт появления *полного* румынского перевода московской антиеретической “паноплии”, изданной по повелению царя Михаила Федоровича (1613–1645). Впрочем, более старая рукопись, находящаяся в Румынской академической библиотеке [16. Ms. Rom. 1570], изготовленная Стойко Грамматиком в 1667–1669 гг., носит черты небрежно оформленного черновика, который принадлежал самому переводчику. В пользу справедливости этого допущения свидетельствует и запись самого Стойко Грамматика в конце рукописи, которая опубликована частично Г. Штремпелем, но нуждается в новом полном издании [17. Р. 372]. Из этой записи явствует, что книжник окончил свою работу над рукописью (и над переводом “Кирилловой книги”?) 21 мая 1669 г., в день св. Константина и его матери св. Елены, и во времена митрополита Теодо-

сия (1668–1672; 1679–1708), наследника покойного митрополита Стефана (1648–1653; 1659–1668).

Тут следует отметить, что митрополит Теодосий был рукоположен 21 мая 1668 [18. Р. 176]², а это заставляет нас думать, что его упоминание в записи Стойко Грамматика вовсе нельзя считать случайностью или чисто формальным актом уважения к главе валашской церкви. Бросается в глаза и тот факт, что работа над рукописью началась и протекала в г. Тырговиште, традиционной резиденции угровлахийских митрополитов. Все это наводит на мысль о личной близости Стойко Грамматика с митрополитом Теодосием, причем последний был не только самым последовательным врагом и гонителем католицизма, но и в немалой степени способствовал введению румынского языка в жизнь валашской церкви [20. Р. 220–226; 21. S. 184–187]. Не исключено, что перевод “Кирилловой книги” был приподнесен лично Теодосию в день первой годовщины его интронизации, а экземпляры книги (один из них – авторский черновик) были впоследствии предоставлены библиотекам двух подведомственных митрополий епископий в Бузэу и Рымнике.

Будущие исследования, вероятно, добавят новые детали относительно появления румынского перевода “Кирилловой книги” и его бытования в рукописной традиции³. Далее я привожу подробное описание славянских текстов, помещенных в двух рукописях.

1. Богословско-полюемический “славяно-румынский сборник” (по определению Г. Штремпеля) [16. Ms. Rom. 1570]; в настоящее время состоит из 167 л. (30.5 × 21 см), причем начало и конец рукописи утрачены. Славянский и румынский тексты в двух столбцах. Согласно помещенной на л. 165б–166а записи Стойко Грамматика, работа по изготовлению “этой божественной и прехорошей книги” начата в г. Тырговиште 26 ноября (?) 1667 г., а закончилась 21 мая 1669 г. Рукопись долгое время принадлежала епископии в г. Бузэу. Из библиотеки епископа Бузэу Дионисия (1859–1873)⁴ она попала в Министерство вероисповеданий и народного образования Румынии и оттуда поступила в Библиотеку Румынской академии в 1897 г. [17. Р. 372].

л. 1а–11а: Румынские тексты – описание глав “Кирилловой книги” (л. 1а–2б), Предисловие (л. 2б–3а), текст с краегранесием (л. 3а–6б), индексы библейских, отеческих и отреченных книг (л. 7а–11а);

л. 11б: не заполнен;

л. 12а–14а: Гл. 23 “Кирилловой книги”, текст начинается со слов “...хлѣвъъ при погребенїи вѣны...”;

л. 14а–18а: **W** понрненїи новокръщѣцѣѡ, и о крщченїи дѣтѣй хртїанскы. которомъ они протїни соутъ. гла̃ кд̃;

л. 18а–24б: **W** рѣскѡ ѡпаденїи, како ѡстѣпиша ѡ православнымъ вѣры, и ѡ бѣглы цркви, гла̃ кѣ;

л. 25а–34а: **W** латинскыхъ ересѣ. гла̃ кс̃;

² См. также исповедание веры, подписанное Теодосием 21 мая 1669 г. [19. Р. 27–29].

³ Как уже отмечала Н. Казакова, в XVII в. в России “Кириллова книга” пользовалась большой популярностью в ортодоксальных церковных кругах и ее использовали при составлении рукописных сборников [22. С. 364]. Подлежит выяснению неисследованный до сих пор вопрос о популярности “Кирилловой книги” среди южных славян, причем в настоящее время уже можно указать на две сербские рукописи второй половины – конца XVII в., в которых помещен ряд текстов, почерпнутых из этого московского печатного издания [23. С. 24–33].

⁴ Некоторые сведения относительно коллекции Дионисия помещены в анонимной статье [24. Р. 151–162]. См. также [25. Р. 356–357].

л. 34а–54б: Ереси рйскїа, гаже прїлша ѿ мелхиседекеа и ж довь и амѣнъ.
гл̃а. кѣ⁵;

л. 54б–55б: **В** несъгласїи, еретиквѣ. и нхъ различнѣ съпротїнѣ ересѣ
глав̃. кн̃;

л. 55б–59а: **В** люторѣ, и егѣ ереси глав̃ кѣ;

л. 59а–60а: **В** армѣской ереси гл̃а. л̃;

л. 60а–63а: **В** постѣ амѣско арцыоурцовѣ гл̃а. л̃а;

л. 63а–65б: Прѣнѣ сѣгѣ иларїѣна еїкпа меглинѣскагѣ съ манихен глав̃. лѣ;

л. 65б–69б: Прѣнїе сѣгѣ иларїѣна съ амены гл̃а. л̃г;

л. 69б–99а: **В** шпрѣснокахъ, и ѡ агнѣцѣ, гаже въмѣсто стѣни юдеѣѡ, на
врема озаконено было. гл̃а. л̃д;

л. 99б–140б: **В** переменїи днѣи и празнїквѣ гл̃а. лѣ. Конца главы недоста-
ет, Текст обрывается на словах “...не творїтѣ недѣлю въскрѣсномѣ”;

л. 140б–153а: Текст без заглавия, начинающийся словами “...гакоже оубо и
онакомѣ оуганшасѣ, и ѡпадають” [гл. 47]⁶;

л. 153а–154б: Сѣмволъ прѣвѣцїенагѣ аѣанасїа патрїаха алѣ адрискагѣ;

л. 155а–158а: анастасїа влѣжѣнагѣ патрїарха велнкїа атїѡхїи. и кирила
алѣ адрѣскагѣ, изложенїе въкратцѣ ѡ вѣрѣ. и въпросы и ѡвѣты ѡ бгословїи;

л. 158а–162б: Истѣлковано. гн̃ гѣ хс̃ бѣ на н̃а помлѣи на т̃ амї;

л. 162б–163б: **В** шбразѣ стѣм трѣцы;

л. 164а–166а: Румынский текст (“Описание” книги и запись Стойко Грамма-
тика).

2. “Богословский сборник [16. Ms. Rom. 1917], 402 л. (28 x 20 см), недостает
конца, старая пагинация свидетельствует об утрате более 60 листов. Славянские
и румынские тексты идут параллельно в двух столбцах. В печатном описании
Г. Штремпеля рукопись датируется концом XVII в., а опубликованные там же
записи свидетельствуют, что в конце XVIII – первой трети XIX вв. (1791–
1833 г.) она хранилась в епископии Рымника. Позднее книга попала в мона-
стырь Черница (недалеко от Бухареста), а потом – в Министерство вероиспове-
даний и народного образования Румынии, откуда поступила в Библиотеку Ру-
мынской академии в 1902 г. [17. P. 102; 26. P. 73–75].

л. 1а–2б: Румынский текст – описание глав “Кирилловой книги” (неполное,
обрывается на гл. 2б);

л. 3а–77б: Казание Кирилла, патриарха иерусалимского, об антихристе (без
заглавия); текст начинается со слов “...закѣнопрестѣпниквмѣ, гако дрѣзост-
нѣми есте распѣтїе сътворили...”;

⁵ В рамках этой главы на л. 50б–54б помещен текст **В** фразѣхъ, и ѡ прочїихъ латинѣхъ, и ѡ моудрѣствїюи съ ними иже съ папою единоголаснїцы въ сїихъ ересѣхъ.

⁶ Речь идет о помещенном в “Кирилловой книге” славянском переводе послания патриар-
ха Фотия болгарскому князю Борису-Михаилу, заглавие которого фигурирует и в румынском
содержании настоящего сборника на л. 2б. Румынский перевод сопровождается славянским
текст до слов “въ везпечанїише ѡрѣшїишїа” (л. 150а), а потом возобновляется со слов
“трѣдѣ надѣды въжнлѣю” (л. 151а) и идет до конца главы.

л. 191а–193а: **В** исповѣданіи грѣховъ въ цркви прѣ сценики, повеленіемъ бжіймъ оустави сѧ глава нѣ;

л. 193б–196а: **Вѣ**тъ къ аріаномъ на противныхъ ихъ рѣчи въ прѣчтѣн бѣтъ, иже дерзнуша рещи чesw ради хс въчлчи сѧ ѿ жены преданіа мѣжеви глава бѣ;

л. 196б–197а: **Родословіе** ст ѣ богородицы кѣ;

л. 197а–203а: **В** похвалѣ и чти ст ѣ бжійхъ оугдникъ, иже не такю имъ похвалѣ цркѣ бжійа творитъ, тако нѣщн лъжно глетъ. нь тако самъ гѣ нашъ свонми пррѣки творити повелѣ глава. кѧ;

л. 203а–206б: **В** мѣтвѣ ст ѣ иже ст ѣни ннѣ молѣтсѧ въ нѧ глава, кѢ;

л. 206б–211а: **В** шшѣшихъ свѣта сего иже въ нѣ памяти творити, и мѣтиню даати, прежнего и новаго закона писаніе ст ое повелѣваетъ. и показѣетъако мы съ ними не имѣемъ некоторыя разнѣти до днѣ сѣда глава кѢ;

л. 211а–215а: **В** поноуреніи новокръщенцовъ, и о кръщеніи дѣтѣи хртѣанскихъ которомъ они противни сѣтъ, гла кѢ;

л. 215а–221б: **В** римскѣ ѿпаденіи, како ѿстѣпиша ѿ православныхъ вѣры, и ѿ стѣы цркви гла кѣ;

л. 222а–230а: **В** латинскихъ ересѣхъ. гла кѢ;

л. 230а–250б: **Ереси** рѣскѣ. таже прѣша ѿ мелхиседекеѧ и жидовъ и армѣнь. гла кѢ⁷;

л. 250б–251б: **В** несъгласіи еретиковъ. и ихъ различныхъ съпротивныхъ ересѣхъ. гла кѢ;

л. 251б–255а: **В** люторѣ, и его ереси главъ. кѢ;

л. 255а–256а: **В** арменской ереси гла лѣ;

л. 256а–259а: **В** постѣ аменскѣ ацирѣцовѣ глава лѧ;

л. 259а–261б: **Прѣнѣ** стѣагѣ иларіѣна епископа меглинскагѣ съ манихѣи главъ. лѢ;

л. 261б–264б: **Прѣнѣ** стѣагѣ иларіѣна съ армѣны глава. лѢ. Конца главы недостает. Судя по первоначальной пагинации, из рукописи выпал 61 л.;

л. 265а–284а: Текст без заглавия, начинающийся словами "...или лѣкавыа ихъ съборица, вертѣпи разбоиничѣкѣ..." (гл. 35);

л. 285а–341б: **Преподовнагѣ** мѣнма грека, инока ѿ стѣы аѣонскихъ горы, слово на латинскѣ. тако не льсть есть ни единомѣ приложити что, или оубавити въ бжтвномъ исповѣданіи непорочныхъ хртѣанскѣ вѣры. въ семь словѣ. кг. слова, прѣслові, главъ. кѢ⁸;

⁷ На л. 246б–250б: **В** фрѣсѣа и въ прѣнѣ латинскѣхъ, и въ мѣдрѣствѣющихъ съ ними иже съ папою единоголѣнни въ сѣ ересѣ.

⁸ Переписчик допустил ошибку: номер главы 37 (лѢ).

л. 342а–402б: Мелетіе патріаха алѣандіскагѡ (sic), оуказаніе ѿ бѣгословскихѡхъ
 писмь, и въселѣскихѡхъ оучителей, ѿ сѣенныхъ ихъ писаніи. тако дѣхъ сѣтын ѿ
 единагѡ ѡца исхожденіе имать а не и ѿ сѣна, тако нѣци ѿ своегѡ высокоудрѣа
 прельстившеса, оумышляеть. гла ѿз.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Mironis Costini Chronicon terrae Moldavicae ab Aarone principe / Ed. E. Barwinski. Bucurestiis, 1912.
2. *Mironowicz A.* Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza [= Dissertationes Universitatis Varsoviensis, 443]. Białystok, 1997.
3. *Rachuba A.* Rokowania w Niemceży w 1656 roku w aspekcie teorii wojny sprawiedliwej // От Древней Руси к России Нового времени. Сборник статей к 70-летию А.Л. Хорошкевич. СПб., 2003.
4. *Заборовский Л.* Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х–80-х гг. XVII в. Документы. Исследования. Ч. 1. Источники времени гетманства Б. М. Хмельницкого. М., 1998.
5. *Шушарин В.* Трансильвания в соперничестве Османской империи и Габсбургов (1648–50-е гг. XVII в.) // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. Ч. 1. Главные тенденции политических взаимоотношений / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1998.
6. *Iorga N.* Histoire de Roumains et de la romanité orientale. Bucarest, 1940. Vol. VI. Les Monarques. Bucarest, 1940.
7. *Pippidi A.* Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII. București, 1983.
8. *Дуйчев И.* Софийската католическа архиепископия през XVII век. Изучаване и материали [= Материали за историята на София, кн. X]. София, 1939.
9. *Станимиров С.* Политическата дейност на българите католици през 30-те–70-те години на XVII в. Към историята на българската антиосманска съпротива. София, 1988.
10. *Hurtmuzaki E.* Documente privitoare la istoria Românilor. București, 1886. Vol. V. Partea II. 1650–1699.
11. Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 ad a. 1799 [= Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium. Vol. XVIII]. Zagrabiae, 1887.
12. *Зернова А.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. М., 1958.
13. *Niess H.* Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Göttingen, 1977.
14. *Каган М.* “Кириллова книга” // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3. Ч. 2.
15. *Опарина Т.* “Просветитель литовский” // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3. Ч. 3.
16. Biblioteca Academiei Române (B.A.R.).
17. *Ștrempel G.* Catalogul manuscriselor românești. B.A.R. 1–1600 [Т. 1]. Bucuresti, 1978.
18. *Ionescu G.* Istoria Mitropoliei Ungrovlahiei 1359–1709. București, 1906.
19. *Condica Sântă, Publicată după original de arhiepiscopul G. Craiovenu.* București, 1886. Vol. I.
20. *Panaitescu P.* Începuturile și biruința scrisului în limba română. București, 1965.
21. *Zach K.* Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert. Wiesbaden, 1977.
22. *Казакова Н.* Пророчества еллинских мудрецов и их изображения в русской живописи XVI–XVII в. // Труды Отдела Древнерусской Литературы. 1961. Т. XVII.
23. *Kacziba A.* Budimpeštanski rukopis Hristofora Račanina (Sadržaj, paleografski opis i pravopis). Szeged, 1999.
24. Manuscripte din biblioteca Episcopului de Buzău Dionisie – Revista istorică. 1918. Т. IV. № 11–12.
25. *Păcurariu M.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău, 1993.
26. *Barbu V.* Miniatura brâncovenească. Manuscrise ilustrate și ornamentate. București, 2000.



© 2008 г. Г. В. ИБНЕЕВА

ЕКАТЕРИНА II И МАЛОРОССИЙСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО В 1787 году

Поездки Екатерины II по России определяли приоритеты внутренней политики, формировали имперскую идеологию российского правительства. В практике венценосных путешествий Екатерина использовала символические ресурсы культурного пространства: религиозные, моральные и другие для того, чтобы утвердить образ российской императрицы, одной из констант которого являлась ея православная составляющая. Большую роль в утверждении благочестивого облика монархини сыграло ее взаимодействие с малороссийским духовенством. Изучение этого коммуникативного процесса представляет существенный интерес для изучения использования верховной властью факторов религиозной и культурной идентичности как одного из средств политической легитимации.

Приехав в Киев 29 января 1787 г., царица посетила Софийский собор, девичий Богословский монастырь, Фроловский девичий монастырь, Михайловский монастырь. Знаковым моментом ее пребывания в городе явилось посещение Киево-Печерской лавры 15 февраля 1787 г. Приложившись в Успенском соборе к чудотворной иконе Успения и к мощам свв. угодников, она в сопровождении иеромонаха Каллиста (наместника Киево-Печерского монастыря), своего духовника И. Панфилова, с лицами свиты спустилась сначала в верхние (ближние) пещеры, а затем пошла в дальние пещеры, где ее встретил иеромонах Виталий [1. С. 169–170].

Пещеры Киево-Печерской лавры имеют особое значение для православных людей. Поселение преподобного Антония на территории дальних пещер считают началом основания Киево-Печерского монастыря [2. С. 3-4]. Со временем пещеры, хранившие в себе мощи святых, становятся местом паломничества. Напротив храма Рождества Христова в дальних пещерах находилась и находится глубокая ниша, где в стеклянных и металлических сосудах хранятся мироточивые главы. Считается, что они принадлежат святым божьим угодникам и пользуются особым почитанием прихожан. Известно, что одна из них принадлежит священномученику Клименту, Папе Римскому: ученик апостола Павла, третий по счету римский епископ, он был сослан на камнеломни Херсонеса. Обратив и в ссылке множество людей в христианскую веру, он навлек на себя еще боль-

Ибнеева Гузель Вазыховна – канд. ист. наук, доцент исторического факультета Казанского государственного университета.

ший гнев гонителей и был утоплен в Черном море [2. С. 25–26]. Будучи сухи и не покрыты кожей, главы источают елей или миро. Не случайно в этих местах, столь значимых для православия, Екатерина приняла помазание миром из мироносных глав [1. С. 170].

В один день обойти ближние и дальние пещеры довольно утомительно не только для 58-летней императрицы, но и для молодого человека. Однако царица осознавала важность посещения значимых культовых сооружений, что отражалось и в понимании необходимости информирования населения об этих венценосных визитах. Об императорском причащении и посещении пещер И. Панфилов сообщил в Правительствующий Синод для отсылки этого сообщения в канцелярию императорской Академии наук для “припечатания о сем в газетах” [3].

Важным аспектом восприятия населением Екатерины как истинно благочестивой императрицы были ее пожертвования, дары русской православной церкви. Для императрицы Киев был не только город, с которого начиналась русская земля, но, прежде всего, место, откуда начало распространяться православие. Материалы архива Киево-Печерской лавры [4], а также архива Киевской духовной академии [5] свидетельствуют о многообразии этих пожалований.

Императрица проявила чуткость к материальному положению самого духовенства. Так, например, ею была пожалована монашескому Лавры сумма в размере 3 тыс. рублей, которую духовный собор решил честно разделить между братией в соответствии с их рангом в церковной иерархии [4. Д. 605. Л. 314 об.]. Начальник типографии Лавры и екселеиарх получили по 78 руб. 74 коп., начальник больницы – 59 руб. 5 1А коп., иеромонахи – 39 руб. 31 коп., иеродиаконы – 31 руб. 19 коп. Меньше всего досталось монахам-пономарям и больничным монахам – 19 руб. 68 Уг коп. Все получившие следуемую сумму расписались в ведомости. Не забыла царица и заштатное монашество Киево-Печерской лавры, которому было пожаловано 500 руб. [4. Д. 605. Л. 319–319 об.]. В Малороссии с 1786 г. начала проводиться секуляризация земель, и власти, видимо, было важно показать, что она поддерживает и тех, кто остался за штатом. Внимание венценосной особы к духовенству выразилось и в даровании риз Софийскому собору, Десятинной церкви и другим церквям [4. Д. 749. Л. 3–3 об.]. Как известно, издавна культовые сооружения были местом сосредоточения людей, просящих подаяние. Екатерина, следуя православной традиции, жертвовала и на них, что было оценено киевскими маргиналами. 8 марта 1787 г. П.А. Румянцев писал Екатерине II “о находящихся в трех здешних богадельнях нищих, ...которые находятся в надлежащем призрении, и по миру не шатаются, но некоторые и отнюдь не нищие, увидев теперь щедрое милостины подаяние, притворяное старостью и калетством, и надевают на себя рублища, и при всем строгом от полиции наблюдении собираются толпами около церквей у Печерской лавры и у пещер, и особливо беспокоят вашего императорского величества духовника”. В силу этого генерал-губернатор, переговорив предварительно с И. Панфиловым, отдал распоряжение приказу общественного призрения, а также городничему выполнять свои обязанности в соответствии с “Учреждениями о губерниях” [6].

Императрица с сочувствием отнеслась к проблемам Лавры. Известно, что, узнав о появлении в фундаменте соборной церкви Лавры трещин, она предприняла меры по устранению причин их возникновения. Очевидно, по ее распоряжению 18 марта 1787 г. губернским архитектором Буцци был сделан осмотр

церкви и укреплен фундамент здания [4. Д. 749. Л. 5]. 23 марта 1787 г. Екатерина писала П.А. Румянцеву о том, что она распорядилась о переводе денежной суммы для доставки из Могилева 600 кубических сажень булыжника для мощения улиц Киева, часть которых следовало употребить на сохранение фундамента церкви [4. Д. 749. Л. 3]. Данное письмо свидетельствует о том, что Екатерина входила в детали дела. Вообще, на ремонт построек Киево-Печерского монастыря и кафедральной церкви было пожаловано 24 тыс. рублей [4. Д. 749. Л. 3 об.].

В дар монастырям и церквам императрица жаловала церковную утварь. Так, например, в Киево-Печерскую лавру было подарено серебряное паникадило [4. Д. 749. Л. 3]; в Киево-Софийский собор – золотые сосуды: потир (“выложенной сканной золотой работой”), дискос [5. Ед. хр. 36. Л. 4]; в Златоверхомихайловский – золотая лампада с жемчужной и “бриллиантами клетью” [4. Д. 749. Л. 3]. Особое внимание августейшая особа уделяла православным святыням, общезначимым для всех прихожан. Киево-Софийскому собору она подарила парчовый покров к мощам святителя Макария; Златоверхомихайловскому монастырю – парчовый покров к мощам св. великомученицы Варвары [4. Д. 749. Л. 3], Киево-Печерской лавре – золотую лампаду с бриллиантовой кистью к мощам св. кн. Владимира, а также парчовые покровы ко всем святым мощам. Дорогой подарок отражал стремление царицы подчеркнуть понимание ею значимости этой святыни: мощи св. Владимира олицетворяли начало православия на Руси.

Высшие иерархи церкви в лице Самуила Миславского использовали эти факты для того, чтобы еще раз подчеркнуть истинное благочестие императрицы. Так, в письме к Екатерине Самуил выводил из ее даров истинную веру: “Она, поставляя драгоценнейший матерний дар в Храм Богоматери, с восхищением проповедует чистейшую веру и пламеннейшее усердие Вашего Величества к Богу... и, не находя иной жертвы кроме вечных благодарений и горячих молений новой славы, возвышается ко пресветлому превечному престолу...” [4. Д. 749. Л. 63]. Таким образом, Самуил поднимал образ императрицы до уровня божественного престола, т.е. подчеркивал сакральность ее власти.

Высочайшие пожалования должны были стать объектом особой заботы со стороны духовенства. Самуил предписывал духовным лицам при получении даров записать их в церковные описи, с “означением” года, месяца и числа. Эти вещи должны были храниться со всей осторожностью [Ед. хр. 36. Л. 2]. Часть этой церковной утвари использовалась при богослужении. Например, серебряное паникадило было установлено в большой Лаврской церкви (Успенский собор) в “самом пристойнейшем месте” перед царскими вратами [4. Д. 749. Л. 74 об.].

Между тем, трепетное отношение к этим подаркам в среде низшего священства наблюдалось не всегда. Сохранился донос на священнослужителей Десятинной и Андреевской церкви в Киеве, составленный в начале 1770-х годов. Данный документ не подписан, лишь в конце есть надпись: “Снято у Андреевского церковного дьячка” [5. Ед. хр. 36. Л. 39–39 об.]. В доносе отмечалось, что, пожалованные императрицей дары (дьяконский стихарь, круги воздухов с покровами, белый штофный подризник, жертвенник и др.) в обеих церквах не являются объектом бережного к ним отношения. Так, в Десятинной церкви “парчовая подкладочная материя... вся подралась так, что к безобразию [нрсб.] и не исключено от всегдашнего употребления и нехранения полинялые и притертые”. Священнику Десятинной церкви Барнуцкому и протопопу Андреевской Церкви Каменскому и священнику Гладкому было указано на необходимость более

осторожного отношения к “сокровищным парчовым облачениям” (они не должны были использоваться постоянно), однако, вышеупомянутые церковники мало реагировали на замечания. Священник Барнуцкий, как ему предписывалось, риз не исправил. Каменский же и Гладкий ценных вещей не хранили и не содержали “.. .особо за печатями, но без разборно и наружно без сундуков...”. Другими словами, дары Екатерины хранились “с крайней небрежливостью”. В этом доносе обнаруживается стремление написавшего его лица обосновать свои действия указом императрицы от 30 декабря 1770 г., в котором она повелевала всем московским соборам записывать сокровища в отдельных книгах, а их состояние контролировать должностным лицам соответствующего ранга [5. Ед. хр. 36. Л. 39–39 об.]

В целом следует подчеркнуть, что пожалования и дары императрицы должны были утвердить население не только в ее щедрости, но в особом попечении о православной церкви и благочестивости.

Понятие легитимности власти фиксирует и наличие представлений “о значимости социального порядка”. В этом смысле анализ подготовки приезда императрицы малороссийским духовенством представляется весьма важным [7. С. 636–642, 645–651]. Подготовка духовенства Киева к встрече Екатерины позволяет определить приоритеты церкви во взаимоотношениях с верховной властью.

Материалы архива Киево-Печерской лавры дают возможность увидеть многообразие деятельности монастыря в деле его благоустройства в преддверии приезда высочайшей особы. Во-первых, монастырь принял участие в строительстве “путевого дворца” в Броварах, в котором императрица во время “шествия в Киев” должна была обедать [4. Д. 605. Л. 177]. Во-вторых, важным объектом “поправлений” являлась сама Киево-Печерская лавра. Уже в апреле 1786 г. рапорт иеромонаха Виталия наместнику Лавры устанавливал, какие именно сооружения требовали немедленного ремонта. В частности, он писал о том, что необходимо поправить крайне обветшалое преддверие церкви Рождества Богородицы, и “художеством иконописным отделать красками и в 18-ти местах святых написать”. Церковь извне и изнутри следовало очистить, столбы раскрасить. Особенного дорогого поправления требовала церковь Благовещения (дальние пещеры), где следовало позолотить иконостас и на место обветшалых ворот поставить новые Царские врата [4. Д. 605. Л. 229]. Только для подстилания в церквях и пещерах Лавры к шествию Екатерины было куплено на церковные деньги 694 локтя зеленого сукна [4. Д. 605. Л. 330]. Особое внимание обращалось на порядок в пещерах Лавры, которые должна была посетить императрица. Наместник Лавры иеромонах Каллист особым распоряжением приказал, чтобы в переходах в пещерах монахи блюли чистоту [4. Д. 605. Л. 297].

В вопросах благоустройства монастыря каждый шаг духовенства регламентировался. Все меры по ремонту церквей на территории Лавры решались во взаимодействии с киевским митрополитом Самуилом, для которого было важно, чтобы церкви не только были “выкрашены пристойным образом”, но их роспись соответствовала бы общепринятым канонам. Так, в своем распоряжении от 25 мая 1786 г. он указывал, чтобы ничего не было написано “противного святым правилам, церковному узаконению и указам”. Самуил особо оговаривал правильность иконописи и настенного письма: росписи следовало делать с “наиприличнейшей осторожностью, дабы чрез несоблюдение сего, не открылось наших неприличных следствий” [4. Д. 605. Л. 250 об.]. Таким образом, малороссий-

ское духовенство, чувствуя, что объектом внимания императрицы и ее окружения могут стать и православные культовые сооружения, в своих действиях старалось проявить лояльность и преданность: все исправления должны были отвечать принятым в Российской империи образцам.

Уже ближе к приезду императрицы, в январе 1787 г. появился ряд распоряжений по Лавре, регламентирующий как долженствующий облик духовных лиц, так и его поведение. Ордер наместника Каллиста от 27 января 1787 г. приказывал монахам, чтобы они ходили “по долгу своему в церковном приличном одеянии и в мантиях распущенных, а отнюдь не запятнанных, и в пучки несвязанными волосами” [4. Д. 605. Л. 298]. Еще в декабре 1786 г. из Киевской духовной дикастерии Лавра получила распоряжение о порядке встречи императрицы, которое строго оговаривало правила поведения духовенства в момент ее прибытия в Киев. Следует думать, что это было предписание, присланное сверху – из священного Синода. Одной из задач этой инструкции являлось внушение того, что предписываемая модель поведения духовных лиц в момент прибытия Екатерины должна была соответствовать тому чину, к которому они принадлежат. Монашеству приказывалось не бродить и не разъезжать по городу “ни под каким видом”: они должны были безотлучно находиться в своих монастырях. В обязанность Управы благочиния входило наблюдать, чтобы киевские и приезжающие церковнослужители “носили пристойную одежду” и “не шатались бы нигде по непристойным местам”. Для покупок из мужских монастырей следовало отправлять самых честных и надежных лиц, а из девичьих – белиц или светских людей [4. Д. 605. Л. 271].

Большое беспокойство иерархов церкви вызывала возможная подача челобитных. Поэтому в документе, регламентирующем распорядок встречи венценосной особы, специальным пунктом подтверждалось запрещение монашеству и священнослужителям утруждать императрицу “ни в пути, ни в Киеве, и нигде”, ни письменными, ни словесными жалобами и прошениями в силу прежних узаконений [4. Д. 605. Л. 270 об.]. В данном распоряжении, по сути, напоминались основные положения уже существующих законов о запрете подачи челобитных непосредственно в руки монарха.

Этот документ духовный собор Киевской лавры распорядился зачитать в трапезной для всей лаврской братии 4 января 1787 г. для того, чтобы монашество приняло это к сведению, и не смогло бы сослаться на его незнание. Собор дополнительно подчеркнул, “чтобы никакого безобразия... особенно пьянства и шума, быть не могло”, а была бы только “благопристойность, приличествующая на сей случай” [4. Д. 605. Л. 270, 272 об.]. После ознакомления с данным распоряжением с монашества были взяты соответствующие подписки [4. Д. 605. Л. 276–276 об.]. Киевская духовная дикастерия разослала соответствующие указы по всем церквам и монастырям Киевской епархии [5. Ед. хр. 132. Л. 2–7 об.].

Отдельный блок вопросов, отраженных в документах, связан непосредственно с церемониалом встречи Екатерины киевским духовенством. По получении известия о дне ее приезда духовные лица – все преосвященные архиереи, архимандриты, игумены, протоиереи и прочие духовные лица, утром этого дня должны были собраться в Лавре, произвести божественную литургию заблаговременно, не ожидая высочайшего прибытия, если что разве не последует высочайшего повеления. Понятно, что путешествие в Крым было особенно утомительным, а потому этот пункт был, очевидно, оговорен со светской властью [4. Д. 605. Л. 268]. 22 апреля 1787 г. перед отъездом Екатерины из Киева, в Киево-

Печерской лавре, Николаевском монастыре и во всех приходских церквях следовало отправить молебен о здравии и благополучном путешествии [4. Д. 605. Л. 323].

В рассматриваемых официальных текстах, определяющих церемониал встречи Екатерины II, прослеживается стремление придать пышность происходящему. Торжественность встречи подчеркивала последовательность звучания колокольного звона. “Распорядок” встречи определял, что благовест в большой колокол должен был начаться заблаговременно за один час до прибытия Екатерины и продолжаться до сигнала пушечной пальбы. После этого производился колокольный звон во все колокола во всех трех частях города до самого вступления императрицы в соборную Печерскую церковь [4. Д. 605. Л. 268 об.]. Одному из дьяконов следовало поручить нести крест, который долженствовало поднести императрице для целования. Особая праздничность происходящего выражалась в использовании в ритуале встречи наиболее богатой церковной утвари. Например, указывалось, что крест должен быть на серебряном блюде, покрытом богатым “воздушком” [4. Д. 605. Л. 300]. Преосвященным же архиереям заблаговременно перед приездом царицы предписывалось облачиться в священные светлые одежды для отправления литургии. Оговаривалось также, что архимандриты, игумены и прочие священные чины также должны были быть в светлых ризах, “каждому по его сану подобающем”, что означало особую торжественность момента [4. Д. 605. Л. 268 об.]. Устанавливался реестр лиц, долженствующих облачиться в священные одеяния для встречи императрицы. Среди них, наместник Каллист, игумен Феофилакт, Феофан Типограф, блюститель пещер Виталий и др. [4. Д. 605. Л. 233]. Видимо, наместник Каллист был озабочен тем, чтобы перед царицей предстали лишь лучшие из клириков. Так, в его распоряжении от начала января 1787 г. блюстителям пещер предписывалось: в случае высочайшего пожелания их посетить, следует устроить встречу, в которой будет принимать участие “нарочито отборная братия” [4. Д. 605. Л. 297].

Осознание значимости приезда коронованной особы проявлялось и в заботе духовенства о соответствии проведения службы принятым правилам. Ордер наместника Каллиста приказывал клиросу Соборной церкви, чтобы “церковное пение вели ... по уставу чинно, без вечного притворства и не ... пристойного восклицания”. В распоряжении указывалось, чтобы “где не надобно не останавливаться, особливо в присутствии Ея императорского Величества”. Поэтому в служении поздних литургий с пением наместник распорядился задействовать “искуснейших” певчих [4. Д. 605. Л. 298].

Особо оговаривалось поведение монахов во время присутствия государыни на богослужении. Монахи должны были соблюдать “чинность и порядочность”, “не бегая по церкви”. Расписывались также правила поведения тех монахов, которые должны были снимать огарки со свечей: не подходить с щипцами близко к тому месту, где “Ее величество изволит стоять”. Огарки не следовало бросать под ноги, а относить в отдаленные места и бросать в лохань с водой, “дабы противного дыму не производить” [4. Д. 605. Л. 291 об.].

В поведении местного православного духовенства Малороссии в ходе высочайших путешествий отразились практически те же черты, что и у клира Киево-Печерской лавры. Оно должно было активно участвовать в церемониале встреч императрицы не только в городах, но и в селах, на станциях, где устраивались обеденные столы и ночлег.

Сведения по Черниговской губернии позволяют сделать выводы о том, какие рекомендации давались там духовенству при встрече с государыней. Все городское духовенство обязывалось выходить из церквей без хоругвей и больших выносных крестов, а “единственно с животворящим крестом”. В селах, по тракту “высочайшего проезда” духовенству было приказано за села с крестами и хоругвями не выходить. Полагалось, чтобы священники в “первом” малом облачении, т.е. в ризе и епитрахили и, “единственно имея на блюде” святой крест, стояли с причетниками. При этом предписывалось им быть в опрятном виде. Во время проезда императрицы должен был производиться колокольный звон. Если она во время проезда соблаговолит остановиться близ церкви, то в это время священник “с благовинием” и “во всякой трезвости”, обязан был святой крест “ко всевысочайшему принятию” поднести, однако в погоню за государыней со “святыней” не стремиться [8. С. 102, 103]. Как видно, духовенство должно было соблюдать чинность и благопристойность.

В тех местах, где имелись выданные сборные просительные книги (для собирания добровольных подаваний), то по ним разрешалось испрашивать пожертвования только до 1 января 1785 г. С этой даты протопопы духовных правлений и настоятели монастырей обязаны были изъять книги и запечатать их печатями до высочайшего отъезда [8. С. 103].

Намеченные в официальных документах правила поведения заранее устанавливали то, как духовенству следует себя держать во время императорского путешествия. Обликом и поведением представители духовного сословия должны были соответствовать своей роли в обществе и государстве. С другой стороны, описываемые религиозные обряды, ритуалы встречи императрицы были ориентированы на поддержание величественного и торжественного образа ценной особы.

Исследователи отмечают, что понятие “легитимность” характеризует и способность власти обеспечивать свое институциональное господство посредством эффективного использования “верований в моральные символы, священные эмблемы и юридические формулы”, вера в “символы господства” [9. С. 48–49]. Путешествия Екатерины II реализуют эту функцию власти, и особая роль в конструировании этого символического пространства принадлежит духовенству, в том числе и малороссийскому. Проповеди, хвалебные слова, речи, произнесенные Самуилом и другими духовными лицами во время встреч с коронованной особой, представляют пространство легитимации власти¹.

Анализируя тропы и метафоры этих речей, можно увидеть, что духовные лица в своей риторике использовали уподобление императрицы с образом и подобием Бога. Эта тенденция просматривается во всех поездках императрицы по стране, в том числе и в Киев. Приезд Екатерины приравнивается к Христову пришествию.

Так, 29 января 1787 г. Самуил в речи на прибытие Екатерины в Киев произнес: “Мы во власти твоей монаршей со благоговением почитаем и исповедуем власть, силу и могущество небесного божества; мы во благодеяниях, тобою щедро на нас изливаемых, благословим десницу; исполняющую всяческая бла-

¹ Рассматривая риторические стратегии данных текстов, все же следует принимать во внимание элемент конъюнктуры: встречая коронованную особу, духовные лица надеялись и на повышение статуса, и на вознаграждение, и на улучшение материального состояния епархий и т.д.

гости; мы в матернем твоём лице признаем и созерцаем ...Превечного Отца” [10. Л. 48]. В текстах малороссийских духовных лиц встречаются сравнения Екатерины и с “отцом небесным” [11. № 72. С. 343], и с “Воскресшим Христом” [10. Л. 50]. Таким образом, сакрализация образа монарха является одним из средств, возвышающих императорский образ.

Подобные параллели воздействовали на сознание современников. В воспоминаниях Е.Ф. Комаровского, современника и очевидца пребывания Екатерины в Киеве, отмечается речь Самуила (сказанная на Пасху), в которой он “уподобил ее Христу, явившемуся, после Воскресения, своим ученикам” [12. С. 388].

Важным аспектом легитимации власти представляется *установление преемственности существующей власти* с предшествующими монархами и князьями. Это было озвучено в хвалебных речах, где духовные лица, приветствуя приезд высочайшей особы, апеллировали к образу *города Киева*, символами которого являются князья Владимир, Ярослав и др. Сквозь символические аллюзии проступали архетипы обновления и преобразования власти, что связывалось с пребыванием российской государыни в этой древней столице. 11 марта 1787 г. по совершении божественной литургии преосвященный Самуил обратил внимание государыни на то место, где они находились – *Софийский собор*, строительство которого для него является доказательством “теплоты веры и усердия к Богу”. Кратко отмечая вехи его существования, преосвященный начал его историю с Ярослава Мудрого, продолжил Владимиром Мономахом, который возложил на себя “все украшения царского сана” (символы власти) и закончил Петром Великим, приносившим торжественное благодарение Богу в этом храме за победу под Полтавой. Все эти события, по мнению Самуила, способствовали величию этого храма. Митрополит акцентировал внимание на преемственности власти, и подвел слушателей к мысли о том, что отныне он – храм – “воспримет новое сияние власти” в силу присутствия в нем “такой монархии”. Самуил акцентировал ее православную идентичность: любовью к Богу, сооружением многочисленных православных храмов, Екатерина несравненно превзошла высоких своих предков [10. Л. 48–49].

Утверждение преемственности власти с прежними монархами присутствует и в речи ректора Киевской академии Варлаама Миславского. Он указал на неразрывную связь российской императрицы со всей православной традицией: “*Виноград сей Высочайшего Вашего посещения удостоенный есть насажден благословенною десницею великого и святого князя Владимира*. Первые его ветви были слабы и малочисленны. Но любомудрие и ревность к просвещению великого Ярослава подкрепили и распространили их... Бессмертный Петр первый (так в тексте. – Г.И.) росую обильных щедрот напоил, а возрастить и сладчайшими плодами от них... церковь христову (обогащать ...предоставлено Вашему Императорскому Величеству... Толь милосердый и попечительный о сем винограде промысел, толь высокое покровительство соделали, что ветви в нем произрастающие со дня на день умножают свои плоды” [11. № 87]. *Виноградник* – это символ христианской церкви. Учитывая радикальность реформы, которую проводило правительство по отношению к церкви, а секуляризационные мероприятия в Малороссии проходили именно в эти годы, можно предположить, что таким образом малороссийское духовенство демонстрировало свою лояльность светским властям. К слову сказать, императрицей была отмечена лояльность киевского духовенства: из сумм Кабинета ею была пожалована денежная дача киевским духовным лицам в размере 31 тысячи рублей [14. С. 204].

Одно из обоснований легитимности власти в XVIII в. состояло в том, что целью власти провозглашалось общее благо всех подданных – их телесное и духовное благосостояние, лучшее земное устройство и общий мир. Концепт “Матери Отечества” и “общего блага” в текстах духовных лиц прослеживаются во взаимосвязи.

28 марта 1787 г. Самуил Миславский в своей речи отметил: “Сладость мира, какову мы внушаем под благословенною твоею державою, обилие радости, какову мы в *кротости твоего духа*, как в неисчерпаемом *милосердия* источнике почерпаем *снисхождение*, и *матерния твои беседы*, коими ободряемы и утешаеши чад твоих, *неусыпное твое попечение о просвещении в вверенных тебе народов*, суть совершенные *доказательства Твоего Воскресшему Христу сообраования*, твоего истинного о восстании его из мертвых *радования*” [10. Л. 50]. “Снисхождение”, “милосердие”, “попечение о просвещении... народов”, “матерние беседы” – это звенья концептов “Матери Отечества” и “общего блага”.

Милосердие, милость, как часть образа “Матери Отечества”, мастерски превозносится в проповедях киево-софийского протоиерея Иоанна Васильевича Леванды. В своей речи 21 апреля 1787 г. в день рождения императрицы он сказал: “Север, представляющий небесныя сияния, в которых намерения Творца непроницаемы, представляет и народ, который извечал на себе судеб Божьих бездну многу. Он возвышен и унижен жалостно... Ныне к удивлению всего света тот же самый народ, руководимый премудростью и силой, восходит на высоту славы благоуспешно... *Милость, подобно небесам, простерлась над ним...*”. Народ из состояния униженности достигает благополучия благодаря, очевидно, милости царствующей монархини. Таким образом, милость Екатерины поднимается на высоту божьего милосердия.

В произносимых проповедях восхваляется активная внешняя политика Екатерины II. В приветственных речах прослеживается *образ империи*. Обоснование имперской политики церковью было особенно уместно во время путешествия Екатерины в Северное Причерноморье, которое утверждало ее как императрицу на недавно присоединенных землях. Чуткий к потребностям дня Г.А. Потемкин отдал распоряжение Таврическому архиепископу Амвросию произнести в Кременчуге приветственную речь. Наставления светлейшего князя определяли темы, которые следовало озвучить. В этой речи должен был присутствовать архетип преобразования – превращение “необитаемой земли в сад плодоносный”. Текст должен был отразить момент, обосновывавший положительное следствие включения Крыма в состав Российской империи: императрица “народ прежде вредный сделала нам собратией”. Проповедник должен был подчеркнуть роль царицы в присоединении и освоении полуострова, заканчивая панегирик словами: “Сей край славе ее принадлежит, а потому народу оного была сугубо мать” [15. С. 233].

Иерархи церкви понимали значимость произносимых приветственных и хвалебных слов императрице, поздравительных од. Уже в преддверии приезда Екатерины в Киев, митрополит Самуил сделал представление Синоду, в результате чего последний издал указ от 25 ноября 1786 г. печатания в типографии Лавры “поздравительной Ея Величества оды”, а также некоторых классических книг на разных языках для Киевской академии [4. Д. 228].

Сама императрица обращала внимание на произнесенные речи. В частности, она была довольна речами Самуила Миславского. Ее похвалы заслужил и Нежинский архимандрит Дорофей. В разговоре со своим статс-секретарем А. Хра-

повицким она отметила, что он “хорошо выражал слова, к кресту относящиеся”. Дорофеею она пожаловала 500 руб., в то время как другим давали по 300 руб. [16. С. 20]. Киевскому протоиерею Леванде по окончании службы, где он произносил речь, в момент подхождения к руке она возложила крест на красной ленте, украшенный бриллиантами [17. С. 225]. Впоследствии в 1789 г., скорее всего, по желанию императрицы, к высочайшему двору лаврская типография отослала разные книги, в том числе проповеди протоиерея Леванды [4. Д. 219].

Один из аспектов легитимации власти – ее соответствие установленным нормам как формальным, так и неофициальным, существующим в обществе представлениям. Торжественные ритуалы встреч венценосной особы, взаимодействие с православным духовенством и утверждение им благочестивого, православного образа Екатерины должно было быть определенным образом воспринято подданными Российской империи. Авторитет императорской власти как архетип традиционного сознания в немалой степени поддерживался религиозными ритуалами, хвалебными словами, речами, проповедями, в том числе и малороссийского духовенства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Камер-фурьерский журнал. 1787. 15 февраля.
2. Пещеры Киево-Печерской Лавры. Киев, 2004.
3. Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 68. Д. 83.
4. Центральный государственный (державный) исторический архив Украины. Ф. 128. Оп. 1 (заг.).
5. Институт рукописей научной библиотеки Украины им В.И. Вернадского. Ф. 230.
6. Российский государственный архив древних актов. Ф. 16. Д. 742.
7. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
8. Добровольский П.М. Путешествие императрицы через Черниговский край (по делам Черниговских архивов). Чернигов, 1903.
9. Миллс Ч. Социологическое воображение. М., 1998.
10. Речи поздравительные Ея Императорскому Величеству во время высочайшего прибытия, пребывания и отшествия, сказыванныя святейшего, правительствующего Синода членом, преосвященным Самуилом, митрополитом Киевским и Галицким, и архимандритом Киево-Печерския Лавры в Киеве. Киев., 1787.
11. Зеркало света. 1787.
12. Семнадцатый век. 1869. Кн. 1.
13. Булгаков С.В. Настольная книга для священнослужителей. Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства. М., 1993. Т. 1.
14. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Киев, 1908. Отд. II (1721–1795). Т. V. Царствование Екатерины II (1762–1795). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783–1795).
15. Живов В. М., Успенский Б.А. Царь и Бог. (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б.А. Избранные труды: в 3 т. М., 1996. Т. 1. Семиотика истории; Семиотика культуры.
16. Панегирическая литература петровского времени. М., 1979.
17. Терновский Ф.А. Киево-софийский протоиерей Иоанн Васильевич Леванда: его биография и неизданные доселе проповеди и письма. Киев, 1879. Л. 27.
18. Павленко Н.И. Екатерина Великая. М., 2003.
19. Храповицкий А.В. Памятные записки А.В. Храповицкого статс-секретаря императрицы Екатерины II (29 февраля 1787). М., 1990.
20. Есипов Г.В. Путешествие императрицы Екатерины в Южную Россию в 1787 г. // Киевская старина. 1890. Т. 32.



© 2008 г. Ю. А. ПЕЛЕВИН

ПРОСФОРА В НАРОДНОМ СИНКРЕТИЗМЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА

В отечественной духовной традиции сложились обряды, в которых языческое и христианское верования русского народа слились в единую общность. Ярким примером может служить народное переосмысление и использование просфоры в магических целях.

По учению православной церкви красное вино и просфора (в народной традиции: *просвира, проскура*) являются Святыми Дарами. Освящение Святых Даров – главный сакральный обряд христианской церкви. На литургии в таинстве евхаристии они чудодейственно пресуществляются в тело и кровь Иисуса Христа, которыми причащаются верующие.

Пресуществленные хлеб и вино – мистическая форма пребывания в земном мире подлинного существа тела и крови Христовой. В этом акте церковь видит чудо Божьего всемогущества, подобного сотворению мира из ничего. Преображение хлеба и вина происходит действием Святого Духа, к которому священник взывает во время евхаристической молитвы, тайно произносимой перед престолом в алтаре. После чего и совершается преобразовательное чудо, ибо остается только внешний вид хлеба и вина. Евхаристия, по церковной догматике, есть главнейшее христианское таинство, установленное самим Спасителем [1].

Столь важное сакральное значение просфоры как главного христианского чуда было воспринято народом и вошло в его религиозное сознание с непреклонной силой. Вместе с тем русский крестьянский люд по-своему актуализировал и расширил использование просфоры в своей практической деятельности. Для усиления сакральной силы просфоры он присовокупил к христианскому чудотворению еще и языческую магию, полагая, что наговоренная просфора способствует здоровью живых, а также помогает умершим на том свете. Это поверье, которому, от части, было не чуждо и приходское духовенство, приняло столь массовый характер, что стало предметом разбирательства на Стоглавом соборе 1551 г. Дело в том, что просфирницы¹ произносили над просфорами заклинания за здоровье и за упокой, “якоже арбуи в чуди” (как чудские волхвы). А те просфоры, как говорится в “Стоглаве”, попу дают, “и поп людем дает и к себе относит, а на жертвеннике тех проскур о здравии и за упокой не проскомиса-

Пелевин Юрий Александрович – канд. ист. наук, профессор ГУГН.

¹ Просфорницы (проскурницы, просвири) – женщины, выпекающие просфиры (проскуры). Они входили в причт и должны были отличаться особым благочестием.

ет, и жертва к Богу от них не приносится” [2. С. 270]. Из неточного соборного текста [3. С. 219] можно выявить, что во время приготовления над просфорами производилось некое магическое действие, а в церкви священник творил над ними еще и церковный обряд (иначе зачем их приносить в храм), но проскомидия и евхаристическая литургии, следует полагать, над заговоренным артосом все же не совершались. Реакция официальной церкви была резко отрицательной и категоричной. Ответ “Стоглава” утверждал, что над просфорой следует делать только крестное знамение и читать молитву Иисусову, тогда как все другие действия строго запрещались под угрозой отлучения [2. С. 280]. В 12-й главе “Стоглава” запрещение по поводу заклинаний над просфорами дополнено: не возлагать на церковный престол ничего, кроме креста, Евангелия, священных сосудов и иных священных предметов, из чего следует, что на него помещали еще и другие предметы, отнюдь не относящиеся к богослужению, но к народной магии². В “Соборном приговоре” 1551 г. еще раз повторен запрет и добавлено, что “занеже то проклято суть проскурницамъ над просвирами глаголатъ” [5. С. 228–229].

В другом случае над заговоренными просфорами, которым придавалась народом мистическая сила, совершалось и таинство евхаристии. Невегласы верили, что просфора с написанным на ней заклинанием – верное средство от лихорадки. Правда, артос мог заменять и яблоко. Об этом известно из епитимейника “А се грехи”, который относится к отечественным сочинениям и написан, по-видимому, в конце XV ст., но никак не позже первой половины XVI в.³ В данной пенитенциалии говорится: “Аще кто приносит жертву бѣсом и недуги лѣчать чарми и наузы; немощнаго бѣса, глаголемаго тряско [лихорадкой], прогоняють нѣкими писмены лжывыми; и проклятыхъ бѣсовъ еллинскихъ, пишюще на яблоцехъ и на просфурахъ, и покладаютъ на святуи трапезу въ годъ [во время] святыа литургіа; и тогда ужаснутся страхомъ аггельскаа воинства” [6. С. 49].

Сей народный обряд языческого толка, совершавшийся сельскими священнослужителями во время пресуществления тела Господнего, был, надо понимать, достаточно распространен в средневековой Руси, так как о нем с осуждением говорится и в “Соборном приговоре” [5. С. 229], и в поучении “От апостольскихъ заповедей о написанныхъ книгахъ ложныхъ и неложныхъ” [7. С. 41].

Наговоренную просфору, также как и яблоко, помещали на престол во время освящения Святых Даров. Большой съедал такое замороженное “естество”, и этим дух лихорадки изгонялся⁴. Еще в середине XIV в. новгородский архиепископ Моисей восставал против подобного кощунства, строго порицая народные приношения жертв бесам, лечение недугов “чарами и наузами”, когда “немощнаго беса глаголемаго тряско прогоняють некими писмены лживыми, проклятыхъ бесов елинскихъ пишюще на яблоцехъ и покладаютъ на святей трапезе в годъ святыа литургіа” [9. С. 32]⁵. Моисей также обличал и другие магические

² Традиция возлагать на престол нелитургические атрибуты восходит еще к раннехристианской эпохе: аналогичный запрет имеется в “Апостольском каноне” IV в. [4].

³ “А се грехи” вошли в макарьевские Великие Четь-Минеи, составленные в середине XVI ст.

⁴ Е.Э. Гранстрем связывает этот древнерусский обычай с византийским сочинением X века “Геопоники”, в котором рекомендуется написать на яблоке “Вкусите и видите, яко благ Господь” (Псалом 33:9), а затем положить его в вино, чтобы предохранить от скисания [8. С. 48–49]. Такая связь малоубедительна, тем более что это сочинение, видимо, не было известно на Руси.

⁵ Этот пассаж повторяется и в более поздних рукописях. Обычай писать на яблоках зафиксирован в письменности на рубеже XIV–XV вв., так как упоминание о нем вошло в Паисевский сборник [10. Л. 198] (см. также [11. С. 298–304]).

действия в храме, к которым прибегали невежды, отправляясь на охоту и рыбную ловлю или собираясь предстать перед князем.

Какое магическое заклинание писали на просфоре, исследователями пока не выяснено. Возможно то же самое, что и на яблоках. Один такой текст был разыскан и опубликован Ф.И. Буслаевым [12. С. 29].

С просфорой, особенно благовещенской, были связаны многие традиции, по своей сути языческие. Она ритуализировалась не только в церкви, но и в практической деятельности крестьянства. В народном синкретизме христианства и язычества просфора, как сакрально воплощенное тело Христа, приобретала магическую силу, способствующую успеху в хозяйстве, в земледелии, она также служила оберегом от опасностей и несчастий. На Благовещенье и в чистый четверг белорусские крестьяне после освящения просфор привязывали их к сеялкам. В иных случаях просфоры засушивали, растирали в порошок и смешивали с зерном, предназначенным для посева [13. С. 101, 103; 14. С. 35]. В других местах поступали иначе: благовещенскую просфору мужик, отправляясь в поле, мог взять с собой и с молитвой съесть перед самым посевом, но бывало, что частицы просфоры и зарывали в землю [15. С. 27].

При выборе скотины в Орловской губернии для определения желательной домовому масти также использовали благовещенскую просфору, иногда заменяя пасхой [16. С. 927]. Артос заворачивали в тряпку и вешали в хлеву, но могли положить и в божницу за иконы. Цвет плесени и заведшихся червей соответствовал той масти скота, которая полюбится домовому [17. С. 61]. Но ведь это же очевидное святотатство. Ибо просфора, преображенная в тело Христово, не может сгнить или быть уничтожена. Еще в “Поучении” новгородского архиепископа Ильи, например, говорилось, если просфору на дискосе надгрызли мыши, то следует просто соскоблить обгрызенное место и ей причащать прихожан [6. С. 109]. Однако для простолюдина в столь своеобразном умилостивлении домового не было никакого глумления над Христом, православной верой и ее таинством: это обыденное и общепринятое проявление язычества в христианстве.

Просфора, по народным убеждениям, обладала также апотропеическими свойствами. Пожар можно было предотвратить, если, раздевшись до гола трижды обежать горящий дом с просфорой во рту [18. С. 120]. Просфору часто использовали для усиления охранного эффекта в скотоводстве. В Полесье, чтобы корова не болела, в отверстие, высверленное в рогу, засовывали просфору или какой-либо другой апотропей, например, уголек [19. С. 151]. На Украине корове перед первым отелом также засовывали в рог просфору (но могли и освященный мак или “усяких святощив”), после чего животное окропляли святой водой [20].

С помощью святой просфоры можно было вступить в союз и с нечистой силой. Леший был готов помогать в охоте и лесных промыслах в том случае, если выстрелить в просфору, унесенную за щекой после причастия. В качестве тождественной замены можно было выстрелить в сторону церковного звона. У сербских охотников бытовал другой обычай: для удачной годовой охоты в Тодоровскую субботу следовало выстрелить из ружья, заряженного просфорой [21]. А в Белоруссии, чтобы стать колдуном и заключить союз с дьяволом, нужно было совершить характернейшее действие демонической магии: выстрелить в просфору, сняв с себя нательный крест и положив его под пятку [22. С. 32].

В Тульской губернии человек, отрекшийся от родных и от Бога, мог заключить с лешим особый договор, если нательный крест и просфору положит в дуп-

ло и выстрелит в них через левое плечо. Тогда он становится “сильным колдуном” [15. С. 305].

Подводя некоторые итоги, отметим главное. Языческие традиции, которыми были пропитаны крестьянский быт, праздники и труд, оказали сильнейшее влияние на народное восприятие Святого Дара. Просфора, истинное тело Господнее, привнесенное для причастия, в христианско-языческом симбиозе превратилась в апотропей, в один из видов языческого оберега.

В русских крестьянских обрядах, связанных с просфорой, как и во многих других простонародных традициях, произошло слияние христианского чуда и языческой магии, между которыми догматическая граница в деревенской повседневности оказалась размытой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Лебедев П.* Наука о богослужении православной церкви. М., 1890; *Нечаев П.* Практическое руководство для священнослужителей. СПб., 1892; *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. СПб., 1913; *Красносельцев Н.Ф.* О древних литургических толкованиях. Одесса, 1892; *Карабинов И.А.* Евхарическая молитва. СПб., 1908; *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. М., 1996.
2. Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства.
3. *Стефанович Д.* О Стоглаве. Его происхождение, редакция и состав. СПб, 1909.
4. *Constitutio sanctorum apostolorum.* M.G. I. 995–1156.
5. Соборный приговор об учреждении и обязанностях Московских поповских старост. 1551 г. // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. СПб., 1836. Т. 1.
6. *Смирнов С.М.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и заметки) // ЧОИДР. 1912. Кн. 3. Отд. 2.
7. *Пытин А.Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археографической комиссии. 1861 год. СПб., 1862. Вып. 1. Отд. I.
8. *Гранстрем Е.Э.* Отголосок византийского суеверия в древнерусской письменности // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987.
9. Русский фольклор: Хрестоматия. М.; Л., 1936.
10. Паисевский сборник. Кон. XIV – нач. XV. РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 4/1081.
11. *Срезневский И.И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1876. Т. 2. № LVI.
12. *Буслаев Ф.И.* О народной поэзии в древнерусской литературе. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета... Приложение. М., 1859.
13. Быт белорусских крестьян // Вестник имп. Русского географического общества. 1853. Ч. 9. Кн. 6. Отд. III.
14. *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. V.
15. *Власова М.Н.* Новая абега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
16. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2.
17. *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
18. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суевьерные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
19. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
20. Киевская старина. 1894. № 3. С. 553; *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александровском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.
21. *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бовљачког. Београд, 1909. С. 39; *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
22. *Минько Л.И.* Суеверия и приметы. Минск, 1975.



© 2008 г. О. В. СОКОЛОВСКАЯ

ИЗ ИСТОРИИ УМИРОТВОРЕНИЯ КРИТА И СПАСЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ В ПЕРИОД КРИЗИСА 1897–1898 ГОДОВ

В конце XIX в. на Крите вспыхнуло очередное восстание греческого населения. Как и пять предыдущих, восстание 1895–1897 гг. было вызвано, с одной стороны, жестокой политикой турецких властей на Крите, фактически отменивших большую часть положений Халепского пакта 1878 г., предоставлявших Криту права самоуправления, а с другой – желанием христианского населения острова вырваться из орбиты ислама, присоединив остров к возрожденному в начале XIX в. греческому государству. Султан Абдул-Гамид решил прекратить волнения путем жесточайших мер – убийствами населения и сожжением целых деревень, – фактически объявив православным критянам “священную войну” [1. С. 17]. Нештатные десантные отряды из личного состава военных кораблей Российской империи (аналог современной морской пехоты) приняли активное участие в спасении мирного православного населения Крита.

Обострение критского вопроса, приведшего к анархии на острове, заставило великие державы осенью 1896 г. принять решение о вмешательстве, которое вскоре реализовалось в виде длительной миротворческой операции 1897–1909 гг. В течение первой недели января 1897 г. в критские воды вошли военноморские силы Великобритании, Франции, России, Италии, а также Германии и Австро-Венгрии. Каждая из эскадр в случае надобности готовилась высадить внушительный морской десант: итальянская эскадра – 900, британская – 890, русская эскадра – 850, французская – 300, а германская – 150 человек [2. С. 3–5]. Соединенными морскими силами и их десантами командовал, как старший по чину, начальник итальянской эскадры вице-адмирал граф Н. Каневаро. Он же принял на себя роль председателя вновь созданного “совета адмиралов”, в который вошли также контр-адмиралы: французский – Потье, русский – П.П. Андреев, австрийский – фон Гинке, британский – сэр Роберт Гаррисон, а также германский капитан 1-го ранга Кельнер. Адмиралы получали инструкции от своих правительств в самом общем виде, а стремительно сменявшие друг друга события заставляли их действовать быстро – на свой страх и риск.

Царская Россия была крайне обеспокоена вновь вставшим критским вопросом. С одной стороны, она была не готова к открытому столкновению с Осман-

Соколовская Ольга Владимировна – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

ской империей, но с другой, – Крит для нее был не только частью православия на Ближнем Востоке, поэтому его надлежало охранять, но и имел военно-стратегическое значение. Поэтому она активно включилась в дело “умиротворения Крита”. В критских водах находились многочисленные военные корабли Балтийского и Черноморского морей, входившие в Средиземноморскую эскадру, а затем в Отдельный отряд судов Средиземного моря, а также Российского общества пароходства и торговли (РОПиТ): эскадренный броненосец “Император Николай I”, “Император Александр II”, броненосцы “Наварин”, “Сисой Великий”, броненосец береговой обороны (канонерская лодка) “Грозящий”, канонерские лодки “Запорожец”, “Черноморец” и др. Во главе российской эскадры в 1896–1898 гг., как уже упоминалось, стоял контр-адмирал П.П. Андреев, а затем Отдельным отрядом командовал с 1898 г. контр-адмирал Н.И. Скрыдлов [2. С. 2].

События на Крите развивались по самому неблагоприятному сценарию. Капитан эскадренного броненосца “Император Николай I” капитан 1-го ранга Д.Г. фон Фелькерзам был направлен со специальным заданием по спасению христиан в г. Канею (Ханья) в январе–феврале 1897 г. во главе отряда военных кораблей [3. Л. 335об.]. Русские моряки перевозили на шлюпках беженцев на борт броненосца “Император Николай I” и на канонерскую лодку “Запорожец”. Этому примеру последовали и другие военные суда держав. Только за два дня – 24 и 25 января 1897 г. на иностранных судах было увезено с Крита около 3500 критян, а на русских судах – около 1500 [3. Л. 348, 350–351]. 29 января на подмогу прибыла канонерская лодка “Грозящий”. Для защиты российского генерального императорского консульства было прислано 20 вооруженных матросов, а в Ретимно, где располагалось вице-консульство, была послана канонерская лодка “Запорожец” “для устрашения мусульман и спасения и отправки христиан в Пирей [3. Л. 351–353].

В это же время вожди повстанцев на полуострове Акротири, вблизи Канеи, сформировали отряд из 650 человек и подняли греческий флаг, а христианские депутаты Народного собрания объявили о присоединении Крита к Греции и обратились к греческому королю Георгу I с просьбой о вмешательстве. После расстрела турецкими властями 4 февраля 1897 г. мирной демонстрации христиан в Канею, вопрос о вмешательстве Греции был решен бесповоротно. Греция, где премьер-министром был крайний националист Т. Делияннис, не замедлила воспользоваться обращением, и восставшие получили долгожданную помощь. Даже греческий король, по словам российского посланника в Афинах М.К. Ону, после 32-летнего “осторожного и благоразумного царствования” увлекся идеей немедленного присоединения Крита, что угрожало греко-турецкой войной [3. С. 20–21; 4. С. 161–165].

Воспользовавшись необходимостью эвакуации беженцев с Крита, король Георг I направил в Канею броненосный крейсер “Гидра”, а через несколько дней флотилию миноносцев под командованием принца Георга (второго сына короля Георга I и королевы Ольги, получившего морское образование в Дании). Греческие суда “Микале” и “Алфиос”, вслед за европейскими, забрали последних критских беженцев. Однако гуманитарной акцией греческое правительство не ограничилось: вскоре греческий транспорт высадил от 300 до 400 вооруженных добровольцев и 400 ящиков с военными припасами. Русские моряки сообщали П.П. Андрееву, что “критяне ждут еще привозки орудий...” Спустя несколько дней в Колимбари, также с благословения Георга I, бросили якорь

три греческих коммерческих судна, с которых на берег высадился добровольческий отряд в 1465 человек во главе с подполковником, адъютантом греческого короля, Т. Вассосом при восьми (по другим источникам – тринадцати) орудиях. Единственным требованием афинского кабинета было не вступать в конфликт с десантом великих держав [5. С. 4]. Отряд Вассоса провел два успешных сражения с турками, а повстанцы попытались занять некоторые аванпосты, высоты и форты Суды. Действия Вассоса получили полное одобрение греческого правительства, он продолжил движение по критской земле и встал лагерем возле Канеи. Турки, испугавшись боевого духа греков, предпочли эвакуировать два форта, генерал-губернатор бежал на борт русского броненосца, а 280 турок, спасавшихся от инсургентов, были эвакуированы на шлюпках под обстрелом греков [3. Л. 354, 357–358]. По решению совета адмиралов был открыт огонь с судов по повстанческому лагерю в Акротири, который и так уже атаковали турки [3. Л. 351–352; 6. Р. 105]. Эта бомбардировка не увеличила доверия к европейцам, и восставшие решили идти до конца, делая греко-турецкую войну неизбежной.

В Константинополе в конце февраля – начале марта на конференции послов великих держав-покровительниц, стремившихся предотвратить войну, был выработан план умиротворения острова путем высадки морского десанта и блокады Крита. Видный российский дипломат Ф.Ф. Мартенс писал в докладной записке министру иностранных дел России 13 марта 1897 г.: “Взоры всего цивилизованного мира обращены в настоящее время на остров Крит... От скорейшего умиротворения этого острова ожидают европейские народы сохранения мира и предупреждения страшной катастрофы – распада Османской империи” [7. Л. 6].

2 марта 1897 г. Великобритания, Франция, Россия, Австро-Венгрия и Италия предъявили совместную ноту Греции и Турции. Они сообщали Георгу I, что не допустят присоединения Крита к Греции и требовали отозвать с острова греческий отряд и военные суда. Султану сообщалось, что державы, действуя в интересах мира и сохранения целостности Османской империи, не допустят присоединения острова к Греции. В то же время они предложили султану дать заверения державам, что он предоставит Криту автономию. Эскадры приступили к блокаде Канейского залива, перекрыв канал доставки оружия на остров из Греции, а затем высадили смешанный морской десант в 500 человек, сформированный из судовых команд (по 100 человек от каждой). Десант должен был защитить Канею, Ретимно и Кандию, если их атакуют инсургенты и греческие войска. На бастионах Канеи были подняты флаги великих держав, а адмиралы заявили, что любое действие со стороны греков или турок против этих городов будет встречено десантами и флотами держав [8]. Вскоре, в связи с нуждами объявленной блокады, морской десант был заменен сухопутными войсками, которые покинули остров только в 1909 г.

6 марта 1897 г. совет адмиралов, провозгласив на острове автономный режим, принял на себя управление Критом. В отличие от султана, восставшие критяне не приняли автономный статус, но вскоре Греция согласилась с планом великих держав, считая, что с помощью оккупации Крита международными силами вопрос будет решен и державы предстанут перед *fait accompli*. Для умиротворения острова великие державы направили войска во все города, где было мусульманское население. По решению совета адмиралов вся территория острова была теперь поделена на сектора и зоны ответственности адмиралов.

На рейде в русском секторе в Ретимно находились поочередно броненосец “Наварин” и “Император Николай I”. Хотя в марте греческих судов там не было, в городе царил хаос. Русский вице-консул просил помощи русского десанта. Вводимое постепенно под контролем адмиралов временное управление островом вызывало все большее недовольство турецкого населения “властью неверных”, и турки даже собирались вырезать десант [З. Л. 366–368].

Весной 1897 г., как раз когда была выработана формула сохранения стабильности международного положения на Ближнем Востоке, между Грецией и Турцией вспыхнула война, угрожавшая полностью нарушить status quo. Но после месяца военных действий (апрель–май 1897 г.) в результате дипломатического воздействия “30-дневная война”, проигранная Грецией, закончилась. Греческое правительство согласилось вывести войска с Крита после заверения держав, что автономия является лишь предварительным условием для окончательного решения критского вопроса. 23 мая 1897 г. греческие войска во главе с Вассосом покинули остров, что способствовало умиротворению Крита. Вскоре блокада была ослаблена, но формально не снята. Греция в результате неудачной войны была отстранена от решения критской проблемы.

Русский и греческий монархические дворы связывали особые родственные отношения, и Россия старалась сделать для Греции и для Крита все, что было в ее силах: способствовала заключению на более мягких условиях Константинопольского мира от 4 декабря 1897 г., по которому Крит получал автономию; оказала щедрую материальную помощь критянам (кредит в 5 тыс. рублей) на восстановление пострадавших от пожара зданий христианской общины в Канее, устройство больницы в Ретимно, восстановление церковей в Акротири, немедленную выплату пособий беднейшему населению острова. Свою миролюбивую политику на Крите Россия старалась подкреплять помощью беднейшим слоям критян всех вероисповеданий: в марте 1898 г. русские пароходы привезли на Крит муку на сумму 3 тыс. рублей.

Все суда Отдельного отряда, наряду со многими иностранными, постоянно находились в боевой готовности в бухте Суда. К осени 1898 г. для большего спокойствия, а также для постоянного напоминания мусульманам о серьезности обещанных репрессий в случае попыток с их стороны каких-либо действий против христиан, пришло подкрепление в русскую эскадру: крейсер 1 ранга “Герцог Эдинбургский”, эскадренный броненосец “Император Александр II”, минный крейсер “Посадник”, миноносцы № 119 и № 120, канонерские лодки “Грозный” и “Донец”. Русский сухопутный отряд был доведен до 2456 человек в Ретимно и 310 – в Канее. (Для сравнения: Великобритания имела только в своем секторе в Кандии 4465 человек.). Положение на Крите постепенно привело адмиралов и европейские правительства к убеждению, что для успеха умиротворения острова необходим вывод с острова турецких сил – главного дестабилизирующего фактора; 19 ноября эта сложная военно-политическая операция была успешно завершена, что поставило точку в более чем двухсотлетнем господстве турок на острове [1. С. 54–55].

Решающим оказался голос России в выборе христианского генерал-губернатора – верховного комиссара великих держав принца Георга Греческого, в свое время спасшего жизнь наследнику российского престола Николаю во время их плавания на Дальний Восток в 1891 г. В декабре международная эскадра доставила на остров принца, что было равносильно освобождению острова от турок и передаче его грекам. Прибытие верховного комиссара сопровождалось сняти-

ем блокады Крита и передачей советом адмиралов власти принцу Георгу. Назначенный верховным комиссаром на Крит на три года, принц пробыл там почти восемь лет, и еще не раз морским десантам европейских держав приходилось поддерживать его власть на острове (особенно в годы восстания в Териссо в 1905–1906 гг.).

Лорд Солсбери, приветствуя возвращение английского десанта, определил то главное, что относилось и к русским морским пехотинцам: «Суровая служба в условиях блокады – постоянная высадка на берег патрулей, команд, посылаемых на выручку умирающим с голоду, высадка тысячных отрядов со всеми их запасами и орудиями, оккупация фортов, городов, консульств и пр., тушение горящих городов и селений, наконец, когда нужно, то и бой – все эти военные и мирные операции, с готовностью выполнявшиеся людьми в условиях дурной погоды, опасности, плохих якорных стоянок и невозможности съезда на берег вследствие возбужденного состояния местного населения, все это вместе взятое составляет драму, которая навсегда останется в памяти ее участников. Те, кому довелось видеть, как критский вопрос постепенно подвигался к благоприятному решению, могут не без некоторого чувства удовлетворения сознавать, что при всей заслуге адмиралов некоторая часть ее падает и на долю тех, которыми, по словам известной старой фразы, “они имели честь командовать”» [2. С. 19]

В публикации представлены наиболее интересные выдержки из “примечаний к строевым рапортам” командира эскадренного броненосца “Император Николай I” капитана 1-го ранга Д.Г. фон Фелькерзама, которые он направлял члену совета адмиралов контр-адмиралу П.П. Андрееву в январе–марте 1897 г., хранящиеся в РГАВМФ в Санкт-Петербурге.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Соколовская О.В. Русские на Крите. Из истории первой миротворческой операции XX века. М., 2006.
2. Морская хроника // Морской сборник. № 3. СПб., 1897.
3. РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 1. Д. 1083.
4. Никитина Т.В. Критское восстание 1895–1897 гг. и внутривосточное положение в Греции в освещении русских дипломатов // Балканские исследования. М., 1989. № 11.
5. Μανουσάκης Γ. Ένας κόσμος σε δυοακκή λорεία. Η Κρήτη στις Αρχές του Αιώνα μας. Αθήνα, 1988.
6. Miller W. A History of the Greek People (1821–1921). London, 6 / г.
7. АВПРИ. Секретный архив министра. Ф. 138. Оп. 467. Д. 737.
8. Michel of Greece. The Royal House of Greece. London, 6 / г. P. 31; Stavrianos L.S. The Balkans since 1453. New York. 6 / г. P. 95.

1.

Копия с примечания к строевому рапорту командира эскадренного броненосца “Император Николай I” от 1 февраля [1897 г.]

Получив предписание Вашего Превосходительства отправился 23 января с вверенным мне броненосцем в Канею; допринял 90 тонн угля и 23 января в 2 1/2 ч. пополудни вышел из Пирейской гавани. Пары имел в 4 котлах, а впоследствии прибавил еще 5-й котел. Во время перехода имел легкий восточный ветер и ясную погоду.

24 января в 7 1/2 утра бросил якорь на рейде Канеи, где застал канонерскую лодку “Запорожец”, английский крейсер “Barfleur”, французский крейсер “Suchet”, австрийский крейсер “Maria Teresia”, австрийское учебное судно “Sebenico”, и итальянский крейсер “Etna”.

Встав на якорь, отсалютовал нациям, на что получил немедленно ответ.

Переход длиною в 151 милю сделал в 17 часов со среднею скоростью в 8.9 узлов <...>

По отношению положения дел от командира лодки “Запорожец” получил следующие сведения: После ничем не вызванного нападения кандиотов* на турецкие селения бухты Суда и уничтожения их в г. Канеи начались беспорядки и повидимому турки выжгли несколько греческих деревень вблизи города, а в самом городе началась анархия, главнейшее всего от бесчинств племени Бен-гази.

Различные лица мне говорили, что и в городе беспорядки и резню затеяли вначале сами греки. После этого начались пожары, грабеж и паника, которые поддерживались обеими сторонами и не могли быть остановлены, ни турецкими властями, ни усилиями консулов. Убитых христиан в городе по источникам – 18, по другим – 40 человек. Турецких солдат убито около 40 человек.

Команды военных судов занимались тем, что тушили или скорее пытались тушить пожары, а также некоторое число спасавшихся критян перевозили на свои суда. Когда я спрашивал командиров и консулов, что они намерены делать, то они выражали полное недоумение и говорили, что, вероятно, через несколько дней их снова высадят на берег. Между тем на набережной города скопилась громадная толпа спасающихся, и в том числе наполовину женщин и детей.

Сообщив нашему консулу, что имею приказ Вашего Превосходительства действовать по соглашению с ним, я просил его определенно высказаться, чтобы решить как поступить. Консул сперва посоветовался с епископом, а потом с другими консулами, но определенного ответа дать не мог. Тогда я предложил начать немедленно перевозку спасавшихся критян на ближайший остров, имеющий обеспеченную пристань, и указал на Милос. Кроме того я полагал, что следует отнестись телеграммами к властям острова Милос и к греческому правительству для заготовления провизии, пристанища и, чтобы на Милос были присланы транспорты для развозки критян с острова, куда найдут целесообразным. При этом можно будет избежать случаев, что члены того же семейства будут разделены и попадут в различные места. С моим мнением все согласились, и консулы обещали с таким решением отнестись к своим военным судам. С своей стороны я тотчас распорядился на своих шлюпках перевозить их на броненосец и лодку “Запорожец”. Такому примеру последовали и другие военные суда и я очень доволен, что наш добрый почин принес немедленную пользу.

К вечеру этого же дня на броненосец были привезены 1003 критян и в том числе 440 женщин и 302 ребенка. На лодку “Запорожец” были перевезены также 500 человек критян.

Приказав лодке “Запорожец” ожидать моего прихода, я в 9 час. 30 мин. вечера ушел из бухты Канея на остров Милос, куда прибыл 25-го января в 7 ч. утра. Переход длиною в 82 мили совершил в 9.1 ч. со среднею скоростью 8.4 узла...

Пассажиров своих я мог расположить достаточно удобно, а также накормить их горячею пищею. Недоразумений с ними никаких не было, так как на все потребности их было обращено внимание, и каждый на прощание получил еще по сухарю. Самое большое затруднение состояло в том, чтобы сразу заметить больных заразными болезнями. Было обнаружено 6 человек больных оспою и

тифом. Лица эти были немедленно изолированы, и место, где они были помещены, впоследствии дезинфицировано.

Став на якорь в бухте Милос, немедленно занялся переправкою критян на берег и к 10 час. 30 м. дело было окончено.

На берегу встретил шлюпки мэра города, который был предуведомлен и уже принял меры для размещения прибывших, а также обещался поместить больных в больницу.

Окончив переправу пассажиров и успокоившись на счет их ближайшей участи, в 10 ч.45 м. утра снялся с якоря и ушел обратно в Канею, куда прибыл в 7 ч. вечера (...)

24 и 25 января иностранными судами было увезено около 3500 критян и нашими судами около 1500, т.е. всего около 5000 человек. После прихода броненосца на рейд вечером 26 января лодка “Запорожец” ушла, в свою очередь, с 500 критянами на Милос. Лодка вернулась 27 января ночью.

Во время стоянки ежедневно иностранные суда посылали пожарные партии на берег для тушения пожаров. Три четверти христианских кварталов и много турецких домов совершенно выжжены и разграблены. По ценности больше пострадали турки, у которых сожгли лавки и склады масла. Убытков насчитывают на 500 000 турецких лир.

Командир английского броненосца “Barfleur” сообщил мне, что английское правительство из мальтийских складов назначило для критян 15 000 порций провизии, и спросил моего совета, куда это направить. Я выразил мнение, что хоть часть провизии следовало отправить на о. Милос, где большое скопление переселенцев, и командир это обещал сделать.

26 января получил депешу Вашего Превосходительства “войти в соглашение с консулом о перевозке спасавшихся критян нашими судами в Пирей и о результатах сообщить. В этот день прибыл греческий командор на броненосце “Гидра” и греческие суда “Микале”, и “Alfios” для перевозки критян. “Гидра” обменялась салютами с иностранными судами, но очень долго не салютовала нации, так как командор ожидал прибытия своего консула.

О причине замедления командир английского броненосца официально запросил командора, считая это за “вызов туркам”, чтобы донести своему начальству.

По заявлению консулу о полученной телеграмме, я получил ответ, что больше некого перевозить, так как последние спасающиеся критяне перевезены на греческие суда.

Прибыли итальянские суда “Ruggiero di Lauria” и “Etna”, а также английский крейсер “Fearboff”. Последние два судна вскоре ушли опять в море.

От консула получил просьбу прислать для защиты консульства 20 человек вооруженных матросов, что и было исполнено. Крайне неудобно, что консульство не в городе, а в загородном местечке Galero. Со стороны моря местечко почти недоступно даже при слабых ветрах. С г. Канея сообщение до того опасно и неудобно во время смут, что даже вали предпочитает часто переплываться туда на наших и иностранных шлюпках. Ночью сообщение со стороны моря, вследствие скал и камней, возможно только при совершенно тихой погоде.

27 января консул просил меня послать лодку “Запорожец” в Ретимно для устрашения мусульман и спасения христиан. Тогда я приказал командиру лодки “Запорожец” отправиться в Ретимно и немедленно принимать возможно более спасающихся, после чего отправиться с ними в Пирей, зайдя по пути в Порос**.

чтобы все же иметь возможность сообразоваться с желанием Вашего Превосходительства. Лодка ушла в 5 час. пополудни.

На броненосце в настоящее время живут все время семейства служащих в русском консульстве. Консул же отказался перебраться с семейством на броненосец, говоря, что это послужило бы сигналом для окончательного грабежа всего местечка.

В городе все тихо, даже лавки открылись и началась кое-какая торговля. Для команды я в состоянии был добыть зелень и свежее мясо. Действительная власть в руках начальника турецких войск – один батальон – Ибрагима-паши. Вали Берович-паша*** сам заявил мне свое полное бессилие.

По-видимому, вследствие прибытия греческого командора ждут также прибытия английского и французского адмиралов.

28 января греческие суда “Hydra” и “Alpfios” ушли в Rethimno и Candia. В городе тихо, но загородом пожары и стычки между турками и греками, которые вообще держат город и ближайшие окрестности в блокаде.

По словам консула депутаты объявили аннексию Крита к Греции и большую часть ушли в горы. Горцы ждут прибытия из Греции орудий, чтобы начать бомбардировку Канеи.

Вечером командир английского броненосца прислал ко мне офицера с просьбой прибыть. На броненосце я застал командиров всех иностранных судов, которые обсуждали вопрос, как поступить, если греческие суда начнут стрелять в городе, что после некоторых разговоров с греческим командором они считают возможным. Все были согласны с тем, что следует “всеми мерами заставить” греческие суда за 48 часов предупредить об таком намерении, чтобы консулам дать возможность оградить интересы подданных своих государств, а также испросить соответствующие инструкции у своих правительств.

В виду такого положения дел, я обратился письменно к нашему консулу с просьбой высказаться по этому предмету или испросить указания дипломатического начальства. По этому же поводу мною была послана Вашему Превосходительству телеграмма.

Я считаю долгом донести, что полномочия командира военного судна в здешних водах в настоящее время крайне затруднительно, так как ясно видно, что события могут потребовать безотлагательных решений, а необходимых указаний командир от консула получить не может до получения инструкций из посольства, и приходится быть праздным зрителем событий, которые может быть и не должны были бы быть допущены, как по снабжению инсургентов оружием шляпками греческого военного судна. Что это делалось, мне было передано консулом.

Ночью прибыл английский броненосец “Revenge” под флагом контр-адмирала Harris, с которым я обменялся салютами.

29 января утром прибыла лодка “Грозный” и командир лодки капитан 2-го ранга Тарасов сообщил мне, что имеет предписание Вашего Превосходительства отправиться в Rethimno и увозить оттуда спасавшихся критян, но не стоять.

По просьбе консула я сообщил командиру, что в случае, если он не в состоянии будет перевозить критян, (так как было, что турки их не выпускали, считая заложниками против горцев), то ему отнюдь не следует тотчас уходить, а во всяком случае ожидать обратного прибытия лодки “Запорожец” или телеграммы. Я полагаю, что этим распоряжением только исполнил волю Вашего Превосхо-

дательства, так как, конечно, только вследствие возможности получения указаний лодке было приказано предварительно зайти сюда...

30 января утром мне отдал визит Admiral Harris; передал, что, по-видимому, в настоящее время все тихо и, что он просит Вали устроить телеграфное сообщение с Suda-bay, а если это не будет исполнено турками, то устроит это своими средствами, причем телеграммы от всех будут приниматься.

В 5 час. пополудни итальянский адмирал Gualterio прибыл на броненосце "Morosini" из Смирны, а в 6 час. из Тулона французский адмирал Pottier на крейсере "Froude".

31 января получил извещение от консула, что в Ситии убито до 300 человек мусульман, а в Selino 180, после того как мусульмане перерезали христиан прибывших с острова Говдо. Восточнее Канеи греческий вольный транспорт высадил от 300 до 400 вооруженных волонтеров и 400 ящиков с военными припасами. Критяне ждут еще привозки орудий.

В 4 часа прибыла яхта "Sfactoria" и 4 миноносца из Милоса. Суда эти в 8 часов опять ушли в море.

Во время обеда командиров у английского адмирала пришло известие, что греческий крейсер "Miaulis" стрелял в турецкий транспорт "Fuad", который перевозил из Кандии войска в Sitia и заставил его вернуться. Известие это вызвало всеобщее негодование.

Известие об этом я также получил от нашего консула в прилагаемом письме с просьбою Вали принять, если возможно меры для снабжения транспорта "Fuad" свободного исполнения его миссии.

Утром 1 февраля прибыл из Салоники английский броненосец "Rodney" и вскоре ушел в Suda-bay.

Подписал капитан 1 ранга фон Фелькерзам.

Верно: старший флагман-офицер лейтенант Петров.

РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 1. Д. 1083. Л. 348об–354 об.

* Кандиотами в то время часто назывались критяне, так как древнее название Крита – Кандия.

** На Поросе еще с нач. XIX в. была обустроенная стоянка для русских кораблей.

*** Берович-паша – губернатор о. Крит.

2.

Рассказ турецкого офицера о местных происшествиях в Канее. [Приложение к строевому рапорту.]

24 января 1897 г. я был назначен с обходом в Канею, где по просьбе греческого епископа собирал по городу христиан для доставления их на пристань, а потом на суда. Турки очень любезно дали мне в провожатые офицера, который пробыл полтора года в плену у русских во время последней войны и бегло говорил по-русски.

Этот офицер, на мой вопрос о причине смут в Канее, рассказал мне следующее: В конце прошлого 1896 г. приехали на Крит из Греции много молодых людей, (которых он назвал адвокатами), которые речами своими возбуждали греков к восстанию. К этим ораторам присоединились приехавшие из Турции армяне и младотурки. Последние возбуждали и турецких жителей против властей.

Турецкие власти захватили многих из агитаторов, но по просьбе иностранцев (кого офицер не знал) их выпустили с тем, чтобы они уехали с Крита.

Некоторые уехали, а другие ушли внутрь страны в горы, где продолжали свою агитаторскую деятельность между горцами. Горцы восстали и сожгли турецкую деревню. Результатом этого было усиленная вражда между турками и христианами, живущими в долине у бухты Суда и вблизи города Канея, причем слабейшими были христиане. К ним на помощь спустились горцы и разорили несколько турецких деревень. Турецкие жители, собравшись, поступили также с христианскими деревнями. Это продолжалось несколько дней пока не прибыли войска.

В Канею же все было сравнительно спокойно, когда три дня назад загорелась христианская лавка. Хозяин лавки и его семейство выскочили из дома и стали кричать, что турки поджигают и бьют. К ним присоединились еще другие греки, которые, бегая по городу, навели панику на христиан своими криками о помощи. Эти последние заперлись в домах, а некоторые стреляли в проходящих турецких жителей и ранили двоих.

Родственники раненых и их друзья собрались и напали на дом, из которого стреляли, но взять его не могли, т.к. двери и ставни были заперты. Они стреляли в окна и убили трех женщин и ребенка. Турки, уходя, подожгли христианские, а христиане турецкие дома, и турецкие войска не в силах были предотвратить пожары.

Мичман Башикиров

РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 1. Д. 1083. Л. 355–356.

3.

Копия с примечания к строевому рапорту командира эскадренного броненосца “Император Николай I” от 10 февраля сего.[1897 г.] года за № 223.

7-го февраля согласно предписания Вашего Превосходительства, имея пары в 5 котлах, в 8 1/2 снялся с якоря для следования к местечку Селино. К этому времени прибыли на броненосце английский консул с помощником, итальянский консул, капитан местной жандармерии и два каваса*. За броненосцем следовал турецкий частный транспорт с провизией. В 4 ч. 10 м. стал на якорь по западную сторону Selino, куда вскоре прибыл и турецкий транспорт и стал выгружать провизию. По южную сторону Кандии встретил очень крепкий NO, который порывами врывался с гор. 8-го февраля утром ветер стих.

Встав на якорь, свез консулов на берег, а также врачебный персонал, который занялся перевязкой раненых. 8-го февраля в 8 часов утра консула [так в тексте. – *О.С.*] в сопровождении двух матросов с флагами и санитаром отправились внутрь страны для переговоров с критскими инсургентами.

По рассказам турок, 10 человек раненых, которые были перевязаны нашими врачами, – остаток тех турок, большинство которых было расстреляно и перерезано критянами несколько дней тому назад в числе 114 человек. По тем же рассказам, когда стали высаживаться греческие войска на остров, то инсургенты перешли через горы и стали грабить и избивать жителей турецких деревень. Турки заперлись в одной из деревень. Инсургенты их оттуда выманили, дав слово, что пропустят их в Палиохоро, но когда турки вышли, то инсургенты, не обращая внимания на пол и возраст, стали их резать и расстреливать.

По словам турок в горах до 4000 из них окружены инсургентами и без помощи наверно будут перерезанными. Консула мне говорили, что это число преувеличено.

Кругом береговой крепости Палиохоро все время слышна перестрелка, и падали пули. Миссия консулов, по-видимому, была бесполезна и во всяком случае мало полезна, так как греки отказали в пропуске провизии к осажденным в селе Кадоно турецким жителям.

Знаменательно, однако то, что обе стороны желают оккупации для восстановления порядка.

Турецкие офицеры и жители всю надежду возлагают на защиту “великих держав” говоря, что, так как державы не пускают привоза войск, которые их выручили бы, то, наверное, сами позаботятся об их избавлении.

9 февраля в 4-м часу консула вернулись, после чего с помощью наших шлюпок началась перевозка на турецкий транспорт спасающихся и раненых турок. Переправу пришлось производить под выстрелами инсургентов, засевших кругом, и одна [пуля] даже пробила шлюпку, но к счастью, обошлось без потерь. Перевезено 280 мусульман.

10 февраля в 3-м часу утра ушел турецкий транспорт, а в 5 ч. утра броненосец снялся с якоря для следования в Канею и в 11 ч. 50 м., согласно сигналу Вашего Превосходительства, стал на якорь...

Подписал капитан 1 ранга фон Фелькерзам

Верно: старший флаг-офицер лейтенант Петров.

* Кавас – переводчик.

РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 1. Д. 1083. Л. 357 об–358об.

4.

Приложение к строевому рапорту № 262 от 23 февраля [1897 г.]

Согласно приказанию Вашего Превосходительства 18 февраля в 8 1/2 час. утра из бухты Suda отправился в Канею, куда прибыл в 11 час. 40 мин.

По распоряжению командира английского броненосца “Barfleur”, который был старшим из командиров судов на рейде, броненосец должен был чередоваться с другими судами в крейсировании между рейдом Канея и бухтою Кисимо, для того, чтобы не допускать греческие военные и коммерческие суда производить действия, которые были запрещены решением адмиралов международной эскадры.

Очередное крейсерство продолжалось около 12 часов.

Броненосец был в ходу:

19 февраля от 5 час. пополудни до 12 час. ночи,

20 – от полуночи до 7 час. утра,

21 – от 6 час. утра до 5 час. вечера,

22 – от 5 час. пополудни до 12 час. ночи,

23 – от полуночи до 7 час. утра,

24 – от 6 час. утра до 5 час. вечера.

Во время крейсерства нарушения греками установленных правил не было замечено.

Во время пребывания броненосца в бухте Канея упорно дули свежие ветры от W до WSW, сила которых 20, 21 и 23 февраля достигала 8 баллов.

Во время пребывания броненосца в Канеа, десант города ... снабжался им углем, водою и необходимою провизиею. По осмотре мною десанта я нашел его в отличном состоянии, и все с похвалою отзывались об поведении людей. Больных не было.

18 февраля вечером замечена была в городе стрельба и беспорядок. Оказалось, что турецкие жандармы в то время, когда у них хотели отобрать оружие, убили своего полковника. Для усмирения этих жандармов был потребован судовой десант.

Командиру десантной роты лейтенанту Хельстрему, письмо которого об этом происшествии прилагаю, я приказал обо всем донести подробно Вашему Превосходительству.

По рассказу мне командира "Barfleur", у главных зачинщиков беспорядка – жандармов – была найдена значительная сумма денег и много вещей, доказавших, что они занимались грабежом.

Каждую ночь на броненосце принимались необходимые предосторожности против минной атаки. Но так как не было возможности сразу различать какой нации были приходящие ночью суда и миноносцы, и не было основания и приказа стрелять в приближающиеся ночью греческие суда, то в сущности значенные принятых мер приводилось к нулю.

23 февраля распространился слух, что судам следует ожидать нападения греческих миноносцев, и что ночью греческие суда намереваются атаковать город. Об возможности вышеупомянутого мне сообщил командир броненосца "Barfleur", который получил приказание своего адмирала принять необходимые предосторожности против того, чтобы какие-нибудь выходы греческих судов не застали его врасплох. В 8 час. вечера я получил сообщение от командира "Barfleur", что вероятность минной атаки подтверждается телеграммою французского адмирала, почему он решил с командиром "Fogbin" на ночь уйти в море и мне тоже советует.

Я отлично понимал, какой ответственности я подвергаюсь, если несмотря на предостережения, на якоре подвергнусь последствиям минной атаки, но вместе с тем я помнил, что прислан своим адмиралом для защиты города с моря, что турки имеют право рассчитывать на бдительность и присутствие иностранных судов, и я не мог вынести мысли, что я из-за опасения за собственную безопасность оставлю свой пост и обману доверие турок.

Если бы я ушел с рейда, то греки действительно нашли бы его пустым и получили бы возможность атаковать город и даже послать десант прямо в гавань города.

На основании всего изложенного я решил остаться на рейде, приготовил все к отражению минной атаки, а также к тому, чтобы иметь возможность немедленно выпустить канат и вступить под пары, если бы это понадобилось для действия.

В 10 часов вечера "Запорожец" и "Stromboly" крейсировали мористые входа на рейд. Английские и французские суда ушли в море, а на рейде остался только вверенный мне броненосец без огней. Ночью на рейд пришли две греческие военных шхуны и греческий вольный пароход. Опасаясь, что эти суда могли бы послать десант прямо в гавань, я приготовился при первом движении шлюпок с них послать в гавань баркас с орудиями и десантом и в городе произвести тревогу.

Все однако обошлось благополучно, и с рассветом военные суда вернулись на рейд. Командир “Barfleur” был крайне встревожен, увидев на рейде греческие суда, и решил, что впредь все суда, кроме сторожевых, останутся на рейде.

24-го февраля, вернувшись вечером с крейсерства, я получил телеграмму Вашего Превосходительства вернуться в Suda-bay.

25-го утром было замечено наступление критян на турок, почему по распоряжению командира “Barfleur”, военные суда заняли удобные позиции для обстреливания позиции инсургентов. Но до начала стрельбы, по просьбе моей, был послан офицер на греческие суда с предупреждением и предложением послать от себя кого-либо, чтобы уговорить критян прекратить нападение.

Чем кончились переговоры, мне не известно, так как в начале 11-го часа я снялся с якоря и ушел с рейда. В 2 часа 15 мин. по полудни броненосец прибыл в бухту Suda-bay и стал на якорь на указанном сигналом месте.

Во время пребывания в бухте Канея, занимался ежедневно установленными учениями и обучением команды.

Капитана 1-го ранга фон Фелькерзам.

РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 1. Д. 1083. Л. 361об–363 об.

5.

Из примечания к строевому рапорту капитана эскадренного броненосца “Император Николай I” от 13 марта 1897 г.

⟨...⟩ 4-го марта согласно приказанию Вашего Превосходительства в 7 час. утра снялся с якоря и из бухты Suda перешел на рейд Rettimno, где в конце 10 часа стал на якорь. Ввиду открытого места стоянки и быстрой перемены погоды приказал в 4 котлах все время держать пары.

От командира броненосца “Наварин” я получил инструкцию Вашего Превосходительства и другие необходимые сведения, касающиеся положения дел. В 12 часу броненосец “Наварин” ушел, и на рейде остался только английский броненосец “Sevut”.

5 марта прибыл на броненосец вице-консул с визитом, причем обычным образом жаловался, что турки воруют и ночью грабят оставленные критянами дома, а также рубят в деревнях на дрова всякие деревья, и что для последней цели турки послали несколько партий в соседние христианские деревни, чем и вызвали перестрелку, которая действительно целый день длилась по всей линии кругом города.

Во время визита у губернатора я спросил его о причинах перестрелки и вообще о положении дел и поведении турецкого населения.

Губернатор сообщил мне следующее:

В городе кроме постоянного населения в 100 000 находится еще 20 000 беглецов из окружающей местности, которых инсургенты лишили всего, которые не имеют ни заработка, ни крова, ни одежды и вынуждены голодать. Поэтому вполне понятно, что турки при всем желании не в состоянии сберечь вполне оставленные хозяевами пустые дома, и что они стремятся в окрестности, чтобы добыть себе дрова для варки пищи. Всем жителям ежедневно раздают похлебку, и что провизии кроме мяса еще хватит только на месяц, а что потом будет губернатор и сам не знает. Я напомнил ему, что следовало бы теперь позаботиться о подвозе провизии морем.

Я лично не придаю жалобам консула никакого значения, так как он очевидно преувеличивает, и взявши во внимание, что город обложен и переполнен пришлым голодным народом, нельзя не согласиться, что в городе образцовый порядок.

Ввиду жаркой перестрелки я заметил губернатору, что турки не могут рассчитывать на содействие военных судов, если будут сами вызывать наступление инсургентов, и просил его сообщать обо всем важном, так как по слухам трудно узнать правду.

6 марта утром губернатор прислал меня известить, что наступают регулярные греческие войска и спросить, могут ли они стрелять.

На это я ответил, что не имею никакого повода или приказа мешать им защищаться. Но следующие дни однако обошлись без перестрелки.

Ввиду телеграммы Вашего Превосходительства об выходе из п. Пирей парохода с провизиею наблюдаем особенно тщательно, но ничего подозрительного замечено не было. 7 марта утром я послал английский крейсер "Nimphe", который 5-го марта сменил лодку "Sevut", осмотреть парусное судно, которое стояло на якоре около берега милях в 10 восточнее... Судно оказалось греческим, нагруженным пустыми бочками и небольшим количеством стручков.

6-го марта, получив телеграмму Вашего Превосходительства, я отнесся письменно к губернатору с просьбою приготовить помещение с необходимыми приспособлениями для 300 человек десанта и 8 офицеров.

8-го марта губернатор известил меня, что помещение готово. По осмотру отведенный дом вполне удобен для казармы, он прежде служил школою.

Консул уведомил меня, что какая-то женщина сообщила ему, что турки не довольны тем, что будут высажены наши войска и собираются их вырезать.

Получив такое заявление, я ответил ему, что если ему известно что-нибудь определенное, то пусть сообщит мне официально и известит об этом также телеграммою консула в Канеа. Вместе с тем консул также передал, что турки уже 20 дней не получают мяса и поэтому собираются грабить греческие лавки, а вследствие этого он просит для защиты этих лавок свести десант.

Считаю долгом донести Вашему Превосходительству, что навряд ли целесообразно в настоящее время иметь в таком беспокойном месте, как Rettimo, консульским агентом грека, который на все смотрит с узко патриотической греческой точки зрения и ведет греческую политику. Его постоянные мелочные непроверенные заявления, уместные может быть в мирное время, при существующих сложных обстоятельствах только путают и сердят, не давая возможности отличить пустую сплетню от правды. Такой способ действия вице-консула не может также не раздражать турецкую администрацию и не совместим с примирительным образом действий, который согласно всем указаниям Вашего Превосходительства должен служить основанием нашей деятельности.

Не дело также нашему вице-консулу в настоящее время постоянно заявлять, что критяне не желают автономии, а хотят присоединения к Греции. Всегда чувствуется, что он ведет себя не как русский, а как греческий политический агент.

8 марта в 6 часу утра отправил вельбот на берег для отправления, согласно предписания Вашего Превосходительства, телеграммы об отсутствии греческих военных судов. В это время стал задуть ветер от N, так быстро засвежел и развел такую крупную зыбь, что вельбот уже не мог вернуться из гавани.

В 9 часов английский крейсер “Nimphe” от свежего ветра ушел в бухту Suda. В 11 часов миноносец № 120 прибыл в мое распоряжение, но вследствие свежести ветра я его направил назад в бухту Суда...

Ветер усиливался, и в особенности донная волна все увеличивалась, при частых шквалах с дождем и градом, почему в 4 часа пополудни я решился сняться и держаться в бухте на ходу... В бухту Суда я не желал уйти, чтобы не снять блокаду бухты, а кроме того я полагал надежнее держаться на ходу, чем среди множества судов отстаиваться на левом якорю без штока. Снявшись с якоря шел самым малым ходом по бухте, пока N ветер не стих, и зыбь не улеглась. 12-го марта в 6-м часу утра выбрал выпущенный канат и стал опять на якорь.

12-го марта в 9-м часу прибыл броненосец “Наварин”, командир которого передал мне приказание перейти в Suda-bay. Исполнение телеграммы Вашего Превосходительства от 9-го марта, которую я получил только сегодня, командир броненосца “Наварин” взял на себя...

В 10 1/2 снялся с якоря и ушел в Suda..., где согласно сигналу Вашего Превосходительства в 2. 45 стал на якорь.

Капитан 1-го ранга *фон Фелькерзам*

РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 1. Д. 1083. Л. 366–368.



В. Ф. РАЙАН. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер. с англ. М., 2006. 720 С.

Вильям Фрэнсис Райан (W.F. Ryan), британский славист – филолог и историк, член Британской академии, президент Британского общества фольклористов, – в России известен. Вышедшая в 1999 г. в серии “Historia Rossica” его книга “The Bathhouse at Midnight. An historical Survey of Magic and Divination in Russia” в короткий срок приобрела популярность, получила положительные отзывы в научной периодике (более 20 рецензий в разных странах, включая две в российских журналах). Сейчас мы имеем возможность читать ее в русском переводе.

Достаточно точное представление о содержании и характере книги можно получить из перечня ее разделов. В “Предисловии к русскому читателю” автор книги излагает импульсы к ее созданию, принципы отбора источников, с достойной уважения трезвостью и самокритичностью объясняет принятые в ней подходы. Монографию составляют шестнадцать глав: “Исторический очерк”, “Народная магия”, “Колдуны и ведьмы” (с приложением “Русские наименования колдовства и колдунов”), “Народные гадания”, “Знаменья, приметы, предсказания, календарные прогнозы”, “Толкования снов и гадания, связанные с человеческим телом”, “Заговоры, заклинания и ложные молитвы”, “Талисманы и амулеты”, “Materia magica”, “Тексты как амулеты”, “Магия букв и цифр”, “Геомантия”, “Алхимия и магические свойства камней”, “Астрология: византийская традиция”, “Астрология: поствизантийские

влияния” и, наконец, “Магия, церковь, законодательство и государство”, а также обширная библиография и пространный предметный и терминологический указатель.

Уже из этого перечисления нетрудно увидеть, что книгу, которая представляет собою прежде всего хорошо структурированный компендиальный обзор таких установлений, как магия, колдовство и гадания, составляющих существенную особенность традиционной русской культуры, характеризует тематическая полнота. Из детального расписания параграфов нетрудно заметить и то, что в ней затрагиваются предметы и проблемы, к которым сравнительно редко привлекается внимание отечественных исследователей народной культуры (хиромантия, алхимия, астрология, магия письменных знаков – цифр, букв, и др.); отчасти это вызывается невысокой распространенностью соответствующих отраслей оккультного знания и магических “практик” (увы, это дурное, бездумно усвоенное извне множественное число термина – заменяющее вполне удобные и благопристойные выражения “приемы”, “манипуляции”, “магические отправления”, “ритуалы” и даже “действия”, “деятельность”, “области” – уже настолько вошло в практику, что смиряясь с его существованием приходится, содрогаясь от отвращения), в немалой же степени – преобладавшим в наших этнографических и культурологических исследованиях описательно-синхронистическим подходом,

при котором основной интерес сосредоточивался на собственно крестьянском быте в его полевых регистрациях последних двух столетий.

Книга написана иностранцем и назначена в первую очередь англоязычному читателю, испытывающему потребность в расширенном и систематизированном, энциклопедического толка, описании восточнославянской магической и гадательной традиции как части культурной истории России. Такая адресованность имеет и свои преимущества, и свои недостатки (о которых автор книги отдаст себе отчет в полной мере). “С одной стороны, – пишет В.Ф. Райан, – в книге встречаются разъяснения, которые могут оказаться для российской аудитории излишними... С другой стороны, сторонний наблюдатель имеет возможность посмотреть свежим взглядом на то, на что русский человек не обращает внимания, как на само собой разумеющееся. Зарубежному ученому могут прийти в голову сопоставления, неожиданные для российского исследователя, а ссылки на неизвестные научные работы – оказаться интересными для тех российских ученых, которые стремятся точнее определить место истории и культуры России в широком европейском и мировом контексте” (С. 11).

В.Ф. Райан оправданно может быть отнесен к тому типу исследователей, которых принято называть “кабинетными учеными”. В такой квалификации нет ничего от рецензентского снобизма: “книжник”-историк и “полевик”-синхронист – равнодостоинные фигуры, и следует понимать, что каждое из этих направлений деятельности, преследуя в конечном счете близкие цели (реконструкцию прежних состояний культуры), сильно различаются своим непосредственным предметом, инструментарием, углом зрения, характером используемого материала и, нередко, результатами, которые не могут быть добыты иным путем. В случае Райана мы имеем дело с компетентным филологом-медиевистом, знатоком европейских книжных богатств, относящихся к культурной истории восточного славянства. Осведомленность в западно-европейской духовной традиции позволя-

ет ему сообщить монографии широкий сопоставительный план, а иной раз и с большей или меньшей уверенностью судить о путях проникновения в русскую культуру поздних, “книжных” элементов, чаще всего в таких случаях ведущих свои истоки через византийское влияние из античности.

Впрочем, очевидное тяготение автора к выведению славянской прогностической практики из византийской книжной традиции (и, далее, из античности), особенно подчеркиваемое в “Историческом очерке” (см., в частности, с. 33), не всегда вызывает безоговорочное сочувствие. Если к византийскому слою естественно причислять многочисленные тексты конкретных заговоров, гадание по игральным костям, библиомантию, трепетники и многое прочее, то касательно прогностики, опирающейся на метеорологические феномены, предсказаний по поведению животных, деления дней на благоприятные и опасные, числовой магии, магической нагруженности “первого”/“последнего” и подобного апелляция к византийской традиции требуется далеко не всегда, если требуется вообще. Исследователь-“полевик”, имеющий дело с живым материалом, и компаративист, обращающийся не только к позднегреческим текстам и культурным фактам, но к восточным и западноевропейским древностям, во многих случаях в прямом или опосредованном византийском влиянии может сильно и с основанием усомниться.

Источники, которыми пользуется автор, во многом ограничены труднодоступностью в его условиях многих русских изданий, как старых, так и, особенно, последнего времени. В.Ф. Райан охотно утилизирует такие свидетельства, как отражение народных магических и прогностических приемов в художественной литературе (чаще прочего он прибегает к “Светлане” Жуковского, “Евгению Онегину”, “Пиковой даме”, “Вию” и “Вечеру накануне Ивана Купала”, “Семейной хронике” Аксакова, “Обломову”, “Войне и миру”, “Уездному” Замятина, “Мастеру и Маргарите”...) и даже мемуарах поздних исторических деятелей (А.А. Громько, Б.Н. Ельцина). С одной

стороны, этими ссылками достигается показ внедренности описываемых магических действий в общий и повсеместный быт (если они отразились в художественной литературе; у нас подобные вкрапления из беллетристики применяются обычно для “затравки” к предстоящему анализу и более или менее часты в текстах, имеющих научно-популярный характер), но с другой стороны, ими подчеркивается ощутимая нехватка аутентичного этнографического, фольклорного и диалектного материала, которым располагает зарубежный ученый, а также недостаточное знакомство с современным состоянием изучения тех или иных интересующих автора проблем в российской культурологии.

Увы, подобные лакуны обнаруживаются не столь уж редко. Не стремясь уличить автора в незнании тех или иных современных (да и ранних) работ и собраний фольклорных текстов, сошлемся на три довольно показательных момента. На с. 247 из публикаций заговоров наиболее солидным В.Ф. Райан находит собрание Л.Н. Майкова. Однако оно давно превзойдено, по крайней мере в количественном отношении; примеров можно привести немало. Говоря о новаторской этнолингвистической школе Н.И. Толстого (С. 17, 24), автор указывает только сборник его избранных статей “Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике” (1995), но нигде не ссылается на спроектированный Толстым и приобретший авторитет этнолингвистический словарь “Славянские древности”, который выходит с того же 1995 г. и ждет уже выхода в свет своего 4-го тома (всего их предполагается пять), так же как упоминается лишь одна из многочисленных монографий, написанных адептами толстовской школы и вышедших хотя бы в серии “Традиционная духовная культура славян”. К сожалению, в рецензируемой монографии мимо внимания В.Ф. Райана прошло огромное и чрезвычайно ценное научное наследие недавно скончавшегося В.Н. Топорова; это огорчительно тем более, что в той области, которую Райан избрал своей специальностью, именно перу Топорова принадлежат работы ис-

ключительной значимости и философской глубины – циклы фундаментальных исследований о сущности ритуала и заговора, а русский материал занимает в них значительнейшее место. Неловкость усугублена тем, что автор рецензируемой монографии с большой охотой, например, прибегает к цитатам из очевидно вторичных, но преподносимых с преувеличенным пиететом многословных сочинений М.Н. Власовой или Н.А. Криничной.

Книга “Баня в полночь” заслуживает внимательного прочтения и достаточно высоких оценок. Она будет полезна и историку, и фольклористу, и лингвисту.

Автор книги в пору своего образования в Оксфорде специализировался по древнерусскому языку и литературе (интерес к русской письменности начался у него с изучения одной из рукописей древнерусского перевода “Тайная тайных”, см. список некоторых его работ об этом памятнике в пристатейной библиографии в [1. С. 430], а его докторская диссертация была посвящена древнерусской астрологической и астрономической терминологии. Языковедческие по преимуществу интересы составителя настоящей рецензии служат оправданием тому, что в нижеследующих критических замечаниях и поправках будут затронуты вопросы именно лингвистического характера. Жанр краткой рецензии вынуждает нас ограничиться очень небольшим их числом.

С. 82. В.Ф. Райан утверждает, что в отличие от полночи и рассвета полдень редко рассматривается как время, когда активизируются темные силы, и тем самым представляющее момент, опасный для человека. Единственное указание на возможную опасность этого часа он видит в выражении *бес полуденный* в церковнославянском тексте 90-го псалма (сочинении, заметим, не оригинальным для славян). Однако вне его внимания осталось существование восточнославянских демонов, родственных русалкам, *полудниц* (сведения о которых он мог почерпнуть хотя бы из использованных им работ Д.К. Зеленина, Э.В. Померанцевой и др.). У этих демонических существ имеется большая родня в других славянских землях, ср. болг. *пладница* ‘мираж, Fata Morgana’, ‘вештица (демон)’, словен.

poludnica, чеш. *poludnice, polednice*, словац. *polednice*, польск. *połnica, połdnowka*, серболуж. *pšepołnica* с подобными же значениями (см. [2. С. 220–224], в более общем плане об аксиологии времени см. [3]).

С. 103. Некоторые из приводимых этнографом С.В. Максимовым названий нечистой силы кажутся В.Ф. Райану “несколько неожиданными”: *агаряне, шут, немый*. Ничего, однако, необычного в этих наименованиях нет. Эпитет *немый* откровенно развивает идею, передаваемую прилагательным *нечистый*. Этимологические связи демонического имени *шут* толкают к пониманию шутства как явления, имеющего бесовскую природу, а у связанного с ним глагола *шутить* семантика ‘морочить, путать, дразнить (о нечистой силе)’ (В лесу *шутило*) первична по отношению к значению ‘забавляться словом, играть непрямыми смыслами’, ср. родственное литов. диал. (жемайтск.) *siaūsti* ‘бесноваться’ (подробнее см. [4. С. 680]). Этним *агаряне* ‘восточноханаанские скотоводы-кочевники, побежденные израильтянами’ ведет себя по известной семантической модели ‘инородец, иноверец’ → ‘нечистая сила’, ср. *антихрист, анчихрист* ‘черт’, укр. *Що чорт, що Жид, то рідний брати* [5. С. 363], и если в нем есть что-либо неожиданное, то это сравнительная редкость библеизма (впрочем, фигурирующего в Псалтири – 82: 7), слова чисто книжной природы, вовлеченного в народную демонологическую номенклатуру.

С. 115, 142. Странными выглядят назойливые повторения гипотезы И.И. Срезневского о финно-угорском происхождении слова *волхв*, сейчас практически никем не поддерживаемой: против этого предположения наличие слова в старославянском языке (*вѣлѣхъ* ѡѡѡс ‘колдун, волхв, жрец’ Супр.), где, во-первых, значение существительного может объясняться связями с глаголом *вѣлѣснѣти* ‘говорить косноязычно’ и, во-вторых, заимствования из финских языков в старославянском проблематичны в крайней степени (см. [6. Т. I. С. 166]).

С. 120. “Слово *колдун* употребляется в русском языке с XVII в., хотя тип деревенских волшебников, которых обычно

и называли колдунами, имеет более древнее происхождение”. Чрезвычайно распространенная ошибка, от которой трудно отучить даже опытного филолога, доверчивого к тексту, – отождествлять время письменной фиксации слова с временем его появления в языке. Разрыв между рождением слова и его регистрацией в письменном тексте может достигать тысячелетия и более: многие слова, ставшие основой для особой праславянской реконструкции, например, в [7] или [8], найдены собирателями диалектной славянской лексики лишь в XX в. Древние памятники для установления возраста того или иного слова далеко не всегда дают серьезную опору, поскольку в силу тематической и прагматической ограниченности текстов (как правило это профессиональная литература) очень широко распространенная лексика бытовой референтной отнесенности может появляться в письме очень поздно.

С. 141–142. Вряд ли нужно повторять устаревшее предположение (почерпнутое из “Новой абевеги” М.Н. Власовой, а тою, по-видимому, из справочников типа “Крылатых слов” М.И. Михельсона) об имени *Аред* как варианте имени *Ирод*: намного надежнее возведение его к библейскому антропониму *Иаред* (Быт 5: 18–20) (см. [9. Т. I. С. 85]).

С. 142. Напрасно этимологическое сближение слова *гад* ‘рептилия’ и проч. со глаголом *гадати*: они давно и надежно разведены по разным индоевропейским гнездам (см. [7. Вып. 6. С. 78, 82; 8. Т. VII. С. 16, 20; 10. С. 171–172]).

С. 210. Объяснение выражения *полския страны* с помощью конъектуры *пловския страны* ‘равнины’ выглядит весьма натянутым.

С. 246. Объясняя английскому читателю мотивированность того или иного русского слова, включенного в терминологию магии и гадания, В.Ф. Райан не всегда делает это точно, иногда акцентируя нерелевантные для разбираемого момента деривационные соотношения и пытаясь “восстановить” несуществовавшие семантические зависимости. Так, привлекая для объяснения слова *заговор* в значении ‘заклинание (как жанр вербальной магии)’ другую его семантику –

‘тайное соглашение, сговор’, он имеет в виду некую “обычную многовековую связь магии и мятежа”, рассуждает “о магии как о тяжком преступлении, измене”, но упускает, что здесь мы сталкиваемся по существу с деривационным параллелизмом, производностью от разных значений глагола *заговорить* – ‘воздействовать словом, заклясть’ в первом случае и ‘условиться, договориться’ во втором (ст.-русск. *заговорити* [11. Вып. 5. С. 169]). Приведенное семантическое сближение – натяжка, ненужный домысел, подобный тому, как если бы мы слово *уроки* ‘сглаз’ связывали со словом *уроки* ‘школьные занятия’ на том основании, что нерадивый ученик боится оказаться в опасном для него поле зрения строгого учителя.

С. 361. Название болезни *дно* – “сравнительно редкое слово не вполне ясной этимологии”. Этому встречающемуся практически на всей славянской территории слову (праслав. **dьbna*) этимологические словари [12. Т. 1. С. 245; 7. Вып. 5. С. 173–174; 8. Т. V. С. 160–161; 10. С. 159–160; 13. Т. I. С. 149; 6. Т. I. С. 400] и мн. др.) дают удовлетворительное этимологическое объяснение, связывая его с *дно*, праслав. **dьbno*. Связь названия внутреннего органа со словом *дно* подтверждается, например, укр. диал. *денчанка*, болг. диал. *дъняк*, *дънешник*, словен. *dánka*, чеш. диал. *denník*, луж. *deno* и др. – ‘слепая кишка’, ‘толстая кишка’, ‘желудок жвачного животного’, ‘колбаса’ и проч.

С. 362. Название болезни *рожа*: “возможно, это слово связано с *родить*, что важно!” В.Ф. Райан явно сближает медицинский термин с вульгарным названием физиономии (действительно, к корню **rod-*, ср. *урод*). Единственно правильным является возведение названия болезни через польск. *roża* к лат. *rosa* ‘роза’, ср. нем. *Rose* ‘роза’ и ‘рожа (болезнь)’. Этимологические словари на этот счет показывают редкостное единодушие. Семантическая модель ‘цветок’ → ‘кожная болезнь’ поддерживается, кроме того, народными названиями заболеваний *цвети* ‘покрываться сыпью’, *цвет*.

С. 373. Именованье икон *богами* автор считает “явным идолопоклонничеством”. Со ссылкой на Б.А. Успенского [14. С. 118–122] и В.И. Даля [15. Т. С.] он

говорит о значении ‘образ, икона’ у слова *бог* (в единственном числе). Однако в словаре Даля с такой семантикой выделена лишь форма *боги* с пометой “мн.”, в толковании которой, понятно, присутствуют формы множественного числа: “иконы, образа”; иллюстрации к этому словоупотреблению выдержаны в том же грамматическом ключе: “*боги ходят*, иконы подняли, образá несут. *Только с богами своими* (с образами) *и знаетса*, никого не принимает”. В свое время было высказано предположение, что многочисленные именованья того или иного христианского святого *богом* (единств. ч.; Власий – *коровий бог*, Савватий – *пчелиный бог* и под.) суть грамматическая реакция на сложившуюся речевую практику называния со **во** **к** **уп** **н** **о** **с** **т** **и** икон формой множественного числа – *боги* (подробнее см. [4. С. 237], с показательными примерами – неодушевленная форма в волог. “Богоностом был, *боги* носил” и сопровождение формы единственного числа числительным *один* в арханг. “У меня прошлой гот мужык в Ленинград увёс *одного бога*”). Аналогичное метонимическое смещение наблюдается в твер. *богатыри*, ворон., сибир. *панки* ‘лучочные картины-портреты’. При таких обстоятельствах видеть в именовании иконы *богом* идолопоклонничество и неизжитое многобожие по крайней мере необязательно.

С. 399. Фитоним с неясной этимологией *тирлич*, *тырлыч* ‘горечавка, *Gentiana amarella*’ В.Ф. Райан, основываясь на магическом применении растения и его собирании накануне Иванова дня, трактует как связанный с нем. *Tier* ‘зверь’: этимологизация совершенно любительская, поскольку никак не объясняет ‘суффикса’ *-лич/-лыч*.

С. 450. Приводя цитату из “белорусской редакции XVII в. гадания царя Давида” (“...з высокого змаху зрутив и скрушив его...”), в глаголе *зрутив* В.Ф. Райан предположил опisku: “(зрушив – ?)”. Подобная конъектура предлагалась составителем рецензии для русск. диал. (олон.) *вырутить* ‘выбросить из седла’ [15. Т. I. С. 311; 16. Вып. 6. С. 14] ввиду регистрации в СРНГ олонецкого же *выруиить* в том же значении (см. [17. С. 187]). Но

конъектура, по-видимому, все же не нужна: ср. олон. *рутишь* ‘лить, ронять (слезы)’, нелокализованные *рjоутишь* ‘совать, вкладывать внутрь’, ‘толкать, пихать’, *рjоутишься* ‘отталкиваться, пихаться’ [16. Вып. 35. С. 274, 328], волог. *врjоутишь(ся)* ‘втолкнуть’, ‘упасть в грязь’ и др. [16. Вып. 5. С. 196] (см. также [9. Т. III. С. 523, 533; 18. С. 24–25]).

Иногда могут быть уточнены приводимые в книге датировки. Так, на с. 470 указывается, что “слово *карты* впервые зафиксировано в 1599 г. в рукописном словаре английского доктора Марка Ридли”. По показаниям П.Я. Черныха [19. Т. I. С. 382], первая словарная фиксация слова относится к 1586 г. (“Парижский словарь москвитов”, исследованный Б.А. Лариным).

К сожалению, русское издание книги Райана изобилует опечатками. Из их множества считаем необходимым отметить те, которые внедрились в имена собственные, особенно в библиографических материалах, поскольку они могут затруднить поиск (осуществляемый, в частности, с помощью “тупой” компьютерной техники) литературы, к которой отсылается читатель: “Лепская Н.Дж.” (с. 636, вместо “...Н.И.”), “Меркулова Б.А.” (с. 638, вм. “...В.А.”), “Померанцева Е.В.” (с. 641, вм. “...Э.В.”), “Токарев” (с. 647, вм. “Токарев”), “Uspenskii” (с. 673–374, пять раз, вм. “Uspenskij”), “Vukanovič” (с. 674, дважды, вм. “Vukanovic”). Чрезвычайно велико количество опечаток в греческих написаниях. Нам представляется нужным указать в этой связи на страницы, где были допущены отступления от правил написания (простое отсутствие диакритических знаков не учитывается): с. 51, 71 (два), 72 (два), 115, 189, 191 (два в одном слове), 196, 218, 322 (два в одном слове), 361, 383 (два), 384, 547 (два), 553, 556, 572 (два в одном слове), 647. Сами ошибочные (или же, напротив, правильные написания) здесь лучше не воспроизводить, дабы избежать непредвиденных новых осложнений.

Несмотря на отмеченные недостатки издания, публикацию монографии В.Ф. Райана “Баня в полночь” на русском

языке нужно признать фактом отрадным. Капитальное историческое исследование, эта книга станет открытием целого мира для тех, кто прикоснется впервые (соблазнившись “товарным” названием) к рассматриваемым в ней вопросам; значительно расширит кругозор “узкого” слависта (русиста), подведя широкую и надежную типологическую базу для систематики русского материала; станет значительным подспорьем для последующих историографов проблемы.

В предуведомлении к книге ее ответственный редактор А.В. Чернецов, следуя “неакадемическому” стилю ее заголовка, не смог удержаться от сравнения В.Ф. Райана с “экстравагантной фигурой иностранного профессора, консультанта по черной магии” («историк, знаток старинных рукописей, “единственный в мире специалист»») – персонажем самого популярного русского романа последних сорока лет. Это шутовское сравнение, конечно же, неосторожно и поверхностно. Райан – не Воланд. Менее всего он “часть той силы, что вечно хочет зла”, хотя и вынуждена “вечно совершать благо”. Благо, которое сеет В.Ф. Райан, – просвещение в порядочном его варианте, поддержание и усиление контактов между европейскими (в первую очередь английской) и российскими исследовательскими школами, утверждение основательной и самоуважающей науки с ее строгим методологическим оснащением – в противовес необыкновенно нахрапистому псевдознанию, соблазняющему невежд и плодящему чудовищ. Одна из примет стиля В.Ф. Райана – печальный и одновременно осудительный тон, когда речь поневоле заходит о разгуле обскурантизма, поразившего наше злополучное общество на переломе эпох, открыто поощряемого церковью и властью.

© 2008 г. А.Ф. Журавлев

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2. Л–Я.
2. Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.

3. Толстая С.М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997.
4. Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева "Поэтические воззрения славян на природу". М., 2005.
5. Українські приказки, прислів'я, і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / Уклад М. Номис. Київ, 1993.
6. Български етимологичен речник. София, 1971-. Т. I-.
7. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974-. Вып. 1-.
8. Słownik prasłowiański. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974-. Т. I-.
9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964-1973. Т. I-IV.
10. Etymologický slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1989-.
11. Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1975-. Вып. 1-.
12. Berneker E. Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908-1913.
13. Słowski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952-. Т. I-.
14. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982.
15. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1.
16. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965-1966. Вып. 1, 2; Л. (СПб.), 1968-. Вып. 3-.
17. Журавлев А.Ф. Лексикографические фантомы. 1. СРНГ, А - 3 // Dialectologia slavica. Сборник к 85-летию Самуила Борисовича Бернштейна. М., 2005.
18. Меркулова В.А. Диалектная лексика и этимология // Этимологические исследования. Вып. 6. Материалы I-II научных совещаний по русской диалектной этимологии. Екатеринбург, 1996.
19. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. I-II.

Славяноведение, № 2

ОБЗОР НОВЕЙШИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСТОРИИ БОЛГАРИИ И ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

История болгарского народа с конца XIV в. по 1878 г. (фактически – до начала XX в.) неразрывно связана с историей Османской империи. Поэтому изучение истории Болгарии невозможно без привлечения источников и трудов по истории Турции. Целью данной работы является краткий обзор новейших исследований (2004–2006 гг.) российских и зарубежных ученых, посвященных истории Болгарии и Османской империи.

Придерживаясь хронологии издания рассматриваемых исследований, начнем с книги Р. Льюис "Османская Турция", переведенной с английского языка [1]. Основное внимание автора сосредоточено на быте, религии и культуре турок, но приводятся интересные сведения по истории и административному устройству империи. В значительной степени книга может служить своеобразным справочным пособием. Издание открывается хроно-

логией правлений султанов, начиная с Османа I (1281–1324) и кончая последним султаном Абдулмеджидом II (1922–1924). Но в основном автор описывает жизнь османских турок в "золотой век" Турции, "поскольку тогда она была наиболее обеспеченной и безопасной. Однако правление Сулеймана стало водоразделом между эпохами. С его окончанием начался закат Османской империи" [1. С. 17].

Собственно истории посвящена первая глава: "Османская Турция, ее история и народы", которая иногда дополняется автором при изложении материала в следующих главах, в каждой из которых рассматриваются такие стороны турецкой жизни, как власть и управление, религия и суеверия, город, семейная жизнь, стиль и ритм жизни турок, ремесла, жизнь в Анатолии, провинции империи.

По мнению Р. Льюис, Балканский полуостров “созрел для завоевания” поскольку его, как справедливо замечает автор, “раздирали борьба между претендентами на власть, вражда знати, далеко зашедшие социальные и религиозные распри”. Она считает, что турецкие завоеватели “освободили” полуостров и “вернули его земли обездоленным крестьянам”, поэтому турок “приветствовали как спасителей”. Жители Балкан оказывается (!) “с благодарностью приняли турецкое правление и платили своим благодетелям лояльностью” [1. С. 12–13]. В следующей главе автор тем не менее все-таки напишет, что “христианское население многих завоеванных территорий *смирилось* (выделено мной. – А.М.) со своей судьбой” [1. С. 23].

При султанах Мехмеде II, следовавшим принципам византийских императоров и арабских халифов, различным религиозным общинам было позволено “иметь своих собственных лидеров”. Р. Льюис справедливо отмечает, что поскольку в Византии вся полнота власти над православными принадлежала василевсу (императору), а патриарх был его тенью, турки переняли эту традицию. Религиозные общины немусульман автор называет “просом”, считая, что они якобы “пользовались поразительной степенью автономии в своей деятельности”. Заметим, что это утверждение опровергается многими источниками.

О болгарях автор пишет, что в городах они “жили так же, как и греки, однако в деревнях чувствовали себя более вольготно... В отличие от греков, которые веселились в зависимости от настроения, болгары были готовы плясать в любое время под звуки песен или волюнок” [1. С. 214–215]. А далее она сама же отмечает, что жизнь “балканских народов... была монотонной: раннее пробуждение, тяжелый труд и скудная еда. ... Многие области страдали ... от ненасытных янычар”. В связи с этим заявлением начинаешь сомневаться в постоянной готовности болгар к веселью и пляскам. Завершает издание словарь турецких названий, встречающихся в тексте.

Работа И.Ф. Макаровой о болгарях в XV–XVIII вв. [2] посвящена изучению эт-

нокультурного развития болгарского народа в первые века османского владычества. В ней довольно подробно анализируются демографические, социально-политические, конфессиональные, культурные и внутриэтнические процессы в болгарской среде. Особое внимание автор уделяет исследованию особенностей межэтнического взаимодействия, формированию этнопсихологических стереотипов в новых условиях. И.Ф. Макарова рассматривает и специфику восприятия России болгарским общественным сознанием. Работа ориентирована на комплексный междисциплинарный подход. В ней используются наработки различных гуманитарных дисциплин – истории, этнографии, искусствоведения, фольклористики, лингвистики.

Свою задачу автор видит, прежде всего, в изучении влияния конкретно-исторической ситуации на процессы, происходившие внутри болгарского этнического массива на территории так называемой Восточной Румелии. И.Ф. Макарова особо оговаривает, что работа ее частично включает исторические области Македонии, оправдывая это тем, что “значительная часть ее болгарского населения, являясь до середины XIII в. подданными Второго Болгарского царства, представляла собой неотъемлемую составную часть болгарской народности”. Уничтожив прежние политические границы, османское завоевание “заново (хотя и искусственно) объединило в едином государстве всех болгар полуострова, создав условия для единого русла их этнического развития”. Вместе с тем автор отмечает, что “специфика Македонии как этнической контактной зоны постоянно принимается” ею во внимание [2. С. 5–6].

В отличие от Р. Льюис И.Ф. Макарова пишет о том, что для болгар османское завоевание “имело особо трагические последствия”, болгарский народ “превратился в обезличенную массу”, были уничтожены практически все социальные структуры, имевшие хотя бы потенциальную опасность новой власти. Турки-османы обрекли “местное население не на формальную, а на действительно полную интеграцию в новую социально-политическую и экономическую систе-

му [Османской империи], не оставляя, по существу, места для собственной истории и ставя под угрозу саму возможность выживания болгар в качестве самобытной этнокультурной общности” [2. С. 7]. Но в то же время после 1453 г. “и почти до конца XVI в. болгарская земля переживала период невиданной доселе политической и социальной стабильности” [2. С. 33].

В период завоевания Балкан (вторая половина XIV – середина XV в.) болгары почти столетие “пребывали в самой гуще военной анархии”. Победа турок под Никополем в сентябре 1396 г. окончательно решила судьбу некогда могучего Болгарского царства. “Разрушения продолжались и после завоевания”, резко изменился внешний облик болгарских городов. Говоря о “тотальном обезлюдивании целых областей”, Макарова опирается на результаты исследования (1972 г.) болгарского историка Хр. Гандева, не указывая, что многие болгарские и зарубежные ученые не согласны с его методикой подсчетов и мнением о “демографическом коллапсе”. В тоже время она верно замечает, что основные потери понесла болгарская политическая и культурная элита, а “созданная османами организация общества принципиально отвергала присутствие христиан в среде господствующего класса” [2. С. 11].

В вопросе о налоге девширме (налог кровью) Макарова рассматривает имеющиеся различия в его трактовке. Болгарские ученые считают, что “именно рабы-потурченцы... составляли в это время... основной контингент исламизированных болгар”, тогда как турецкие исследователи объясняют “резкий рост мусульманского населения за счет колонизационной волны... тюркского этнического компонента” из Азии. Современники же объясняли переход в ислам слабостью и греховностью людей, неспособных устоять перед мирскими соблазнами.

Говоря о сопротивлении болгар туркам-османам и их стремлении к освобождению, автор отмечает основные вооруженные акции, в том числе участие христиан северо-восточной Болгарии в “исламском религиозном восстании во главе с суфийским шейхом Махмудом Бедреддином Симави” в 1416 г., после ко-

торого вплоть до 80-х годов XVI в. источники не упоминают об антитурецких выступлениях болгар. Формы антиосманского сопротивления “носили косвенный, пассивный характер” до конца XVI в., когда не без участия австрийской дипломатии в 1598 г. произошло Первое Тырновское восстание, жестоко подавленное турками, и “новые надежды на освобождение возникли лишь спустя столетие” [2. С. 33, 39].

Наряду с уже отмеченными положительными сторонами книги Макаровой следует отметить, что автор недостаточно использовала новые исследования отечественных и зарубежных ученых, в которых, например, давно уже применяется термин “тимарная система”, а не “ленная”, довольно часто употребляются неуместные для средневековья новоязы, например, “турецкие зачистки” и т.п.

Характеризуя работу И.Ф. Макаровой в целом, отметим, что основной интерес представляют разделы “Эпоха завоевания” и “Болгары под властью турецкого султана (XV–XVII века)”, в которых автор изложила свою концепцию истории болгарского народа.

Работа Ф. Хитцеля “Османская империя” переведена с французского языка [3]. Книга издана в серии “Гиды цивилизаций”, что отразилось на уровне ее исторического содержания, и посвящена началу эпохи османов, становлению их государства и первым трем векам существования, а также так называемому классическому периоду империи (XV–XVIII вв.), который, по мнению автора, “знаменует расцвет империи”, в то время как большинство исследователей считают расцветом вторую половину XV – середину XVI вв.

Ф. Хитцель сосредоточил свое внимание на географическом районе, включающем Анатолию и столицу империи – Стамбул. Балканские и арабские провинции, находившиеся под османским господством, он упоминает без детального описания. Отмечая полиэтничность, многоязыковость и поликонфессиональность империи, автор предупреждает, что вынужден “ограничить себя представлением исторического обзора (раздел “I. История”. – А.М.), очевидно неполного и

излагающего лишь основные факты экономической, социальной, культурной и интеллектуальной истории османов в их проявлениях, связанных с турецким языком и мусульманским менталитетом" [З. С. 7].

Раздел "История" [З. С. 11–47] имеет следующие подразделы: зарождение османского государства, подъем династии Османа, расцвет империи, закат империи, общая хронология. Автор замечает, что как и любая другая империя, Османская была, по определению, "продуктом искусственного объединения, где раздробленность, как характерная особенность той эпохи, проявлялась на религиозной почве с полным пренебрежением к культурным, языковым и национальным традициям поработанных народов. ... Не будь религиозного вопроса, это было бы самое совершенное из государств" [З. С. 6, 13].

В следующих разделах автор, как и Р. Льюис, дополняет историческую канву яркими пассажами и описаниями различных сторон жизнедеятельности османского общества. Приведем их перечень: империя и ее столица, политическая и общественная организация (статус личности подданных, институты власти, юстиция, финансы, вооруженные силы, военная мощь), экономический очерк (земледелие и животноводство, тимар, полезные ископаемые и промышленность, торговля, единицы измерения, денежная система), человек Османской империи (измерение времени и его влияние на жизнь людей, календарь, хронограммы, распорядок дня османского подданного), религиозная жизнь (религия, паломничество, Рамадан: "султан одиннадцати месяцев", иерархия священнослужителей, су-

физм, "книжники", обращение в ислам, культовые места, благотворительные учреждения), литература (язык, литературные жанры, основные авторы, книжное дело, письмо), искусства (архитектура, хронология основных архитектурных памятников Османской империи, дворцовые художники и ремесленники, искусство книги, декоративное искусство, музыка и танцы), досуг (спектакли и церемонии, традиционные игры, охота и рыбалка, хамамы, путешествия, ялы и кахвехане, трапеза, кофе, табак и наркотики), частная жизнь (османские имена, титулы и звания, жилище, семья, женщины, дети, гарем, интимная жизнь, здоровье и медицина, воспитание и школа, одежда и украшения). Завершают книгу биографии султанов и наиболее известных исторических лиц, которые приводятся в алфавитном порядке.

В заключении следует отметить, что рассмотренные нами работы различны по своему предназначению, научному содержанию, стилю изложения и т. д. Но все они представляют интерес для историков, преподавателей и студентов вузов, а также для всех интересующихся средневековой историей и культурой Болгарии и Османской империи.

© 2008 г. Магомедова А.А.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Льюис Р. Османская Турция. Быт, религия, культура. М., 2004.
2. Макарова И.Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв.: Этнокультурное исследование. М., 2005.
3. Хитцель Ф. Османская империя. М., 2006.

Славяноведение, № 2

B. i A. PODGÓRSCY. Wielka księga demonów polskich. Leksykon antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005. 560 S.

Б. и А. ПОДГОРСКИЕ. Большая книга польских демонов. Антология народной демонологии

Описание персонажей и мотивов славянской мифологии в форме словаря – давняя традиция, известная в России с

XVIII в. (ср., например, "Абевергу русских суеверий" М.Д. Чулкова, вышедшую в 1786 г.). В начале XIX в. в Польше был

опубликован трехтомный “Мифологический словарь” А. Осиньского, в котором наряду с образами античной мифологии фигурировали и некоторые славянские божества, по большей части выдуманные, сконструированные польским хронистом Яном Длугошем (XV в.). В дальнейшем развитие польской лексикографии подтвердило значение жанра словаря как весьма эффективного и удобного способа систематизации этнокультурных данных. Первый в славянских странах фольклорный словарь (“Słownik folkloru polskiego”) появился в Польше в 1965 г. под редакцией Ю. Кшижановского. Более двадцати лет (1961–1982) создавалась польскими историками и археологами монументальная энциклопедия славянских древностей – “Słownik starożytności słowiańskich: Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII”, т. 1–6. Образцовым можно признать словарь кашубских говоров Б. Сыхты, который включает широкий этнографический контекст (“Słownik gwar Kaszubskich”. Т. 1–7. 1967–1976). В настоящее время под руководством проф. Е. Барминьского коллективом люблинских этнолингвистов ведется работа над созданием словаря народных стереотипов и символов (“Słownik stereotypów i symboli ludowych”. Т. I. Kosmos. Cz. 1. Lublin, 1996; Cz. 2. Lublin, 1999).

Демонологическая тематика в той или иной степени находит отражение в каждом из названных (и многих других) словарных изданий, но энциклопедия, целиком посвященная польской народной демонологии, насколько мне известно, создается в Польше впервые. В этом смысле авторов рецензируемого труда можно назвать энтузиастами-первопроходцами. По общему объему включенного материала (словник однотомника охватывает около двух тысяч наименований), по амбициозным задачам дать широкую панораму польских мифологических верований, указать на разноэтнические параллели к ним “Большая книга польских демонов” может рассматриваться как значительное событие в области славянской этнологии и фольклористики. Ее появление было подготовлено

не только успехами польской лексикографии, но и достаточно хорошей степенью описания и научной разработки демонологической системы в трудах таких специалистов, как К. Мошиньский, Б. Барановский, Л. Пэлка, Ф. Чижевский, Д. Симонидес, У. Лер и др.

Источниками словаря служат разного рода историко-этнографические, краеведческие, лингвистические труды польских авторов, сведения из узкорегionalной периодики, из средневековых рукописей и изданий и т.п. В задачи составителей антологии входило, во-первых, намерение охарактеризовать основной состав персонажей польской “низшей” мифологии; во-вторых, показать многообразие способов их номинации (приводятся варианты локальных названий для каждого из персонажных типов); в-третьих, представить круг внеперсонажных демонологических представлений – таковы, например, персонифицированные природные явления (град, гром, вихрь), предметы-обереги от нечистой силы, формы оборотничества, способы насылания порчи, обряды изгнания вселившегося в человека беса; отмечаются также популярные демонологические мотивы (шабаш ведьм, дикая охота, явление всадника без головы, процессия духов, танец мертвецов, чертова свадьба и др.). Наряду с этим словник включает некоторые единицы метаязыка народной культуры: “Демонология”, “Апотропей”, “Колдовство”, “Суеверие”, “Белая магия”, “Черная магия”, “Табу”, “Порча”, “Заговоры”, “Грех”, “Полтергейст”, “Польский Олимп”, “Полудемоническое существо” и др.

Методика подобного формирования словника вполне оправдана, принята в научной практике и оказывается результативной при описании такого сложного фрагмента традиционной культуры, как народная демонология. Однако авторы поставили перед собой еще и некую сверхзадачу: “Когда было необходимо подчеркнуть (либо просто отметить) межкультурные связи, смысловые и этимологические параллели, мы решили показать также демонов, известных в мифологии других славянских народов, а также в поверьях Пруссии, Литвы и т.п.” (S. 14). Это трудновыполнимое намере-

ние существенно усложнило структуру словаря, нарушило цельность описания одноэтнической (польской) традиции. В состав антологии оказались включенными мифологические образы не только ближайших к Польше соседей (чехов, словаков, лужичан, украинцев, белорусов, немцев, литовцев), но и множества других народов – славянских и неславянских; в итоге в общем списке демонов оказались персонажи русской, сербской, болгарской, хорватской, словенской, древнегреческой, латинской, древнегерманской, скандинавской, английской и других мифологий. Естественно, что эти демонологические образы представлены по случайной выборке, описываются с разной степенью подробности, сведения о них извлечены из разных по уровню достоверности источников. А главное – наличие списка “чужих” демонов вынуждает нас отметить несоответствие заглавия книги с общим ее содержанием, сводимым к более точной формулировке: “Польская народная демонология на фоне общеславянских и западноевропейских данных”. Судя по предисловию, сами авторы это осознают, но оправдывают подобное расширение за счет иноэтнических данных целями сопоставления польских верований с общеевропейскими и классическими мифологическими системами.

Между тем, сведения об этих персонажах извлекаются не из оригинальных источников, а из трудов польских авторов, в том числе из устаревших изданий периода донаучного изучения мифологии, содержащих не вполне надежные, поверхностные, произвольно трактуемые описания. Например, из числа демонов русской традиции (всего их чуть более 20-ти) упоминаются персонажи, именуемые *Kikimol* и *Kikimola*, не зафиксированные ни в одном из русских мифологических словарей; подобные термины не встречаются даже в ряду вариантных форм к слову “кикимора”. Источник информации об этих сомнительных демонах в рецензируемом труде не указан. Персонаж по имени *Szczekotun* (Щекотун) определяется как полевой дух, тогда как в севернорусской демонологии ему приписывается функция насылать бессонницу и ночной плач на грудных детей (см.

[1. С. 570]). Известные на Украине поверья о мифическом народе (*рахманах*), живущем под землей и управляющем своей особой праздник Пасхи (*Рахманский Великдень*), позволили составителям антологии безосновательно говорить о том, что *Rachmanyn* – это бог царства мертвых. Среди западноукраинских названий черта приводится ошибочный термин “*toj szczeby*” (S. 131) вместо популярной у гуцулов эвфемистической формулы-оберега “Той шчэз би” (т.е. “тот – пропал бы!”). Маловероятно, что украинское слово *Pokuc* обозначает домашнего духа-опекуна, скорее это название локуса обитания подобного персонажа (ср. укр. “покуть” – ‘красный угол, наиболее почитаемый в доме’).

Ряд неточностей приходится отметить и в описаниях славяно-балканских персонажей. Демон черногорских верований с неясным названием *Sjen* характеризуется как домашний дух-опекун; можно предположить, что речь идет о термине *сенка* (серб., болг.), соотносимом с душой (тенью) человека, погибшего при строительстве хозяйственного объекта и ставшего его духом-охранителем. Эвфемистическое выражение *Onaj dušman* (“тот злодей”), применимое к любому вредоносному духу, чаще всего к черту, характеризуется в словаре как демон, насылающий болезни. Неясными по смыслу и по этнической принадлежности названы некие образы, именуемые *talasy*; вероятно, имеется в виду южнославянский термин (заимствованный из греч.) *таласъм* (болг.), *таласон* (макед.), *таласом* (серб.) – мифический хозяин постройки, генетически связанный со строительной жертвой.

Неизбежным следствием включения неполных демонов в общий персонажный список является необходимость указывать этническую принадлежность каждого “чужого” образа. Чаще всего такие указания и ссылки на источники в словаре имеются, но там, где они отсутствуют, возникают естественные вопросы: к какой этнической традиции принадлежит тот или иной демонологический образ? Не ясно, например, в поверьях какого народа известен персонаж по имени *lelija*, охарактеризованный в словаре как водяной демон, разновидность русалки.

Так же глухо представлен неизвестно чей домашний дух *igosz*; некие *сударки*, якобы обитающие в воде и пугающие людей; *młak* – лесной дух чьей-то мифологии и ряд других.

Однако издание посвящено все же польской демонологии, и именно этот круг данных занимает всю основную часть книги и характеризуется авторами с большой тщательностью. Принцип подачи польского материала можно назвать многоаспектным: демонологические поверья описываются, во-первых, через призму многочисленных вариантов имен-названий демонов (например: “*babrula* – название ведьмы в р-не польского Спиша”; “*julki* – поморское название гномов”); во-вторых, в обстоятельных словарных статьях, посвященных конкретному персонажному типу (независимо от его локальных наименований) – “Богинка”, “Змора”, “Подменыш”, “Полудница”, “Планетник”, “Вампир”, “Ведьма”, “Черт” и т.п.; в-третьих, в обобщенных статьях классификационного характера: “духи домашние”, “лесные”, “водяные”, “подземные”, “духи болезней”, “души некрещенных детей”, “демоны судьбы” и т.п. Структура самой словарной статьи представляет собой либо краткое толкование термина (“*Chudy* – название демона ветра в Живецком воев.”), либо развернутую характеристику персонажа, подкрепленную многочисленными цитатами из соответствующих источников. Дословное воспроизведение аутентичных текстов (или отрывков из них) – рассказов носителей локальной традиции, записанных в экспедициях фольклористами и этнографами, – это весьма продуктивный, наглядный и яркий по форме способ подачи материала. Ценность подобных вставок и цитат заключается еще и в том, что часто они извлекаются составителями словаря из труднодоступных региональных малотиражных изданий и, соответственно, эти малоизвестные данные вводятся в научный оборот.

Трудность, однако, состоит в отборе источников информации, а также в том, каких критериев при этом придерживаются авторы словаря, т.е. важен ли для них вопрос о степени достоверности опубликованных данных, соответствующих

актуальным верованиям, зафиксированным в народной традиции. Характер всего состава привлеченных источников словаря позволяет предположить, что их критическая оценка не входила в задачи составителей. Наряду с широкоизвестными и заслуживающими доверия классическими собраниями фольклорно-этнографических фактов (трудов О. Кольберга, К. Вуйчицкого, М. Федеровского, Ф. Котули, Ю. Ломпы, Д. Симонидес, Б. Сыхты и других собирателей) либо научных обобщающих работ по польской демонологии А. Брюкнера, Ю. Буршты, К. Мошиньского, Б. Барановского, Л. Пэлки и др. – авторы словаря привлекают данные из средневековых документов, исторических хроник, из ранних (начала XIX в.) трудов, содержащих недостоверные сведения по славянской мифологии, из беллетристической литературы или даже из сочинений, признанных прямыми фальсификациями и произвольными реконструкциями персонажной системы (ср., например, работы А. Осиньского, Б. Трентовского, Ч. Бялчиньского, Б. Хмельевского, В. Громбчевского, ряда трудов анонимных авторов XVI–XVII вв.). В результате в список персонажей польской демонологии попали такие сомнительные образы “кабинетной” мифологии, как “Купала”, “Лада”, “Коляда”, “Лель-Полель”, “Ния”, “Покуса”, “Шумрак”, “Гаилки-веснянки”, “Гейдаж” и др.

Включение их в состав “народной” демонологии – не недосмотр составителей, а их сознательная позиция, т.е. стремление указать на все возможные типы демонических существ (в том числе вымышленных), упоминаемых в трудах польских авторов за всю долгую историю изучения мифологии отечественной культуры. В ряде случаев в словарных статьях дается комментарий, указывающий на недостоверность приводимых толкований; ср.: “сочиненный Б. Трентовским персонаж”, “мнимое божество языческих славян”, “выдуманное Яном Длугошем женское божество старопольской мифологии”.

В предисловии к антологии формулируется намерение представить круг персонажей “низшей” мифологии (демонических образов), тогда как на самом деле

в словник включены и все засвидетельствованные в летописной и книжной традиции имена славянских божеств (в том числе образы так называемого Польского Олимпа Яна Длугоша, давно раскритикованные специалистами), – а это уже совсем другой тип мифологической системы, изучаемый по другим источникам и другими методами, чем народная демонология. Таким образом, представленный в книге объем информации выходит далеко за рамки обозначенной в заглавии антологии темы: в ней помещены сведения не только о демонических существах, но и о высших богах; не только польских, но и некоторых славянских и европейских; не только реально зафиксированные в фольклорно-этнографической литературе, но и вымышленные образы или герои литературных сочинений. Все это делает рецензируемый труд, с одной стороны, масштабным и всеохватывающим, а с другой – слишком пестрым, разнокачественным по характеру приведенных фактов.

И тем не менее это новое лексикографическое издание следует оценить как позитивный вклад в славянскую этнологию, по крайней мере с трех точек зрения. Во-первых, в нем раскрывается исторический аспект всех этапов изучения

мифологических верований в польской науке. Во-вторых, суммируются и обобщаются накопленные к настоящему времени массовые сведения о польской народной демонологии, по которым можно составить представление о богатстве персонажной системы, о способах номинации демонов в разных регионах Польши, об особом значении образа черта для польской народной и общенациональной культуры (достаточно сказать, что из почти двух тысяч словарных позиций около пятисот посвящены локальным названиям черта). И наконец, несомненной заслугой авторов является привлечение богатого иллюстративного (текстового, а не изобразительного) материала, добытого ими из бесконечного множества источников и бережно перенесенного в виде дословных цитат на страницы этого капитального труда. Будущие исследователи славянской демонологии уже не смогут обходиться без ссылок на впервые изданную в Польше “Большую книгу польских демонов”.

© 2008 г. Л.Н. Виноградова

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Власова М. Русские суеверия. СПб., 1998.

Славяноведение, № 2

И. АДЕЛЬГЕЙМ. Поэтика “промежутка”: молодая польская проза после 1989 года. М., 2005. 544 С.

Последнее десятилетие минувшего века создало в Польше условия для свободного развития литературной практики и теории. Однако, как и в других странах бывшего социалистического лагеря, этот период оказался вдвойне труден для литературы. С одной стороны, она была призвана формировать язык переживаний человека по отношению к качественно иным социально-политическим ритмам жизни, с другой – в ней самой шли интенсивные процессы возникновения новых творческих действий, новых опо-

знавательных делений и поэтик. Исследователи, избирая для изучения этот живой, незавершенный и во многом болезненный процесс, оказываются перед сложной задачей: как проанализировать то, что еще не устоялось, на этапе “регулируемого” прежних распознаваемых стратификаций? Какие точки отсчета принять по отношению к представителям новых литературных поколений? Какой инструментарий применить для определения писательских намерений, специфики и форм художественного языка?

ка поколенческих групп, активно заявивших о себе в последние два десятилетия произведениями, обладающими своей ценностью и своей эстетикой?

В польском литературоведении и критике новую прозу 1990 – начала 2000-х годов еще недавно условно называли “молодой”. Анализу общего опыта молодых сил польской литературы – особенностей литературного быта, мышления и поэтики поколений, чье творческое становление происходило уже в другой, постсоциалистической, стране, посвящена монография И.Е. Адельгейм.

Кардинально важным является принцип рассмотрения объекта исследования в виде единого текстового пространства, созданного многими авторами, каждый из которых достаточно индивидуален, но одновременно связан типологическим сходством с другими представителями “молодой”, или новой, литературы как явления, значительного в своем целом. Взгляд на молодую прозу последних полутора десятилетий как на своего рода “общий текстовый массив”, “нечто цельное” по своему воздействию на сознание критики и читателя – “вне иерархии уровней художественности составляющих ее произведений” (С. 8) – открывает путь для решения масштабной исследовательской задачи: увидеть в современном литературном процессе логику нового художественного сознания. В книге убедительно показано, что феномен молодой прозы, сформировавшийся благодаря усилиям писателей не только первого ряда, стремящихся выработать язык, “адекватный переживаемому времени” (С. 7), обладает собственной сложной структурой, которую возможно проанализировать, как и каждый отдельный текст. В работе рассмотрено 126 прозаических книг 47 авторов, устанавливающих специфику мироощущения и эстетики молодой прозы.

От того, с каких позиций описывается художественный опыт молодой литературы рубежа столетий, – с более широкой перспективы ее функционирования в обществе или с точки зрения эволюции присущих ей форм, зависит ответ на один из важных вопросов, по которому в польских профессиональных кругах продол-

жается спор: считать ли 1989 г. “переломом” или “продолжением” на разных уровнях литературной активности. Излагая мнения представителей польской критики и литературоведения, И.Е. Адельгейм выдвигает свою концепцию: у литературы как непрерывно развивающегося и самообновляющегося интеллектуального языка не бывает ни сломов, ни тупиков, которые оказываются порождением сознания людей, создающих и воспринимающих литературу. В непрерывности литературного процесса реально пережитый литературой перелом правильнее рассматривать как “промежуток”, когда в формах художественного языка начинается активное привыкание к новым понятиям и представлениям, касающимся мироустройства, их эстетическое и психологическое переживание – глава «Между “переломом” и “продолжением”» (С. 46).

Эта выраженная со всей ясностью и аргументировано доказанная в ходе последующих рассуждений автора посылка методологически ценна не только применительно к ситуации, в которой оказалась польская литература на исходе XX в., но также в осмыслении процессов, происходивших в те же годы в ряде стран Центральной Европы.

Стремясь обосновать развиваемую концепцию, И.Е. Адельгейм скрупулезно анализирует выделенные ею главные составляющие художественного сознания новой прозы девяностых годов, раскрывает основной механизм их действия “на границе” того, что считает наиболее выразительным. С этой целью во всех пяти главах книги вводится слово-ключ “между”, структурирующее исследовательский материал: “Между польским и непольским”, “Между фрагментом и целым”, “Между текстом и метатекстом” и др.

Выработанный и реализованный автором подход к научному описанию крупного художественного явления современной польской литературы, каким, безусловно, является молодая проза, а также глубоко продуманный метод анализа ее языка, основанный на выявлении в текстах внутренних, сложно переплетающихся планов и “матриц” переживания, в которых эта проза предлагает читате-

лю “привносимые ею смыслы” (С. 8), приводит в итоге к значительным и чрезвычайно интересным результатам.

Найдены знаки общности, объединяющие дебютантов 1990-х; выявлены и описаны формы, которые эти знаки принимают. Они появляются в тематической сфере (реалии постсоциалистической повседневности, контрасты современной польской жизни, пространство и время как признаки эпохи, в том числе время и пространство идеологии; предметный мир с подробно разработанной автором монографии типологией вещи как темы и проблемы молодой литературы, что в концепции И.Е. Адельгейм непосредственно связано с ситуацией перелома, и многое другое). Прослежены объединительные мотивы – сновидений, интереса прозы 1990-х к биологической стороне жизни человека и др.

Иные опознавательные знаки залегают на большей глубине: в сфере идей (например, соотнесение Центральной Европы, частью которой является Польша, с Западом и Востоком; идея вымышленного литературного пространства, характерная для прозы “малой родины”) и психологических моделей восприятия действительности (глава “Пространство и время: на границе общего и личного”). Автору монографии удалось обнаружить и очертить с нужной полнотой контуры одной из отдельных тем, определяющих – наряду с другими – специфическое содержание молодой прозы. Речь идет об обращении этой литературы к опыту эмиграции и трансформации в ней самого понятия “эмигрант” вплоть до разрыва с “эмигрантскостью” как таковой (С. 70–92). Ее наблюдения и выводы, сохраняя свою самостоятельность в плане избранной темы исследования, могут служить аргументами при рассмотрении более общих (и не до конца решенных польскими литературоведами) проблем, связанных с дефиницией национальной литературы, самоидентификацией литературы эмиграции, их взаимоотношениями и ролью в укреплении культурной идентичности нации.

Специфика молодой прозы показана в монографии и на других срезах. В отдельной главе “Конструкция текста”

сгруппированы все основные случаи “работы” ее художественного языка: сюжетное и несюжетное повествование; фрагментарность как тема, переживание, принцип связи и показатель литературного сознания; автобиографизм как наджанровая категория и один из способов прочтения произведения; осознанная “литературность” прозы 1990-х годов и др. Исследовательница убедительно доказывает, что разнообразные нарративные техники и приемы особым образом соотносятся с реальностью, обнажая авторское сознание. Они являются для молодых писателей одновременно инструментом, методом и предметом осмысления и тем самым говорят о мировоззренческих и эстетических изменениях в художественном творчестве (С. 395).

Одной из исходных точек отсчета в попытке определить цельность поэтики молодой прозы становятся в монографии проблемы самопознания и связанные с этим инновации в передаче самоощущения отдельной личности, изображении персонажей и психологии героя (глава “Герой: на пути к новой концепции человека”).

Проясняя суть и характер новшеств в опыте молодых прозаиков 1990-х годов, автор исследования видит закрепленные в целом ряде текстов основные признаки эстетики постмодернизма и его сугубо польские вариации (глава “Между модернизмом и постмодернизмом”).

Так – по нарастающей сложности – выявляются и зондируются глубинные слои разных составляющих художественного языка молодой литературы, вплоть до его мельчайших элементов. Следуя своей научной интуиции, автор заново воссоздает те центры, вокруг которых объединяются произведения писателей, выражающих себя в той же поэтике.

Безусловная ценность рецензируемой книги – не только в привлечении обширного, почти совсем не изученного нашей литературоведческой полонистикой материала и использовании оригинальной техники его анализа. Упорядочивание молодой польской прозы как самостоятельного явления в литературном процессе современной Польши дает автору монографии повод к более широкому

размышлениям о внешнем контексте, в котором она живет и развивается и который в значительной степени определяет особенности литературного сознания ее представителей. Таковы характеристики политической поляризации польского общества в 80-е годы минувшего века, кардинальных изменений в инфраструктуре культурной жизни после 1989 г. (порядок финансирования, издательское дело, социальное положение писателя) и других существенных моментов, повлиявших – прямо или косвенно – на кристаллизацию поэтики, связанной с новыми литературными именами.

Результаты анализа и собственных интерпретаций представлены в монографии в виде продуманной системы выкладок, подтвержденных богатым текстовым материалом. Его обилие в книге абсолютно оправдано, более того – необходимо, учитывая, что до нашего читателя (даже полонистов, не говоря уже о более широкой аудитории) молодая польская проза доходит в ничтожно малом объеме из-за трудностей ее распространения, как, впрочем, и всей современной польской литературы, в России. В этой связи хотелось бы особо подчеркнуть великолепное качество переводов цитируемых в работе фрагментов, которые служат напоминанием, что мы имеем дело не только с талантливым исследователем литературы (из числа молодой плеяды ученых), но также и ее переводчиком, благодаря которому наш читатель получил представление о таких мастерах польской прозы XX в., как Г. Херлинг-Грудзиньский, П. Хюлле, О. Токарчук, М. Вильк и др. Не случайно перед нами пример прекрасной работы с цитатами: их органичного ввода, точного совмещения с научной мыслью, умения сохранить в полифонии писательских голосов звучание голоса каждого автора.

Труд И.Е. Адельгейм отличает многожанровость исследовательского по-

черка и высочайшая культура подготовки научного издания. В данном случае весомость проделанных разысканий дополняет включение в структуру монографии (в виде самостоятельной рубрики) биобиблиографических справок об авторах с краткими сведениями о творческом пути (дебют, издания, награды, переводы). Кроме того, отдельным списком приводятся все анализируемые художественные произведения с указанием (имеющим принципиальное значение) даты первой публикации и русских переводов. Это бесценное подспорье в изучении новейшей польской литературы и основа для возможного создания в будущем справочного издания на русском языке, потребность в котором очевидна. Нечасто в научной работе, которая, как правило, пишется определенным стилем, проявляется своеобразие автора с его характером, манерой письма и взглядом на предмет своего профессионального интереса. Работу И.Е. Адельгейм отличает редкое сочетание аналитичности ученого с художественным даром, тонким восприятием слова и умением донести все это до читателя. В результате серьезнейший научный труд, имеющий бесспорное теоретическое значение, воспринимается как живая литература, которая в нем анализируется.

Книга вызывает восхищение и вместе с тем желание кое о чем поспорить. Но так и должно быть, если мы получаем новаторское по духу, современное по выполнению, блестящее по стилю изложение исследования. Первое в отечественной полонистике по своей теме. Его с радостью возьмут в руки специалисты, преподаватели, студенты и все те, кто захочет предпринять увлекательное путешествие по карте молодой польской прозы.

В.Я. Тихомирова



ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ВЛАСТИ И ОБЩЕСТВА: ОБСУЖДЕНИЕ НА ЗАСЕДАНИИ “КРУГЛОГО СТОЛА”

3 октября 2006 г. в Институте славяноведения РАН состоялось заседание “круглого стола”, проводившегося в рамках проекта Историко-филологического отделения РАН “Власть и общество”, на тему “Власть и общество в Центральной и Восточной Европе XVIII–XX вв.: в эпоху трансформации от сословного к гражданскому обществу, от “старого порядка” – к правовому государству (Методологические и историографические проблемы)». В соответствии с масштабом этой темы доклады и дискуссия охватили широкий круг проблем на большом хронологическом отрезке истории. Были освещены различные стороны процесса трансформации в методологическом, историографическом и конкретно-историческом плане, прослежены как общие его закономерности, так и региональная специфика, представлен опыт сравнительно-исторического анализа.

Так, интересное сопоставление судеб Польши и Испании провел *К.А. Кочегаров* в докладе “Власть и общество в Польше и Испании в раннее Новое время”. Он показал, что в обоих государствах, в XVI в. являвшихся сильными европейскими державами, основу сословной и социальной структуры составляло многочисленное дворянство, и именно в его интересах власть осуществляла политику, консервирующую феодальные отношения, сдерживающую развитие буржуазных слоев общества. Итогом политики сословного эгоизма, подчеркнул докладчик, “стала перспектива экономического и по-

литического упадка, тенденции которого проявились в обеих странах уже в XVII в.”. В этой связи он поставил вопрос о том, был ли внешний фактор решающим в дальнейшей судьбе Польши, в какой мере он определил ее отставание на пути модернизации.

О внешнем факторе и отношениях между европейскими странами, определявших внешнеполитические функции государственной власти, говорилось в докладе *Б.В. Носова* “Методологические и историографические проблемы истории международных отношений XVIII в.”. Было показано взаимодействие государства и общества в области внешней политики и международных отношений того времени: “государственный интерес” и “общая польза” от внешнеполитической деятельности заключались в расширении границ, захвате новых земель и создании колоний, стимулировавших торгово-промышленное развитие и рост населения страны, а следовательно, расширение податной базы, увеличение доходов казны. В условиях преобладания феодального землевладения это обеспечивало государству централизованное отчуждение феодальной ренты, а дворянству как господствующему сословию – приумножение богатства, укрепление экономического и политического статуса. Поэтому именно эта часть общества была заинтересована в проведении эффективной внешней политики и в различной степени участвовала в ее осуществлении, тогда как остальные сосло-

вия несли на себе ее бремя в виде материальных тягот и разного рода повинностей.

Одним из важных аспектов коллизии “власть–общество”, обсуждавшихся на заседании “круглого стола”, был вопрос об отношении общества и инациональной власти. *Л.П. Марней* в докладе “Особенности государственного устройства империй в начале XIX в.: Россия и Королевство Польское (1815–1830)” на примере взаимоотношений многонационального Российского государства и Польши периода автономии проанализировала политику царизма на национальных окраинах Российской империи, представила принципы, которыми руководствовалась центральная власть при создании административной структуры той или иной части государства, методы и формы управления, их эволюцию. В докладе было показано, как существовавшая в 1815–1830 гг. форма административной и политической автономии конституционного Королевства Польского подвергалась изменениям в результате событий, происходивших в последующие десятилетия, как появлялись формы генерал-губернаторского и наместнического правления. Наместничество как институт управления национальными окраинами в сочетании с эффективной инкорпорацией местной элиты в общероссийскую *Марней* определила в качестве “одной из опор целостности Российской многонациональной империи”. В то же время она отметила “неинтегрированность окраинных территорий в некое имперское целое”, что обусловило постоянное наличие “сферы особого управления” ими.

Доклад *О.С. Кауштановой* “Проблемы изучения Ноябрьского восстания 1830–1831 гг. в польской историографии” продолжил тему Королевства Польского и политики России. В нем прослеживалась история изучения причин польского восстания 1830 г. и событий, ему предшествовавших, с целью выяснения главного вопроса: являлся ли взрыв вооруженной борьбы польского народа неизбежным или возможно было существование конституционного Королевства Польского как автономной части самодержавной Российской империи. На этот и другие вопросы польской истории польские исто-

рики искали ответ, начиная с первых лет после восстания и до наших дней, и на разных этапах акцентировались различные моменты. Как отмечалось в докладе, в XIX – первой трети XX в. исследователи обращали главное внимание на освещение политических предпосылок Ноябрьского восстания, но в послевоенной Польше в историографии проблемы появился новый акцент, в последние годы проступавший все ярственнее, – подчеркивался национальный характер выступления поляков, его идейно-нравственные аспекты, идеологическая подоплека.

Об отражении проблемы национально-освободительной борьбы польского народа в историографии говорила также *С.М. Фалькович*, но представила ее глазами российских историков и на более широком временном отрезке. В докладе “Изучение польского национально-освободительного движения российскими учеными” были показаны факторы, влиявшие на российских исследователей и определявшие те или иные оценки представителей официально-монархического, консервативного направления в историографии, с одной стороны, и либерального – с другой. В советское время в соответствии с марксистской доктриной априори позитивно оценивались проявления революционности, поэтому тема польского освободительного движения и российско-польского революционного союза выдвинулась на первый план и широко изучалась, в том числе совместно с учеными ПНР. Идеологический пресс нередко смещал акценты при оценке исторических фактов, в тени оставались важные составляющие национально-освободительного движения. Преодоление издержек политизации и идеологизации истории привели к тому, что за последние 15–20 лет взгляд на многие вопросы был пересмотрен и уточнен, расширился круг исследуемых проблем польского национально-освободительного движения: интенсивно изучались его европейский контекст, “польская” политика России, Австрии, Пруссии, отношение поляков к идеям конституционализма и парламентаризма, к участию в структурах инациональной государственной власти, роль конфессионального фактора и национального менталитета в

борьбе за независимость; рассматривались и тесно связанные с историей национального движения вопросы польской ссылки в России, вклада поляков во все сферы жизни российского общества, формирования польского стереотипа в сознании русских.

Если польский аспект проблемы отношения власти и общества предполагал в первую очередь противостояние, сопротивление и борьбу, то история других народов в процессе модернизации отражала иные стороны взаимодействия многонационального общества с властью. В докладе “Камеральные науки и практика социального дисциплинирования: изменение социального облика чиновничества в Венгрии XVIII в.” *О.В. Хаванова* охарактеризовала метод “нормализации” общества, разработанный австрийским просвещенным абсолютизмом: образование использовалось как инструмент социальной политики, призванной изменить функции и статус отдельных групп общества. На конкретном примере усилий центральной власти, создавшей в Венгрии и Трансильвании систему обучения политико-камеральным наукам и делопроизводству, было показано, как происходило превращение разночинцев и представителей мелкого дворянства, независимо от их национальной принадлежности и вероисповедания, в австрийскую бюрократию – королевских и комитатских служащих, исповедующих единые ценности и направляющих свои карьерные амбиции в русло государственных интересов.

“Социальное дисциплинирование” чиновничества являлось не единственным способом, обеспечивавшим монархии Габсбургов опору в инациональном обществе: венский двор поддерживало и консервативное венгерское дворянство – землевладельцы, стремившиеся при проведении буржуазных реформ сохранить свое господство. Истории борьбы против этого альянса, развернувшейся внутри венгерского общества в 30–40-е годы XIX в., был посвящен доклад *Ч.Б. Желицки* “Либералы и консерваторы в Венгрии периода реформ”: Автор представила позицию неоконсерваторов, воспринявших идею парламентской системы как части конституционной монархии и выступав-

ших за укрепление центрального правительства, опирающегося на аристократическую элиту Венгрии. Она подчеркнула, что к середине 1840-х годов политическая борьба в Венгрии привела к укреплению единства консерваторов и центральной власти и одновременно к сплочению либералов; таким образом, в обществе произошла поляризация сил, и его большая часть противостояла власти.

Итогом стал революционный взрыв 1848 г., в котором участвовали все народы Австрийской империи. Об участии в “Весне народов” словенцев и об их последующих отношениях с австрийской властью говорилось в докладе *Л.А. Кирилиной* “Реформы в монархии Габсбургов и словенское общество”. Автор проанализировала политику Вены на протяжении 1848–1907 гг., показав, как ее колебания в разные периоды влияли на позицию словенских патриотов, боровшихся за объединение Словении, права словенского языка и развитие национальной культуры, демократические свободы и политические права. В докладе были прослежены тенденции развития национального и политического самосознания словенского народа по мере роста его политической активности, консолидации патриотических сил общества. Вместе с тем отмечалось, что словенские политики ограничивались мирными формами борьбы, выступая за преобразование Австрийской империи в федеративное государство, и даже после создания в 1867 г. Австро-Венгрии, похоронившего эти планы, в определенные периоды (80 – начало 90-х годов XIX в.) продолжали поддерживать венское правительство. Однако рост противоречий, обострение отношений между словенцами и австрийскими немцами неизменно вели к столкновению.

Доклады вызвали оживленную дискуссию на заседании. Они касались различных сторон главной темы “круглого стола”, территориальный и временной охват в них был достаточно широк, и в целом возникала картина общего процесса, происходившего в Центральной и Восточной Европе в определенный период, завершившийся Первой мировой войной, перекройкой европейской карты, возникновением новых национальных государств, в

которых коллизия “власть – общество” решалась уже внутри нации. Итоги Второй мировой войны внесли новые изменения: многие страны региона оказались в социалистическом лагере, в сфере влияния СССР. Этот период привлек особое внимание участников заседания, с большим интересом выслушавших два доклада, посвященных истории послевоенной Польши. Если доклад *А.М. Орехова* “О характере экономических отношений СССР и ПНР в 1950-е годы (к вопросу о соотношении экономики и политики в Новейшей истории)” о тайных, скрытых от общественности переговорах между партийно-правительственной верхушкой СССР и Польши, методах экономического давления в политических целях лишь косвенно свидетельствовал об отчуждении между обществом и властью, то название доклада *В.В. Волобуева* «Борьба органов госбезопасности Народной Польши с “внутренним врагом” и степень ее воздействия на общественное сознание в свете социальных и экономических преобразований в стране» говорило само за себя. Репрессивная политика польской госбезопасности, сросшейся с партийными органами, была проанализирована по этапам; докладчик показал ее зависимость как от внутреннего состояния общества, от изменения общественно-политической ситуации в стране и тактики оппозиции, так и от влияния международного, прежде всего советского, фактора. Репрессивные меры приводили к все большему размежеванию между властью и обществом, а факт советского влияния усиливал раздражение поляков по мере роста недовольства их результатами социальных и экономических преобразований в стране и изоляцией от Запада. Констатация в докладе этого положения позволила участникам дискуссии оспорить тезис автора о якобы изначально существовавшем в общественном сознании отторжении режима народной демократии. Было подчеркнуто, что на первых этапах существования ПНР значительная часть обще-

ства разделяла надежды на светлое социалистическое будущее.

В целом дискуссия показала большой интерес к вопросам, поставленным организаторами “круглого стола”. И доклады, и их обсуждение подтвердили, что в подходе к многоаспектной проблеме взаимоотношений власти и общества наметились серьезные изменения. Об этом говорила *Г.В. Макарова*, характеризуя отечественную историографию двух последних десятилетий в докладе “О некоторых методологических вопросах изучения Новой истории (по материалам исторических журналов)”. Она связала эти изменения с влиянием на историческую науку общественно-политических трансформаций, происходивших в России, – демократизации общественной жизни, освобождения от идеологического пресса, в том числе от обязательности применения марксистского метода исследования, обуславливающего детерминизм при анализе исторического процесса, предусматривающего неприменимый классовый подход и принцип партийности. Доклад опирался на материалы российских исторических журналов и, в первую очередь, на публикации крупнейших специалистов по истории европейских, в том числе славянских, стран – *А.О. Чубарьяна* и *В.К. Волкова*, которые указывали, что под влиянием наступивших в регионе перемен, в условиях развития процесса глобализации и интернационализации науки произошла “смена исследовательской парадигмы” – возросла вариативность проблематики и методологических подходов. В этой ситуации вопросы национально-освободительных и революционных движений, ранее находившиеся в центре внимания исследователей темы “власть и общество”, уступают место другим ее аспектам. Картина прошлого, таким образом, становится более детальной, яркой и в конечном счете более объективно отражает исторический процесс.

КОНФЕРЕНЦИЯ “СЛАВЯНСКИЕ ФОРУМЫ В МОСКВЕ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ”

Под таким названием в Институте русского языка РАН 15 июня 2007 г. состоялась научно-общественная конференция, посвященная 140-летию Славянского съезда в Москве и С.-Петербурге (1867). Ее организаторами выступили Международная славянская академия наук, образования, искусств и культуры (МСА), Институт славяноведения РАН и Лексикографический семинар: Кабинет “Славянский мир”.

Во вступительном слове руководитель Семинара, Г.А. Богатова (ИРЯ РАН) подчеркнула, что данное заседание продолжает традиции, заложенные десять лет назад, когда в стенах ИРЯ проходила конференция, приуроченная к 130-летию славянского форума, при участии ныне покойного академика О.Н. Трубачева. Она продемонстрировала некоторые книги, выставленные для ознакомления участников заседания. Среди них сборник “Славянское движение XIX–XX веков: съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения” (М., 1998), в котором опубликованы некоторые доклады прошедшей конференции, а также недавно выпущенный шеститомный словарь Российской академии наук и другие издания ИРЯ. В связи с этим Г.И. Богатова говорила о значении проблемы функционирования русского языка на постсоветском пространстве, которая обсуждалась на славянских форумах в апреле – мае 2007 г. в Белграде, Коломне, Рязани.

Президент МСА, Б.И. Искаков сказал об актуальности нынешней конференции и ее важности для развития современного славянского движения. Он указал, что ныне в мире проживает 300 млн славян, которые все более заявляют о своем праве на достойное представительство в современной цивилизации и могут добиться серьезных успехов, если решат проблему недопущения сокращения численности своего населения.

Практический организатор конференции М.Ю. Досталь (ИСл РАН, МСА) напомнила собравшимся о том, что в течение десяти лет проводила конференции по славянской идеологии в Институте славяноведения РАН. Плодом одной из них был упомянутый сборник, подготовленный к 150-летию Славянского съезда в Праге (1848). Нынешняя конференция проводится под эгидой МСА и является первым заседанием ее обновленного Исторического отделения.

Научную часть конференции открыл доклад И.В. Чуркиной (ИСл РАН) “Славянский съезд 1867 г. в С.-Петербурге и Москве: цели славянских делегатов”. Автор подробно осветила проблемы подготовки Всероссийской этнографической выставки, организованной по инициативе Общества любителей естествознания, и реализации идеи проведения в Москве Славянского съезда, а также политические цели, которые преследовали славянские делегаты, приехавшие в Россию. На основе новой литературы, в частности статьи М. Главачки “Еще раз о поездке австрийских славян в Россию в 1867 г.” (Славяноведение. 2007. № 1) она показала, что австрийские власти, опасаясь распространения идей панславизма, всячески препятствовали выезду приглашенных на съезд граждан империи, и даже внедрили в состав делегации агента полиции – Ф. Прудека, торговца из Брно, слывшего моравским радикалом. Относительно вопроса о существовании некоего Константинова плана образования славянских государств, слухи о котором циркулировали на съезде, И.В. Чуркина предположила, что лидеры чешской делегации (Ф. Палацкий, Ф.Л. Ригер) под впечатлением недавней оккупации Праги немецкими войсками в ходе австро-прусской войны, под угрозой германизации одномоментно сами предложили проект создания польско-чешского государства с представителем династии Романовых во главе на одной из аудиенций у велико-

го князя Константина Николаевича или канцлера А.М. Горчакова в С.-Петербурге. В докладе также освещались наиболее яркие события пребывания славянских гостей в С.-Петербурге.

М.Ю. Досталь прочтала доклад “Славянский съезд 1867 г. в Москве: задачи и итоги. Взгляд с русской стороны”, в котором осветила пышный прием, оказанный славянским делегатам в древней столице. Докладчик проанализировала основные цели, которые преследовали российские организаторы съезда: они предполагали обсудить проблемы славянского единства, необходимости введения русского языка в качестве “культурного языка славян”, польский вопрос, вопрос об освободительной роли России, особенно в отношении южных славян, об организационных формах межславянского общения и пр. Автор показала, что цели русской стороны и славянских гостей во многом не совпадали. Славянских делегатов прежде всего волновал вопрос об обустройстве славян в “дуализировавшейся” австрийской монархии и противодействию с помощью России австро-венгерскому соглашению. Эти планы провалились. Наибольшее взаимопонимание было достигнуто в проектах осуществления межславянского общения. Высказанные идеи о созыве съездов славянских специалистов, общественных славянских съездов, создания славянских обществ во многом реализовались в начале XX в. и межвоенный период. В отношении так называемого Константинова плана о создании западнославянских и южнославянских государств под эгидой России, автор придерживается точки зрения С.А. Никитина, что, если подобный план и существовал, то инициатором его выступала русская сторона. В целом, по мнению автора, хотя съезд и не решил каких-либо политических задач, но явно способствовал расширению славянских симпатий в русском обществе.

В докладе *Н.М. Пашаевой* (ГПИБ) “Участие галицких русинов на Славянском съезде в Москве и Петербурге” главный акцент делался именно на выступлении делегатов из Галиции. Автор подчеркнула заслуги видного историка и фольклориста Я.Ф. Головацкого в подготовке экспонатов для Всероссийской эт-

нографической выставки. Она рассказала о препятствиях, которые чинились в отношении поездки ученого в Россию со стороны львовских польских властей. Автор показала общерусскую настроенность русинских делегатов, проявившуюся на съезде и посетовала на то, что в далеком 1867 г. и сегодня российские власти во избежании международных конфликтов вынуждены отстраняться от проблем “русских” галичан и наблюдать за ними со стороны. Н.М. Пашаева указала, что сейчас украинский книжный рынок, СМИ захлестнула волна исторических фальсификаций и призвала слушателей отвечать на них не критикой, а изданием небольших, правдивых, доступных широким кругам читателей книг о князе Владимире и Киевской Руси, о митрополите Петре (основателе Успенского собора в Москве), о Дмитрии Ростовском, М.А. Максимовиче, Н.В. Гоголе, О.М. Бодянском и др.

Б.И. Исаков в докладе “Демоцид славянских народов” представил некоторые результаты своих серьезных статистических исследований демографической ситуации в современных славянских странах. По его мнению, ныне можно говорить о геноциде славянских народов, проявляющемся в катастрофическом росте смертности и падении рождаемости, в свертывании численности населения. Наибольшая депопуляция сегодня наблюдается на Украине, в России, Болгарии, в меньшей степени в Белоруссии, Хорватии, Чехии, Словении, Польше и других славянских странах. Автор выявил в XX в. четыре периода наивысшей депопуляции российского населения. Первый из них относится к годам Первой мировой войны, революции и Гражданской войны. Второй произошел в годы “великого перелома” (1929–1934) и был долгое время засекречен. Третий – в период Великой Отечественной войны. Наконец, четвертый происходил в мирное время – годы перестройки, распада СССР и 1990-е годы. Б.И. Исаков сделал вывод, что если не принять эффективные меры, численность населения России может снизиться к 2105 г. до 22 млн человек и предложил ряд действенных мер для предотвращения демографической катастрофы. Среди них: переход руководства

России к активной и оптимальной социальной политике, прекращение нерационального использования стабилизационного фонда страны, ускоренный переход к социальной инвестиционной направленности профицита бюджета страны, максимальное стимулирование научно-технического прогресса, укрепление и развитие ВПК, разработка специальных программ по преодолению депопуляции во всех регионах России, сплочение всех патристических сил во имя возрождения страны.

Из-за отсутствия докладчиков (Н.И. Кикешева, Н.Г. Пановой и В.Г. Кочкало), которые должны были рассказать об итогах Конгресса славянских культур в Москве в 1992 г., положившего государственное основание Празднику славянской письменности и культуры в России, Г.А. Богатова поделилась своими воспоминаниями об этом форуме. Она сообщила о его грандиозном размахе (1100 делегатов из 30 стран) и выступлениях помимо российских маститых ученых, представителей русских родовитых фамилий из стран Европы и США. Съезд приветствовал в своем послании президент Б.Н. Ельцин. Тогда же был открыт памятник Кириллу и Мефодию на Славянской площади в Москве (скульптор В.М. Клыков). Богатовой удалось использовать ресурсы съезда для реализации давно вынашиваемой программы увековечивания памяти корифея славянской филологии И.И. Срезневского на

рязанской земле. Делегаты съезда выразили желание поехать на экскурсию в Рязань и с. Срезнево, где похоронен ученый. Приезд представительной делегации из разных стран мира побудил местные власти выделить финансовые средства на благоустройство могилы, ремонт церкви, восстановление приходской школы им. И.И. Срезневского (где сейчас паломнический центр и филиал музея ученого), и главное на прокладку асфальтовой дороги к мемориалу. Тогда же был торжественно открыт музей И.И. Срезневского в школе № 31 под руководством Н.В. Колгушкиной. В мае 2007 г. новый музей ученого начал свою работу в Рязанском гос. университете им. С.А. Есенина. Здесь же состоялась представительная научная конференция по случаю 195-летия со дня рождения выдающегося слависта. Подобные научные сессии, посвященные памяти И.И. Срезневского, там уже неоднократно проводились. Так что, по заключению Г.А. Богатовой, одна из традиций Конгресса славянских культур 1992 г. нашла достойное продолжение в современности.

Участники конференции выразили благодарность ее организаторам и высказали желание о насущной необходимости проведения подобных заседаний, посвященных проблемам славянской идеологии.

© 2008 г. *Досталь М.Ю.*

Славяноведение, № 2

КРУГЛЫЙ СТОЛ “СЛАВЯНСКИЙ МИР В ГЛАЗАХ РОССИИ”

14 ноября 2006 г. в Центре истории славянских литератур состоялся “круглый стол”, призванный определить задачи и перспективы новой крупной темы исследований сотрудников Центра “Славянский мир в глазах России”. Это, по сути, развитие уже разрабатываемого проекта “Россия и славянство”, в рамках которого, в частности, вышел труд “Россия в глазах славянского мира” (2007). Начало было положено в 1997 г. конференцией “Москва в судьбе и творчестве

славянских писателей”, на которой рассматривались различные аспекты восприятия Москвы зарубежными славянами. Как отметила во вступительном слове Л.Н. Будагова, новый поворот темы должен “придать гармонию” проблематике связей – одного из главных научных направлений в работе коллектива Центра, “срифмовать” названия исследовательских поисков, устранить определенную односторонность в исследовании русско-славянских связей. Спектр иссле-

дований многообразен. Рабочий подзаголовок темы – “Динамика восприятия и отражения славянского материала в русской художественной, документальной, научной литературе”, что предполагает богатство аспектов в изучении названной темы. В будущем труде определение “славянский” носит, в первую очередь, собирательный характер, что не исключает и раскрытия других смыслов. Предполагается изучение отношения России к славянам, пробуждения ее внимания к ним, обусловленного культурными и политическими интересами, идеи славянской взаимности, ее зарождения, кульминации, угасания и т.д. Необходимо, однако, учитывать при разработке темы интересы каждого участника. Проблематика восприятия и отражения славянского мира требует широкого хронологического охвата материала – с древнейших времен до современности. Одни авторы выявят и проследят эту динамику, другие сосредоточатся на определенном периоде, однако динамика сложится и обнаружится в совокупности всех статей труда “Славянский мир в глазах России”.

Исследование динамики восприятия и отражения славянского материала в художественной литературе представляет наибольшую сложность, ибо здесь нужна эрудиция русиста, но для всех литературоведов Центра русская литература является родной и самой близкой. Ю.В. Богданов, отметила Л.Н. Будагова, хотел бы показать интересующую нас проблему на анализе творчества Достоевского и Салтыкова-Щедрина. Богатый материал дает и творчество Пушкина, Майкова, Тургенева и Льва Толстого, писателей русской эмиграции – Аверченко, Цветаевой, Бальмонта и многих других. Здесь открывается и подход к следующей теме Центра – “Человек на чужбине”. Возможно изучение взглядов русских и зарубежных писателей в сопоставлении. Важный пласт – проблемы художественного перевода. Один из аспектов – влияние славянских поэтов на русских через переводческую деятельность. Переводчик вводит иноязычный текст в систему русской литературы, вступая в тесный контакт с переводимым писателем.

Исследование научной литературы, т.е. славистического литературоведения,

подразумевает рассмотрение того, как российские ученые изучают и пропагандируют достижения самых различных славянских литератур. Пример тому – недавно вышедший трехтомный труд “История литератур западных и южных славян”, созданный в основном литературоведами Центра (М., 1997–2001). За рубежом, как известно, славистическое литературоведение представлено в основном русистикой. В последнее время наблюдались явления дезинтеграции славян, попытки отмежеваться от России.

В ходе истории менялся и субъект восприятия, славянство из собирательного понятия превращалось в более дифференцированные объекты.

Названные направления исследования, продолжила Л.Н. Будагова, представляют научный и общественный интерес. Сложные проблемы следует рассматривать объективно. Уже давно такие вопросы изучают полонисты (поляки и русские глазами друг друга). Исследуются связи России и Болгарии, вышла антология “Прага: русский взгляд” (М., 2003). Есть соответствующие направления и в сербистике. К тематике подключаются историки и искусствоведы. Следует подумать о подготовке конференции на эту тему.

Ю.А. Созина отметила, что для нее здесь пока больше вопросов, но уже вырисовывается круг проблем. Это может быть словенская художественная литература в России, переводы. В ее выступлении была предложена тема “Полная библиография российских публикаций о Словении”, к которой склоняется автор, не исключая и других.

Ю.В. Богданов намерен изучать различные позиции писателей по славянскому вопросу на примере Достоевского и Щедрина. Отношение к русско-турецкой войне и в целом взгляды на славянство в 1870-е годы были ключевыми в понимании состояния и перспектив межславянских связей. Докладчик считает, что необходимо привлечь внимание к этому временному отрезку и к оценке освободительной миссии России в Сербии, Болгарии, Румынии. В целом ученый видит будущий коллективный труд как внут-

ренне структурированный сборник различных материалов.

В выступлении *Н.В. Шведовой* была заявлена тема адекватности переводов словацкой поэзии, сделанных ведущими русскими писателями. В ходе обсуждения прозвучали пожелания сместить акценты исследования; автор избрал тему «Славянские страницы журнала “Меценат и Мир”».

Тема, предложенная *М.Г. Смольниновой*, формулируется как “Болгария глазами ученых и писателей в XIX в.”. Начало процессу восприятия Болгарии в России, по словам исследовательницы, положил в конце 1820-х годов Ю.И. Венелин. У Достоевского, роль которого в развитии межславянских связей была чрезвычайно велика, динамика восприятия шла от восторженного до реалистического.

С.В. Никольский констатировал, что спектр проблем, показанных Л.Н. Будаговой, и точки фокусировки этих проблем предполагают создание интересного труда, если он не будет раздроблен на частности. В нем найдет место и проблема стереотипов. Межславянские связи отражаются и на восприятии славянства в России. Ученый отметил книгу “История славяноведения в России в XIX в.” Л.П. Лаптевой (М., 2005) и антологию Н.Л. Глазковой “Прага: русский взгляд”. Свою тему он определил как восприятие и оценку достижений славянских литератур в России второй половины XX в. В это время было очень много сделано для издания произведений данных литератур, оценка давалась с точки зрения мирового литературного развития. Есть малоизвестные материалы, касающиеся, например, творчества К. Чапека. Можно проследить “русские рефлексы славянских литератур”. Период отмечен и конъюнктурным использованием славянской идеи.

В выступлении *Р.Ф. Дорониной* прозвучала мысль о том, что по названной проблематике многое сделано в Сербии, а также в трудах российских исследователей: Ю.Д. Беляевой, В.П. Гудкова. Л.Н. Будагова заметила, что это уже можно суммировать.

А.В. Липатов высказался о книге “Россия в глазах славянского мира” как о начале исследований, подчеркнув системность литературных связей. Он призвал к

комплексности исследования, без вычленения литературы, с участием лингвистов, историков, культурологов. Было также выражено положительное отношение к привлечению украинского и белорусского материала. Тема ученого – “Русское восприятие Польши”.

В.В. Мочалова отметила, что существуют различия между восприятием православного и католического славянского мира. Образы поляка и русского очень важно проследить в XVII–XIX вв. Особенно интересен и недостаточно разработан материал XVIII в. – значимой эпохи для России и века разделов Польши. Восприятию Польши Россией в XVIII в. она и предполагает посвятить свое исследование.

И.И. Калиганов сделал краткий обзор представлений России о Болгарии, в том числе и до Ю. Венелина. Он вновь коснулся проблемы российского восприятия освободительной войны и предложил тему “Болгария в глазах России. От древности до освобождения Болгарии от османского ига”, с подзаголовком “Заочные представления и свидетельства очевидцев”.

Тема, заявленная *И.А. Герчиковой*, – “Пьесы П. Когоута в России”. Предполагается рассмотреть постановку пьес драматурга в разных театрах. В.В. Мочалова посоветовала ввести тему в контекст “чешская драматургия на русской сцене”.

Л.К. Гаврюшина отметила, что XIX век ознаменован усиленным вниманием русских ученых-гуманитариев к истории и культуре зарубежных славян; ее исследование могло бы быть озаглавлено “А.Ф. Гильфердинг – славянофил, славяновед, исследователь культуры южных славян”.

Завершая обсуждение, *Л.Н. Будагова* назвала свой объект изучения – “Чешская поэзия в России” (включая аспект перевода). Интерес к тем или иным авторам со временем менялся, что и предлагается проследить.

“Круглый стол” “Славянский мир в глазах России” показал актуальность сформулированной темы, обрисовал контуры будущих исследований и предпочтения ученых, создав основу для разработки этого направления.



ПАМЯТИ МАРЭНА МИХАЙЛОВИЧА ФРЕЙДЕНБЕРГА (1924–2007)

27 сентября 2007 г. в окрестностях Тель-Авива на 84-м году жизни после тяжелой болезни скончался известный историк-славист проф. Марэн Михайлович Фрейденберг.

Марэн Михайлович родился 9 июня 1924 г. в Москве. Его отец был революционером, и сына назвали в честь Маркса и Энгельса. Вскоре отец, обвиненный в троцкизме, был выслан и в 1937 г. расстрелян. Семья переселилась в Феодосию, а с началом войны оказалась в эвакуации на Урале. Там Марэн Михайлович получил учительское образование и начал работать в школе. Летом 1943 г. его призвали в армию; воевал он в танковой бригаде, прошел с боями по Молдавии, Румынии, Венгрии, войну окончил в Австрии, был награжден орденом Красной Звезды и медалью “За боевые заслуги”.

После демобилизации М.М. Фрейденберг учился в Москве в Педагогическом институте имени В.И. Ленина (1946–1949). Здесь он увлекся историей Византии и, поступив в 1949 г. в аспирантуру Института истории АН СССР к академику Е.А. Косминскому, работал над диссертацией “Аграрные отношения в Византии в XI–XII веках”, которую защитил в 1953 г. Последовавшие за этим долгие поиски работы привели его в Великие Луки, в Педагогический институт, где он сначала преподавал английский язык, а позднее – всеобщую историю. В Великих Луках он оказался в необычайно творческой профессиональной среде: в те годы там трудились С.Б. Кан, А.П. Каждан, Я.Н. Любарский. Там Марэн Михайлович женился на своей коллеге Лидии Аркадьевне Котлярской, ставшей верной спутницей его жизни.

Начав активно работать над проблемами византийской истории и публиковаться в “Византийском временнике”, “Кратких сообщениях” Института славяноведения, в “Ученых записках” Великолуцкого пединститута, М.М. Фрейденберг, чрезвычайно взыскательный к себе, испытывал профессиональную неудовлетворенность и в конце концов избрал иную область научных изысканий – славяноведение. Он обратился к средневековой истории Хорватии, и прежде всего истории далматинских земель, долгое время входивших в сферу интересов Византии. Он начал с исследования проблем средневековой деревни – типов землепользования, роли общины, форм собственности, особенностей феодальных отношений и т.д. Знание соответствующего византийского материала позволило ему перевести свои наблюдения на уровень сопоставительного анализа, примером которого, в частности, стала его работа, посвященная исследованию византийского и далматинского эмфитевзиса.

Стремясь к целостному изучению экономической и социально-политической картины Далматинской Хорватии, он пришел к убеждению в необходимости комплексного исследования крестьянской и городской жизни. Проведенное им исследование нотариальных актов, сохранившихся в архивах Задара, Трогира и Сплита, представило их в качестве наиболее репрезентативных источников по истории далматинских городов, отображающих становление и развитие коммунальной системы управления, позволяющих прояснить социальную структуру городов, роль городского патрициата, состав коммунальных служб и их полномочия и другие вопросы. В 1971 г. в Институте славяноведения и балканистики АН СССР Марэн Михайлович успешно защитил докторскую диссертацию “Далматинский город и его сельская округа в XIII–XIV вв.: (По материалам из Северной и Центральной Далмации)”.

С 1966 г. Марэн Михайлович работал в Калининском педагогическом институте на кафедре всеобщей истории, заняв место, освободившееся после переезда в Москву А.Я. Гуревича.

Именно там М.М. Фрейденберг достиг высокого профессионального признания, создал в 1978 г. кафедру истории Древнего мира и Средних веков, получил звание профессора. Блестящий оратор и талантливый педагог, он читал общие курсы по истории Средних веков, истории южных и западных славян, подготовил несколько специальных курсов по проблемам балканской истории. Его организаторские способности проявились и в объединении усилий коллег-славистов из нескольких университетов для подготовки “Хрестоматии по истории южных и западных славян”, первый том которой – “Эпоха феодализма” был издан под его руководством в 1987 г.

Из педагогической мастерской Марэна Михайловича вышло немало учеников; некоторые из них стали заметными учеными, университетскими преподавателями, профессорами. С некоторыми из своих учеников он писал статьи, иных рецензировал, для третьих составлял программы исследований. Марэн Михайлович был для них старшим другом, вникавшим во все их проблемы и разделявшим их радости. Многие его студенты стали школьными учителями, работающими сейчас в школах Тверской области. Одновременно он старался приобщить к высокому знанию учителей, не прошедших его университетской школы. До сих пор помнят его страстные лекции в Институте усовершенствования учителей.

Марэн Михайлович имел самые широкие научные контакты. Он был автором коллективных монографий и периодических изданий Института славяноведения и балканистики, участвовал в международных съездах славистов, конференциях и семинарах, проводимых разными академическими институтами и университетами. Активный участник научных дискуссий, он был замечательным ироничным полемистом, не всегда удобным для коллег-оппонентов, но всегда признаваемым ими научным авторитетом. М.М. Фрейденберг был знаком с ведущими европейскими славистами, со многими из них был дружен и вел обширнейшую научную переписку. Бережно сохраненная и систематизированная, она впоследствии была передана им в областной архив.

Научный кругозор Марэна Михайловича отличался широтой и разнообразием; его творческое наследие велико и разнообразно. После него остались сотни научных статей, примеры образцового редактирования трудов по средневековой балканской истории. Он – автор книг, полных неустаревших идей и интересных фактов: “Деревня и городская жизнь в Далмации” (Калинин, 1972), “Дубровник и Османская империя” (М., 1984; 2-е издание: М., 1989), “Из истории отечественной славистики: П.А. Ровинский” (Калинин, 1988), “Из истории Тверской культуры: Анатолий Николаевич Вершинский (1888–1944)” (Калинин, 1990), “Евреи на Балканах на исходе средневековья” (М.; Иерусалим, 1996), “Очерки истории балканского еврейства. Я – историк” (Тель-Авив, 1998), “Десять лет эмиграции в Израиле” (Тель-Авив, 2002).

Интересы Марэна Михайловича не ограничивались наукой. Насыщенной была его общественная жизнь. Он был в числе учредителей общества “Мемориал”, принимал самое деятельное участие в поисках у с. Медное под Тверью захоронения расстрелянных в 1940 г. польских военнопленных офицеров. Его работа в “Мемориале” была отмечена в 2005 г. наградой Республики Польша.

Уехав в 1991 г. вместе с семьей сына в Израиль, М.М. Фрейденберг продолжал поддерживать самые тесные отношения с друзьями, коллегами, учениками. Он передал на хранение в Государственный архив Тверской области личный архив, а в Тверской университет – часть своей библиотеки, регулярно пересылал коллегам иностранные издания по славянской истории, на страницах израильских газет публиковал статьи по русской истории и о событиях на Балканах, приезжал в Россию на конференции.

О тяжелой болезни Марэна Михайловича знали, но весть о потере всегда неожиданна. Тем более, когда она касается человека, который являл собой пример заражавшей окружающих увлеченности своим делом, азарта, пылкости, творческого горения.

© 2008 г. *И.Г. Воробьева, О.А. Акимова*

CONTENTS

ARTICLES

<i>Gippius A.A.</i> (Moscow). About the Problem of “Povest’ vremennykh let” Versions. II	3
<i>Lukin P.V.</i> (Moscow). “Barbaric Europe” and Contemporary Problems of Early Medieval Slavic Societies Research. About the New Book by K. Modzelevsky	25
<i>Makarova I.F.</i> (Moscow). Influence of Confessional Consciousness on the Bulgars’ Ethnic Genesis (XV – Early XIX).....	41
<i>Kartamysheva E.P.</i> (Moscow). “Bad” Dead Men in Slavic and Scandinavian Traditions: “Zalozhnye” Dead Men and “Coming to Life Dead Men”.....	55

COMMUNICATIONS

<i>Nikolov A.</i> (Sofia). Two Walachian Copies of the “Cyril Book” with the Parallel Romanian Translation Dates by the Second Half of XVII Century	62
<i>Ybneeva G.V.</i> (Kazan). Katherine the II and the Little-Russian Christian Orthodox Clergy in 1787	70
<i>Pelevin Yu.A.</i> (Moscow). A Prospore in the Folk Syncretism of the Paganism and Christianity.....	80

PUBLICATIONS

<i>Sokolovskaya O.V.</i> (Moscow). From the History of Crete Pacification and the Rescue of Orthodox Christian Population During the Crisis of 1897–1898	84
--	----

REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Zhuravlev A.F.</i> В.Ф. Райан. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России	99
<i>Magomedova A.A.</i> New Researches Review on the Medieval History of Bulgaria and the Ottoman Empire	105
<i>Vinogradova L.N.</i> B. i A. Podgórcy. Wielka księga demonów polskich. Leksykon antologia demonologii ludowej.....	108
<i>Tykhomirova V.Ya.</i> И. Адельгейм. Поэтика “промежутка”: молодая польская проза после 1989 года	112

SCHOLARLY LIFE

<i>Falkovitch S.M.</i> Mutual Relationships Between Authority and Society: “Round Table” Discussion	116
---	-----

<i>Dostal M.Yu.</i> The Conference “Slavic Forums in Moscow: Tradition and Contemporary Time”	120
<i>Shvedova N.V.</i> “Round Table” “Slavic World in Russia’ Eyes”	122

OBITUARY

<i>Vorobyeva I.G., Akimova O.A.</i> In Memoriam of Maren Mikhajlovich Freidenberg (1924–2007)	125
--	-----

Сдано в набор 03.12.2007 Подписано в печать 31.01.2008 Формат бумаги 70 × 100¹/₁₆
Офсетная печать. Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отт. 4,7 тыс. Уч.изд.л. 12,1 Бум.л. 4,0
Тираж 444 экз. Зак. 987

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель: Академиздатцентр «Наука», 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20
E-mail: jurslav@rambler.ru; zhurslav@mail.ru


Оригинал-макет подготовлен МАИК “Наука/Интерпериодика”
Отпечатано в ППП “Типография “Наука”, 121099 Москва, Шубинский пер., 6

ПОДПИСКА-2008
ВТОРОЕ ПОЛУГОДИЕ

ОБЪЕДИНЕННЫЙ КАТАЛОГ

1
ТОМ
Российские и зарубежные газеты и журналы

2
ТОМ
Книги и учебники



1 ТОМ
ПРЕС
РОС
И З
ГАЗ
И Ж

УВАЖАЕМЫЕ ПОДПИСЧИКИ!

Журналы Российской академии наук можно выписать в любом почтовом отделении России по объединенному КATALOGу Федерального управления почтовой связи (ФУПС). Академические журналы объявлены в этом каталоге в разделе “АРСМИ”