БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра истории древнего мира и средних веков

# Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus

---

# Счастье не в награде за доблесть, а в самой доблести

Материалы международного научного круглого стола,
посвященного 70-летнему юбилею
профессора В. А. Федосика

Минск, 9 февраля 2021 г.

МИНСК
БГУ
2021

УДК 94(5)(06) + 21/29-9(06)
ББК 63.3(5)я431 + 86.3я431
С93

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук, профессор *И. О. Евтухов* (гл. ред.);
кандидат исторических наук, доцент *О. И. Малюгин*;
кандидат исторических наук, доцент *А. А. Прохоров*

Рецензенты:
кандидат исторических наук, доцент *Е. Г. Колб*;
кандидат исторических наук, доцент *Е. А. Красулин*

С93 **Счастье** не в награде за доблесть, а в самой доблести = Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus : материалы междунар. науч. круглого стола, посвящ. 70-летнему юбилею проф. В. А. Федосика, Минск, 9 февр. 2021 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: И. О. Евтухов (гл. ред.), О. И. Малюгин, А. А. Прохоров. – Минск : БГУ, 2021. – 345 с.
ISBN 978-985-881-227-0.

Представлены материалы международного научного круглого стола, посвященные научной деятельности доктора исторических наук, профессора В. А. Федосика, а также аналитические, историографические статьи его учеников и коллег. Рассматриваются наиболее актуальные вопросы истории древнего и средневекового Востока, антиковедения, медиевистики, новистики, истории религии.

**УДК 94(5)(06) + 21/29-9(06)**
**ББК 63.3(5)я431 + 86.3я431**

**ISBN 978-985-881-227-0**

© БГУ, 2021

## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

В год 100-летия Белорусского государственного университета на историческом факультете прошла международная научная конференция **«Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, посвященная 70-летнему юбилею профессора Виктора Анатольевича Федосика»**. Конференция явилась важнейшей вехой в подведении итогов развития научной школы, которая существует на кафедре истории древнего мира и средних веков БГУ. Эта научная школа развивается с момента возникновения Белорусского университета, она является ровесником начала его научных успехов и достижений, и сама внесла немалую лепту в эту славу старейшего и самого прославленного университета суверенной Республики Беларусь.

У истоков научной школы кафедры истории древнего мира и средних веков стояли прославленные историки, которые были выпускниками Московского университета и начинали свою научную карьеру еще до революции, – академики Николай Михайлович Никольский и Владимир Николаевич Перцев. Они заложили прочные научные основы изучения античности, востоковедения, медиевистики, истории религии и даже славистики. Все эти направления и сейчас характерны для научных исследований кафедры. Оба исследователя составили славу не только белорусской, но и в целом советской тогда исторической науке. Их образы вошли в художественную и устную культуру Беларуси и Минска. Особенно ярким стал сюжет вывоза Н.М. Никольского на «большую землю» из партизанского отряда на Минщине. В честь своих корифеев кафедра истории древнего мира и средних веков раз в 2 года проводит традиционную международную научную конференцию «Лістападаўскія сустрэчы», посвященную памяти этих выдающихся ученых-историков. В 2021 г. должна пройти уже 14-я по счету конференция.

После завершения Великой Отечественной войны и восстановления работы Белорусского государственного университета продолжателями научных традиций стали профессора Федор Макарьевич Нечай и Гиллер Маркович Лившиц. Они сумели придать научным исследованиям новый импульс в изучении античности, истории религий.

Признанием заслуг Ф.М. Нечая стало избрание его деканом исторического факультета. Именно профессор Нечай заложил основы подготовки молодых специалистов для кафедры по всем направлениям исследований истории древнего мира и средних веков. Аспиранты кафедры обучались на базе Ленинградского государственного университета. Особенно теплые отношения сложились с кафедрой истории древнего мира МГУ им. М.В. Ломоносова и его главой профессором В.И. Кузищиным. Эта последовательная политика дала возможность воспитать новую плеяду высокопрофессиональных историков. С этого времени кафедра начала пополняться собственными кадрами, которые сформировали новое лицо кафедры.

Международная научная конференция «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus», прошла 9 февраля 2021 г. в день 70-летнего юбилея профессора Виктора Анатольевича Федосика.

Профессор В.А. Федосик как раз олицетворяет генерацию исследователей, которые зримо показывают достижения кафедры истории древнего мира и средних веков, начиная с 80-х годов XX века.

В его лице органично соединились все разносторонние исследовательские интересы кафедры. Прежде всего, он оформил научную школу изучения античного христианства. Его ученики успешно работают в университетах по всей республике. Разносторонние научные интересы профессора В.А. Федосика в значительной мере способствовали

развитию изучения античности, медиевистики, истории религии, востоковедения, славистики в белорусской науке.

Более 30 лет профессор В.А. Федосик возглавлял кафедру истории древнего мира и средних веков. Виктор Анатольевич Федосик является общепризнанным в Республике Беларусь ведущим специалистом по истории античного христианства, чему посвящены его основные научные труды – 5 научных монографий и более 360 научных и научно-методических работ, ряд энциклопедических изданий. Среди монографий особое научное значение имеют «Киприан и античное христианство» и «Антычнасць вачыма Сярэднявечча». Под руководством профессора В.А. Федосика были защищены одна докторская и 9 кандидатских диссертаций, что и является прочной основой научной школы изучения античного христианства в нашей стране. Виктор Анатольевич является автором и редактором практически всех учебных пособий по истории древности и средневековья для белорусских университетов и школ.

Многогранность научных знаний и интересов, созданная и поддерживаемая им на кафедре истории древнего мира и средних веков научные школы, делают профессора Виктора Анатольевича Федосика не только ведущим антиковедом, а также одним из крупнейших ученых в современной исторической науке Республики Беларусь. Благодаря его усилиям кафедра истории древнего мира и средних веков БГУ сохраняет свой статус единственного научного и образовательного центра в области исследования древней и средневековой всемирной истории в Республике Беларусь.

Данный сборник научных статей является данью уважения своему УЧИТЕЛЮ и КОЛЛЕГЕ.

## PROFESSOR ET MENTORIS HONOREM

### 53 ГАДЫ Ў АБДЫМКАХ КЛІО, ЦІ ЭПІЗОДЫ ЖЫЦЦЯ І НАВУКОВА-ПЕДАГАГІЧНАЙ ТВОРЧАСЦІ ПРАФЕСАРА В. А. ФЯДОСІКА

З нагоды юбілею майго сябра і калегі Віктара (прабачце – прафесара Віктара Анатольевіча Фядосіка) хацелася б узгадаць многае, што разам перажыта, разам зроблена, разам асэнсавана. Але абмяжуюся ўспамінамі якраз у большай ступені пра прафесійныя акалічнасці. Усёж-такі для шырокіх колаў калег Віктара Анатольевіча, а тым больш грамадскай супольнасці, ён вядомы як паважаны гісторык, прафесар, загадчык адной з унікальных кафедраў ва ўсёй сістэме вышэйшай школы Беларусі (і не толькі). Аднак для мяне Віктар быў і застаецца аднакашнікам-аднагрупнікам, спартоўцам-цяжкаатлетам, суразмоўцай у прагаворванні тысяч прафесійных і жыццёвых праблем, партнёрам у ранішніх кросах і “маржаваннях” на Камсамольскім возеры, спадарожнікам у восеньскіх “ціхіх паляваннях”. Пералік нашых шматгадовых сумесных пераадольванняў жыццёвых сцежак-дарожак можна прадоўжыць бясконца. За 1968–2021 гады не было ніякіх перапынкаў у, калі па-сённяшнему казаць, офлайн і онлайн камунікацыях.

Так сталася, што з Віктарам я пазнаёміўся ўжо ў першыя дні верасня 1968 г., калі калгасны “газон” прывёз нашу толькі-толькі сфарміраваную 2-ю вучэбную групу на студэнцкую традыцыйную “бульбу” у вёску Скнаравічы Мінскага раёну. І цэлы месяц мы ўсе прыціраліся адзін да аднаго, спазнаючы і характар, і здольнасці, і працавітасць, і адказнасць кожнага за даверaную справу. І так “прыцёрліся”, што большасць захавала той юнацкі настрой на ўсё жыццё. У наступным, якія б не былі новыя абставіны нашых ужо дарослых і прафесійных кантактаў, заўсёды перш-наперш узгадваліся і месяц у Скнаравічах, і ўпартасць (калі не ўпёртасць) у пяцігадовым спасціжэнні “граніта гістарычнай навукі”, і інтэрнацкія пасядзелкі, і спаборніцтвы за першаснасць на спартыўных пляцоўках і ў навуковых штудыях у аўдыторыях.

Патрэбна адразу акрэсліць тую акалічнасць, што Віктар-студэнт адразу стаў для сяброў і ўсіх аднакашнікаў узорам. Гэты хлапец выдзяляўся не столькі сваёй хіпаўскай прычоскай, калі валасы літаральна закрывалі і акуляры, і каўнер, а менавіта незвычайнай для большасці студэнтаў гістфака падрыхтаванасцю да ўспрыняцця гістарычнай інфармацыі, яе запамінання, а найбольш важна – публічнага асэнсавання самых дробных фактаў і нейкіх там агульных тэндэнцый ды парадыгм. Для аднагрупнікаў Віктара, большасць з якіх былі выпускнікамі вясковых і райцэнтраўскіх школ, некаторыя ж адслужылі па 2–3 гады ў Савецкай арміі, было дзіўна слухаць свайго таварыша на практычных занятках. Ён літаральна ведаў не толькі інфармацыю па тэмах, зададзеных выкладчыкамі, але заўсёды знаходзіў нікому з нас невядомую. Адшукаць нешта па-за падручнікамі ў невялікай колькасці даступнай літаратуры нам было не пад сілу. Чаго казаць, калі нават у фундаментальныя бібліятэкі – БДУ і Дзяржаўную імя Леніна, можна было патрапіць, толькі адстаяўшы вялікую чаргу. У саміх жа чытальных залях студэнты розных факультэтаў сядзелі, як селядцы ў бочках. Дзе ж там шукаць нешта нейкае, каб здзівіць таварышаў і задаволіць выкладчыкаў. Толькі самае неабходнае засвойвалі самастойна, а так больш спадзяваліся на лекцыйный канспекты.

Толькі праз некаторы час пакрыху вызначылася, што наш Віктар “не роўня” усім нам! Ягоны бацька – акадэмічны навуковец! Кандыдат навук, які вось-вось

павінен абараніць доктарскую дысертацыю. Зразумела, што выдатная падрыхтоўка ну зусім простага і адкрытага хлопца засноўвалася на нейкай асобнай сямейнай ауры. Праз некаторы час, калі сяброўскія повязі замацаваліся праз спорт ды нашы студэнцкія сумесныя мерапрыемствы, адбылося спачатку першае, а потым сталі звычайнымі сотні новых і пастаянных уваходжванняў у кола сям'і Фядосікаў. І замацавалася перакананасць у тым, якое вялікае значэнне мае для нашага развіцця сямейная атмасфера. Бацька Віктара, Анатоль Сямёнавіч, на самой справе быў ужо знакаміты беларускі этнограф, паплечнік "самаго" Васіля Бандарчыка. А разам з тым заўсёды пры сустрэчах у розных абставінах успрымаўся нібыта просты школьны настаўнік, які быў гатовы даць адказ на любое тваё пытанне, і імкнуўся раскрыць у цябе патаемныя інтэлектуальныя рэзервы. Гэты гаспадарлівы мужчына адначасова даваў майстар-класы па адносінах да дабрабыту сям'і, дасведчанасці ў розных хатніх майстэрствах, добразычлівасці і нейкай чалавечай цеплыні. Маці Віктара, Алена Астапаўна, проста натуральна дапаўняла свайго мужа, арыентуючы ўсіх, хто прыходзіў у іх кватэру (спачатку ў "распашонку" па вуліцы Альшэўскай, а пазней у сапраўдную прафесарскую ў такім жа прафесарскім доме-"долары" па вуліцы Кульман) на расслабленне ад працоўных турбот і на абавязковыя пачастункі, якія яна заўсёды мела для гасцей. Малодшы брат Жэня спачатку быў проста "малодшым", не роўняй нам. Але вельмі хутка ён стаў нашым аднадумцам, хоць і абраў для сябе спецыяльнасць матэматыка. Між тым гуманітарная хатняя атмасфера і на яго ўздзейнічала, прывіла выдатныя задаткі гісторыка. Ды што тут гаварыць – Фядосікі не былі мінчукамі. Сямья перабралася ў сталіцу з далёкіх мясцін пад Мікашэвічамі. Там у вёсцы Сінкевічы Лунінецкага раёна працавалі бацькі, там нарадзіліся і пайшлі ў школу іх сыны. Таму сумяшчэнне сялянскай "закваскі" і поглядаў на чалавечыя і жыццёвыя каштоўнасці з высокім прафесійным кругаглядам, культурай, інтэлектуальнасцю і дало такія відавочныя для ўсіх, хто ведаў сям'ю Фядосікаў, пазітыўныя ва ўсіх адносінах вынікі.

Такім чынам, Віктару самой прыродай і лёсам было наканавана стаць асаблівым, не падобным на многіх, хто ішоў да прафесіі гісторыка, спазнаючы многія яе ісціны саматугам, праз уніканне ў тое, што для Віктара было вядома з маленства. А тым больш – праз засваенне аграмадністай інфармацыі рознага кшталту з бацькоўскай бібліятэкі. Анатоль Сямёнавіч сабраў дзівосную калекцыю кніг па самай разнастайнай тэматыцы. Узгадваю свае першыя ўражанні, калі на іх кватэры ўбачыў тое, што нават у бібліятэках Мінска было не знайсці. А для Віктара гэты збор быў звыклым, ён ім карыстаўся кожны дзень. Таму і на занятках мог выдаць такое, што ўсім нам заставалася толькі патупляць свае галовы, "начыненныя" банальнымі фактамі даступных падручнікаў ці, у лепшым выпадку. інфармацыяй канспектаў. Але не гэтае галоўнае – было адразу бачна, што Віктар успрымаў і аналізаваў любую інфармацыю (агучаную ці прачытаную) хутчэй за ўсіх, мог вельмі сістэмна і даказальна, а галоўнае – даступна і нават проста, расказаць ці аб усіх тэмах бяконцай у тагачасным вывучэнні "гісторыі СССР", ці аб напалеонаўскіх войнах з заблытанымі па складніках і сэнсу "антынапалеонаўскімі кааліцыямі", ці бліскуча агучыць па латыні стос доўгіх прыказак і павучэнняў…

Адным словам, усе аднагрупнікі Віктара хутка "раскусілі" карані ягонай першнасці сярод іншых. І толькі па-добраму зайздросцілі, імкнучыся самім нарасціць інтэлектуальны багаж як мага хутчэй, што раз скарыстоўваючы Віктара ў самых розных вучэбных абаставінах. За лепшае – апытвалі яго перад заняткамі, а асабліва перад залікамі і экзаменамі, наконт удакладнення таго, што ведалі недасканала ці хацелі ўсвядоміць тое, што не засвоілі ўвогуле. І імкнуліся падтрымаць "марку" нашай 2-й вучэбнай групы сярод іншых чатырох на курсе. Так

натуральна сталася, што менавіта Віктар для аднагрупнікаў адразу стаў як бы “маркерам” нашых ведаў і нейкім своеасаблівым маяком, па якім звяралі свае веды і да якога імкнуліся ўрэшце рэшт “прыплыць”, гэта значыць дасягнуць дастатковай ступені прафесіяналізму як гісторыкі. Зразумела, такая ўнутраная настроенасць была хутчэй у хлопцаў. Дзяўчаты ж у большасці сваёй проста захапляліся “нашым Віценькай” і ганарыліся, што ён такі – адзін з “нашай” групы!

Праўда, у цэлым 2-я група гістфака БДУ 1968–1973 гадоў вучобы была ўнікальнай. У ёй нейкім правідзеннем сабраліся тыя, хто на самой справе жадаў пасвяціць сябе цалкам прафесіі. І ўпарта, дзень за днём, пяць гадоў без паслаблення вучыў усё і ўся, што нам дыктаваў вучэбны план нашай падрыхтоўкі. Вучылі часам абы што, забівалі мазгі відавочнай лухтой, заідэалагізаванымі штампамі, ад якіх нават нам, дзецям паслевaеннага часу, дзецям пераможцаў у крывавай вайне, было мутарна. Але ўсе дысцыпліны “грызлі” з аднолькавай упартасцю, каб толькі не падвесці сваіх выкладчыкаў, а больш за ўсё – атрымаць такія жаданыя “пяцёркі”, за якімі стаялі неабходныя для далейшай сталай працы веды! І тым самым замацаваць сваё рэнамэ сярод аднакурснікаў і ў цэлым на факультэце. Немалаважным фактарам была “барацьба” за павышаную стыпендыю. Як ніяк, а паміж 37 рублямі “звычайнай” і 43 рублямі і 75 капейкамі “павышанай” змяшчаўся ці то тыдзень харчавання ў студэнцкай сталоўцы, ці то амаль 7 бутэлек просценькага грузінскага сухога віна “Эрэці”. Апошняе асабліва добра суправаджала як завяршэнне спартыўных трэніровак да сёмага поту ў зале цяжкай атлетыкі, так і прыемныя таварысцкія пасядзелкі ў нашай гістфакаўскай “капейцы”. Канешне, гэтае таксама ўзрушвала нас, але галоўным было імкненне не адстаць адзін ад аднаго ў спасціжэнні ведаў. Быў нейкі азарт, інтэлектуальна-спартыўная злосць тыпу: ”я не магу быць горшым за іншых, гэта мне па плячы, гэта я павінен ведаць і выдатна агучыць ці напісаць”.

Такі псіхаклімат у групе быў выдатна замацаваны нашым лідарам – Віктарам ды яго (зразумела, і нашым) сябрам і пэўным сапернікам у дасведчанасці па ўсіх накірунках ведаў – Саняй. Нейкім незразумелым чынам Аркадзь Пазняк так зваўся намі ў часы студэнцтва і затым пры сустрэчах з ім і пры згадванні яго ўжо ў “прафесарскіх гутарках”. Ён увасабляў іншы, у параўнанні з Віктарам, тып студэнта-выдатніка. Калі Віктар схопліваў веды літаральна на ляту, валодаючы да таго ж іх аграмадным багажом, то Саня павінен быў упарта ўгрызацца ў кожны факт, каб ён стаў натуральнай часткай ягонай сутнасці. А яна патрабавала, каб інфармацыя карпатліва і штодзённа збіралася, асэнсоўвалася, разбіралася на дробязі і зноў збіралася ў адзінае цэлае. Такі падыход да вучобы для Сані патрабаваў незвычайнай упартасці, карцення над кнігамі і на занятках. Нам усім здавалася, што Віктару вучоба давалася без асаблівых намаганняў, была ў радасць, пакідала час для рэгулярных заняткаў цяжкай атлетыкай, для арганічнай уключанасці ў шматлікія студэнцкія мерапрыемствы і сяброўскія сустрэчы. А Саня, у адрозненне ад Віктара, ішоў больш цяжкім шляхам, павінен быў увесь цалкам аддавацца вучобе, хаця і не быў банальным “зубрылай”. Наадварот, ён выдзяляўся, як і Віктар, відавочнымі здольнасцямі. І не толькі гісторыка, а і гуманітарыя ў цэлым.

Між тым вынік працы гэтых двух “інтэлектуальных тытанаў” 2-й групы гістфака быў аднолькавы. Абодва вучыліся толькі на “5” і астатнія адзнакі лічылі ніжэй сваёй годнасці. А мы, іх таварышы, нават і не маглі сябе ўявіць, што яны атрымаюць пракол на практычных занятках, а тым больш на экзаменах нават у самых патрабавальных выкладчыкаў. Цяпер, праз дзесяткі гадоў свай выкладчыцкай працы, усведамляеш, якое задавальненне было ў нашых прафесараў

ды дацэнтаў, калі яны вялі дыялогі і з Віктарам, і з Саняй. Некаторыя моманты ўзгадваюцца. У памяці паўстаюць прафесійныя дыялогі на практычных занятках, якія вялі з імі Эдуард Міхайлавіч Загарульскі, Мікалай Паўлавіч Палетыка, Леў Міхайлавіч Шнеерсон, Анатоль Іосіфавіч Кажушкоў і шмат іншых нашых выдатных настаўнікаў. Нават непрадказальны Лаўрэнцій Сямёнавіч Абэцэдарскі ці вытанчаны і зверхпатрабавальны да ведання дробязяў Валянцін Навумавіч Рабцэвіч ніколі не маглі пахіснуць дасканаласць ведаў нашых Віктара ды Сані.

На працягу пяці гадоў натуральным чынам склаўся і дзейнічаў гэты тандэм. Ён не даваў перапынку астатнім, зрушваў да працы нават там, дзе можна было і злавіць салодкую студэнцкую “халяву” у падрыхтоўцы, у засваенні ці ігнараванні нейкіх там “непатрэбных” ведаў. Усе вучыліся на поўную катушку, кіруючыся на нашых Віктара ды Саню. Мабыць таму, 2-я група гістфака тых гадоў у хуткім часе стала лідарам па паспяховасці, удзелу ў грамадска-палітычных мерапрыемствах, у сваіх спартыўных поспехах, спачатку на факультэце, а потым і ў БДУ ў цэлым. І аднойчы злёгку выйграла ў адпаведным па накірунках “сацыялістычным спаборніцтве” паездку за мяжу! У, аж ва ўсіх дух тады захапіла, Чэхаславакію! Праўда, вельмі хутка гэты дух прыйшлося спусціць. На паверхню выплыла “антысаветчына”, якую цэлай групе прыпісалі пільныя, як заўсёда, адпаведныя службы. Не хацелася б у дадзеным выпадку ўдавацца ў падрабязнасці. Якім чынам гэтыя органы змаглі ўбачыць у гумарлівым прапісванні і размалёўванні адной з паўсядзённых фізіялагічных спраў кожнага чалавека (без уліку яе адносінаў да палітычных сістэм) крамолу, цяжка зразумець і сёння. Спроба ж хоць нейкім чынам укласці сумныя ідэялагемы ў гумарлівыя формы рукапіснага трактату каштавала для некаторых нерваў, а для ўсёй групы – паездкі за мяжу. На яе проста было накладзена “вета”.

Гэтыя ўспаміны пасля 70-ці сваіх пражытых гадоў карціць прадаўжаць і прадаўжаць. Як ніяк, а студэнцкія як бы толькі пяць гадоў у атачэнні выдатных выкладчыкаў і аднакашнікаў былі і застаюцца самым цёплым і адначасова самым вызначальным перыядам жыцця. Якраз тады і былі закладзены для многіх з нас цагліны ў падмурак прафесійнасці – выкладчыцкай і навуковай працы па калісьці абраным шляху. І кругабег жыцця не дэвальвіраваў той час, а наадварот пастаянна прымушаў звяртацца да пачатку яскравых, а з цягам і ўсё больш важных для знаходжання свайго месца ў прафесіі і жыцці студэнцкіх гадоў. Цяпер можна крыху прыпыніць гэты самы кругабег, больш уважліва азірнуцца назад, зноў у думках прайсціся разам з таварышамі па вуліцах Мінска, па ягоным на той час адзіным праспекце імя Леніна, які распачынаўся плошчай Леніна з нашым родным універсітэтам зноў жа імя Леніна, у якім на 5–6 паверхах яго Галоўнага корпуса размяшчаўся наш гістфак. Зноў хацелася з імі пасядзець у перапоўненых наведавальнікамі-чытачамі галоўнай ці “беларускай” залях Дзяржаўнай бібліятэкі імя…таго ж самага Леніна. А пасля, пад вечар, спусціцца ў падвалы корпуса юрфака ва Універсітэцкім гарадку, каб накачаць мышцы “гірамі”, “блінамі”, “грыфамі” дзеля дэманстрацыі сваіх фізічных кандыцый трэнерам Алегу Сяргеевічу Сауніну і Віктару Фёдаравічу Кавалёву, як і самому сабе – што не навукай і вучобай адзінымі ты жывеш, што твая “фізуха” на зайздрасць іншым хлопцам. А болей, каб пафарсаваць біцэпсамі ды трыцэпсамі перад дзяўчатамі, якія ў нашай групе былі самымі прываблівымі... Пасля ж чарговай летняй сесіі ва ўсіх адносінах някепска было махнуць у складзе будатрада за рамантыкай і неблагім рублем куды-небудзь на поўнач велізарнага Саюза ці бліжэй – па Беларусі.

Успаміны, успаміны… А за імі і ты сам, і твае аднакашнікі. Вось і Віктар з гадамі часценька ў нашых бяседах узгадвае тое ж, што і ты лічыш самым важным.

Ён, выдатнік вучобы, быў зусім не публічны ў праявах “грамадскай работы”. Нават цураўся яе. Але набіраў “ачкі” перад намеснікам дэкана па гэтай самай рабоце Уладзімірам Антонавічам Цітком сваёй спартыўнай упёртасцю, імкненнем быць першым і на памосце, дзе ліха распраўляўся са штангай, лічыўся самым перспектыўным “жымавіком” – гэта значыць на дзіва зашмат падымаў кілаграмаў у першым відзе тагачаснага трохбор’я (жым, рывок і штуршок). Віктар адзначыўся ўдзелам у рэстаўрацыі Брэсцкай крэпасці, калі як “баец” студатрада два летнія месяцы мясіў цэментны раствор і скакаў па рыштаваннях з насілкамі цэглы і вёдрамі гэтага раствору. Там і знайшоў сваю “палавінку” – студэнтку-філалагіню Алену з знакамітага роду Законнікавых. Успаміны, успаміны..

Між тым гэтыя і іншыя студэнцкія турботы і памкненні былі другаснымі для Віктара ў параўнанні з глыбока асэнсаванай мэтай, якая відавочна праглядалася ўсім нам у яго вучэбнай апантанасці. Мэтай была навука гісторыя! Хлапец не толькі сам імкнуўся пайсці шляхам свайго бацькі Анатоля Сямёнавіча, але проста прыродна, з дзяцінства быў для яе сфарміраваны. Здольнасці да засваення замежных і старажытных моў скіравалі яго на кафедру, якую тады ўзначальваў факультэцкі “мэтр”, легенда і аўтарытэт – прафесар-антыказнаўца Фёдар Макарьевіч Нячай. Трэба сказаць, што большасць першакурснікаў “прапускалася” праз кафедру старажытнага свету і сярэдніх вякоў для напісання першых сваіх як бы навуковых (!) прац – курсавых. Вось і мне самому таксама давялося карцець пад кіраўніцтвам прафесара Гілера Маркавіча Ліўшыца над спазнаннем прычын і наступстваў “Замовы Каціліны”. Але нямногія потым вырашалі прадоўжыць сваю спецыялізацыю па гэтаму складанаму накірунку гістарычных ведаў. Ды і зусім мала хто падыходзіў для кафедры, дзе з часоў М. М. Нікольскага (гэта значыць з 1921 г.) царыла атмасфера акадэмічнасці, пэўнага ігнаравання суетнасці навістаў, беларусазнаўцаў, а тым больш знаўцаў расійска-савецкай гісторыі ў фармаце “гісторыі СССР”. Усе яны павінны былі адсочваць “лінію партыі” у галіне гісторыі, прыстасоўваць мінуўшчыну да патрэб сучаснай палітычнай рэчаіснасці і замшэлых за больш чым 50 гадоў савецкай улады ісцін і ідэялагем.

А вось антычнікі ды медыявісты гістфака знаходзіліся ў іншым навуковым свеце, дзе на першым месцы стаяла праблема спазнання далёкага мінулага далёкіх ад нас краін і народаў. Спазнанне за кошт новага прачытання старых і вядомых у навуцы крыніц, а калі пашанцуе, то за кошт увядзення ў навуковы зварот нечага новага, малавядомага. Увогуле, нават для нас, студэнтаў рубяжу 60–70-х гадоў, было дзіўным, што ў савецкай Беларусі маецца такая навуковая школа, што нашы выкладчыкі прайшлі сваю вытанчаную падрыхтоўку ў Ленінградзе ды Маскве, ведаюць не толькі мёртвыя латынь і старажытнагрэчаскую мову, але зусім зніклую хецкую, з якой на першую лекцыю па гісторыі старажытнага Усходу ў пачатку кастрычніка 1968 г. да нас “зялёных” першакурснікаў у 607-ю аўдыторыю Галоўнага корпуса прыйшоў Генадзь Іосіфавіч Даўгяла. І было відавочна, што кафедра займаецца “сапраўднай” гісторыяй, разблытвае “легенды і міфы” старажытнасці, каб знайсці там адказы на хвалюючыя ўсіх нас пытанні – Адкуль мы? Дзе нашы карані? Якое дачыненне мы маем да тых слаўных цывілізацый? Што чакае нас у будучыні? Вось толькі патрэбна было мець нейкі асаблівы запал, каб з савецкай рэчаіснасці з яе партыйна-камсамольскай дадзенасцю і штодзённымі рознымі сацспаборніцтвамі “запрыгнуць” у антычнасць да элінаў, да іх алімпійскіх багоў, успрыняць сэнс траянскіх ды пунічных войнаў і г.д.

Таму падаўляючая большасць студэнтаў гістфака прагматычна абірала для свайго прафесійнага станаўлення кафедру гісторыі КПСС, нейкая частка – кафедры гісторыі СССР і Новай і Навейшай гісторыі, зусім мала – кафедру гісторыі БССР.

Для так званых “капээсэснікаў” адкрываліся неабсяжныя прафесійныя далягляды. Спецыялізацыя па іншых кафедрах была дастаткова перспектыўнай толькі ў выпадку паступлення ў аспірантуру. А месцаў у аспірантуру па гэтых кафедрах для выпускнікоў нават універсітэцкага гістфака выдзялялася міністэрскімі чыноўнікамі ад сілы 1–2 на год. Тады як па двух агульнаўніверсітэцкіх кафедрах гісторыі КПСС заўсёды было зашмат і аспірантскіх месцаў, і жадаючых стаць “навуковым авангардам” улад.

Разлік на тое, што нават самы здольны выпускнік гістфака абавязкова будзе заўважаны і для яго навуковай кар’еры гасцінна адчыняць дзверы, не меў пад сабой аніякіх падстаў. Тут патрэбны былі не толькі талент студэнта-даследчыка, але і прысутнасць “гаспадыні фартуны”, зыходжанне ў адну кропку зорак лёсу. А каб пасля аспірантуры і абароны “нужной” дысертацыі яшчэ і разлічваць на выкладчыцкую пасаду ў сваёй роднай альма матэр – гэта нейкае фантазёрства і адрыў ад рэалій жыцця. Па сутнасці, і Віктар, і зашмат хто з ліку яго аднакашнікаў змаглі-такі сваё сталае прафесійнае жыццё правесці ў “абдымках Кліо”. Але толькі пасля доўгай і вельмі жорсткай барацьбы за месца “пад сонцам”. Хаця гэтае “сонца”, а значыць праца навукоўца і выкладчыка вну, як ласкавае, так і зусім пякучае. Навука гісторыя і выкладанне гісторыі ў студэнцкіх аўдыторыях, дыскусіі і спрэчкі па бязмернай колькасці навуковых і “актуальных” пытанняў патрабуюць паўсядзённасці для ўмацавання сваёй кваліфікацыі і ведаў, дакладнасці, аргументаванасці, валодання словам і пяром і зашмат чаго іншага. Быць гісторыкам – значыць цалкам пасвяціць сябе напружанай інтэлектуальнай працы, калі кожны інфармацыйны пасыл мае для цябе пэўную важнасць, можа спатрэбіцца цяпер жа ці праз нейкі час. Патрэбна самому ініцыяраваць распрацоўку той ці іншай навуковай праблемы, праводзіць гады за пошукам “залатога зерня” у безліч крыніц. Штурхаць кожны раз самога сябе і некаторых сваіх калег, каб не застыць у прафесіі і быць патрэбным для навукі, а галоўнае – для студэнтаў.

Калі згадаць эпізоды на шляху Віктара да яго сённяшняга навуковага аўтарытэту, то пакінуўшы для іншага выпадку прагляд ягоных курсавых ды дыпломнай прац (а лепей хацелася б прачытаць аб гэтым ва ўспамінах самаго Віктара Анатольевіча), спашлюся на ўражанні, якія адклаліся за некалькі гадоў пасля атрымання нашым курсам поўнавартасных дыпломаў аб вышэйшай адукацыі з кваліфікацыяй “Гісторык. Выкладчык гісторыі і грамадазнаўства”. Першая частка гэтага запісу якраз і канстатавала, што мы ўсе прыгатаваныя і да навуковай працы. Аднак аспірантам стаў толькі Віктар. Дзесяткі іншых па размеркаванню адправілі на “вытворчасць” – у школы. У лепшым выпадку некалькі “капээсэснікаў” прынялі асістэнтамі ў розныя вну рэспублікі. Ды і месца ў аспірантуру для зверхталенавітага выпускніка 1973 года было “прабіта” факультэтам у апошні момант. А вось таксама “круглы” выдатнік з “чырвоным” дыпломам Саня Пазняк вымушаны быў надзець пагоны лейтэнанта і два гады “адбухаць” на поўначы ў якасці наглядчыка за зэкамі ў адной з калоній, месца размяшчэння якой потым было мастацкі паднесена савецкаму кінаману ў знакамітым фільме Васіля Шукшына “Калина красная”. Гэтыя гады для яго сталі добрай школай жыцця, але поўнасцю адсунулі ад навукі, у якой Саня мог бы дасягнуць відавочных вышынь. Між тым студэнцкая дружба паміж пастаяннымі намінантамі ва ўсім БДУ “ленінскай” і “марксаўскай” стыпендый засталася.

Некалькі гадоў таму Віктар (пардон, ужо Віктар Анатольевіч) перадаў мне для азнаямлення пісьмо, дасланае з Ленінградскага гатэлю АН СССР Саняй-лейтэнантам да Віці-аспіранта. Не ўтрымаюся, каб з дазволу нашага юбіляра цалкам яго прывесці тут, бо тэкст пісьма ад 28 лютага 1974 г. вельмі шчыры і

адначасова прафесійны, хаця ўжо добра адчуваецца змена жыццёвых каардынат. Нягледзячы на тое, што з часу разлёту з універсітэцкага гнязда яго птушанят прайшло толькі 8 месяцаў...

*«Здравствуй, Витя!*

*Давно не приходилось мне писать письма в твой адрес, тут, конечно, я здорово виноват, но ей-богу делов как-то свалилась целая куча, и пока разгребал я эту кучу, прошло порядком времени.*

*Я сегодня присутствую на занятиях с комсомольскими активистами внутренних войск всего северо-запада России, которые проходят в г. Ленинграде, в здании, где в прежние времена располагались штаб и казармы Семеновского полка, а ныне – наш руководящий центр. В метрах 60 отсюда находится и наша гостиница, в которой мы прожили уже три и осталось еще 2 дня. Все эти строения размещены в самом центре города, на Дворцовой площади и, даже больше того, казармы Семеновского полка соединены специальным проходом с Зимним дворцом. А в гостинице, совсем недавно бывшей жилым домом, проживали когда-то многие знаменитые личности, в том числе два историка: Струве и Тарле. Как видишь, вокруг одни достопримечательности. Вспомнил я, что семь месяцев назад мы Лёшей (*гэта ўзгадваецца наш аднагрупнік, цяперашні доктар гістарычных навук Аляксей Міхайлавіч Літвін, які таксама вымушаны быў два гады пасля заканчэння гістфака адслужыць лейтэнантам Унутраных войскаў, але ў Беларусі – Аўт.*) ранним утром подошли к этим же домам, желая занять комнату непременно с видом на Неву, поспешили за ворота, где нас поджидало жесточайшее разочарование, утрата свободы и централизованный выезд в учебные лагеря. Ну, а обо всем последующем, мне кажется, ты осведомлен неплохо. Разве что исключение составляют самые последние события.*

*Суть их в том, что я уже не Санька-взводный, не хожу больше по ночам с заряженным пистолетом, стал забывать, что такое строевая подготовка. Нынче моя должность посолиднее: секретарь комитета комсомола в/ч 7409. Вишь, как круто все изменилось. У меня даже появился в штабе свой стол, вернее даже два стола и несгораемый сейф. Только сидеть за ним подолгу не придется. Много рот и взводов расположены далеко от Вологды, так примерно километров за 270–350, а одна штука и того подальше. А мне надо всюду ездить контролировать и руководить комсомолом. А когда уезжаю, так командир полка кроме всего прочего столько задает поручений всяких, начиная от проверки службы и кончая проверкой работы по следу служебно-розыскных собак, что крутишься, как угорелый.*

*Зато в Ленинграде буду почаще. Ну, а весной, когда не надо будет таскать шинели, возьму с собой в сумку гражданскую шмотку, переоденусь и прилечу на вечерок в Минск. А то как-никак, а уже больше семи месяцев не был в нашей столице. Вообще, честно говоря, с комсомолом у нас в Вологде полнейший завал. Я даже не знаю, с чего начинать – настолько все запущено и заброшено моими предшественниками. Даже с учетными карточками полнейшая неразбериха. А через 2 месяца приедет московская ревизия и, чувствую, устроит грандиозный шухер. Поэтому надо трудиться.*

*Да, вот еще беда. Местное руководство пристало что-то уж слишком сильно – иди, мол, со 2 марта в отпуск. Видишь ли, у них там есть некий график, который ломается. Я же, разумеется, супротив. Идти же в марте нет никакого резона – холодно и неинтересно, уж лучше в сентябре, как и намечалось.*

*Ну, а пока я днем сижу и слушаю довольно интересные лекции, а по вечерам гуляю по Невскому проспекту, хожу в кинотеатры и театры, а назавтра по плану*

*предстоит посещение кабака. Надо же как-то отойти от сухой провинциальной жизни. В Ленинграде, конечно, хорошо. Только служить здесь гораздо тяжелее, чем у нас – слишком много надсмотрщиков. Да и бегут здесь от конвоя очень уж часто. А ловить потом чрезвычайно трудно. У нас же на этот счет поспокойнее. Про то, что вологодский конвой шутить не любит, сложена зэками не одна песня. Интересные они до одури. Правда, совсем недавно один парниша пробовал было сигануть в сторону, но разве человек побежит быстрее пули. Он остался живым, но все мужское хозяйство от пуль обр. 1943 как корова языком слизала. Хорошая наука другим!*

*Там скоро, пожалуй, у вас и распределение 5 курса подойдет. Интересно, как нынче все будет выглядеть? А у меня пока на прицеле только один план. После службы остаться в Ленинграде и пойти в аспирантуру. Минск, конечно, деловой город, но Ленинград…Европас-с.*

*До свидания. Привет Лене и публике. Лейтенант ВВ МВД СССР /подпись/».*

Гэтае пісьмо дае прадстаўленне аб характару ўзаемаадносін не толькі паміж двума аднадумцамі, але і ў цэлым на тым нашым курсе нашага факультэта. Гумар, падколкі адзін аднаго, не крыўдныя мянушкі – і шмат чаго іншага былі арганічным суправаджэннем студэнцкай вучобы і побыту (“публика» у дадзеным пісьме – гэта мы ўсе, аднакашнікі Сані і Віці). Імкненне прадоўжыць вучобу “на гісторыка” ужо на вышэйшым кваліфікацыйным узроўні дамінавала ў прафесійных установах многіх з аднагрупнікаў. У рэшце рэшт кандыдацкія дысертацыі ў розныя гады абаранілі, калі не памыляюся, 10 з 25 аднагрупнікаў, а яшчэ 3 ці 4 па розных прычынах не дайшлі да абароны. У гэтым асяроддзі Віктар быў першым, хто стаў кандыдатам навук. Даследаваць у аспірантуры ён пад кіраўніцтвам названага вышэй прафесара і загадчыка кафедры Ф. М. Нячая стаў святыя таінствы хрышчэння і прычасця. Гэта значыць адразу ўхапіў актуальную праблему і для тых савецкіх гадоў (з пункту гледжання магчымай антырэлігійнай крытыкі), і на потым, калі ў постсавецкі час гісторыя ранняга хрысціянства па-ранейшаму заставалася ў навуцы дасканала не распрацаванай. І калі пад час падрыхтоўкі кандыдацкай дысертацыі (за год да яе абароны, ужо ў 1976 г.) малады даследчык сваё пранікненне ў сутнасныя палажэнні хрысціянскіх таінстваў і ў гістарычныя абставіны зараджэння новай сусветнай рэлігіі павінен быў суправаджаць практычнымі рэкамендацыямі для сістэмы савецкай прапаганды – праз распаўсюджаныя і папулярныя на тыя часы «Материалы в помощь лектору», то праца над доктарскай дысертацыяй “Христианская церковь в Римской империи в III – начале IV в. (становление христианской церкви и религиозная политика императорской власти)” ужо мела навуковым вынікам глыбіннае спазнанне праблемы. Адным з публічных дапаўненняў навуковых выкладак стала падрыхтоўка Віктарам Анатольевічам да друку і выданне ў 1991 г. знакамітых, але не вельмі даступных нават для спецыялістаў кніг І. Флавія і Э. Рэнана (па сутнасці, важных крыніц для кожнага даследчыка старажытнай еўрапейскай гісторыі).

Сама ж доктарская была абаронена ім на 41-м годзе жыцця. Для 1992 г., першага года беларускай суверэннасці, гэтая дысертацыя азначала сапраўдны прарыў. Яна падмацоўвалася чатырьма манаграфіямі, мноствам артыкулаў. Галоўнае ж, што такі, па-былых савецкіх мерках, малады навуковец быў дапушчыны да абароны доктарскай і бліскуча яе пераадолеў. Для нас, яго таварышаў, гэта быў першы ва ўсіх адносінах даследчык такога ўзроўню. Нават была нейкая эйфарыя, што мы ўсе як бы маем дачыненне да адбыўшайся падзеі. Якніяк, а большасць аднагрупнікаў і пасля выпускнога 1973 года не парывала сувязей паміж сабой, адсочвала творчыя і жыццёвыя крокі адзін аднаго. І калі сяброўскі

запіс на падараным мне аўтарэфераце быў зусім традыцыйна-афіцыйным *(«Олегу Антоновичу з глубоким уважением и наилучшими пожеланиями. 23.05.1992 г.»*), то банкетныя пачастункі з нагоды абароны ўразілі запрошаных гасцей. Атмасфера віншаванняў утрымлівала і неабходны афіцыёз, і была па-студэнцку заліхвацкай, гумарлівай, нагледзячы на прысутнасць многіх саноўных асоб, членаў Савета і інш.

Тут хацелася б крыху ўзгадаць характар узаемаадносінаў паміж амаль усімі нашымі аднагрупнікамі (у першую чаргу, паміж хлапцамі, а з цягам часу – "вучонымі мужамі"), які склаўся як бы сам па сабе: у справе вучобы, а потым навукі і педагогікі – абсалютна делавая атмасфера. А вось у астатнім – гумар, падколкі, мянушкі. Праўда, без пераходу праз відавочную рысу прыстойнасці. Напрыклад, калі Віктар стаў "абрастаць" званнямі і ступенямі, калі адна за другой пайшлі ў свет ягоныя кнігі, то і тады (як і цяпер таксама) калегіяльна-сяброўскія пасвячэнні на падараных ім кнігах заўсёды пісаліся як з традыцыйным сур'ёзам, так і заліхвацкі, з гумарам. Не ўтрымаюся, прывяду некалькі такіх пасвячэнняў. На манаграфіі «Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств» (Мінск, 1979) Віктар Анатольевіч, ужо кандыдат навук, напісаў: *«Олегу от Вити. Расти большой и толстый. От автора. 30.III. 1979»*). У разгар нашых сумесных "маржаванняў" Віктар, як адзін з аўтараў кафедральных нарысаў «И живы памятью столетий» (Мінск, 1987) – аб правадырах народных рухаў у сярэдневяковай Еўропе (ён напісаў нарыс аб Арнольдзе Брэшыанскім), – зрабіў такі запіс: *«Олегу Антоновичу с искренним уважением и пожеланием долгого-долгого бега при хорошем здоровье и теплой проруби. 14.I. 88 г.»*. А таўсценная "Иудейская война" Іосіфа Флавія (Минск, 1991) суправаджалася яшчэ больш дакладнай канстатацыяй тагачаснай сітуацыі ў жыцці абодвух; *«Олегу Антоновичу с пожеланием хорошего аппетита, богатства и счастья в земной жизни от издателей в день зарплаты. 18.X.1991 г.»*. Праз два гады, у разгар чарговага беларускага Адраджэння, Віктар, які вырас і сфарміраваўся як навуковец сярод выдатных носьбітаў роднай мовы, па-беларуску разразіўся пасвячэннем на старонцы толькі-толькі выдадзенай кнігі "Женщины–легенды" (Минск, 1993), якая да гэтага часу, можна лічыць, з'яўляецца своеасаблівым прарывам у спазнанні еўрапейскай і беларускай даўніны: *«Алегу ібн Антонавічу на добрае здароўе і са шкадаваннем аб неўдзеле ў напісанні гэтага бестсэлера ад галоўнага аўтара. 13.10.1993 г. Н. Хр.»*. Можна было б працягнуць гэты шэраг запісаў (кніг Віктар Анатольевіч і напісаў шмат, і падараваў мне амаль усе), але спынюся на невялічкім пасвячэнні, якое ён зрабіў на зборніку матэрыялаў навуковай канферэнцыі памяці беларускіх акадэмікаў і першых прафесароў БДУ М.М. Нікольскага і У.М. Перцава, што адбылася на кафедры гісторыі старажытнага свету і сярэдніх вякоў на самым зломе тысячагоддзяў. Зрабіў нашай аднагрупніцы (і маёй жонцы, дарэчы) Валянціне, якая як загадчык аддзела Інстытута гісторыі НАН Беларусі прычынілася да рэцэнзавання гэтага выдання: *«Глубокоуважаемой резензентше с найлучшими от одного из…(ну, этих самых). 20.02.2001 г.»*.

"Наш" доктар навук доўгі час заставаўся адзіным з ліку аднагрупнікаў і ўсіх аднакурснікаў. Толькі праз гады адмецяцца сваімі доктарскімі дысертацыямі згаданы вышэй Аляксей Літвін (наш "палескі казачнік Лёха"), Аляксандр Алпееў, які ішоў па навуцы ад гісторыі КПСС да філасофска-паліталагічных доследаў, Рыгор Лазько – у жыцці і ў навуцы зорак з неба не хапаўшы, але упарты ў дасягненні акрэсліных навуковых рубяжоў. Немало было і тых, хто пасля кандыдацкіх абарон намеціў тэмы сваіх доктарскіх, але ў віхуры працы так і застаўся кандыдатам у праход да навуковай фармалізаванай вяршыні. У дачыненні да Віктара нельга падыходзіць з меркамі, што ён дасягнуў сваёй вяршыні. Доктар

гістарычных навук, а ў хуткім часе і прафессар, потым загадчык вырасціўшай яго кафедры В. А. Фядосік толькі-толькі ўваходзіў у самыя цесныя і разнастайныя повязі з нашай багіняй Кліо. Ні было года, каб не друкавалася яго тая ці іншая кніга, не выходзілі дзесяткі артыкулаў. Пакрыху намеціўся адыход ад добра засвоенай тэматыкі ранняга хрысціянства. Размах мыслення і ведаў павёў сталага навукоўца ў бязмежныя прасторы Сярэднявечча, калі нават усходнеславянскія яго асаблівасці ў лёгкую сумяшчаліся прафесарам з шырокім колам заходнееўрапейскай праблематыкі. І даследчык знаходзіў і даказальна прадстаўляў і калегам, і студэнтам зусім новыя акалічнасці ў развіцці еўрапейскай цывілізацыі як адзінага цэлага, але з рэгіянальнымі прыкметамі, спецыфікай.

Адным з накірункаў рэалізацыі шырокай эрудыцыі Віктара Анатольевіча у 1990-я гады стала перавыданне малавядомых твораў па гісторыі. І не проста перавыданне, а папярэдняе навуковая апрацоўка тэкстаў, суправаджэнне грунтоўнымі прадмовамі і каментарамі. Не аднойчы да такой працы ён далучаў і некаторых з сваіх блізкіх таварышоў-калег. Так з'явіліся кнігі і аб "искушении властью» у розныя перыяды гісторыі, і аб тайнай службе Пятра Першага, і аб жартоўных прачытваннях гісторыі (расійскай і ўсеагульнай) аўтарамі часопіса «Сатирикон» і інш. Гэта значыць, што Віктар наўмысна падаваў ідэі і сам удзельнічаў у іх рэалізацыі тым, хто спецыялізаваўся ў як бы іншай для яго вобласці – расіязнаўстве. Вось толькі наш медыявіст ніколькі не саступаў ім у сваіх пазнаннях усходнеславянскай гісторыі. А часценька і пераўзыходзіў.

Гэта такая яго дасведчанасць асабліва праявілася пры напісанні рознымі аўтарскімі калектывамі розных школьных падручнікаў. Заўважу і падкрэслю – першых падручнікаў у Беларусі, якія пісаліся і даводзіліся да беларускіх спажыўцоў (вучняў і настаўнікаў). Як гаворыцца, у гэтай справе ўсё было ўпершыню. У спрэчках, якія павялі ўніверсітэцкія і акадэмічныя гісторыкі наконт аптымальнага вырашэння агульнай праблемы – "якім павінен быць беларускі погляд на гісторыю і як яго рэтрансліраваць па ўсіх прыступках адукацыйнай лесвіцы", натужна нараджалася канцэпцыя гістарычнай адукацыі. Віктар Анатольевіч натуральна стаў адным з тых, хто быў у аўтарытэце ў гэтых спрэчках і адстаяў парадыгму падручнікаў для двух адукацыйных канцэнтраў. У тым ліку і ідэю сумяшчэння пад адной вокладкай гісторыі сярэдніх вякоў усяго еўраазіяцкага кантыненту. Асобная "гісторыя СССР" у беларускіх школах і вну ціха "почила в Бозе", увайшоўшы натуральным складнікам у такія падручнікі. Сам Віктар Анатольевіч з часу друкавання ў 1993 г. на беларускай і рускай мовах самага першага школьнага дапаможніка "Гісторыя сярэдніх вякоў" (Мінск : Народная асвета, 1993. – 271 с.), а праз год "Усеагульная гісторыя ад старажытных часоў да канца XVIII ст. (Мінск : Народная асвета, 1994. – 350 с.) на амаль што 30 гадоў стаў і адным з аўтараў, і навуковым рэдактар гэтых і іншых мноства разоў перароблены падручнікаў. Тое, што сёння беларускія школы маюць дастаткова адмысловыя ў навуковым, метадычным і дызайнерскім сэнсе падручнікі па гісторыі ў цэлым вялікая заслуга ўніверсітэцкага медыявіста з універсальнай навуковай падрыхтоўкай і кваліфікацыяй.

Гэтыя нататкі не з ліку "успамінаў", а тым больш "мемуараў". Проста хацелася з нагоды знакавай падзеі ў жыцці майго сябра, калегі, аднагрупніка, спадарожніка па жыцці і ў навуцы згадаць некаторыя эпізоды яго цікавай і павучальнай біяграфіі. Згадаць і не зманіць, не падпусціць флёру там, дзе і сам з'яўляўся непасрэдным сведкай (калі не больш) развіцця сталай біяграфіі юбіляра. Проста прыйшлося пакласці на паперу крыху з таго, аб чым я з Віктарам сотні разоў узгадвалі падчас студэнцтва, напісання сваіх дысертацый, ранішніх

спартыўных прабежак з абавязковым “маржаваннем” у любое надвор’е ў водах Камсамольскага возера, у часы сямейных сустрэч на кватэрах ці па вуліцы Веры Харужай (маёй) ці Кульман (Віктара), у “паляваннях” за баравікамі і падасінавікамі на Лагойшчыне ці начным “паляванні” з ліхтарыкамі за ракамі на возеры бліз вёскі на Ушаччыне, дзе жылі ягоныя цешча і цесць Законнікавы. Зразумела, многае было прагаворана, калі штодня на працягу гадоў вярталіся пешшу з “свайго” адзінага на абодвых гістфакаўскага намесніцкага кабінета (ён быў намеснікам дэкана па навуцы, а я – па вучэбнай рабоце), а потым “сваіх” жа кафедраў на Чырвонаармейскай, 6. А колькі было дыскусій і нават крыўд пры перапрацоўцы сумесных падручнікаў! Кожны ж меў свой погляд на тое, што “адразаць-выкідваць”, а што астаўляць шкалярам на засваенне і як рэагаваць на міністэрскія прадпісанні. Мне ж хацелася, каб гісторыя Русі–Масковіі не скукожылася перад заходнееўрапейскім сярэднявеччам. Але заўсёды знаходзілі пагадненне, асабліва бачачы, што там “на версе” больш за ўсё клапоцяцца аб перманентнай спрошчанасці вучэбных тэкстаў, а не іх дасведчанасці і гармоніі ў прадстаўленні. Таму ў апошні час у абоіх прапала жаданне працягваць займацца гэтай справай, даводзіць да абсурда тое, чым мы літаральна жылі столькі гадоў….

Адным словам, хацелася б завершыць свае нататкі аб “эпізодах” у жыцці майго сябра канстатацыяй, якую ў прыватнай сітуацыі як бы не прынята агучваць. Бо ўсё ўсім і так відавочна і навошта патрасаць паветра. Для дадзенага ж фармата, лічу, неабходным у каторы раз падкрэсліць: Віця, Віктар, Віктар Анатольевіч, прафесар В. А. Фядосік быў народжаны для таго, каб стаць гісторыкам. Ён змог сфакусіраваць у сабе самыя выдатныя якасці сваіх маці і бацькі, іх высокую інтэлектуальнасць, пяшчотнасць да дзяцей, гаспадарліваць, працавітасць. Якраз апошняя рыса натуральна дапоўніла талент, каб ён расквітнеў на поўную моц. І гэта адбылося! Сёння навуковы аўтарытэт Віктара Анатольевіча Фядосіка безумоўны. А ягоны педагагічны, выкладчыцкі талент толькі дапаўняе гэты аўтарытэт. Прафесарская кафедра (як праява кваліфікаванасці выкладчыка-навукоўца) гістфака БДУ, якую ўвасабляе наш юбіляр на працягу многіх дзсяцігоддзяў, ужо цяпер абсалютна параўнальна з тымі кафедрамі, якія сталі легендамі і гонарам усёй беларускай гісторыі – прафесараў М. М. Нікольскага, С. А. Ляскоўскага, А. М. Ясінскага, У. М. Перцава, Ф. М. Нячая, Г. М. Ліўшыца і іншых гісторыкаў БДУ.

Калі на цяперашні люты 2021 года Віктар Анатольевіч каля 53 год ідзе ў “абдымку з Кліо”, то хацелася б яму пажадаць быць прылашчаным нашай багіняй і да стогадовай яго інтэлектуальнай і фізічнай бадзёрасці!

*прафесар А. А. Яноўскі*

# ВИКТОР АНАТОЛЬЕВИЧ ФЕДОСИК

## ВИКТОР АНАТОЛЬЕВИЧ ФЕДОСИК, КАК ВЕДУЩИЙ УЧЕНЫЙ-АНТИЧНИК В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ НАУКЕ

**А. А. Торканевский**

Минск, Белорусский государственный университет, tork@tut.by

Статья знакомит с научными достижениями крупнейшего белорусского ученого-антиковеда, профессора, доктора исторических наук Виктора Анатольевича Федосика. Показан вклад, который он внес в развитие отечественного антиковедения и исторической науки в целом. Особое внимание уделено последней монографии ученого, посвященной проблематике восприятия Античности человеком средневековья.

*Ключевые слова:* ученый; историк; Античность; античная цивилизация; антиковедение; история Античности; Древняя Греция; Древний Рим.

The article introduces the scientific achievements of the first-string Belarusian scientist, specialist in Classical history, professor, doctor of historical sciences Viktor Anatolyevich Fedosik. The contribution he made to the development of classical studies and Belarusian historical science in general is shown. Special attention is paid to the last monograph of the scientist, devoted to the problems of the perception of Antiquity by a person of the Middle Ages.

*Keywords*: scientist; historian; Antiquity; antique civilization; classical studies; history of Antiquity; Ancient Greece; Ancient Rome.

Виктор Анатольевич Федосик является общепризнанным в Республике Беларусь ведущим специалистом по истории раннего христианства, мировой религии, зародившейся именно в лоне античной цивилизации. Как кандидатская, так и докторская диссертации Виктора Анатольевича посвящены именно проблематике раннехристианской церкви и внесли значимый вклад в историографию вопроса. Более того, на историческом факультете БГУ им была создана целая научная школа изучения раннего христианства и подготовлен ряд кандидатов наук, чья тематика диссертаций связана с вопросами истории Античности. Помимо этого, вот уже четвертое десятилетие Виктор Анатольевич неизменно и успешно читает курс истории Древней Греции и Древнего Рима у студентов исторического факультета БГУ.

Формирование научных интересов В. А. Федосика связано со специализацией по кафедре истории древнего мира и средних веков исторического факультета БГУ. Путь в историческую науку для Виктора Анатольевича Федосика начался в 1968 году на первом курсе исторического факультета БГУ. Кроме того, будучи сыном известного отечественного ученого-фольклориста, профессора Анатолия Семеновича Федосика, у него были все предпосылки также стать талантливым исследователем. Сначала первокурсник Виктор Федосик выбрал кафедру истории КПСС, где писал курсовую на тему о роли профсоюзов в семилетке. Поняв псевдонаучность подобных исследований, он осознанно выбирает затем специализацию при кафедре истории древнего мира и средних веков, которая с тех пор становится для него родной. Немалую роль в таком выборе сыграли увлекательнейшие лекции профессора Федора Макарьевича Нечая,

корифея белорусской исторической науки, крупнейшего специалиста в области античной истории, который в то время возглавлял кафедру истории древнего мира и средних веков. Именно под его руководством В. А. Федосик писал дипломную работу, а затем защищал кандидатскую диссертацию. Именно Учитель привил В. А. Федосику интерес и любовь к изучению истории античной цивилизации. Осознав, что именно Античность является основой цивилизации современной, В. А. Федосик бесповоротно становится антиковедом. Его основная научная специализация – история раннего христианства как раз и является неотъемлемой и важнейшей частью античной истории.

Становление В. А. Федосика, как профессионального ученого проходило в 70–80 гг., когда его основное внимание было сосредоточено на разработке проблематики античного христианства. В частности, В. А. Федосика интересовало развитие культа в ранней церкви. Результатом кропотливой работы в этом направлении стала защита в 1977 г. кандидатской диссертации на тему «Возникновение христианских таинств крещения и причащения (социально-политическая эволюция христианства и обрядовая практика)». В дальнейшем исследователь переключился на рассмотрение проблемы взаимоотношений церкви и государства и становления института церкви. Научные изыскания в этом направлении привели ученого к успешной защите в 1992 г. – докторской диссертации по теме «Христианская церковь в Римской империи в III – начале IV в. (становление христианской церкви и религиозная политика императорской власти)». Статьи и монографии («Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств», 1979; «Критика богословских концепций сущности христианского катехумената», 1983; «Церковь и государство: критика богословских концепций», 1988; «Киприан и античное христианство», 1991), выпущенные в этот период по теме раннего христианства так или иначе были связаны с вопросами античной истории. Тем не менее, к проблемам античной истории без привлечения христианской тематики, основательно разработанной в предыдущие десятилетия, В. А. Федосик обращается в начале 90-х гг.

Первой обстоятельной работой в этом направлении стало издание, сопровожденное основательными научными комментариями, указателями, а также внушительными статьями предисловия и приложений двух классических трудов античного писателя Иосифа Флавия «Иудейская война» (1991) и «Иудейские древности» (1994). Фактически это было первое переиздание после 1900 г. данных источников на русском языке и единственное в СССР («Иудейская война»). Благодаря этой работе читатель познакомился с историческими документами, недоступными в советское время, поскольку существовали оправданные опасения пробудить интерес к теме раннего христианства, что было недопустимо в атеистическом обществе. Ведь произведения И. Флавия позволяют очень живо представить исторический фон, на котором происходило становление христианской религии. Хотя сами труды иудейского историка не затрагивают проблем раннего христианства, а основное внимание в них уделено именно истории и культуре еврейского народа, но многочисленные детали его повествования восполняют лакуны новозаветных произведений, а также характеризуют положение Иудеи в составе Римской империи. Авторы предисловия справедливо отмечают, что не случайно в средневековье и в новое время труды Иосифа Флавия считалась «одним из важнейших источников по древнеримской истории» [1, с. 6].

Выполнить данную работу по комментированию древних текстов оказалось непростой задачей. Перед учеными (работа была проделана совместно с коллегами В. А. Федосика кандидатами исторических наук Казимиром Адамовичем Ревяко, а

также Геннадием Иосифовичем Довгяло) стояла цель систематизировать информацию таким образом, чтобы тексты, написанные 2 тыс. лет тому назад были не только понятны, но и интересны современному читателю.

Труд Иосифа Флавия «Иудейская война» посвящен сложному периоду в истории иудейского народа, когда в Иудее вспыхнуло освободительное восстание (66–73 гг.) против римского владычества. Автор сам был очевидцем и участником событий. В издании этой книги В. А. Федосиком и К. А. Ревяко была предпринята попытка приблизить к современному языку устаревший перевод Я. Л. Чертка. Помимо этого, была проведена сверка с новейшими переводами на немецкий язык и с древнегреческим текстом оригинала [2, с. 18]. Что свидетельствует об исключительно основательном подходе к работе над переизданием исторического источника. Критически оценивая субъективную позицию автора, стремившегося восславить победу римлян, оставаясь в то же время патриотом своего народа, белорусские античники обратили особое внимание на тенденциозные рассуждения и выводы, преувеличения и неточности, допускаемые Иосифом Флавием, отмечая это и в предисловии, и в комментариях. Ученые также дали характеристику методологии иудейского писателя.

Второй труд, «Иудейские древности», охватывает более значимый период истории еврейского народа, однако, и в нем уделено внимание событиям римской эпохи собственно вплоть до самого восстания 66 г. Здесь по сравнению с «Иудейской войной» В. А. Федосик и Г. И. Довгяло внесли лишь незначительные стилистические правки, уточнения и исправления. Ориентируясь на то, что читатели уже знакомы с предыдущим переизданием – «Иудейской войной». Но и в этом случае издание было оснащено многочисленными новыми комментариями белорусских ученых, чтобы читателю было легче ориентироваться в огромном многообразии исторических событий и действующих лиц в повествовании Иосифа Флавия.

Таким образом, трудами В. А. Федосика и его коллег была проделана важная работа, чтобы сделать вновь широко доступными оба произведения, представляющие особую ценность и интерес как для специалистов, так и для простых читателей. В целом с поставленной задачей авторский коллектив справился успешно, внеся значимый вклад в популяризацию античной истории на постсоветском пространстве.

В 1993 г., в промежутке между работой над переизданием трудов Иосифа Флавия, В. А. Федосик во главе авторского коллектива, представленного преимущественно доцентами и профессорами кафедры истории древнего мира и средних веков БГУ, публикует коллективный очерк исторических портретов. Необычность и оригинальность работы заключалась в том, что сборник был посвящен знаменитым женщинам древневосточной, античной и средневековой эпох и носил название «Женщины-легенды». По словам самого В. А. Федосика, «о женщинах, оказавших влияние на ход событий своего времени и оставивших след в истории, захотелось высказаться, потому что долгое время они оставались в тени» [3]. Можно отметить, что в данном случае авторами был использован гендерный подход еще задолго до того, как он стал популярен в отечественной исторической науке. Яркие портреты, написанные увлекательным языком и прекрасным литературным стилем (книга является научно-художественным изданием), рисуются автором на фоне исторических реалий того времени. Читая биографии отдельных личностей, мы также получаем знания об особенностях политической и социальной обстановки периода раннего принципата. Параллельно с образами главных героинь повествования раскрываются и портреты их приближенных, в

первую очередь всех императоров династии Юлиев-Клавдиев (Октавиана Августа, Тиберия, Калигулы, Клавдия, Нерона).

Здесь В. А. Федосик выступает как автор трех очерков, посвященных знаменитым женщинам Античности. Первый из очерков посвящен верной жене доблестного римского военачальника Германика – Агриппине Старшей, являвшей собой редкий уже по тем временам пример совокупности женских добродетелей [4]. Ее история, полная трагизма, демонстрирует пример того, как женщина до конца оставалась верной любящей женой и заботливой матерью.

В противоположность этой благородной римлянке не менее живописно изображается ее современница, кровавая и жестокая Мессалина, супруга императора Клавдия – воплощение самых дурных качеств человеческой личности [5]. Похотливая, мстительная и жестокая, она играла многими человеческими судьбами, не задумываясь о последствиях. Погрязшая в распутствах и измене, Мессалина была убита по приказу своего мужа, повторив трагическую судьбу многих знатных римлян, казненных по ее вине.

Еще более жестокой и алчной предстает перед нами мать императора Нерона Агриппина Младшая [6], которая не останавливалась ни перед чем, чтобы властвовать самой, а также привести к власти своего сына Нерона. Однако трагизм ее судьбы заключается в том, что она была казнена по приказу своего сына.

Выступив в качестве популяризатора исторических знаний об Античности, В. А. Федосику удалось создать увлекательные портреты женщин той древней эпохи. Перед глазами предстают живые образы людей с их достоинствами, слабостями и недостатками, которые оставили значительный след в истории императорского Рима. Судьба каждой их женщин показана, как закономерный результат политической жизни императорского Рима. Дворцовые интриги, политические враги, коварные завистники – это та атмосфера, которая объединяла этих трех женщин. Также одинаково трагичным был конец жизни каждой из них. Но в то же время, В. А. Федосик демонстрирует, насколько отличались их побудительные мотивы. Безграничная любовь к мужу у Агриппины Старшей, похотливая одержимость у Мессалины и жажда власти у Агриппины Младшей – такими разными были жизненные установки этих римлянок.

Еще одной работой, направленной на популяризацию знаний, о древней истории стало научно-популярное издание «Семь чудес света». Эта книга живым и доступным языком повествует о наиболее выдающихся творениях архитектуры и искусства древнего мира. Семь чудес света, давшие название труду, явились своеобразным поводом рассказать о политическом устройстве древних обществ, о его культурных достижениях и социально-экономической структуре. Перед глазами читателя открываются живописные панорамы древнеегипетской, месопотамской и античной цивилизаций, предстают портреты выдающихся политиков и деятелей искусства античной эпохи. Через всю книгу красной линией проходит авторская концепция о том, что люди древности были «другими», не похожими на современных людей. На основе убедительных примеров В. А. Федосик демонстрирует читателю особенности психологии и мировосприятия человека Античности. В очерке, посвященном истории храма богини Артемиды в Эфесе автор дает краткий, но весьма емкий обзор ранних этапов древнегреческой цивилизации, доступно излагая одну из ключевых проблем антиковедения – становление демократического полиса и гражданского общества в древней Греции [7].

Большой вклад, как ученый-античник В. А. Федосик также внес и в развитие наглядных материалов для изучения истории Античности в средних и высших

учебных заведениях. Он является составителем целого ряда карт (Пелопонесская война, Пунические войны, Греко-персидские войны, Древняя Греция до середины V в. до н.э., Древняя Италия. Царский период (753 – 510 гг. до н.э.), Римская республика (510 – 30 гг. до н.э.). Еще большее значение имеют изданные в составе авторских коллективов, состоявших из специалистов руководимой им кафедры, учебные пособия для школ и ВУЗов. Изданные в 2002 г. «Материалы по истории древнего мира и средних веков» носят справочный характер и направлены в первую очередь на учащихся школ, позволяя им углубить знания и систематизировать учебный материал. В этом издании В. А. Федосиком были, кроме всего прочего, полностью написаны разделы по истории Древней Греции [8] и Древнего Рима [9]. Особое внимание автор уделил вопросам развития общественного устройства, религии и культуры.

Самый последний изданный труд профессора – коллективное учебное пособие для ВУЗов «История Древней Греции и Древнего Рима», где В. А. Федосик представлен как ведущий автор. Уникальность этого издания состоит в том, что это первый подобного рода труд отечественных историков, предназначенный для высшей школы, охватывающий всю историю античной цивилизации. Во введении В. А. Федосик отмечает, что данное пособие направлено на то, чтобы студенты смогли легче «уяснить основную специфику, тенденции и закономерности развития цивилизации Античности» [10, с. 3] в ситуации, когда многочисленная учебная литература перегружена фактологическим материалом. Новаторский характер пособия заключается и в его структуре. Книга разбита на две части – теоретическую и материала для самостоятельного изучения. Первая часть позволяет кратко ознакомиться с основной проблематикой рассматриваемых тем. Вторая часть, представленная в виде словаря-справочника, предназначена для расширения знаний по отдельным аспектам античной истории. Кроме того, пособие имеет личностно ориентированный характер, ибо направлено на углубление знаний о выдающихся исторических деятелях, представителях античной цивилизации, делая, таким образом, историю Античности историей конкретных людей, а не безликих масс.

Помимо монографий, учебных пособий и научно-популярной литературы, В. А. Федосик является также автором десятков статей по различным проблемам античной истории. Обозначим лишь некоторые из них.

Среди большого разнообразия тем особо выделяется статья «Олимпийская религия и аристократия в «Илиаде» [11], посвященная истокам древнегреческой литературы, поэме Гомера «Илиада». В. А. Федосик вспоминал, как еще будучи студентом на него и его однокурсников «потрясающее впечатление» произвели семинары Ф. М. Нечая, на которых разбиралась указанная поэма Гомера [12, с. 20]. Вопросы, которые ставил преподаватель, казались первокурсникам невероятными, на которые невозможно дать ответы. На самом деле, это была методика обучения непростой, но такой необходимой, глубокой и основательной работе с историческим источником – основой знаний каждого историка. Продолжая традицию своего Учителя, уже спустя многие десятилетия, Виктор Анатольевич в своей статье самостоятельно разбирает проблемные вопросы «Илиады». Главный акцент, как это следует из названия статьи, сделан на раскрытии религиозного аспекта в поэме. Автор раскрывает и комментирует, возможно не всегда очевидные простому читателю, связи древнегреческой аристократии, фигурирующей в поэме, с олимпийскими божествами.

Пожалуй, ключевой проблемой античной истории является тема полиса. Именно полис определял особенность и сущность значительной части

исторического периода Античности. Проблеме античного полиса посвящена обширнейшая литература в мировой историографии. В то же время, в советской исторической науке долгое время доминировали марксистские подходы, не позволявшие изучать тему полиса комплексно и объективно. Состояние проблемы в советской историографии детально рассматривается В. А. Федосиком в совместной с О. И. Ханкевич большой статье «Феномен античного полиса: становление гражданского общества» [13]. Авторы не только раскрывают идеологические и научные причины отставания советской историографии в решении вопроса о полисе, но также приводят детальный анализ основных характеристик этого феномена (гражданское общество, разделение властей, полисная идеология и система ценностей). Также дается анализ пути становления полиса в античном мире. При этом отдается должное такой специфической переходной эпохе, как Гомеровская Греция, или «темные века». Именно в этот период, по мнению авторов, начали формироваться отличные от восточной деспотии особенности общественно-политического устройства древних греков. Для демонстрации специфических черт полисного устройства общества проводится сравнительный анализ двух типов политического устройства древних обществ – восточной деспотии и античного полиса. Этот же вопрос еще более основательно изучается В. А. Федосиком в отдельной статье «Античный полис и древневосточная деспотия – два типа общества и государства» [14]. Проблеме кризиса полисной системы на фоне становления христианской религии в Римской империи посвящена еще одна интересная работа профессора В. А. Федосика «Кризис римских полисных ценностей и христианство» [15].

В своей последней крупной монографии «Антычнасць вачыма Сярэднявечча» [16], пятой по счету, Виктор Анатольевич возвращается к еще одному направлению в исторической науке, которому ученый посвятил не одно десятилетие – к медиевистике. За последние два с половиной десятилетия он неизменно возглавлял авторские коллективы по работе над учебными пособиями для школ по истории средних веков. Кроме того, принимал участие в создании контурных карт и атласов, настенных учебных карт по средним векам, писал статьи по проблемам средневековья. Логичным для крупнейшего знатока этих двух базовых для современной цивилизации эпох – Античности и Средневековья, стало проследить процесс влияния первой эпохи на вторую. В качестве предмета исследования было взято литературное наследие восточнославянских народов – исторические хроники и переводной эпос. Здесь ученый проявил себя также как специалист в области отечественной истории.

Изданию этой обстоятельной работы предшествовала публикация целого ряда статей по указанной тематике («Іосіф Флавій і ўсходнеславянская хрысціянская традыцыя», 2000; «Старажытная Грэцыя і Беларусь», 2001; «Узнікненне Рыма ў старабеларускім перакладзе «Рымскага летапісца», 2006; «Античные сюжеты в древнерусских письменных источниках», 2012; «Античность в средневековом восприятии: старобелорусский перевод «Александрии», 2012; «Легенда аб Палемоне: імаверныя антычныя», 2013; «Антычныя першакрыніцы легенды аб Палемоне ў летапісанні Вялікага княства Літоўскага», 2013; «Христианские интерполяции в «свидетельство Флавия» в древнерусском переводе «Иудейской войны», 2013; «Палемон Пантыйскі і легенда аб Палемоне ў летапісанні Вялікага княства Літоўскага», 2014).

Концептуальный труд профессора В. А. Федосика состоит из трех разделов и основан на скрупулезном анализе ученым широкого поля как античных, так и средневековых письменных источников, а также отечественной и зарубежной

историографии по проблеме исследования. Как следует из названия работы, она посвящена крайне актуальной на сегодняшний день проблематике не только в мировой, но и в отечественной исторической науке – восприятию реалий античности человеком средневековья. Виктор Анатольевич исходит из положения о том, что средневековый человек воспринимал Античность иначе, чем мы, т.е. был «другим». Средневековые писатели понимали и интерпретировали античную историю согласно модели современного им феодального общества и своей шкалы ценностей. Эта мысль автора проходит сквозной нитью через всю монографию. Поэтому целью своего исследования ученый ставит выявление характеристик и особенностей такого восприятия античной эпохи людьми средневековья. Для этого, по словам автора монографии, необходимо попытаться понять в ментальность средневекового человека.

Актуальность данного труда для отечественной историографии несомненна еще и по той причине, что подобное комплексное исследование было предпринято в белорусской науке впервые. Известно, что в зарубежной историографии попытки проанализировать восприятие человеком средневекового социума исторических событий Античности предпринимались уже не единожды. Но особенностью монографии В. А. Федосика является как раз то, что ее автор исследует именно социум восточнославянского средневековья, что выгодно отличает данное исследование от ему подобных в зарубежной историографии.

Во введении автор монографии подчеркивает принципиальные отличия античного общества от древневосточного и феодального средневекового (понятие гражданства и равенства перед законом и связи господства-подчинения). Для того чтобы читателю было легче воспринимать весь последующий материал ученый излагает базовые отличительные характеристики социальных и политических систем античного и средневекового обществ. Здесь автор выделяет такие черты античного социума, как представления о свободе, равенстве, коллективизме и патриотизме людей античной эпохи. Им противопоставляются установки, основанные на модели господства-подчинения в средневековых монархиях, которые дополняются чертами христианского менталитета людей средневековья. В. А. Федосик показывает, какое влияние христианская религия оказывала на менталитет средневекового человека. Ученый подчеркивает, что именно специфика античной и средневековой систем ценностей и ментальности оказала важнейшее влияние на то, каким образом средневековые авторы воспринимали и излагали сюжеты античной истории. Этим фактором были обусловлены не только искажения и неточности касательно античной истории в передаче средневековых писателей, но и сам выбор конкретных сюжетов из древней истории. Так, поскольку мировоззрение средневекового европейца было религиозным, то и в древнерусских исторических источниках отражалась ментальность людей, где доминирующим фактором были христианские установки. Отсюда среди всех сочинений античной истории преимущество отдавалось именно тем, которые были либо напрямую связаны с историей античного христианства, либо с сюжетами истории Рима периода империи, когда эта религия и зародилась. Далее следовали сюжеты истории Эллинизма, в то время, как сюжеты истории периода древнегреческих полисов и Рима периода республики – опускались, как не понятные средневековому человеку из-за незнания сущности понятия гражданства.

В первом разделе монографии автор основное внимание уделяет проблемам выявления и анализа основных источников для изложения средневековыми авторами сюжетов античной истории. Таковыми, по мнению В. А. Федосика, являются, в первую очередь, всемирные хроники византийских авторов Иоанна

Малалы и Георгия Амартола. За ними следуют произведения двух еврейских писателей – Иосифа Флавия и «Иосиппон» Иосифа бен Гориона. Слабый интерес авторов этих источников к истории Античности периода греческих полисов и Рима периода республики является, по мнению В. А. Федосика, факт их приверженности концепции «истории царств», разработанной на основе библейской книги пророка Даниила. Причем такой принцип отбора материала был не субъективным, а диктовался мышлением и ментальностью средневекового человека, где не было места ценностям и идеалам гражданского общества.

С другой стороны, автор монографии показывает, что не все сюжеты, чуждые средневековому христианскому хронисту отсекались, но некоторые находили своеобразную интерпретацию. Таким значительным пластом античных произведений являлись мифологические сюжеты, основательно переосмысленные христианскими авторами. В связи с данной проблематикой ученым отдельно рассматривается вопрос об античном язычестве в контексте христианизации Древней Руси в отражении древнерусских исторических произведений. В данном случае автор, например, показывает, как средневековые авторы переносили имена известных им языческих божеств восточнославянского ареала на божества периода античной истории. Отдельно В. А. Федосик рассматривает проблему восприятия деталей повседневной жизни античного человека средневековыми авторами. На примере легенды об основании Рима ученый демонстрирует двойное искажение поздними авторами первоначального смысла античного сюжета. Сначала византийские авторы по-своему интерпретируют указанный сюжет, который затем подвергается повторной обработке уже восточнославянским писателем.

Второй раздел монографии В. А. Федосика основан на анализе сюжетов античной истории и мифологии, представленных в хрониках, летописях и исторической литературе периода Великого Княжества Литовского. Автором подчеркивается сравнительно низкий интерес к истории Античности в исторической литературе ВКЛ в период Позднего Средневековья. В то время как в Западной Европе общество ощущало большое влияние идей гуманизма и Возрождения, общество ВКЛ оставалось еще консервативно-феодальным. Отсюда и более слабый, по сравнению с западноевропейской исторической мыслью того времени, интерес именно к античной истории. Тем не менее, В. А. Федосик выделяет и подробно анализирует основные сюжеты исторической литературы периода ВКЛ, которые связаны с Античностью. Это, прежде всего, легенда о римлянине Полемоне, история походов Александра Македонского, или «Александрия» и цикл троянских легенд, или «Троя». Дело в том, что в Великом Княжестве Литовском создавались свои оригинальные переводы ряда античных произведений, посвященных указанным сюжетам. В. А. Федосик на примере изучения этих исторических памятников демонстрирует, как реалии Античности переплетаются в них с реалиями, характерными для средневекового человека времен ВКЛ.

Изучая традицию троянского цикла в литературе ВКЛ, автор обоснованно опровергает устоявшееся в отечественной историографии мнение о том, что троянский сюжет освещается восточнославянскими авторами с позиций гуманизма. Напротив, по мнению В. А. Федосика, Троянская война описана с позиции типичной средневековой рыцарской морали, присущей на то время обществу Великого Княжества Литовского.

Сравнивая традиции «Трои» и «Александрии», автор заключает, что средневековыми авторами факты истории во втором случае еще больше искажены, чем в первом. А некоторые чисто фантастические «факты» были добавлены уже

средневековыми писателями. В обоих случаях это было сделано с целью адаптации реалий античной истории к ментальности средневекового читателя. Отсюда, по заключению В. А. Федосика, средневековая «Александрия» является источником не по античной истории, а источником для изучения ментальности белорусов Средневековья.

В заключительной, третьей части монографии автор обращается к такому источнику, как «Русский хронограф» 1512 г. Здесь он обстоятельно и детально анализирует сюжеты в этом источнике, касающиеся отдельно древнегреческой истории, периода Эллинизма, а также древнеримской истории. Что касается первого исторического периода, то древнегреческая история подана исключительно скупо и фрагментарно, а история древнегреческих полисов и вовсе отсутствует, как непонятная для людей феодального общества Руси XVI в.

Более подробные сведения приводятся по истории Эллинизма. Причем тут, в отличие от византийской традиции изложения истории этой эпохи, авторы «Русского хронографа» уделяют внимание не только государству Селевкидов, но и Птолемеевскому Египту. Автор монографии усматривает в этом большую ориентацию на библейскую историю восточноевропейских авторов по сравнению с византийскими. Наконец, период древнеримской истории находит еще более полное отражение в «Хронографе».

Это обусловлено во многом связью периода императорского Рима с временем зарождения христианства. Античной истории церкви уделяется довольно много внимания в «Хронографе». В то же время, республиканский период истории Древнего Рима авторами «Хронографа» полностью проигнорирован по обозначенной уже ранее причине: менталитету читателя того времени понятие гражданского общества было непонятно и чуждо. Зато, как уже говорилось, период империи нашел довольно полное отражение в источнике.

В целом, как правильно заключает автор монографии, сочинитель «Хронографа» в изложении материала руководствовался концепцией «четырех царств» Даниила. Это обстоятельство во многом и определило критерии отбора материала для создания «Русского хронографа». Автор монографии приходит к заключению о том, что в этом произведении создается фундамент для разработки в дальнейшем известной концепции «Москва – третий Рим».

Несомненно, что данное исследование значительно обогатило отечественную историографию знаниями об особенностях менталитета средневекового человека и раскрыло малоисследованную до сей поры проблематику восприятия античных реалий человеком средневековья.

Последнее время профессор Федосик работает над недостаточно исследованной, но весьма актуальной темой современного антиковедения, связанной с одним из известнейших персонажей новозаветной истории – Понтием Пилатом. Фигура наместника римской провинции Иудея, несомненно, исторического персонажа, уже давно привлекает исследователей. По этой проблеме Виктор Анатольевич опубликовал ряд статей, среди которых – «Титулатура первых римских наместников Иудеи в источниках» [17], «Рымлянін Понцій Пілат: таямніцы біяграфіі» [18]. Надеемся, что впереди нас ожидает издание интересного обобщающего биографического исследования о Понтии Пилате.

Таким образом, очевидно, что круг научных интересов профессора В. А. Федосика, как ученого-античника, очень широк, а его огромный вклад в преподавание античной истории, ее популяризацию, а также развитие научных знаний об Античности – несомненен.

Многогранность научных знаний и интересов, созданная им научная школа, а также успешное руководство кафедрой на протяжении более 30 лет делают профессора Виктора Анатольевича Федосика не только ведущим антиковедом, но и крупнейшим ученым в отечественной исторической науке.

**Библиографические ссылки**


1. Довгяло Г. И., Федосик В. А. Предисловие // Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. – Минск: «Беларусь», 1994. – С. 3–9.

2. Ревяко К. А., Федосик В. А. Предисловие // Иосиф Флавий. Иудейская война. – Минск: «Беларусь», 1991. – С. 3–28.

3. Профессор Виктор Федосик – о примере отца, популяризации науки и современных студентах. // Минск-новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://minsknews.by/professor-viktor-fedosik-o-primere-ottsa-populyarizatsii-nauki-i-sovremennyih-studentah/. – Дата доступа: 15.10.2020.

4. Федосик В. А. Украшение родины // Женщины легенды. – Минск: «Беларусь», 1993. – С. 176–193.

5. Федосик В. А. Неистовая Мессалина // Женщины-легенды. – Минск: «Беларусь», 1993. – С. 194–209.

6. Федосик В. А. Мать Нерона // Женщины-легенды. – Минск: «Беларусь», 1993. – С. 210–234.

7. Федосик В. А. Семь чудес света. – Минск: «Беларусь», 2002. – 416 с.

8. Федосик В. А. Древняя Греция // Материалы по истории древнего мира и средних веков. – Минск: «Интерпресссервис», 2002. – С. 34–75.

9. Федосик В. А. Древний Рим // Материалы по истории древнего мира и средних веков. – Минск: «Интерпресссервис», 2002. – С. 76–121.

10. Федосик В. А. Введение // История Древней Греции и Древнего Рима : пособие / В. А. Федосик [и др.] ; под ред. В. А. Федосика. – Минск: БГУ, 2019. – С. 3–4.

11. Федосик В. А. «Олимпийская религия и аристократия в «Илиаде» // Вытокі беларускай гістарычнай навукі. Зборнік навуковых прац, прысвечаных 125-годдзю акадэмікаў М.М. Нікольскага і У.М. Перцава. – Мінск: БДУ, 2005. – С. 207 – 212.

12. Ботвинник М. Б. За университетской кафедрой // Память и слава. Федор Макарьевич Нечай. К 100-летию со дня рождения. – Минск: ИЦ БГУ, 2005. – С. 9–44.

13. Федосик В. А., Ханкевич О. И. Феномен античного полиса: становление гражданского общества // Выбраныя навуковыя працы Беларускага дзяржаўнага універсітэта. Т. 2. – Мінск: БДУ, 2001. – С. 134–146.

14. Федосик В. А. Античный полис и древневосточная деспотия – два типа общества и государства // Проблемы общественно-политического развития в истории стран Европы. – Смоленск: СГПУ, 2004. – С. 3–11.

15. Федосик В. А. Кризис римских полисных ценностей и христианство // Ученые записки. Выпуск 1. Сборник научных статей факультета теологии. – Минск: ЕГУ, 2002. – С. 53–66.

16. Фядосік, В. А. Антычнасць вачыма Сярэднявечча. – Мінск: БДУ, 2016. – 187 с.

17. Федосик, В. А. Титулатура первых римских наместников Иудеи в источниках // Лістападаўскія сустрэчы – 8 [Электронны рэсурс]: зб. арт. па матэрыялах Міжнар. навук. канф. у гонар акадэмікаў М. М. Нікольскага і У. М. Перцава / навук. рэд. В. А. Фядосік, І. А. Еўтухоў. – Мінск: БДУ, 2011. – Режим доступа : http:/www.elib.bsu.by. – С. 78–86.

18. Фядосік, В. А. Рымлянін Понцій Пілат: таямніцы біяграфіі // Беларускі гістарычны часопіс. – 2017, № 8. – С. 31–39.

# ИСТОРИЯ АНТИЧНОГО ХРИСТИАНСТВА В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРОФЕССОРА В. А. ФЕДОСИКА

**И. О. Евтухов**

Минск, Белорусский государственный университет, Ewtuhow@tut.by

В статье доказывается, что в работах профессора В. А. Федосика (кандидатская и докторская диссертации, монографии, статьи) была сформулирована оригинальная концепция истории раннего христианства. Указанная концепция: 1) была связана со взглядами академика Н. М. Никольского, 2) опиралась на более широкую исследовательскую базу (был добавлен анализ института катехумената и анализ пассионов), 3) является рамочной в современном белорусском антиковедении.

*Ключевые слова:* античное христианство; Н. М. Никольский; Г. М. Лившиц; В. А. Федосик.

The article proves that the original concept of the history of early Christianity was formulated in the works of professor V. A. Fedosik (PhD and Dr. habil. dissertations, monographs, articles). The mentioned concept: 1) was connected with the academician N. M. Nikolsky views, 2) was based on a broader research base (the analysis of the catechumenate institute and the analysis of passions were added), 3) is a framework concept in modern Belarusian antiquity.

*Keywords:* ancient Christianity; N. M. Nikolsky; G. M. Livshits; V. A. Fedosik.

***Постановка проблемы.*** Античное христианство представляет собой начальный этап развития христианства, пересекающийся с античной историей и охватывающий таким образом сер. I – V вв. н. э. В силу ключевой роли, сыгранной христианством в процессе становления современной европейской цивилизации время его зарождения является центром притяжения научных интересов исследователей различных специальностей. В данной статье рассматривается изучение античного христианства видным белорусским историком-античником доктором исторических наук профессором Виктором Анатольевичем Федосиком. Актуальность выбранной проблемы состоит в акцентировании внимания на рассмотрении подхода историка, использующего более широкую источниковую базу, соответствующую терминологию и методы исследования, по сравнению с богословами, философами и религиоведами. Цели статьи: 1) проследить процесс зарождения, формирования и кристаллизации исторической концепции в публикациях историка за определенный период времени, 2) сформулировать указанную концепцию.

***Методы анализа.*** В статье использованы следующие методы исследования: *кластеризация* (формирование группы кластеров, каждый из которых является реализацией решения отдельной ключевой проблемы, и распределение их в хронологической последовательности, что позволяет проследить историю формирования концепции), *историко-генитический анализ* материала, включенного в кластер, *индуктивное обобщение* полученных данных и формулировка концепции.

***Концепции Н. М. Никольского и Г. М. Лившица.*** Начало изучения истории античного христианства в Беларуси связано с именем Николая Михайловича Никольского. В июне 1922 года профессор Никольский переехал из Смоленска в Минск, где возглавил кафедру истории религии образованного годом ранее Белорусского государственного университета [1, с. 26]. Относительно раннего

христианства в советском религиоведении к тому времени уже оформились два направления: мифологическое и историческое. Николай Михайлович был убежденным сторонником последнего. Он писал в книге «Иисус и первые христианские общины» [2], изданной в Москве незадолго до его переезда в Смоленск: «Прочитав синоптиков, мы почувствуем, что в них, действительно записано много подлинных речей Иисуса, почувствуем его личность, стремления, настроение. Можно сочинить отдельные изречения и притчи; но нельзя, расположив их в беспорядке, как у синоптиков, все-таки достичь того, что за ними будет чувствоваться живой проповедник» [2, с. 35], «Очевидно, что эти рассказы евангелий (о суде и распятии – *И. Е.*) построены не на домыслах и вымыслах, как история рождения и детства Иисуса, а на прочной и верной традиции воспоминаний учеников Иисуса, которые были свидетелями его последних дней» [2, 39], «Итак, мы считаем, что Иисус был действительным, историческим лицом» [2, 40].

Целостный взгляд на античное христианство профессор Никольский представил в статье «Христианство», подготовленной в 1929 г. для третьей части сорок пятого тома словаря Гранат [3]. Здесь он выделяет три периода: 1) раннее (эсхатологическое) христианство, 2) перерождение его в церковь, 3) закрепление догматики и организации вселенской церкви [3, с. 1]. Первый период имел выраженную направленность на идеологическое обеспечение чаяний мелкого иудейского люда: «мировой переворот, по его взглядам, будет и социальным переворотом, который уничтожит всех врагов эксплоатируемого бедного иудейского люда, не только римлян, но и правящую верхушку иудейства» [3, стлб. 3]. Постепенный отход значительного числа общин от иудейской традиции связан с успешной проповедью апостола Павла. Второй период знаменует широкое распространение христианства. При этом общины претерпевают важное изменение своего социального состава: «До последней четверти II века в составе христианских общин преобладают еще мелкие люди – рабы, вольноотпущенники, мелкие ремесленники; но все же процент состоятельных и высокопоставленных людей значительно увеличивается, и в особенности заметен рост влияния этой богатой верхушки» [3, стлб. 11]. По мере ослабления эсхатологических чаяний «выдвигается комбинированная идеология загробного воздаяния и воскресения из мертвых при пришествии Христа» [3, стлб. 12]. «Рядом с новой идеологией создаются система регулярного культа и церковная организация» [3, стлб. 16]. Распространение христианства наталкивается на недовольство жречества и «торговых и промышленных кругов, работавших для старых культов, для которых Х[ристианство] с каждым десятилетием становилось все более и более грозным противником» [3, стлб. 20], что приводит к гонениям. Третий период начинается с принятием Миланского эдикта в 313 году: «Получив свободу и правоспособность по Миланскому эдикту и пользуясь содействием Константина, который... перед смертью принял крещение, церковь энергично приступила к завершению своего развития, прежде всего в области догматики» [3, стлб. 21].

Отдельные направления, намеченные указанной концепцией, получили свое дальнейшее развитие. Идеологии сторонников первоначального христианства посвящена работа «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства» [4]. Здесь профессор Никольский отмечал, что «причудливое, пестрящее фантасмагориями здание эсхатологии строилось на простом социальном фундаменте; его отдельные части и орнамент, с первого взгляда как будто не поддающиеся синтетическому рассмотрению, на самом деле отвечают совершенно определенным запросам тех, для кого оно предназначалось» [4, с. 148–149].

Второму периоду, формированию культа, посвящена работа «Еврейские и христианские праздники. Их происхождение и история» [5]. Происхождение христианских праздников (и обрядов) профессор Никольский увидел в изменении социального состава общин («Пролетарии и рабы стали из христианских общин уходить; на их место стали проникать все больше и больше состоятельные элементы [5, с. 107]»), приведшего к изменению идеологии («Ученые руководители общин, применяясь к настроениям буржуазных элементов общин, выдвинули сначала новое учение о загробном воздаянии, а затем и новое учение о христе (sic!)» [5, с. 108]). «В связи с этими переменами, – продолжает историк, – выработался окончательно новый обряд евхаристии. Из совместных жертвенных трапез под председательством пресвитера и с невидимым присутствием явившегася (sic!) по призыву общины христа (sic!) она превратилась в главное богослужение христианской церкви л и т у р г и ю (о б е д н ю), или у католиков – м е с с у» [5, с. 111].

В своих последующих работах профессор Никольский к проблемам античного христианства не обращался.

К изучению истории античного христианства несколько десятилетий спустя обратился доктор исторических наук профессор кафедры истории древнего мира и средних веков БГУ Гилер Маркович Лившиц в монографии «Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря» [6]. Представленная в ней концепция античного христианства значительно отличается от рассмотренного выше варианта профессора Никольского, на работы которого в монографии нет ни одной ссылки. Он упоминается единственный раз во введении при перечислении историков, занимавшихся изучением Библии и раннего христианства [6, с. 9]. Книга «Иисус и первые христианские общины» в библиографическом списке к монографии отсутствует.

Гилер Маркович в отличие от своего старшего коллеги по кафедре признавал правоту мифологической школы: «Евангелия составлены многими авторами путем обработки мифов, легенд и нравственных поучений различных древних народов. Мифологическим и легендарным повествованиям о всевозможных чудесах евангелисты придали форму мнимоисторического рассказа» [6, с. 157]. Гонения на христиан воспринимались как эпизод не заслуживающий особого внимания: «В церковной истории наблюдается тенденция представить христианство до начала IV в. как гонимую религию, а ее последователей изобразить мучениками за веру. Такая тенденция проявляется в сильном преувеличении количества, размеров и жестокости преследований христиан со стороны государства. Факты, однако, свидетельствуют о том, что гонения на христиан не носили массового и систематического характера, во всяком случае, их было гораздо меньше, и они не отличались такой жестокостью, как это стремится представить христианская традиция» [6, с. 139]. Возникновение праздников и обрядов не рассматривалось. В дальнейшем история античного христианства вышла за пределы исследовательского горизонта профессора Лившица.

Наконец, к разработке данного направления приступил ученик Гилера Марковича, выпускник исторического факультета БГУ, аспирант Виктор Федосик, включивший в сферу своих научных интересов изучение происхождения христианских таинств с позиции историка. В 1977 г. он успешно защитил кандидатскую диссертацию на тему «Возникновение христианских таинств крещения и причащения (социально-политическая эволюция христианства и обрядовая практика» [7]. А два года спустя переработал ее в монографию «Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских

таинств» [8]. Благословили труд молодого историка маститые советские антиковеды. Научным редактором книги выступил доктор исторических наук, профессор Федор Макарьевич Нечай (заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков БГУ), первым рецензентом – доктор исторических наук, профессор Аркадий Семенович Шофман (заведующий кафедрой всеобщей истории Казанского университета). Аркадий Семенович так же был первым оппонентом на защите кандидатской диссертации.

Вопрос об историчности Иисуса Христа (фактический тест на принадлежность автора к исторической или мифологической школе) в диссертации и монографии не затрагивался, ибо выходил за рамки заявленной темы исследования. Но без него все же не обошлось. На защите перед изумленными членами Совета в яростной дискуссии сошлись Г. М. Лившиц (научный руководитель и сторонник мифологической школы) и М. М. Кубланов (второй оппонент и сторонник исторической школы) [9, с. 8].

***Происхождение и социальная сущность первых христианских таинств.*** Вопросу о таинствах в рамочных концепциях Н. М. Никольского и Г. М. Лившица отводилось незаслуженно мало места.

В первом случае проблема возникновения таинства причастия решалась при помощи гипотезы о перенесении устоявшихся традиционных обрядов на христианскую почву: «... христианская масса, среди которой во II веке было уже мало иудеев, слушая чуждые для нее ссылки на еврейские верования, сейчас же соединяла новое учение с привычными и общеизвестными обрядами из области греческих и малоазиатских культов... Среди греческой народной массы был очень популярен культ бога Диониса; на праздниках в честь этого бога приносился в жертву в качестве символа Диониса бык, мясо которого участники обряда рвали и ели сырым, веруя, что таким путем в них входит кровь Диониса, приносящая здоровье и силу. А в Малой Азии был очень распространен культ бога Аттиса; его последователи совершали магический обряд соединения с Аттисом, заключавшийся в том, что над ямой приносился в жертву бык или баран, символизировавший бога, а участники обряда по очереди становились в яму, пили льющуюся горячую кровь животного и подставляли под кровь грудь и спину, чтобы кровь обрызгала все тело; участники обряда верили, что таким путем они обрызгиваются кровью как бы самого Аттиса и получают залог здоровья и вечной жизни» [5, с. 108–109]. И далее: «Церковные руководители преобразовали последнюю (евхаристию, причастие – И. Е.) таким образом, чтобы она могла конкурировать с искупительными жертвенными обрядами культов Диониса и Аттиса» [5, с. 110]. Во втором случае проблема происхождения таинства причастия не затрагивается вообще.

Приступая к исследованию В. А. Федосик поставил перед собой цель «раскрыть связь христианской обрядности с появлением и ролью клира, церкви, конкретно осветить процесс создания ритуалов и содержания христианских таинств крещения и причащения в связи с изменением социального состава христиан, выработкой вероучения» [8, с. 13].

Данная постановка проблемы предусматривала отслеживание изменений по крайней мере по четырем линиям: 1) социальная структура общества, в которое включены христианские общины, 2) социальный состав христианских общин, 3) ритуальная практика, 4) клир. Последнее направление открывает возможность проанализировать внутреннее саморазвитие христианских общин, исходя из их потребностей и доступных ресурсов (в основном кадровых и интеллектуальных). Полученная информация разносится по хронологическим периодам, каждый из

который фиксирует определенный этап развития процесса.

Соответственно, монография включает в себя главы «Обряды крещения и причащения, коллективные трапезы в христианстве I в. – первой половины II в.», «От обряда – к таинству» (охватывает вторую половину II–III вв. – И. Е.), «Христианские таинства крещения и причащения в IV–V вв.». Структура монографии показывает направленность исследования на формирование еще одной концепции античного христианства. Верхняя граница ее выходит на V в. В то время как Н. М. Никольский ограничил свою модель Миланским эдиктом 313 года.

В результате детального анализа первоисточников и историографии автор обосновал свой вывод о том, что сформировавшиеся в общинах обряды крещения и причастия в конце II в. были объявлены таинствами, связанными с получением благодати. Единственным распределителем ее был признан клир, усиливший свои позиции в результате увеличения в общинах влияния имущих элементов. В III в. в результате драматизации культа сложились первые литургии, включившие в себя со временем «молитвенные просьбы за благополучие государства, императоров, армии» [8, с. 149].

Виктор Анатольевич не только выполнил обозначенную во введении задачу и решил важную проблему из истории античного христианства, но и определил направление дальнейших исследований. В заключительной части введения к монографии он поставил вопрос о наличии скрытого учения у ранних христиан: «Нет ли эзотерических тенденций в описаниях, упоминаниях об обрядах крещения и причащения в христианских произведениях, т. е. скрывали ли древние христиане, подобно античным мистам, наиболее сокровенные моменты в совершении этих обрядов от непосвященных?» [8, с. 17]. Был предложен и ответ («...христианство не было узконациональной, замкнутой религией, и эзотерические тенденции в нем не получили значительного места» [8, с. 18–19]), за которым последовала исследовательская гипотеза: «Возможно какую-то промежуточную роль здесь сыграл институт катехумената, готовивший желающих стать христианами к торжественному акту крещения» [8, с. 19]. Проблема была определена. Решению ее Виктор Анатольевич посвятил свою вторую монографию «Критика богословских концепций сущности христианского катехумената» [10]. Научным редактором книги был профессор Лившиц, первым рецензентом – профессор Шофман.

***Катехуменат.*** Институт катехумената остается недостаточно исследованным вплоть до настоящего времени. Посвященные ему работы представляют собой в худшем случае не связанный с историческим анализом религиозно-пропагандистский дискурс (например книга доктора богословия, священника Пола Тернера «Аллилуя хайвэй: История катехумената» [11]), в лучшем случае – подборку выдержек из раннехристианских произведений, расположенных в хронологическом порядке, без претензий на аналитику (например, статья англиканского священника, известного историка литургии Пола Фредерика Брэдшоу «Евангелие и катехуменат в III в.» [12]).

Институт катехумената в своей усеченной форме сохранился в современном христианстве, в частности, в православии, на что указывает структура основного христианского богослужения, литургии. Законоучитель московских мещанских училищ протоиерей И. Бухарев объяснял: «Почему вторая часть Литургии называется Литургиею оглашенных? Потому что к слушанию ея, кроме крещенных, допускаются и оглашенные. Кто такие оглашенные? Оглашенные называются те, которые только еще приготовляются ко крещению, и их оглашают, т. е. учат, как они должны веровать и как жить после крещения. К оглашенным принадлежат и те из крещенных, которых духовный отец отлучил или не допустил до св. причащения

за какие-либо тяжкие грехи» [13, с. 79]. А значит исследователю приходится иметь дело с таким своеобразным историческим источником, как тексты древних литургий. Виктор Анатольевич уже столкнулся с ними при работе над кандидатской диссертацией и первой монографией. Но тогда он ограничился кратким эксурсом [8, с. 141–145]. Теперь же ему пришлось подвергнуть их тщательному анализу. Здесь он выступил в роли первопроходца, ибо «ряд источников, использованных в данной работе, в советской историографии пока не анализировался, особенно это относится к литургическим сочинениям» [10, с. 8].

Формирование катехумената В. А. Федосик связывает с процессом выработки организационной структуры церкви, направленном на ее массовую часть, мирян. Сам институт исследователь определяет как своеобразный «боковой побег» [10, с. 79]. Функционально катехуменат противопоставлялся официальной римской религии, основанной на принципе наследственной принадлежности. Бывшие катехумены, получившие определенный запас знаний и аргументов, после принятия крещения становились не только полноправными членами общины, но и подготовленными пропагандистами новой веры [10, с. 80]. Обращение христианской церкви к крещению младенцев, означало возврат к «принципу наследственной принадлежности, которую отрицало на начальных этапах своего существования» [10, с. 81], привело катехуменат к закату. Исчезла функция – исчез механизм, ее осуществлявший, оставив напоминание о себе в виде реликта, литургии оглашенных.

Вместе с тем следует признать, что институт катехумената в монографии был раскрыт не в полном объеме, что видно по содержательному аспекту обучения. В. А. Федосик не предложил исчерпывающий анализ того, кто, чему и как обучал катехуменов, не рассмотрев в монографии трактат Аврелия Августина «Об обучении оглашаемых» (De catechizandis rudibus). Хотя определенная возможность для этого была. В 1976 г. доктор исторических наук профессор Мария Ефимовна Сергеенко опубликовала перевод данного произведения на русский язык [14]. Следует учитывать, однако, что перевод был опубликован в не всегда доступном в советское время для обычного читателя издании Московской патриархии «Богословские труды».

Тем не менее решение вопроса о катехумената закрывало лакуну в формировавшейся концепции античного христианства, завершало рассмотрение становления епископальной церковной структуры и открывало путь к следующему проблемному узлу: отношения церкви и государства.

***Церковь и государство.*** Отношения двух систем могут иметь различные состояния: быть никакими, при отсутствии точек соприкосновения, приобрести характер сотрудничества, вплоть до взаимного проникновения и слияния, враждебными, вплоть до полного уничтожения одной из них. Механизм, управляющий системой, по-своему раскрывается в каждом из состояний, но наиболее полно – во времена противостояния, при котором его ресурсы достигают максимальной концентрации. Завершение противостояния победой или поражением приводит к качественному изменению системы.

Противостояние двух систем, христианской церковной и древнеримской государственной, Виктор Анатольевич Федосик проанализировал в своей третьей монографии «Церковь и государство: критика богословских концепций» [15]. Научным редактором книги был член-корреспондент АН БССР, доктор философских наук, профессор Евгений Михайлович Бабосов, первым рецензентом – известная советская исследовательница истории раннего христианства Ирина Сергеевна Свенцицкая: доктор исторических наук, профессор, заведующая

кафедры истории древнего мира Московского заочного педагогического института. В структурном отношении работа представляет собой «ряд очерков, в которых исследуется социальная доктрина христианской церкви III – начала IV в., взаимоотношения государства и церкви в первой половине III в. и во время общеимперских гонений на христиан, а также рассматривается вопрос о начальном этапе образования союза христианской церкви с государственной властью Римской империи» [15, с. 6]. Отношения имперской власти и ересей выносятся за скобки.

В первой главе «Христианская церковь в III – начале IV в.: социальная доктрина и организация» автор отмечает, что «источники не позволяют утверждать, что к началу III в. в христианстве повсеместно утвердилась церковная организация, основанная на монархической власти епископа» [15, с. 18–19]. Переход от демократических общин раннего христианства к епископальной церкви В. А. Федосик анализирует на основании сочинений Киприана Карфагенского, получившего у богословов титут «отца терархии» и приходит к выводу, что «к началу серьезных столкновений с государственной властью Римской империи в христианстве уже существовала строго организованная, централизованная церковь» [15, с. 29].

Остальные пять глав монографии (160 страниц из 204-х) посвящены гонениям на христиан: от эпизодических преследований при Септимии Севере до «великого гонения» императора Диоклетиана. При том, что научный руководитель кандидатской диссертации В. А. Федосика, профессор Г. М. Лившиц, как было указано выше, считал, что антихристианские гонения в Римской империи были сильно преувеличены. Таким образом, формировавшаяся концепция античного христианства приблизилась к варианту профессора Н. М. Никольского, не отрицавшего значительную роль гонений в истории античного христианства.

Основным источником информации о мучениках были пассионы, сложившиеся намного позже описываемых событий. В использовании пассионов в качестве исторических источников В. А. Федосик выступил первопроходцем, как и при работе с текстами литургий. Доктор исторических наук Юлия Константиновна Колосовская (ИВИ АН СССР) обратилась к ним несколькими годами позже [16].

В. А. Федосик по-новому посмотрел на проблему гонений, обратив внимание на их нелинейный и дискретный характер: «Мы наблюдаем здесь довольно длительные периоды терпимости, вспышки репрессий, иногда прямого вмешательства государства в церковные дела, диктовавшиеся политическими интересами, попытки использования христианства для идеологического укрепления империи наряду с сохранением традиционной религии» [15, с. 202–203]. Причину исследователь увидел во взаимной заинтересованности римского государства и церкви: «Этот обоюдный процесс развития римского государства и христианской церкви, питаемый из одних и тех же корней (христианство было идеологическим продуктом римского общества), привел к союзу императорской власти с церковью. Церковь шла на такой союз, а императорская власть в изменившихся социальных условиях искала новую социальную опору» [15, с. 203].

Сделанный в монографии вывод поставил перед автором очередной вопрос: каким образом христианская церковь шла на сближение с властями, периодически устраивавшими гонения против нее?

Дать ответ на поставленный вопрос была призванная четвертая монография В. А. Федосика «Киприан и античное христианство» [17] (рецензент – профессор Свенцицкая). Книга была написана в формате показа эпохи через жизнь и деятельность одного из наиболее ярких ее представителей (см., например: В. В. Бартольд «Улугбек и его время» (1918), С. Л. Утченко «Цицерон и его время»

(1972)), что выгодно отличает ее от предыдущих монографий Виктора Анатольевича. В ней органически сочетаются глубина исследовательской мысли и более живой стиль изложения, рассчитанный на широкую аудиторию.

***Киприан Карфагенский***. Фасций Цецилий Киприан родился в самом начале III в. Во второй половине 40-х гг. он принял христианство. Вскоре был посвящен в сан пресвитера. Около 249 г. избран епископом Карфагена.

В 250 г. появился знаменитый антихристианский эдикт Деция, который предписывал всем жителям империи совершить жертвоприношение римским богам. Для христиан подобное действие было святотатством. Их отказ привел к репрессиям, вплоть до казни. Жертвоприношение совершалось в присутствии специальной комиссии, которая выдавала свидетельство (либеллу). Совершившие жертвоприношение становились «падшими», не совершавшие принимали мученическую смерть [17, с. 97–98]. Появление в рамках церкви значительного числа отступников создало для нее большую проблему: если их всех отлучить от церкви, то численность последней сократится в разы.

Киприан прекрасно понимал всю сложность проблемы и проявил склонность к компромиссам. «По его мнению нельзя ставить на одну доску либеллятиков (так Киприан называл христиан, купивших либеллу) и тех, кто на самом деле участвовал в жертвоприношениях. Да и среди последних нужно учитывать различные побудительные мотивы: добровольно или под угрозой принесена жертва, принесена ли она только главой фамилии или же к жертвеннику были приведены все домочадцы, подстрекал ли жертвующий и других к такому поступку и т. д.» [17, с. 160].

Линия Киприана победила. Карфагенский собор 253 г. постановил, что те из «падших», которые раскаялись в проявленной слабости и не покинули церковь, должны быть прощены и допущены к общению. Это была, как подчеркивает В. А. Федосик, блестящая победа Киприана, сохранившая массовую базу церкви и отсекшая ригористов [17, с. 166].

Разрешение ситуации с «падшими» по сценарию, предложенному Киприаном, дало церкви алгоритм действий по отношению к римским властям: достижение с ними компромисса (покупка или получение либеллы в данном конкретном случае) вероотступничеством не является и может быть прощено после покаяния. Путь к возможному союзу с империей в случае прекращения последней антихристианской политики был открыт. Вопросы, связанные с изменением религиозной политики империи, были рассмотрены В. А. Федосиком в рамках докторской диссертации.

***Завершение формирования концепции античного христианства.*** В 1992 году Виктор Анатольевич подвел итоги своим многолетним научным изысканиям по истории античного христианства и свел наработки в единую концепцию. Завершающим этапом при этом стал анализ процесса становления христианской церкви в III – начале IV в. и религиозной политики Римской империи того же времени. Анализ проводился в рамках диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Диссертация могла быть оформлена в одном из двух форматов: 1) традиционный (текст и публикуемый автореферат), 2) публикуемый научный доклад. Наиболее оптимальным был признан последний вариант, ибо объем научного доклада значительно превышал объем автореферата, что давало возможность более полно изложить свою концепцию. Опиралась диссертация на четыре рассмотренные выше монографии и 14 статей [18]. Оппонентами на защите выступили доктора исторических наук и профессора: Василий Иванович Кузищин (заведующий кафедрой истории древнего мира МГУ), неоднократно

упоминавшаяся Ирина Сергеевна Свенцицкая и Вера Ивановна Горемыкина, автор книги «В поисках истины о раннем христианстве» [19].

Разбирая вопрос об изменении религиозной политики властей Римской империи, Виктор Анатольевич показал, что преемникам Диоклетиана, проведшего последнее, как оказалось, наступление на христианскую церковь, была необходима прочная идеологическая база для формирующегося режима домината. Программа новой религиозной политики предусматривала право на свободный выбор каждого «чтить божество, какое пожелает». «Это был курс на использование любой религии, – делает вывод автор доклада, – существовавшей в Римской империи, в качестве идеологического обоснования императорской власти, незыблемости римского государства» [18, с. 47]. Защита прошла успешно. Ее результаты были утверждены ВАКом СССР, присвоившим Виктору Анатольевичу Федосику ученую степень доктора исторических наук.

Концепция античного христианства была сформирована. Публикации последующих лет разрабатывали отдельные частные проблемы, придавали новое освещение деталям: указано на историчность Иисуса Христа и формирование первых христианских общин с демократическим устройством в Палестине, установлена периодизация античного христианства [20; 21, с. 68–73], рассмотрено формирование культа мучеников [22; 23], подробно проанализирован Миланский эдикт [24; 25], но за концептуальные рамки не выходили.

***Концепция античного христианства в исследованиях В. А. Федосика*** может быть представлена следующим образом:

1. Первые христианские общины возникли в Палестине в I в. н. э. после казни на кресте Иисуса из Назарета, основателя учения, и деятельности его учеников и апостола Павла.

2. В своем развитии античное христианство прошло следующие этапы: раннехристианские общины с демократическим устройством (кон. I – II вв.), епископальная церковь в противостоянии с римскими властями (III – нач. IV вв.), епископальная церковь в союзе с римскими властями (после Миланского эдикта), государственная религия Римской империи (после эдикта Феодосия I).

3. Сформировавшиеся в общинах обряды крещения и причастия в конце II в. были объявлены таинствами, связанными с получением благодати. Единственным распределителем ее был признан клир, усиливший свои позиции в результате увеличения в общинах влияния имущих элементов. В III в. в результате драматизации культа сложились первые литургии, включившие в себя со временем молитвенные просьбы за благополучие государства, императоров, армии.

4. Стремление клира к увеличению числа верующих привело к формированию института катехумената. Бывшие катехумены, получившие определенный запас знаний и аргументов, после принятия крещения становились не только полноправными членами общины, но и подготовленными пропагандистами новой веры.

5. В ходе антихристианских гонений III – начала IV вв. церковь выработала алгоритм компромиссного поведения, открывший ее для возможного союза с властями римской империи.

6. Императорская власть в условиях выхода из кризиса III в. и формирования режима домината в начале IV в. приступила к поискам новой идеологической опоры и в качестве первого шага легализовала христианскую церковь Миланским эдиктом. Церковь была допущена на равных условиях с традиционной религией к борьбе за право вступить в союз с властью. После эдикта Феодосия I христианство стало государственной религией Римской империи.

## Библиографические ссылки


1. Евтухов, И. О. Кафедра истории древнего мира и средних веков: к 80-летию создания / И. О. Евтухов. – Минск: БГУ, 2015. – 223 с.

2. Никольский, Н. М. Иисус и первые христианские общины / Н. М. Никольский. – М.: Денница, 1918. – 116 с.

3. Никольский, Н. М. Христианство / Н. М. Никольский // Энциклопедический словарь Гранат. 7-е изд. – Т. 47. Ч. 3. – М.: Рус. библиогр. инст. Гранат, 1929. – Стлб. 1–24.

4. Никольский, Н. М. Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства / Н. М. Никольский // Никольский, Н. М. Избранные произведения по истории религии. М., 1974. С. 148–205.

5. Никольский, Н. М. Еврейские и христианские праздники. Их происхождение и история / Н. М. Никольский. – М: Безбожник, 1931. – 133 с.

6. Лившиц, Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря / Г. М. Лившиц. – Минск: Вышэйшая школа, 1967. – 308 с.

7. Федосик, В. А. Возникновение христианских таинств крещения и причащения (социально-политическая эволюция христианства и обрядовая практика). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Минск: Изд-во БГУ, 1976. – 22 с.

8. Федосик, В. А. Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств / В. А. Федосик. – Минск: Наука и техника, 1979. – 152 с.

9. Федосик, В. А. Уникальная кафедра: слово заведующего / В. А. Федосик // Евтухов, И. О. Кафедра истории древнего мира и средних веков: к 80-летию создания. Минск: БГУ, 2015. – С. 3–16.

10. Федосик, В. А. Критика богословских концепций сущности христианского катехумената / В. А. Федосик. – Минск: Наука и техника, 1983. – 87 с.

11. Turner, P. The Hallelujah Highway: A History of the Catechumenate / Paul Turner. – Liturgy Training Publications, 2000. – 181 p.

12. Bradshaw, P. F. The Gospel and the Catechumenate in the Third Century / Paul F. Bradshaw // The Journal of Theological Studies. – 1999. – Vol. 50. Iss. 1. – P. 143–152.

13. Бухарев, И. Краткое объяснение Всенощной Литургии / И. Бухарев. – М., 1904. – 189 с.

14. Августин Блаженный Об обучении оглашаемых / Пер. М. Е. Сергеенко // БТ. 1976. Сб. 15. С. 25–55.

15. Федосик, В. А. Церковь и государство: критика богословских концепций / В. А. Федосик. – Минск: Наука и техника, 1988. – 205 с.

16. Мученичество четырех святых венценосных, написанное Порфирием; Мученичество св. Квирина, еп. Сискии, в Паннонии; Мученичество св. Флориана / Пер. Ю. К. Колосовская // ВДИ. 1992. – № 4. – С. 222–241.

17. Федосик, В. А. Киприан и античное христианство / В. А. Федосик. – Минск: Университетское, 1991. – 208 с.

18. Федосик, В. А. Христианская церковь в Римской империи в III – начале IV в. (Становление христианской церкви и религиозная политика императорской власти). Специальнось – 07.00.03 – всеобщая история. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук в форме научного доклада. – Минск, 1992. – 51 с.

19. Горемыкина, В. И. В поисках истины о раннем христианстве. – Минск: Беларусь, 1989. – 93 с.

20. Федосик, В. А. Античное христианство / В. А. Федосик // Всемирная история. – Т. 1. – Минск: «Юнипресс», 2002. – С. 134–143.

21. История Древней Греции и Древнего Рима / В. А. Федосик [и др.]; под ред. В. А. Федосика. – Минск: БГУ, 2019. – 303 с.

22. Федосик, В. А., Торканевский, А. А., Яновская, В. В., Яновский, О. А. Рим и христианские мученики (реалии античности и духовная традиция) / В. А. Федосик, А. А. Торканевский, В. В. Яновская, О. А. Яновский. – Минск: БГУ, 2012. – 171 с.

23. Федосик, В. А., Яновская, В. В., Яновский, О. А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В. А. Федосик, В. В. Яновская, О. А. Яновский. – Минск: Изд. Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011. – 255 с.

24. Федосик, В. А. Миланский эдикт и христианство в Римской империи (к 1700-летию Миланского эдикта) / В. А. Федосик // Гуманитарно-экономический вестник. – №2. 2013. – С. 219–228.

25. Федосик, В. А. Миланский эдикт и христианство в Римской империи в IV веке / В. А. Федосик // Значение Миланского эдикта в истории европейской цивилизации и актуальные вопросы отношений церкви и государства в современных условиях. Сборник материалов по итогам Международной научной конференции, посвященной 1700-летию Миланского эдикта – Минск: Ковчег, 2015. – С. 31–45.

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК ПРОФЕССОРА В. А. ФЕДОСИКА

1. Происхождение и сущность христианского обряда бракосочетания. – Брест: Знание, 1971. – 20 с. (с Ивановым В.М.)

2. Некоторые вопросы историографии христианских таинств // Вопросы истории древнего мира и средних веков. – Минск: Изд-во БГУ, 1974. – С. 97–107.

3. Происхождение и социальная сущность христианских таинств крещения и причащения. – Минск: Знание, 1976. – 20 с.

4. Раннехрысціянскія абрады і прычашчэнні (сацыяльна-палітычная эвалюцыя хрысціянства і абрадавая практыка) // Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук. – 1976. – № 3. – С. 118–127.

5. Возникновение христианских таинств крещения и причащения (социально-политическая эволюция христианства и обрядовая практика). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Минск: Изд-во БГУ, 1976. – 22 с.

6. О влиянии мистерий восточных религий на формирование ритуальных форм и символик и христианских обрядов // Вопросы истории древнего мира и средних веков. – Минск: Изд-во БГУ, 1977. – С. 76–82.

7. Крытыка багаслоўскіх канцэпцый узнікнення і сутнасці першых хрысціянскіх таінстваў // Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук. – 1978. – № 4. – С. 51–59.

8. Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств. – Минск: Наука и техника, 1979. – 152 с.

9. О социальной сущности обрядов крещения и хлебопреломления у современных евангельских христиан-баптистов // Вопросы этнографии и фольклористики. – Минск: Наука и техника, 1979. – С. 100–108.

10. Крытыка багаслоўскіх канцэпцый узнікнення і сутнасці хрысціянскага катэхумената // Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук. – 1981. – № 4. – С. 29–39.

11. К вопросу о раннехристианскономском дидаскалейоне в Александрии // Новая советская литература по общественным наукам. История. Археология. Этнография. – 1981. – № 9. – № 7484.

12. Критика богословских концепций сущности христианского катехумената. – Минск: Наука и техника, 1983. – 87 с.

13. Деятельность Союза воинствующих безбожников БССР (1933–1941 гг.) // Научный атеизм и атеистическое воспитание. – Вып. 1 – Минск: Беларусь, 1983. – С. 118–127.

14. Раннехристианский дидаскалейон в Александрии // Тезисы докладов IX Всесоюзной авторско-читательской конференции «Вестника древней истории». – М., 1984.

15. В сладкогласии песнопений литургии. – Минск: Наука и техника, 1985. – 70 с.

16. Гонения Деция и Валериана в Северной Африке (тезисы)// Вестник древней истории. 1986. № 1.

17. Антихристианские мероприятия Деция и Валериана // X авторско-читательская конференция «Вестника древней истории» АН СССР. – М., 1987.

18. Наследие Ивана Федорова – первопечатника // Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур. Информационный бюллетень. – Вып. 16. – М.: Наука, 1987.

19. В борьбе с папой // И живы памятью столетий. – Минск: Университетское, 1987. – С. 31–47.

20. Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств // Научно-реферативный бюллетень (Вопросы религии и атеизма в БССР) № 85 (реферат). Минск: ОНИО НАН БССР, 1987.

21. Гонение Деция в Северной Африке // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У. І. Леніна. Сер. 3. – 1988. – № 1. – С. 17–19.

22. Церковь и государство: критика богословских концепций (монография). Минск: Наука и техника, 1988. – 205 с.

23. К вопросу о формировании антропологии Аврелия Августина; Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У. І. Леніна. Сер. 3. – 1988. – № 2. – С. 22– 24. (с Евтуховым И.О.).

24. Крытыка багаслоўскіх канцэпцый рэлігійнай палітыкі Канстанціна // Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук. – 1988. № 4. – С. 61–68.

25. Аврелиан и ересь Павла Самосатского // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У. І. Леніна. Сер. 3. – 1989. – № 1. – С.20–22.

26. Императорская власть и христиане в Римской империи первой половины III в. // Пятые Сергеевские чтения на кафедре истории древнего мира МГУ им. М.В. Ломоносова (тезисы) // Вестник древней истории. – 1989. – № 2. – С. 225

27. «Великое гонение» Диоклетиана на христиан // Научный атеизм и атеистическое воспитание. – Минск: Беларусь, 1989. – С.41–53.

28. Хрысціянства // Этнаграфія Беларусі. – Мінск: БелСЭ, 1989.

29. Формирование христианской концепции человека (антропология Киприана) // Ленинское теоретическое наследие и культурный прогресс социализма (март, 1990 г.). (с Евтуховым И. О.)

30. Мировоззрение Фасция Цецилия Киприана (тезисы) // Історія і культура антічності. 3-і навукові чітання пам'яті професcора С. Я Лур'е. – Львів, 1990.

31. О преподавании древней истории классических языков в высшей и средней школе // Материалы круглого стола «Вестника древней истории» // Вестник древней истории. – 1991. – № 1.

32. Хрысціянская царкоўная арганізацыя ў Рымскай імперыі III – пачатку IV ст. (асноўныя тэндэнцыі развіцця) // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У.І. Леніна. Сер. 3. – 1991. – № 2. – С. 23–27.

33. Предисловие. Примечания. Приложения // Иосиф Флавий. Иудейкая война. – Минск: Беларусь, 1991. (с Ревяко К. А.)

34. Киприан и античное христианство. – Минск: Университетское, 1991. – 208 с.

35. «Я любил истину» // Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. – Минск: Беларусь, 1991. (с Ревяко К. А.)

36. Примечания // Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. – Минск: Беларусь, 1991. (с Ревяко К. А.)

37. Книги, вокруг которых не утихают споры // Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. – Минск: Беларусь, 1991.

38. Христианская церковь в Римской империи в III – начале IV в. (становление христианской церкви и религиозная политика императорской власти). Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук в форме научного доклада; Минск: Ротаприант БГУ, 1992. – 50 с.

39. Христианин в обществе и церкви (по сочинениям Фасция Цецилия Киприана) // Среда, античность, общество. Доклады конференции. – М., 1992.

40. Некаторыя рысы антычнахрысціянскага менталітэту (па матэрыялах пасіёнаў і актаў хрысціянскіх пакутнікаў); Усебеларуская канферэнцыя гісторыкаў "Гістарычная навука і гістарычная адукацыя у РБ (новыя канцэпцыі і падыходы)". – Ч. II. Сусветная гісторыя. – Мінск, 1993. – С. 21–27.

41. Гісторыя сярэдніх вякоў. Вучэбны дапаможнік для вучняў 6 класа. – Мінск: Народная асвета, 1993. (з Еўтуховым І. А., Сушкевіч Л. П., Яноўскім А. А.). История средних веков. Учебное пособие для учащихся 6 класса. – Минск: Народная асвета, 1993. (с Евтуховым И. О., Сушкевич Л. П., Яновским О. А.)

42. Открывшему эту книгу // Женщины-легенды. – Минск: Беларусь, 1993.

43. Украшение родины // Женщины-легенды. – Минск: Беларусь, 1993.

44. Неистовая Мессалина // Женщины-легенды. – Минск: Беларусь, 1993.

45. Мать Нерона // Женщины-легенды. – Минск: Беларусь, 1993.

46. Антычная гісторыя // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Т. 1. – Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 1993. (з Рэвяка К. А.)

47. Становлення християнства у якості державної релігії Римської імперії // Нариси з історії церкви в Європі IV–XVII стст. – Запоріжжа, Донецьк, 1993. (с Евтуховым И. О. и Казаковым М. М.)

48. Предисловие. Примечания // Иосиф Флавий. Иудейские древности. – Т. 1. – Минск: Беларусь, 1994. (с Довгяло Г. И.)

49. Сусветная гісторыя ад старажытных часоў да канца XVIII ст. Вучэбны дапаможнік для вучняў 10 класа. – Мінск: Народная асвета, 1994. (з Кошалевым У. С., Ханкевіч В. І., Даўгяла Г. І. Еўтуховым І. А., Яноўскім А. А., Сініцай В. І., Аржахоўскім І. В.). Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII в. Учебное пособие для учащихся 10 класса. – Минск: Народная асвета, 1994. (с Кошелевым В. С., Ханкевич О. И., Довгяло Г. И., Евтуховым И. О., Яновским О. А., Синицей В. И., Оржеховским И. В.)

50. Некаторыя рысы аннтычнахрысціянскага менталітэту (па матэрыялах актаў і пасіёнаў хрысціянскіх пакутнікаў // Гістарычная навука і гістарычная адукацыя ў Рэспубліцы Беларусь. Новыя канцэпцыі і падыходы. Ч. 2. Сусветная гісторыя. – Мінск: “Універсітэцкае”, 1995.

51. Медыявістыка // Беларусь. Энцыклапедычны даведнік. – Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 1995.

52. Отвергнутый трибун // Идолы без маски или искушение властью. – Минск: НПЖ «Финансы, учет, аудит», 1996.

53. Заснавальнікам кафедры прысвячаецца // Матэрыялы выкладчыцка-студэнцкай канферэнцыі “Лістападўскія сустрэчы” у гонар М.М. Нікольскага і У.М. Перцава. – Мінск: Ратапрынт БДУ, 1996. – С. 3–4.

54. Хрысціянства ў Рымскай імперыі II ст. паводле эпісталярнай спадчыны Ігнація Антыяхійскага. Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 3. – 1996. – № 3. – С. 20–24.

55. Гісторыя сярэдніх вякоў. Падручнік для 6 класа. – Мінск: Народная асвета, 1997. (з Еўтуховым І. А., Прохаравым А. А., Сушкевіч Л. П., Яноўскім А. А., Бухал Т. К.). История средних веков. Учебник для 6 класса. – Минск: Народная асвета, 1997. (с Евтуховым И. О., Прохоровым А. А., Сушкевич Л. П., Яновским О. А., Бухал Т. К.)

56. Реставрация античнохристианских императорских эдиктов III в. по данным первоисточников // Гістарычныя крыніцы: праблемы класіфікацыі, вывучэння і выкладання. – Мінск: ВЦ БДУ, 1998. – С. 183.

58. Казімір Адамавіч Рэвяка // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 3. – 1998. – № 3.

58. Гісторыя сярэдніх вякоў. Падручнік для 6 класа. – Мінск: Народная асвета, 1998. (з Еўтуховым І. А., Прохаравым А. А., Сушкевіч Л. П., Яноўскім А. А.). История средних веков. Учебник для 6 класса. – Минск: Народная асвета, 1998. (с Евтуховым И. О., Прохоровым А. А., Сушкевич Л. П., Яновским О. А.)

59. Христианство в Римской империи (I – начало IV вв.) // Ивонин Ю.Е., Казаков М.М., Керов В.Л., Курбатов Г.Л., Федосик В.А. Очерки истории христианской церкви в Европе (античность, средние века, Реформация). – Смоленск: СГПУ, 1999. – С. 5–23.

60. Асноўныя прынцыпы стварэння новых школьных падручнікаў па гісторыі сярэдніх вякоў для Беларусі // Гісторыя і сучаснасць Кругляншчыны. – Минск: МП Беларыт, 1999.

61. Медыявістыка // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Т. 5. – Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 1999. – С. 106–107. (з Еўтуховым І. А., Прохаравым А. А.)

62. Гісторыя сярэдніх вякоў. 6 клас. Эксперыментальны падручнік. Мінск: «Палібіг», 1999. (з Еўтуховым І. А., Прохаравым А. А., Секацкай К. І., Сушкевіч Л. П., Яноўскім А. А.) История средних веков. 6 класс. Экспериментальный учебник. – Минск: Палібіг, 1999. (с Евтуховым И. О., Прохоровым А. А., Секацкой К. И, Сушкевич Л. П., Яновским О. А.)

63. Средневековый мир в терминах, именах и названиях. – Минск: Беларусь, 1999. – 383 с. (со Смирновой Е. Д. и Сушкевич Л. П.). 2-е изд. – 2001.

64. Другія «Лістападаўскія сустрэчы» кафедры гісторыі старажатнага свету і сярэдніх вякоў // Лістападаўскія сустрэчы – 2. Матэрыялы выкладчыцка-студэнцкай канферэнцыі (Мінск, 13–14 лістапада 1997 г.). – Мінск: ВЦ БДУ, 1999. – С. 5–6.

65. Сярэднявечча ў кантэксце сусветнай гісторыі // Лістападаўскія сустрэчы – 2. Матэрыялы выкладчыцка-студэнцкай канферэнцыі (Мінск, 13–14 лістапада 1997 г.). – Мінск: ВЦ БДУ, 1999. – С. 46–49. (з Еўтуховым І. А.)

66. Праблемы вывучэння і выкладання сусветнай гісторыі // Гістарычная навука і гістарычная адукацыя ў Рэспубліцы Беларусь: стан і перспектывы развіцця. Матэрыялы II Усебеларускай канферэнцыі гісторыкаў. Мінск, 10–11 красавіка 1997 г. – Мінск: БДУ, 1999. – С. 11–14.

67. Хрысціяне ў рымскім грамадстве // Гісторыя: праблемы выкладання. – 2000. – № 1. – С. 17–30.

68. Прадмова // Праблемы гісторыі старажытнага свету і сярэдніх вякоў. – Мінск: БДУ, 2000. – С. 3–4. (з Яноўскім А.А.)

69. Беларуская медыявістыка // Праблемы гісторыі старажытнага свету і сярэдніх вякоў. – Мн.: БДУ, 2000. – С. 5–9.

70. Кафедра гісторыі старажытнага свету і сярэдніх вякоў // Гістарычная навука ў Белдзяржуніверсітэце на рубяжы тысячагоддзяў. – Мінск: БДУ, 2000. – С. 335–338.

71. Культ імператара і хрысціяне ў Рымскай імперыі // Гістарычная навука ў Белдзяржуніверсітэце на рубяжы тысячагоддзяў. – Мінск: БДУ, 2000. – С. 368–372.

72. Антычны трыумф хрысціянства, або Хрысціянская рэвалюцыя // Беларускі гістарычны часопіс. – 2000. – № 2. – С. 44–49.

73. Медыявістыка // Беларуская энцыклапедыя. – Т. 10. – Мінск: «Беларуская энцыклапедыя», 2000.

74. Предисловие // Митра владыка рассвета. – Минск: АСТРА, 2000. – С. 4. (с Перзашкевичем О. В.)

75. Сусветная гісторыя ад старажытных часоў да канца XVIII ст. Падручнік для 10 класа агульнаадукацыйнай школы з беларускай мовай навучання. – Мінск: Народная асвета, 2000. (з Кошалевым У. С., Даўгяла Г. І., Перзашкевічам А. В., Прохаравым А. А. і інш.). 2-е выд. 2002 г. Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII в. Учебник для 10 класса
общеобразовательной школы с русским языком обучения. – Минск: Народная

асвета, 2000. (с Кошелевым В. С., Довгяло Г. И., Перзашкевичем О. В., Прохоровым А.А. и др.)

76. Преподавание истории православия студентам специализации «История религий» исторического факультета Белорусского государственного университета // Православие и школа на рубеже тысячелетий, опыт, проблемы, перспективы. Сборник докладов VI СвятоЕвфросиньевских педагогических чтений (2–4 ноября 1994 г.). – Мн., НМ Центр, 2000. – С. 214–217.

77. Іосіф Флавій і ўсходнеславянская хрысціянская традыцыя // Праблемы гісторыі старажытнага свету і сярэдніх вякоў. – Мінск: БДУ, 2000. – С. 184–191. (з Рэвяка К. А., Нічыпаровічам В. У.)

78. Старажытная Грэцыя і Беларусь // Беларускі гістарычны часопіс. – 2001. – № 1. – С. 8–15. (з Рэвяка К. А.)

77. Праблемы метадалогіі святовай гісторыі ў Беларусі // Гістарычны альманах. – Т. 4. – Гародня, 2001. – С. 48–60.

78. Античный триумф христианства // Проблемы истории христианства. Сборник научных статей. – Минск: БГУ, 2001. – С. 5–12.

79. Ганенне Валерыяна на хрысціян у эпісталярнай спадчыне Кіпрыяна Карфагенскага // Матэрыялы VI міжнародных Кірыла-Мяфодзіеўскіх чытанняў, прысвечаных дням славянскага пісьменства і культуры. Ч. 1. Кн. 1. – Мінск: ЕГУ, БУК, 2001. – С. 149–155.

80. Христианство и кризис римских полисных ценностей // Христианские ценности в современной культуре (к 2000-летию христианства). Ч. 1. – Минск: ИЦУП Гама–5, 2001. –С. 5–11.

81. Из истории университетов. Alma mater // Классические университеты Европы. – Минск: ИЦБГУ, 2001. – С. 2.

82. Усеагульная гісторыя ў Беларускім дзяржаўным універсітэце // Веснік Беларускага дзяржаўнага універсітэта. Сер. 3. – 2001. – № 3. – С. 11–12. (з Кошалевым У. С., Сальковым А. П., Яноўскім А. А.)

83. Феномен античного полиса: становление гражданского общества // Выбраныя навуковыя працы Беларускага дзяржаўнага універсітэта. – Т. 2. – Мінск: БДУ, 2001. – С. 134–146. (с Ханкевич О. И.)

84. Предисловие // Западноевропейская культура. Античность и средневековье. Пособие для студентов исторического факультета. – Минск: БГУ, 2001. – С. 3–5.

85. Семь чудес света. – Минск: Беларусь, 2002. – 416 с.

86. Материалы по истории древнего мира и средних веков. – Минск: Экоперспектива, 2002. – 224 с. 2-е изд. 2004 г. (с Прохоровым А. А. и Евтуховым И. О.)

87. Предисловие // Всемирная история: В 3 ч. – Ч. 1. – Минск: Юнипресс, 2002. – С. 3–6. 2-е изд. 2006 г.

88. Античное христианство // Всемирная история: В 3 ч. – Ч. 1. – Минск: Юнипресс, 2002. – С. 134–143. 2-е изд. 2006 г.

89. Католическая церковь в средние века // Всемирная история: В 3 ч. – Ч. 1. – Минск: Юнипресс, 2002. – С. 185–194. 2-е изд. 2006 г. (с Ничипоровичем В. В.)

90. Источники и историография // Всемирная история: в 3 ч. – Ч. 1. – Минск: Юнипресс, 2002. – С. 274–278. 2-е изд. 2006 г. (с Ничипоровичем В. В.)

91. Основные события средневековой истории и неевропейских цивилизаций // Всемирная история: В 3 ч. – Ч. 1. – Минск: Юнипресс, 2002. – С. 279–288. 2-е изд. 2006 г.

92. Особенности социальных отношений в цивилизациях Азии, Африки и Америки периода Средневековья // Всемирная история: В 3 ч. – Ч. 1. – Минск: Юнипресс, 2002. – С. 288–295. 2-е изд. 2006 г.

93. Религии в жизни средневековых обществ Азии, Африки и Америки // Всемирная история: В 3 ч. – Ч. 1. Минск: Юнипресс, 2002. – С. 295–303. 2-е изд. 2006 г.

94. Мировосприятие и быт в неевропейских цивилизациях // Всемирная история: В 3 ч. –Ч. 1. – Минск: Юнипресс, 2002. – С. 303–311. 2-е изд. 2006 г.

95. Культура средневековых цивилизаций Азии, Африки и Америки // Всемирная история: В 3 ч. – Ч. 1. Минск: Юнипресс, 2002. – С. 311–319. 2-е изд. 2006 г. (с Ничипоровичем В. В.)

96. Гісторыя сярэдніх вякоў. Вучэбны дапаможнік для 5 класа агульнаадукацыйных устаноў з беларускай мовай навучання – Мн., ВЦ БДУ, 2002. – 232 с. (з Аўдзеевым І. А., Еўтуховым І. А., Прохаравым А. А., Сушкевіч Л. П., Яноўскім А. А.). История средних веков. Учебное пособие для 5 класса. – Мн., ИЦБГУ, 2002. – 232 с. (с Авдеевым И. А., Евтуховым И. О., Прохоровым А. А., Сушкевич Л. П., Яновским О. А.)

97. Кризис римских полисных ценностей и христианство // Ученые записки. – Вып. 1. – Сборник научных статей факультета теологии. – Мн., ЕГУ, 2002. – С. 53–66.

98. Примечания // Иудейская война. – Москва:АСТ, «Фолио», 2000. – С. 862 – 925 (с Ревяко К. А. и Новиковой Н.).

99. Гісторыя сярэдніх вякоў. Заходняя Еўропа і Візантыя (V–XIII). У 2-х частках. – Мн., БДУ, 2002–2003. (з Еўтуховым І. А., Прохаравым А. А., Смірновай А. Дз., Сушкевіч Л. П., Нічыпаровічам В. У., Вансовіч Л. В., Шылай В. У., Алесавец С. У.)

100. Киприан: от язычества – к христианству // Общество, политика, личность. – Смоленск, СГПУ, 2003. – С. 166–173.

101. Античный полис и древневосточная деспотия – два типа общества и государства // Проблемы общественно-политического развития в истории стран Европы. – Смоленск: СГПУ, 2004. – С. 3–11.

102. Фасций Цецилий Киприан – путь к христианству // Веснік Беларускага дзяржаўнага універсітэта. Сер. 3. – 2004. – № 1. – С. 3–9.

103. Несгибаемый оптимист // Уладзімір Пасэ. Гісторык у Гісторыі. – Мн.: НАРБ, 2004. – С. 13–16.

104. Погляд на чалавека мінулага // Беларускі гістарычны часопіс. – 2004. – № 3. – С. 2–29.

105. Реалии общеимперских гонений на христиан в двух пассионах из провинции Азия // Ученые записки. Сборник научных статей факультета теологии. – Мн.: БГУ, 2004. – С. 114 – 126.

106. Палітычная карта сярэдневяковай Еўропы // Гісторыя ад старажытных часоў да канца XVIII ст. Інтэграваны курс. Вучэбны дапаможнік для 11 класа. – Мн.: Народная асвета, 2004.

107. Дзяржаўны лад Заходняй Еўропы // Гісторыя ад старажытных часоў да канца XVIII ст. Інтэграваны курс. Вучэбны дапаможнік для 11 класа. – Мн.: Народная асвета, 2004.

108. Предисловие // Память и слава. Федор Макарьевич Нечай. К 100-летию со дня рождения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005.

109. Научная школа профессора Федора Макарьевича Нечая // Память и слава. Федор Макарьевич Нечай. К 100-летию со дня рождения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005.

109. Патриарх белорусского антиковедения // Гісторыя: праблемы выкладання. – 2005. – № 2.

110. Автор – учитель – автор // Гісторыя: праблемы выкладання. – 2005. – № 3.

111. 125-годдзе карыфеяў беларускай гістарычнай навукі // Вытокі беларускай гістарычнай навукі. Зборнік навуковых прац, прысвечаных 125-годдзю акадэмікаў М.М. Нікольскага і У.М. Перцава. – Мн., БДУ, 2005. – С. 3 – 6 (з Яноўскім А. А.)

112. Олимпийская религия и аристократия в “Илиаде» // Вытокі беларускай гістарычнай навукі. Зборнік навуковых прац, прысвечаных 125-годдзю акадэмікаў М.М. Нікольскага і У.М. Перцава. – Мн., БДУ, 2005. – С. 207 – 212.

113. Даследаванні па познеантычнаму менталітэту // Вытокі беларускай гістарычнай навукі. Зборнік навуковых прац, прысвечаных 125-годдзю акадэмікаў М.М. Нікольскага і У.М. Перцава. – Мн., БДУ, 2005. – С. 268–270. (з А. А. Прохаравым)

114. Новы погляд на праблему крызісу III ст. у Рымскай імперыі // Вытокі беларускай гістарычнай навукі. Зборнік навуковых прац, прысвечаных 125-годдзю акадэмікаў М.М. Нікольскага і У.М. Перцава. – Мн., БДУ, 2005. – С. 272–273.

115. 100-годдзе прафесара Ф.М. Нячая // Материалы VI Международной научной конференции в честь академиков АН БССР Н. М. Никольского и В. Н. Перцева. – Мн.: БГУ, 2005.

116. Памяти Людмилы Петровны Сушкевич // Материалы VI Международной научной конференции в честь академиков АН БССР Н. М. Никольского и В. Н. Перцева. – Мн.: БГУ, 2005 (с Корзуном М. С. и Ревяко К. А.).

117. Социальные отношения и государственное устройство в странах Древнего Востока // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005 (с Прохоровым А.А.)

118. Древнегреческий полис – первое общество граждан // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005 (с Ханкевич О. И.)

119. Античное христианство // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005.

120. Политическая карта средневековой Европы // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005

121. Европа христианская // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005

122. Европа аграрная // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005

123. Государственный строй Западной Европы // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005

124. Цивилизации Азии, Африки и Америки // Всемирная история с древнейших времен до конца XVIII века: экспериментальное учебное пособие для 11 класса с 12-летним сроком обучения. – Мн.: ИЦ БГУ, 2005

125. Антыказнаўства і медыявістыка Ў БДУ на пачатку новага тысячагоддзя // Лістападаўскія сустрэчы-5. – Мн., БДУ, 2005 (з Яноўскім А. А.)

126. Первые римские наместники Иудеи // Старая и новая Европа: государство, политика, идеология. – М.: Росконсульт, 2006.

127. Узнікненне Рыма ў старабеларускім перакладзе “Рымскага летапісца” // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Вып. 1. – Мн., БДУ, 2006. – С. 135–142.

128. Гістарычная навука і гістарычная адукацыя ў Рэспубліцы Беларусь // Беларускі гістарычны часопіс. – 2007. – № 1. – С. 14–16.

129. Амусін // Беларуская энцыклапедыя. – Мн.: Беларуская энцыклапедыя. – Т. 18. Кн. 1. – С. 333.

130. Средние века. Культура, искусство, история. – М.: Эксмо, 2008. – 302 с. (со Смирновой Е. Д. и Сушкевич Л. П.).

131. Древний мир. Культура, искусство, история. – М.: Эксмо, 2008. – 256 с. (с Перзашкевичем О. В).

132. История средних веков. В 3-х частях. – Мн.: ИЦ БГУ, 2008.

133. Сярэдневяковыя рэаліі ў старабеларускім перакладзе “Троі” // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Вып. 3. – Мн.: БДУ, 2008. – С. 139–145.

134. VI Міжнародная канферэнцыя ў гонар акадэмікаў М.М. Нікольскага і У.М. Перцава // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Вып. 3. – Мн.: БДУ, 2008. – С. 152–154.

135. Весь Восток в алфавитном порядке: иллюстрированная энциклопедия. – М.: ЭКСМО, 2009. – 256 с. (с О. В. Перзашкевичем).

136. Каля вытокаў заходнееўрапейскай цывілізацыі // Гісторыя Беларусі і сусветная цывілізацыя: дапаможнік для студэнтаў прыродазнаўчых факультэтаў. – Мн.: БДУ, 2008. – С. 28–33.

137. Заходняя Еўропа (XIV–XV ст.) // Гісторыя Беларусі і сусветная гісторыя: дапаможнік для студэнтаў прыродазнаўчых факультэтаў. – Мн.: БДУ, 2008. – С. 41–46.

138. Гісторыя сярэдніх вякоў: V–XIII ст. Вучэбны дапаможнік для 6 класа агульнаадукацыйных устаноў з беларускай мовай навучання. – Мн.: Народная асвета, 2009. – 158 с. (з Еўтуховым І. А., Яноўскім А. А., Прохаравым А. А., Цемушавым С. М., Аўдзеевым І. А.). История средних веков: V–XIII вв. Учебное пособие для 6 класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения. – Мн.: Народная асвета, 2009. 158 с. (с Евтуховым И. О., Яновским О. А., Прохоровым А. А., Темушевым С. Н., Авдеевым И. А.)

139. Подвиг ученого // Гісторыя: праблемы выкладання. – 2009. – № 6. – С. 58–60.

140. Гісторыя сярэдніх вякоў: XIV–XV ст. Вучэбны дапаможнік для 7 класа агульнаадукацыйных устаноў з беларускай мовай навучання. – Мн.: Народная асвета, 2009. – 167 с. (з Еўтуховым І. А., Яноўскім А. А., Прохаравым А. А., Цемушавым С. М., Аўдзеевым І. А.). История средних веков: XIV–XV вв. Учебное пособие для 7 класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения. – Мн.: Народная асвета, 2009. – 167 с. (с Евтуховым И. О., Яновским О. А., Прохоровым А. А., Темушевым С. Н., Авдеевым И. А.)

141. Предисловие // Память и слава: Гилер Маркович Лившиц. К 100-летию со дня рождения. – Мн.: БГУ, 2009. – С. 4–8.

142. Талант, труд и скромность // Память и слава: Гилер Маркович Лившиц. К 100-летию со дня рождения. – Мн.: БГУ, 2009. – С. 162–168.

143. Научная школа профессора Г. М. Лившица // Память и слава: Гилер Маркович Лившиц. К 100-летию со дня рождения. – Мн.: БГУ, 2009. – С. 177.

144. Основные даты жизни и деятельности Г. М. Лившица // Память и слава: Гилер Маркович Лившиц. К 100-летию со дня рождения. – Мн.: БГУ, 2009. – С. 190–191. (с Ботвинником М.Б.)

145. Гістарычнаму факультэту БДУ – 75 гадоў (матэрыялы “круглага стала”) // Беларускі гістарычны часопіс. – 2009. – № 8. – С. 3–20 (з Кушнірам В. Ф., Ходзіным С. М., Яноўскім А. А. і інш.).

146. Адраджальнік славутай традыцыі // Беларускі гістарычны часопіс. – 2010. – № 9. – С. 43–46 (з С. М. Ходзіным і А. А. Прохаравым).

147. Рэканструкцыя далёкай рэчаіснасці // Курыльчык Р. Нязломны з Назарэта. – Мінск, “Кавалер”, 2010. – С. 4 – 7.

148. Нинель Афиногеновна Гончарова // Веснік БДУ. Сер. 3. – 2010. – № 3. – С. 97.

149. Норманны и англосаксонские королевства в IX в. // Человек. Цивилизация. Культура. Материалы XV межвузовской научно-теоретической конференции. – Мн., МГЭИ, 2011. – С. 152–153.

150. Университетоведение. – Мн., ИЦ БГУ, 2011. – 343 с. (с О. А. Яновским, Л. В. Хведченей, М. А. Гулюк и др.).

151. Заходняя Еўропа ў Познім сярэдневякоўі: адмена асабістай залежнасці сялянства // Беларускі гістарычны часопіс. – 2011. – № 10. – С. 3 – 9 (з Еўтуховым І. А.).

152. Навуковая школа М. М. Нікольскага і перспектывы яе развіцця // Веснік БДУ. Сер. 3. – 2011. – № 3. – С. 7–11.

153. Матэрыялы пасяджэння навуковага круглага стала з нагоды 150-годдзя адмены прыгоннага права ў Расіі // Российские и славянские исследования. – Вып. 4. – Мн.: БГУ, 2011. – С. 363–364.

154. Рим и христианские мученики (реалии античности и духовная традиция). – Минск: БГУ, 2012. – 171 с. (с Торканевским А. А., Яновской В. В. и Яновским О. А.)

155. Античные сюжеты в древнерусских письменных источниках // Человек. Цивилизация. Культура. Материалы XVI научно-теоретической конференции. – Минск: МГЭИ, 2012. – С. 35 –37.

156. Отзыв об автореферате диссертации А.В. Попова «Формирование и развитие системы ценностей военной интеллигенции России (X – начало XX в.)» // Клио. Журнал для ученых. – 2012. – № 6. – С. 133–134. (с Яновским О. А.)

157. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011. – 255 с. (с Яновской В. В. и Яновским О. А.)

158. Античность в средневековом восприятии: старобелорусский перевод «Александрии» // Российские и славянские исследования. – Вып. VII. – Минск: БГУ, 2012. – С. 219 – 228.

159. Миланский эдикт и христианство в Римской империи (к 1700-летию Миланского эдикта) // Гуманитарно-экономический вестник. – 2013. – №2. – С. 219–228.

160. Легенда аб Палемоне: імаверныя антычныя першакрыніцы // Европа: актуальные проблемы этнокультуры. Материалы VI Межд. науч.-теор. конф. г. Минск, БГПУ, 22 апреля 2013 г. – Минск: БГПУ, 2013. – С. 4–6.

161. Антычныя першакрыніцы легенды аб Палемоне ў летапісанні Вялікага княства Літоўскага // Приоритеты интеллектуальной элиты в развитиии мировой цивилизации. Материалы XVII межвузовской конференции. – Мн.: Веды, 2013. – С. 115–120.

162. Влияние мифологической школы на советское религиоведение в 20–30-е гг. XX в. // Человек и религия: материалы международной научно-практической конференции, 14–16 марта 2013 г. – Мн.: «Четыре четверти», 2013. – С. 474–480.

163. Христианские интерполяции в «свидетельство Флавия» в древнерусском переводе «Иудейской войны» // Российские и славянские исследования. – Вып. VIII. – Мн.: БГУ, 2013. – С. 29–42.

164. Казімір Адамавіч Рэвяка // Веснік БДУ. Серыя 3. – 2013. – № 3. – С. 95–96 (з М.С. Корзунам).

165. Андрей Аркадьевич Прохоров // Веснік БДУ. Серыя 3. – 2013. – № 2. – С. 88–89 (с Н. В. Кошелевой).

166. Античность глазами средневековья: история Древней Греции в «Русском хронографе» 1512 года // Гуманитарно-экономический вестник. – 2014. – № 2. – С. 11–18.

167. Палемон Пантыйскі і легенда аб Палемоне ў летапісанні Вялікага княства Літоўскага // Российские и славянские исследования. – 2014. – Вып. IX. – С. 219 – 229.

168. Миланский эдикт и христианство в Римской империи в IV веке // Значение Миланского эдикта в истории европейской цивилизации и актуальные вопросы отношений церкви и государства в современных условиях. Сборник материалов по итогам Международной научной конференции, посвященной 1700-летию Миланского эдикта – Минск: Ковчег, 2015. – С. 31 – 45.

169. Уникальная кафедра: слово заведующего // Евтухов И.О. Кафедра истории древнего мира и средних веков БГУ. К 80-летию создания. – Минск: БГУ, 2015. – С. 3–16.

170. Імператарскі культ у Рымскай імперыі перыяду прынцыпата // Гуманитарно-экономический вестник. – 2015. – № 1. – С. 13 – 19.

171. Антычнасць вачыма Сярэднявечча. – Мінск: БДУ, 2016. – 187 с.

172. Гісторыя Сярэдніх вякоў. 6 клас. – Минск: Народная асвета, 2016. – 198 с. (з Вінаградавай З. Я., Еўтуховым І.А., Цемушавым С.М. і інш.); История Средних веков. 6 класс. – Минск: Народная асвета, 2016. – 199 с. (с Виноградовой З.Е., Евтуховым И.О., Темушевым С.Н. и др.).

173. Крестоносцы в Палестине и Константинополе в двух древнерусских источниках // Гуманитарно-экономический вестник. – 2015. – № 4. – С. 10–19.

174. Анатолий Агапеевич Круглов // Журнал Белорусского государственного университета. История. 2017. №2. С. 131 – 132 (с Малюгиным О. И.).

175. Рымлянін Понцій Пілат: таямніцы біяграфіі // Беларускі гістарычны часопіс. – 2017. – № 8. – С. 31–39.

176. Христианизация Киевской Руси в контексте европейского средневековья // Журнал Белорусского государственного университета. История. – 2018. – № 1. – С. 11–24.

177. Византия в летописании Киевской Руси и Великого Княжества Литовского // Гуманитарно-экономический вестник. – 2018. – № 1–2. – С. 12–21.

178. Всемирная история по библейской концепции “четырех царств” в российских хрониках и летописях XV–XVI вв. // История и историография: объективная реальность и научная интерпретация. Сборник научных статей по материалам международной научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения академика В.И. Пичеты. – Минск: БГУ, 2018. – С. 211–216.

179. Из истории становления белорусской научной школы античного христианства: запрещенная монография Г.М. Лившица // Роль университетского образования и науки в современном обществе: материалы междунар. науч. конф., Минск, 26–27 февр. 2019. – Минск: БГУ, 2019. – С. 656–665.

180. А. Н. Алпеев – ученый, педагог, организатор // Гуманитарно-экономический вестник, 2019. – № 3–4. – С. 8–13 (с Яновским О.А.).

181. Византия в хрониках Великого Княжества Литовского и Великого Княжества Московского // Гуманитарно-экономический вестник. – 2019. – № 3–4. – С. 26 – 31.

182. Эдикт Деция о жертвоприношениях и антихристианские репрессии // Лістападаўскія сустрэчы – XIII: матэрыялы Міжнар. навук. выклад.- студ. канф. ў гонар акадэмікаў М. М. Нікольскага і У. М. Перцава, Мінск, 14-15 лістап. 2019 г. – Мінск, 2019. – С. 64–67.

183. История Древней Греции и Древнего Рима: пособие / В. А. Федосик [и др.]; под ред. В. А. Федосика. – Минск: БГУ, 2019.

## У ИСТОКОВ ХРИСТИАНСТВА В СЕВЕРНОЙ АФРИКЕ

**М. М. Казаков**

Смоленск, Смоленский государственный университет, mmkaz@yandex.ru

В статье анализируются особенности распространения христианства в Северной Африке в I–III вв. Хотя достоверных сведений о возникновении и первоначальном существовании здесь христианских общин очень немного, можно полагать, что отсутствие каких-либо видимых конфликтов христиан с их окружением почти до конца II в. имело своим следствием накопление определенной христианской «критической» массы, которая очень скоро вывела христианство в этом регионе едва ли не на первые позиции во всем христианском мире. Еще одной особенностью первоначального развития христианства в регионе, связанной с быстрыми темпами распространения новой религии, стало развитие епископата в сочетании с соборностью в управлении церковной организацией. Важным свидетельством значимости Римской Африки в истории раннего христианства было наличие здесь выдающихся богословов – Тертуллиана и Киприана.

*Ключевые слова*: история античного христианства; Северная Африка; христианизация; епископат; соборность; Церковь; Тертуллиан; Киприан.

The article analyzes the features of the spread of Christianity in North Africa in the 1st–3rd centuries. There is very little reliable information about the origin and initial existence of Christian communities here. However, it can be assumed that the absence of any visible conflicts between Christians and their environment almost until the end of the 2nd century had its effect in the accumulation of a certain Christian "critical" mass. This very soon brought Christianity in this region to almost the leading position in the entire Christian world. Another feature of the initial development of Christianity in the region, associated with the rapid spread of the new religion, was the development of the episcopate in combination with conciliarity in the management of the church organization. A significant evidence of the importance of Roman Africa in the history of early Christianity was the presence of outstanding theologians here – Tertullian and Cyprian.

*Keywords*: History of Ancient Christianity; North Africa; Christianization; Episcopate; Conciliarity; Church; Tertullian; Cyprian.

Северная Африка вошла в историю христианства, как регион, не только изобиловавший значимыми событиями для всего римского мира, но и как территория, из которой происходила целая плеяда выдающихся христианских деятелей, иерархов, мыслителей, святых, таких как Тертуллиан, Киприан, Арнобий, Лактанций, Оптат Милевитанский, Августин Гиппонский, Виктор Витенский. Некоторые из них оказались столь значимыми фигурами в истории христианства, что до сих пор почитаются во всех трех его ветвях – Православии, Католицизме, Протестантизме, а их творческое наследие является неотъемлемой частью сокровищницы христианской мысли.

Интерес исследователей вполне очевидно вызывает вопрос о том, как зарождалось христианство в Северной Африке и как условия его распространения в

этом регионе римского мира повлияли на становление христианской церкви в целом и на развитие богословских и религиозно-философских концепций.

Достоверных сведений о возникновении и первоначальном существовании здесь христианских общин очень немного, и, хотя в христианской традиции есть упоминание о первом епископе Карфагена св. Епенете в ряду 70-ти апостолов [1, с. 378–380], тем не менее, Православная Церковь считает его «начатком Ахаии» или Асии [4, с. 503].

Христианство проникало в Северную Африку, вероятно, еще в I веке разными путями [7, с. 431]: через иудеохристианские общины, малоазийских переселенцев, а также непосредственно из Рима, о чем упоминает Тертуллиан, отмечавший прежде всего географическую близость столицы римского мира [12, с. 124]. Трудно сказать, какой поток был более значимым, однако важным являлся и греческий компонент. В то время как основная культурная экспансия шла в Римскую Африку из латиноязычной части Империи, североафриканские христиане, по всей вероятности, общались на греческом языке, и даже основатель церковной латыни Тертуллиан написал свои первые произведения по-гречески [10, с. 18]. Возможно, греческий язык можно рассматривать, как своеобразное отличие христианского клира в разноязыкой североафриканской среде, причем, и в конце IV века там встречались епископы, которые слабо знали латынь. Так, например, бл. Августин в 391 г. во время случайного визита в Гиппон Регий по настоянию местной общины был рукоположен во пресвитера, чтобы учительствовать и проповедовать, так как с этими обязанностями из-за плохого знания языка не справлялся престарелый Гиппонский епископ, грек Валерий [9, с. 94].

Распространение и становление христианства в Северной Африке в I–II вв. происходило, по всей видимости, медленными темпами, и первые достоверные упоминания о существовании здесь сторонников новой религии можно отнести лишь к 170-м–180-м годам. Пожалуй, самым очевидным свидетельством того, что христиане стали заметной частью общества Римской Африки, можно считать упоминание Тертуллианом первого преследования сторонников новой религии со стороны властей в лице проконсула Африки 180/181 гг. Сатурнина, который, по выражению апологета «первым здесь поднял на нас меч» [11, с. 215]. Этот же Сатурнин является главным действующим лицом и в первом официальном документе об африканских христианах – «Актах Сцилитанских мучеников» [21, p. 86–89], основанных на протоколах суда проконсула, состоявшегося в Карфагене в 180 г. над группой христиан, обвиненных в отказе принести жертву «императорскому гению» и в том, что они открыто называли себя христианами.

Анализ документа привел исследователей к выводу, что эта группа христиан имела смешанный этнический состав и по социальной принадлежности они были крестьянами [18, p. 88]. Этот факт в совокупности с имеющимися представлениями об особенностях расселения людей в этом регионе позволяет объяснить скудость данных о первых христианских общинах. Хотя Римская Африка представляла собой к концу II века одну из наиболее урбанизированных частей Римской империи [16, с. 18], подавляющее большинство из нескольких сотен африканских городов представляли, по сути, большие деревни, и их население было больше связано с сельским хозяйством [3, с. 207], нежели с ремеслом и торговлей. Разумеется, история этих небольших городков не нашла отражения в источниках, как и жизнь раннехристианских общин, которые, по всей вероятности, мирно сосуществовали с язычниками и не вызывали никаких опасений со стороны властей вплоть до упомянутого выше события. Как и сотни других раннехристианских общин, они не оставили следа в истории христианства.

Вместе с тем, такая особенность распространения христианства в Северной Африке и отсутствие каких-либо видимых конфликтов христиан с их окружением имела своим следствием накопление определенной христианской «критической» массы, которая очень скоро вывела христианство в этом регионе едва ли не на первые позиции во всем христианском мире. Можно по-разному относиться к известной фразе Тертуллиана о том, что христиане уже заполняют всё – «города, острова, форты, муниципии, рыночные площади, сам военный лагерь, трибы, декурии, дворец, Сенат, форум» [11, с. 170], однако в III в. количество христиан в этом регионе по отношению к другим слоям населения превышало, пожалуй, все другие части римского мира. В подтверждение этому можно привести несколько фактов.

Так, на первом известном нам поместном соборе, датируемом 215 г., присутствовало семьдесят епископов Проконсульской провинции и Нумидии во главе с епископом Агриппином [3, с. 238]. Гарнак А. на основании анализа списков участников карфагенских соборов середины III века насчитывал в Северной Африке 120 христианских общин [19, S. 490], хотя эта цифра, очевидно, является заниженной, ибо не все христианские общины имели возможность направлять своих епископов на эти соборы, и не все епископы могли на эти соборы приехать в силу разных причин. Наконец, в пользу широкого распространения христианства может свидетельствовать и текст антихристианского эдикта императора Валериана 258 г., где говорится о христианах из сенаторского и всаднического сословий, христианах-прокураторах и христианах-цезарианах [16, с. 41].

О распространенности христианства в Африке к концу II века косвенно свидетельствует и тот факт, что в 189 году римскую общину возглавил выходец из Африки Виктор [2, с. 191]. Избрание африканца предстоятелем римского престола вряд ли могло состояться без поддержки африканских христиан, которые населяли в то время в Риме едва ли не целый квартал между Целийским и Авентинским холмами [7, с. 428].

Таким образом, можно констатировать, что Северная Африка в середине III века, почти за три четверти века до Миланского эдикта, предстает как один из самых христианизированных регионов римского мира.

Еще одной особенностью первоначального развития христианства в регионе, связанной с быстрыми темпами распространения новой религии, стало развитие епископата в сочетании с соборностью в управлении церковной организацией. С момента своего зарождения христианство в Северной Африке приобрело иерархическую структуру, центральное положение в которой занимали епископы, в то время как другие священники редко выносили какие-либо независимые суждения [22]. Объяснить быстрый по сравнению с другими частями римского мира рост авторитета епископа, пожалуй, можно тем, что в Римскую Африку, как уже упоминалось, не дошли в силу разных причин апостолы. Если на Ближнем Востоке, в Малой Азии, Греции, Италии апостолы, а затем «пророки», переходящие из общины в общину в I–II вв., являлись главными авторитетами для христиан, то в Африке таковыми с самого начала являлись епископы, как лидеры общин, избираемые народом.

Так, в одном из древнейших памятников христианской письменности «Дидахе», наиболее вероятным местом происхождения которого является либо Египет, либо регион Сирии–Палестины [14, с. 669], подробно описано, как общины должны принимать апостолов и пророков и отличать истинных от ложных [15, с. 54–57], причем явный акцент на их значимость делается следующим утверждением: «Всякий апостол, приходящий к вам, да будет принят как Господь»

[15, с. 55]. Вероятно, это способствовало не столь быстрому росту авторитета епископов, второстепенное положение которых отмечается в том же памятнике: «Поэтому рукополагайте себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых, и истинных, и испытанных, ибо вам служат и они службу пророков и учителей» [15, 58–59]. В Северной Африке такой «конкуренции» для епископов, по всей видимости, не существовало, что позволило уже к середине III в. сформулировать концепцию монархического епископата, суть которой св. Киприан выразил словами: «епископ – в Церкви и Церковь – в епископе, и кто не с епископом, тот и не в Церкви. Потому напрасно льстят себе те, кои, не имея мира с священниками, думают своею вкрадчивостью расположить некоторых к тайному общению с собою: Церковь кафолическая одна – она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема, но должна быть совершенно сплочена и скреплена связью священников, взаимно к себе привязанных» [6, с. 257].

Эта концепция не только была сформулирована и обоснована теоретически, но являлась отражением реально сложившейся практики. Когда Киприан вынужденно отправился в добровольное уединение, чтобы избежать гонений, священники и исповедники пытались заполнить вакуум власти, но только с возвращением епископа был восстановлен нормальный курс церковного управления. Эта тенденция на укрепление власти епископа продолжилась и в дальнейшем, причем епископская организация оказалась почти эгалитарной [20, p. 280] – в отличие от хорепископов в Египте, епископы Римской Африки обладали полной юрисдикцией и властью в каждом городе или селении [22].

Это отразилось на еще одной особенности североафриканского христианства в первые века его существования – коллегиальности епископальной структуры. Со времени раннего христианства в Африке, как нам известно, соборы епископов определяли церковную политику и собирались настолько регулярно, насколько позволяли обстоятельства, для решения вопросов, представляющих общий интерес. При этом, хотя были выдающиеся богословы, ораторов на соборах заслушивали по старшинству [22]. Процесс консолидации церквей Африки с помощью соборов способствовал переносу центра принятия решений с локального на региональный уровень [5, с. 126].

Еще одним важным свидетельством значимости Римской Африки в истории раннего христианства, а также того, что его становление здесь произошло в исторически краткий срок является наличие собственных богословов. В патристике обычно не принято выделять североафриканскую богословскую школу [8, с. 525], в отличие от Александрийской, Антиохийской или Каппадокийской. Возможно, основанием для этого является отсутствие в Северной Африке единого христианского образовательного и богословского центра, подобного, к примеру, той же Александрии, а также тот факт, что некоторые из мыслителей и авторов прославились уже после того, как покинули этот регион. Кроме того, многие патрологи считают, что в этом регионе не было выработано единое богословское направление, хотя общие тенденции развития христианской мысли в творчестве североафриканских писателей, несомненно, просматриваются.

Особую значимость для утверждения христианства в Северной Африке имели Тертуллиан и Киприан, которых, по сути, можно считать основателями североафриканского богословия. Оба христианских деятеля имели некоторые общие черты в биографиях, но гораздо в большей степени в творчестве. В связи с тем, что второй считал своим учителем первого, вполне правомерно говорить если не о богословской школе в полном смысле, то, во всяком случае, о формировании североафриканской богословский традиции, продолженной и впоследствии. При

этом, в силу того, что Тертуллиан уклонился к концу жизни в монтанизм, Киприан в своих трудах не упоминает своего учителя, хотя многое у него заимствует [16, с. 50–51].

Сопоставление богословия Тертуллиана и Киприана требует отдельного исследования, и в рамках данной статьи я ограничусь лишь выделением общей для них проблематики, которая получила дальнейшее развитие, как у писателей североафриканского региона, так и остального христианского мира.

Прежде всего следует отметить, что оба богослова выступают в русле уже сложившегося апологетического направления в раннехристианской литературе. Однако, в отличие от своих грекоязычных предшественников (Аристида, Юстина, Афинагора, Феофила, Татиана) и латиноязычного современника Минуция Феликса, Тертуллиан и Киприан существенно расширяют и углубляют как критику язычества, так и аргументацию в пользу христианства. При этом, они уже не обращаются непосредственно к императорам или сенату, а адресуют свои произведения вообще язычникам (Тертуллиан. К язычникам) или христианам (Киприан. Книга о суете идолов), либо стараются не указывать конкретных адресатов (Тертуллиан. Об идолопоклонстве) или обращаются к представителю римской власти в самой Африке (Тертуллиан. К Скапуле). Стоит также обратить внимание на то, что Киприан продолжает тему идолопоклонства, следуя за Тертуллианом, который назвал этот вид религиозной практики «главным преступлением рода человеческого и наивысшим прегрешением мира» [13, с. 249].

Апологетическая проблематика, направленная на отстаивание истинной веры и также следующая в русле традиции, намеченной еще св. Иринеем, звучит у Тертуллиана в нескольких антиеретических трактатах: в общем виде «О прескрипции против еретиков», а также в полемике с учениями отдельных ересиархов: «Против Гермогена», «Против Праксея» и «Против Маркиона». В отличие от своего предшественника, Киприан не вдается глубоко в богословские вопросы и ограничивается полемикой по проблеме «падших» и возникших в связи с ней течениях в Церкви [17, p. 108–133].

Еще одной общей проблемой, особо волновавшей Тертуллиана и Киприана вместе со всеми христианами эпохи гонений, был христианский подвиг за веру – мученичество. Эту тему открыл в раннехристианской литературе еще св. Игнатий Богоносец, разработавший настоящую философию мученичества. Продолжая это направление, и Тертуллиан, и Киприан считали своим долгом ободрить христиан, укрепить их в вере и подготовить к возможным мучениям и даже к смерти (Тертуллиан. К мученикам; Киприан. Книга о смертности, Книга о похвале мученичеству, Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству).

Наконец, еще одна из главных тем раннехристианской литературы, которую Тертуллиан и Киприан не только развили и разнообразили, но и подняли на качественно новый уровень по сравнению с предшественниками – проблема христианской морали и нравственности. Эту проблему оба автора рассматривают в самых различных аспектах, и уже только их перечень позволяет говорить о том, что эта сторона христианской жизни получила в их трудах едва ли не всестороннее для того времени освещение: терпение, ревность, зависть, зрелища, благотворительность и милостыня, единобрачие, женская одежда и украшения, целомудрие.

Никто из раннехристианских авторов так, как Тертуллиан и Киприан, не разрабатывал столь основательно тему христианских молитв и таинств в их сакральном измерении. Любопытно, что оба автора подробнейшим образом проанализировали молитву Господню и истолковали её глубочайший смысл. И

Тертуллиан, и Киприан рассмотрели различные аспекты таинства крещения, включая, например, вопрос о крещении младенцев, отдельный труд Тертуллиан посвятил покаянию, а Киприан – Таинству Чаши Господней.

Наконец, оба автора, стоявшие у истоков христианской мысли в Северной Африке, взялись и за разработку целого ряда догматических вопросов, проблематика которых была лишь в самых общих чертах намечена их предшественниками. Так, Тертуллиан основательно углубился в исследование христианской антропологии (О свидетельстве души, О воскресении плоти) и христологии (О плоти Христа), а Киприан попытался истолковать проявления Благодати Божией (Письмо к Донату о Благодати Божией), но своей главной темой сделал проблему единства Церкви и обоснование положения в ней епископа (Книга о единстве Церкви, Письмо Флорентию Пупиану о клевете на епископа).

Можно утверждать, что Тертуллиан, а вслед на ним и Киприан наметили характерные черты западного христианства: практицизм, элементы юридического мышления [10, с. 12], внимание к антропологии и этике [16, с. 193].

Таким образом, к середине III в. сформировались все основные компоненты новой религии, утвердившейся в Северной Африке: быстрый и динамичный рост числа сторонников из различных социальных прослоек, появление в их среде людей, готовых отдать жизнь за веру; специфическая церковная организация, предполагавшая существование во многих селениях региона христианских общин, возглавляемых епископами с непререкаемым авторитетом и большой властью; утверждение принципа соборности, как основы решения общих проблем; а также зарождение христианской литературы, не только продолжавшей уже существовавшие в других регионах римского мира направления и тенденции, но и выработавшей новые богословские идеи, оказавшие большое и значимое влияние на последующее развитие патристики.

## Библиографические ссылки


1. Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор св. 70-ти апостолов. Святой апостол Епенет / архиеп. Димитрий (Самбикин) // Православный собеседник, 1906. – Ч.2. – С. 378–380.

2. Памфил, Евсевий. Церковная история / Евсевий Памфил. – М., 1993.

3. Жюльен Ш.А. История Северной Африки / Ш. А. Жюльен. Т.1. – М., 1961.

4. Зайцев, Д. В. Епенет / Д. В. Зайцев // Православная энциклопедия. В 59 т. Т. 18. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2008. – С. 503–504.

5. Захаров, Г. Е. Развитие церковной организации в IV в. в свете современной православной и католической историографии / Г. Е. Захаров // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 5 (60). – С. 123–138.

6. Киприан. Творения сщмч. Киприана, еп. Карфагенского / Киприан. Ч.1. – Киев, 1879.

7. Сергеева, Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке / Е. В. Сергеев // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 6. – СПб., 2007. – С. 421–432.

8. Сидоров, А. И. Богословские школы древней Церкви А. И. Сидоров // Православная энциклопедия. В 59 т. Т. 5. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2002. – С.525–530.

9. Степанцов, С. А., Фокин, А. Р. Августин / С. А. Степанцов, А. Р. Фокин // Православная энциклопедия. В 59 т. Т. 1. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С.93–109.

10. Столяров, А. А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение / А. А. Столяров // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. – С.7–34.

11. Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле / Тертуллиан. – СПб., 2005.

12. Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков / Тертуллиан // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 106–129.

13. Тертуллиан. Об идолопоклонстве / Тертуллиан // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. – С.249–272.

14. Ткаченко, А. А. Дидахе / А. А. Ткаченко // Православная энциклопедия. В 59 т. Т. 14. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2007. – С. 666–675.

15. Учение 12 апостолов / Пер.: прот. В. Асмус // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 25–63.

16. Федосик, В. А. Киприан и античное христианство / В. А. Федосик. – Минск, 1991.

17. Федосик, В. А. Церковь и государство. Критика богословских концепций / В. А. Федосик. – Минск, 1988.

18. Frend, W. H. C. The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa / W. H. C. Frend. – Oxford, 1952.

19. Harnack, A. Kleine Schriften zur alten Kirche / A. Harnak. – Bd.1. – Leipzig, 1980.

20. Markus, R. A. Carthage–Prima Justiniana–Ravenna: An Aspect of Justinian's Kirchenpolitik / R. A. Marcus // Byzantion: Revue Internationale des Études Byzantines. –1979. – N 49. – P. 279–281.

21. Passio Sanctorum Scillitanorum // The Acts of the Christian Martyrs. – Oxford, 1972. – P. 86–89.

22. Tilley, M. A. The Structure of the Episcopate and the Eclipse of Christianity in North Africa / M. A. Tilley. – The University of Dayton for Practice of Christianity in Roman Africa. – American Academy of Religion. – November 22, 1999.

# ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО МИРА

## РАДОСТЬ ПО-ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИ – БИРЮЗА

**О. В. Томашевич**

Москва, Московский государственный университет, olgatomas@mail.ru

В статье автор подробно исследует вопрос о копях по добыче бирюзы, анализирует место и роль бирюзы и украшений из нее в древнеегипетской культуре. В частности, указано, что метафорически бирюза означала мир и радость, что позволяет установить ее связь с культом богини Хатхор.

*Ключевые слова*: история Древнего Египта; бирюза; древнеегипетская культура; культ богини Хатхор.

In the article, the author examines in detail the question of the mines for the extraction of turquoise, analyzes the place and role of turquoise and jewelry made from it in ancient Egyptian culture. In particular, it is indicated that metaphorically turquoise meant peace and joy, which allows us to establish its connection with the cult of the goddess Hathor.

*Keywords*: history of ancient Egypt; turquoise; ancient Egyptian culture; cult of the goddess Hathor.

Бирюза – минерал из группы основных водных фосфатов меди, по персидским поверьям – камень счастья, образующийся из костей умерших от любви (Вероятная причина возникновения такого поверья – бирюзу часто путают с одонтолитом, образующимся на костях из-за соприкосновения с медью). Американские индейцы лечили с ее помощью разные болезни, прежде всего сердечные. В европейской традиции бирюзу связывают с планетой Венера, причем в России и Германии даже делали из нее обручальные кольца (Считалось, что бирюза поможет супружеской паре избежать ссор [1, с. 8–14]).

Древнеегипетское название бирюзы – *mfkA·t* [2, Bd. II, S. 56, 1–4]. Раньше этот термин часто переводили «малахит» (*Szm·t*), но сейчас почти все исследователи предпочитают значение «бирюза». Авторы Берлинского словаря дали замечательно немецкий перевод: «зеленый полудрагоценный камень, который египтяне добывали прежде всего на Синае (мы обычно переводим «малахит» или «бирюза») и его искусственные имитации». Уже на следующей странице Словаря они указывают только малахит. Проблема в том, что египтяне давали обозначение материалу по цвету, а не по химическому составу (Это вообще характерно для древних – поэтому, например, в золотом браслете могут легко оказаться инкрустации из какого-нибудь на наш взгляд неподобающе дешевого стекла. Главным для древних было цветовое сочетание – оно давало предмету магическую силу). *MfkA·t*, видимо, означает также «бирюзовый цвет». Выражения *nfr mfkA·t*, *mfkA·t mAat*, *mfkA·t mAt* похоже, используются для обозначения интенсивно окрашенной недавно добытой бирюзы (ее цвет может меняться от соприкосновения с телом, от воздействия жидкостей и масел, солнечного света,

тепла и т. д.) в противоположность *mfkA·t wDH*, с которой произошло уже нечто из перечисленного в скобках.

Египтяне различали также по месту происхождения *mfkA·t xArw* и *mfkA·t jmnt·t* (но где соответствующие месторождения можно только гадать). Очень похоже, что прав автор обстоятельной и интересной статьи о бирюзе в «Лексиконе египтологии», Роберт Фухс, *HD, nbw, xsbD, mfkA·t* (соответственно: «серебро», «золото», «лазурит», «бирюза») – для египтян обозначение ценностей вообще [3].

Как известно, древние египтяне добывали этот красивый полудрагоценный камень на Синайском полуострове. По геологическим особенностям месторождения Синая близки кызылкумским. В юго-западной части полуострова развиты палеозойские известняки и песчаники, перекрытые молодыми базальтами – таким и должен быть бирюзоносный регион (на Синае материнская порода – песчаник).

Египтяне знали два главных месторождения бирюзы на юго-западе Синайского полуострова: расположенные на расстоянии менее чем в 20 км друг от друга Вади Магхара и Серабит эль-Хадим; район они называли *bjA* – «рудники» (кстати, это рудники вообще). Замечу, что Южный Синай, где есть источники воды, оазисы (напр., Фейран) и выпадает больше осадков, заселен, однако, меньше Северного. Полагают, что бирюзу и медь здесь добывали не только египтяне, но и бедуины (временные стоянки датируются начиная с периода палеолита, причем керамика свидетельствует о контактах с Египтом с очень раннего времени).

Сразу следует упомянуть достижения великих «пионеров» египтологии: Х. Бругш исследовал бирюзоносные копи Синая в сер. XIX в.; серьезными этапами в изучении региона стали экспедиция В. М. Фл. Питри в начале XX в., а затем издание А. Гардинером, Э. Питом и Я. Черны надписей, собранных Гарвардской экспедицией в 1930 и 1935 гг. [4]. Из недавних работ упомяну прежде всего труды Р. Гивеона, обследовавшего кроме уже известных надписи в мелких месторождениях Вади Умм Темаим, Вади Хариг, Вади Насб; он указал на перевалочный пункт с фундаментами для лагеря, а также надписи и граффитти в Род эль-Айре по дороге из Вади Насб в Серабит эль-Хадим. Недавно в прессе появилось сообщение о находке в 2004 г. экспедицией Кэтрин Бэрд из Бостонского университета на красноморском побережье Египта в Мерса Гавазисе двух рукотворных пещер с древнейшими из известных на сегодняшний день фрагментами египетских мореходных судов. Фрагменты керамики из пещер датируются временем XVIII династии, но среди сильно поврежденных известняковых стел есть одна хорошо сохранившаяся с именем царя XII династии Аменемхета III. Несомненно, что дальнейшее исследование побережья откроет новые перспективы в этой теме.

В результате израильских работ в Вади Магхаре и Серабит эль-Хадиме в 1967–1982 гг. есть данные о разработке бирюзовых копей уже в доисторический период и обнаружено оборудование для производства меди, что добавило вопросов в споры о том, что именно на Синае было главным для египтян объектом добычи. Высказывалось мнение, что главными целями были медь и малахит, а бирюза – побочной. Но эпиграфические источники не позволяют сделать однозначный вывод в пользу меди: только одна синайская надпись (№ 23, время Аменемхета III) называет этот металл целью экспедиции, все остальные – *mfkA·t* (что справедливо подчеркивает и Р.Гивеон, тем не менее полагающий, что в основном медь везли именно с Синая). Следы отработанных шлаков и плавки меди находили здесь и

ранее, что привело авторов классической публикации к следующему выводу: «В виду всех этих свидетельств было бы бесполезно пытаться отрицать, что медь добывали и плавили на Синайском полуострове возможно, в очень ранний период» [4, p. 7]. Все же примечательно, что в надписях не говорится о меди. Металл не был дешев, чтобы его производство считали чем-то несущественным. Впрочем, золотые копи Восточной пустыни тоже не отмечены эпиграфическими источниками, а добыча аметиста (*Hsmn*) в Вади эль-Худи – засвидетельствована памятниками.

С другой стороны, количество сохранившейся в ювелирных изделиях Египта бирюзы не соответствует большому числу штолен, шахт и стел, обращенных к Хатхор как «владычице бирюзы». Впрочем, такие стелы – не решающий аргумент: этот эпитет сопровождает имя богини в Тимне, где бирюзы нет. Казалось бы, в пользу малахита есть и другие свидетельства: малахит (*Szm·t*) вместе с азуритом (*xsbD n sTt* – «лазурит из Азии») и хризоколлой составляют большую часть медной руды в Серабит эль-Хадим и Вади Магхаре. Добыча малахита была актуальна на заре истории, хотя в ювелирном деле он не пользовался успехом: в растертом виде он использовался для подведения глаз с периода Бадари до середины эпохи Древнего царства (*wADw*); позднее стали для этих целей употреблять свинцовый блеск (коль – *msdm·t*). Малахит растирали и для изготовления красок – «египетской голубой» и иногда для зеленой (чаще для последней использовали зеленую фритту). Р. Фухс приводит неопубликованное замечание Х. Бахмана: в Бир Насибе, крупнейшем медном месторождении Синая, все упомянутые полезные ископаемые добываются одновременно. Также Фухс предполагает, что производство сходной с бирюзой голубой глазури из отходов медной руды еще в доисторический период привело к двойному значению эпитета «владычица бирюзы»; по Р. Фухсу, Хатхор – покровительница горного дела в целом [3]. Хатхор, действительно, например, является «владычицей свинцового блеска» – так ее именует надпись на стеле из Гебель Зайт на побережье Суэцкого залива, где добывали этот минерал в периоды Среднего и Нового царств. Там найдено маленькое святилище с примечательным закладом: фаянсовые стелы и предметы культа, в основном – глиняные женские фигурки с украшениями, которые считаются посвящениями Хатхор (также упоминается Хор «владыка чужеземных стран»). Общеизвестен ее эпитет «Золотая», часто заменяющий имя богини в любовной лирике. Хатхор прославляется и как «владычица серебра» по свидетельству надписи из Бени Хасана (возможно, эпитет связан с Луной).

Возвращаясь к факту несоответствия количества штолен сохранившейся в ювелирных изделиях бирюзе, стоит заметить, что камень довольно хрупкий и было бы странно ожидать полной сохранности всех украшений (не говоря о том, что подобные ценные предметы вообще отличаются повышенной склонностью к исчезновению). Упомяну еще об одном спорном вопросе. Джек Огден, указывая на изображения бирюзы в виде конусов – т. е. пудры, а не камешков или блочков – считает, что египтяне могли растирать много бирюзы для производства глазури [5, p. 63]; не отрицает такой возможности и Р. Фухс [3], но доказательств этому нет (некогда неювелирное использование бирюзы предполагал Фл. Питри, но отвергал А. Лукас [6, с. 688–691], а сейчас Л. Ли и Ст. Керк). Впрочем, перевозили бирюзу округлыми кусками или в форме блочков.

Рассмотрим два главных синайских месторождения поближе, имея в виду, что Вади Магхара разрабатывалась с раннединастического периода (даже Негады II) до Среднего царства включительно, а Серабит эль-Хадим – со Среднего царства

до Позднего, а скорее и далее – до Римского периода (В ноябре 2004 г. мне довелось увидеть эти фантастически прекрасные и интересные места; за эту редкую для отечественного египтолога возможность я искренне благодарна Международному общественному фонду «Экспериментальный творческий центр»).

Рудники **Вади Магхара** («(Гроты) бирюзы», по-древнеегипетски *mfkA·t* с детерминативом «чужеземные страны»), в 225 км к юго-востоку от Каира, рядом с вершиной Гебель Аб-Алака, разрабатывались с додинастического периода до Среднего царства. В сер. XIX в. в течение 10 лет здесь работал шотландец с многозначительной фамилией Макдональд, пытаясь вновь наладить добычу бирюзы, что, привело к утрате многих древних надписей и рельефов. Тем не менее, в начале XX в., в 1904–1905 гг. Фл. Питри нашел здесь 3 староегипетских поселения (125 каменных строений на вершине холма, на противоположной стороне вади со штольнями и высеченными на скалах стелах, а также 2 группы каменных, но не укрепленных строений внизу вади) [7]. На скалах есть изображения божеств: некая богиня (Хатхор?), фигура шакала (видимо, Упуаут, «открыватель путей») и ибисоголовый Тот, «владыка чужеземных стран» и, вероятно, в глазах египтян – главный хозяин этих мест. Авторы публикации синайских надписей рассматривали его как interpretatio agyptiaca местного лунного божества [4, II, p. 28–29]. В I Переходный период контакты с Египтом затухают. Затем появляются надписи Аменемхетов – III и IV. В эпоху Нового царства Магхара теряет популярность, вероятно уступая ее рудникам Серабит эль-Хадим. Многие памятники из Вади Магхара находятся теперь или в запасниках Египетского музее в Каире, или погибли, или в частных израильских коллекциях (как уверяют египтяне). На месте остался только впечатляющий рельеф Сехемхета: царь, побивающий поверженного врага.

Около 18 км к северу от Вади Магхара – **Серабит эль-Хадим**, где тоже есть вырезанные на скалах стелы, граффитти и наверху плато (подъем занимает около часа времени) необычный храм Хатхор Среднего-Нового царств (2040–1070 гг.). На храмовом участке и прилегающей территории много высеченных на скалах и отдельно стоящих стел с посвящением от экспедиций Хатхор в ее роли *nb·t mfkA·t* и Сопду «охранителю дорог в пустыне». Надписи датируются начиная с Аменемхета I. Во II Переходный период хозяева сменились: появились скарабеи гиксосского типа.

С Яхмоса добыча полезных ископаемых египтянами возобновляется, причем экспедиции отправляются и по суше, и по морю. С XVIII династии засвидетельствованы якорная стоянка и перевалочный пункт в эль-Меркха-бэй, дорога куда пересекает Восточную пустыню по Вади Араба (далее через Красное море). Похоже, что в эпоху Нового царства египтяне работали больше в Серабит эль-Хадим и Вади Насб; в Магхаре от этого периода – только одна надпись времени Хатшепсут и Тутмоса III и одна, сообщение о которой не очень надежно, от Рамсеса II. На плато Серабит эль-Хадим обнаружено 20 рудников; у двух из них найдены орудия для плавки меди. Здесь же находятся 5 каменоломен, откуда брали известняк для сооружения храма.

Это один из редких примеров египетских храмов вне Египта (эпохой XIX–XX династий датируется святилище Хатхор на юго-востоке Синая в Тимне). Историю строительства храма специалисты восстанавливают по-разному. Похоже, экспедиции периода Нового царства отреставрировали и украсили святилища Хатхор «владычицы бирюзы» и Сопду «владыки Востока» и достроили западные помещения с колоннами, украшенными капителями с ликом Хатхор и парой стел, а

также соорудили окружную стену. Кроме Хатхор и Сопду на Синае почитается Тот (обычно в образе павиана, на что указывают соответствующие скульптуры в храме Серабит эль-Хадима). В литературе высказывались беспочвенные предположения, что следы сожженных жертв указывают на азиатские культы, и культы Хатхор и Тота – лишь формы «ханаанской» религии. И сами авторы публикации синайских надписей не были уверены в том, что здесь культ Хатхор восходит к почитанию местной богини, а также констатировали отсутствие свидетельств, что ритуал в храме как-либо отличался от обычного в самом Египте [4, II, p. 41–42]. К сожалению, плохо сохранилась надпись Среднего царства (№ 123), содержащая сведения о неком празднике в честь богини и положенных ей по этому поводу жертвах.

Наряду с богами почитается царь Снофру; вместе с Хатхор, Сопду и Птахом он изображен в «часовне царей» и упоминается в надписях на стелах, а также на найденной здесь гранитной статуэтке сокола (14 см); в Вади Магхара Снофру представляется победителем азиатов и покровителем египетских экспедиций, по мнению Р. Гивеона оттуда его культ попал и в Серабит эль-Хадим (Возможно, 2 стелы Снофру (надписи № 5, 6) положили начало его культу на западном Синае; при XII династии он упоминается в надписи № 124b как первый царь, направивший сюда экспедицию, а также в надписи № 28 вместе с Хатхор и Сопду). Однако, уже в эпоху Среднего царства фараоны не изображаются побивающими бедуинов! Египтяне настолько спокойно чувствовали себя в этих местах, что не нуждались в защите, осуществляемой подобными изображениями? Или пользовались более действенными средствами?

В храме найдены царские и частные стелы и статуи, а также вотивы: бусины (от ожерелий), браслеты, скарабеи, фигурки, систры, метательные палки, сосуды из алебастра, фаянса, стекла, керамики – включая микенскую и кипрскую (правления Аменхотепа I, Хатшепсут и Тутмоса III, Аменхотепа II, Тутмоса IV, Аменхотепа III, Сети I, Рамсеса II, Мернептаха, Сетхнахта, Рамсеса III, IV и VI). На многих вотивах – имена фараонов, за исключением Эхнатона, Семнехкара, Тутанхамона, Эйе (а Хоремхеба есть, но не опубликован); нет также Аменмеса. Но, в отличие от Вади Магхары, поселения здесь не найдено, что весьма любопытно – ведь храмовый культ нуждался в работниках.

Израильские экспедиции нашли здесь также ханаанейскую керамику, базальтовые сосуды, орудия и шлифовальные камни для изготовления бирюзовых бусин. Напомню, что в основном в Серабит эль-Хадиме, ВадиМагхаре и Вади Насб найдено 35 протосинайских надписей, несомненно связанных с историей происхождения алфавита во II тыс. до н. э.

В конце XX династии активность египтян на Синае опять падает. От Позднего царства из Серабит эль-Хадим дошло несколько амулетов. От греко-римского периода много набатейских и арамейских надписей сохранилось в Вади Мукаттаб (около Вади Магхара) и Вади Хесиф эс-Сегхаир (около Серабит эль-Хадим). В Серабит эль-Хадим нашли римский черепок, фрагмент стеклянного сосуда и надписанный мероитский жертвенник. С IV в. южный Синай становится местом укрытия для христиан.

Интересно представить, как в эти красивые, но не очень гостеприимные места добирались древнеегипетские экспедиции (о путях можно судить, например, по надписям №№ 25, 181, 211 – в последней упоминается *wAD wr*). Продолжительность подобных походов была солидной – 2 месяца (надпись № 90). В основном, это были большие экспедиции (по 400–500 человек, и даже 1400 [4, II, p. 14–20]), посылаемые царем (в других месторождениях есть, как предполагают,

следы и «частной» деятельности – например, в Хатнубе, где добывали алебастр, или Гебель эль-Зайт – свинцовый блеск). Организовывались они по типу корабельной команды, даже когда это был караван ослов. Любопытно, что в составе экспедиций не было людей, которых можно было бы назвать геологами, разведчиками недр (хотя специальный глагол со значением «открывать рудник» известен: *nxb*). Обнаруживали месторождения бирюзы по находкам на поверхности (что осложнялось хрупкостью камня: при обнажении бирюза теряет яркость цвета и выветривается), а не по геологической структуре минералов. Примечательно, что для современных геологов хорошим признаком бирюзоносного района считается наличие древних выработок!). В каменистую пустынную местность лучше было отправляться зимой. Одна из самых интересных надписей рассказывает, как экспедиция из-за неправильно выбранного сезона рисковала не «найти правильный цвет» (надпись № 90). Норма добычи кажется очень большой: на 15 человек ежедневно 25 хекат (1 хекат – 4,785 л) – несомненно, речь идет о породе, а не о чистой бирюзе (надпись № 141).

Конечно, экспедиции охранялись воинским сопровождением, не зря сами древние обозначали их термином «поход» (*wDyt*). Позднее обстановка стала спокойнее, местные жители работали на египтян (иногда у них даже важные титулы). Примечательно, что именно в районе Серабит эль-Хадим были найдены протосинайские надписи. Кто их оставил? Пришельцы из Передней Азии? Местные жители? Так или иначе, очень похоже, что авторы надписей могли быть связаны с добычей бирюзы.

Добывали бирюзу открытым и закрытым способами. Над некоторыми штольнями высечены стелы с их названиями и указанием начальника работ, например: «Штольня «Являемая красота Хатхор», открытая начальником сокровищницы бога…» (время Аменемхета III, именуемого «любимым Хатхор, владычицей бирюзы») [8]. В штольнях – в основном правильной прямоугольной формы – видны следы аккуратной работы горными молотками (найдены кремневые лезвия, медные долота). Выработанные штольни иногда засыпали вновь (спорно почему это делалось: из практических соображений, дабы они не обрушились или из религиозных – восстановление целостности священной горы). Для освещения использовали небольшие веточки и возможно, масляные светильники (обнаружены обгоревшие ветки и фитили [8]).

К рудникам сооружали удобные подступы – старались создать кратчайшие пути и рампы, как в Серабит эль-Хадим, где есть два основных варианта дороги – длинная, но пологая и более короткая, но крутая. Продукты, видимо, доставляли из Египта, но вода, скорее всего, была местная – и сейчас здесь есть оазисы, где живут бедуины.

Перейдем к более приятному вопросу: как же использовалась драгоценная синайская добыча в долине Нила? Бирюза была одним из трех самых употребимых ювелирных камней (два другие: лазурит и сердолик, вместе с золотом они образуют классическое древнеегипетское сочетание, встречаемое в украшениях очень часто с эпохи Среднего царства).

Достаточно пролистать один из последних каталогов Египетского музея в Каире [9, с. 260, 268, 279, 285, 309–312, 314–336, 341, 362, 377, 389, 501, 502]. В браслетах из гробницы Джера это сочетание еще не установилось – вместо сердолика использован аметист [9, с. 343], а в поясе царевича Птахшепсеса (VI династия; согласно любезному указанию А. О. Большакова, пояс принадлежит более позднему погребению) – вместо лазурита обсидиан [9, с. 344]. Нельзя не

учесть, что от Древнего царства дошло не так много украшений. Устойчиво сочетание золота, бирюзы, лазурита и сердолика в украшениях Среднего царства [9, с. 339, 342, 346–347, 349–353, 355–361] и оно остается самым любимым в эпоху Нового царства, как показывает коллекция гробницы Тутанхамона.

Безусловно, главная причина – не эстетические пристрастия древних, а их представления об особой защитной силе этого сочетания, многократно усиленной формой украшения. «Это заклинание прочесть над настоящим лазуритом, бирюзой, сердоликом…» – речь идет, видимо, именно о предмете, в котором все драгоценности счастливо сочетаются с золотом, а не об альтернативных амулетах. Иногда вставки соответствующего цвета делали из стекла или какой-то пасты – это не влияло на магическую эффективность украшения.

Бирюза использовалась в ювелирных изделиях с додинастического по греко-римский период (ожерелья, браслеты, кольца, серьги, ожерелья для предметов храмовой утвари – например, для ладьи Амона, алтарей, сосудов, культовых статуй, дверей). Очень часто именно бирюзу имитирует так называемая «египетская паста», фаянс. Если на статуях нарисованы ожерелья – то они голубого, т. е. бирюзового цвета.

Амулеты и скарабеи из бирюзы встречаются редко. В инкрустациях мастера предпочитали вставки из фаянса – не потому, что это было дешевле – просто технологически проще [3].

Египтяне предпочитали зеленую бирюзу более пористой голубой, т. к. последняя быстрее теряла яркость. Но возможно, важнее практических соображений была цветовая символика.

В древнем Египте зеленый цвет всегда воспринимался исключительно положительно – как цвет процветания, свежести, плодородия, успеха, праздника. Г. Кеес, автор единственной серьезной работы по цветовой символике, полагал, что лучше всего из самоцветов этому цвету папируса – *wAD* – соответствовал зеленый полевой шпат (амазонит, по-древнеегипетски *nSm·t*), но подходили также бирюза и, возможно, малахит [10, S. 430]. Неоднозначность цвета создает определенные проблемы – шпат может иметь голубой оттенок или даже быть синего цвета [6, с. 595]. Термин *wAD* – самый общий (как название «смарагд» для камней зеленого цвета); возможно, другие обозначения передавали оттенки цвета: бирюзовый (*mfkA·t*), малахитовый (*Szm·t*), нефритовый (*nmHf*) [3]. Впрочем, определение не только оттенков, но даже основных цветов может быть весьма субъективным. В используемой для обозначения цветов и их оттенков терминологии также проявляются особенности разных культур. Например, у индейцев чама в Восточном Перу есть специальные термины для желтого, «бананово-оранжевого» и фиолетового, но синий и зеленый они обозначают одним и тем же словом [11, с. 50–52]. Часто можно прочесть, что иероглифы, которыми написаны Тексты пирамид в гробницах царей V–VIII династий – зеленого цвета; я бы сказала – бирюзового (очень много бирюзового и в росписях храмов эпохи Нового царства).

По древнеегипетским представлениям бирюзовыми могут быть воды, сады, сикоморы (2 бирюзовых сикоморы фланкируют Врата горизонта на Востоке, где согласно 109 Главе Книги мертвых восходит солнце, ср. Тексты пирамид 1433в) и небесные поля-*Htp*. [1, Bd. II, S. 56, 10; 57, 3] Сами боги могут быть из *mfkA·t* [1, Bd. II, S. 56, 4; 57, 1, 10] (Хатхор, Хор, Ихи), а также их культовые статуи. Кстати, богиня Бат, ассоциируемая с Хатхор с глубокой древности, изображается в

украшениях именно бирюзовой; такого же цвета часто типичный атрибут культа с изображением головы Хатхор/Бат – систр (он может быть фаянсовым).

Вполне естественна связь Хатхор как богини неба с небесным цветом (хотя небо чаще «лазуритовое», а земля – «бирюзово-зеленая» от растительности). Неожиданно, но «бирюзовыми» египтяне называли солнце и его лучи, что привело к дискуссии в научной литературе. Давно предположили, что основанием послужило природное явление: когда в воздухе много песка и пыли, а солнце находится низко, то кажется именно такого цвета (это подтвердилось при извержении вулкана Кракатау в 1883 г. – даже в Европе солнце казалось зеленым). Другой вариант попроще: если попытаться смотреть на солнце без темных очков, оно кажется зеленым (И другое: красное/желтое – живой бог Солнца на небе, а зеленое/синее солнце – мертвый бог в потустороннем мире. Возможно, именно это значение символизирует зеленый халцедоновый скарабей в подвеске Тутанхамона и темные синие и зеленые скарабеи в более поздних пластинах, не предназначенных для подвешивания в ожерелья, т. е. специальные украшения для погребения [9, с. 327, 329, 400, 408, 422]. Было даже предположение, что синий у египтян может быть цветом траура. В этой связи интересны порой находимые в гробницах времени Среднего царства и II Переходного периода фаянсовые фигурки гиппопотамов, расписанных лотосами и птицами [9, с. 478]. Полагают, что они, подобно так называемым «конкубинкам», «несли» идею плодородия – что ж, ярко бирюзовый цвет статуэток (а таковыми могут быть и «конкубинки» – превосходный экземпляр хранится в коллекции ГМИИ им. А. С. Пушкина) вполне соответствует этой гипотезе. С другой стороны, открывается поле для рассуждений о всяческой дуальности: и образа гиппопотама, и значения бирюзового цвета).

Наконец, есть третье – самое интересное решение. Как заменитель полудрагоценных камней использовался фаянс бирюзового цвета (известно украшение с подвесками как солнечные лучи – *THn·t)*; глагол *THn* переводится «быть блестящим», «блестеть», «светить», «лучиться», а также «радоваться» [1, Bd. V, S. 391–393]. Может здесь и кроется загадка «бирюзового солнца»? Блистающий, светящийся – как солнце – бирюзовый фаянс. Сразу вспоминаются изразцовые панели в подземелье пирамиды Джосера – яркость цвета действительно светящаяся. Бирюза и солнце оказываются столь же неразрывно связаны, как в знаменитых памятниках изразцах Самарканда.

Метафорически бирюза означала мир и радость. В поздних текстах Дендеры об умиротворении Хатхор говорится: поместить бирюзу на место сердолика (то же самое в значении производных от глаголов *mfk* «радоваться» и *Hrst* «гневаться» [1, Bd. II, S. 58, 3–5]). Разгневанную богиню – великое Око солнечного бога – успокаивают, делая ее тело бирюзовым. Она не просто покровительница добычи бирюзы на Синае, а владычица всех драгоценных материалов [10, S. 434].

Конечно, очень логично представить богиню любви и красоты повелительницей камней, добываемых в удивительно прекрасных местах. Если судить по рассказу о странствиях Синухета, можно заключить, что Хатхор вообще покровительствовала египтянам, находящимся за границей, а не только отправлявшимся в экспедиции за бирюзой (даже имя главного героя – «Сын сикоморы» – указывает на Хатхор, тесно связанную с почитанием этого дерева).

Конечно, можно говорить о присущей Хатхор роли богини-матери – в этой функции ее заступничество было необходимо оказавшимся вне Египта. Все зарубежные страны представлялись египтянам очень неприятными и опасными, не

говоря уже об ужасе быть похороненным не по обряду (Полагают, что ее святилище в Серабит эль-Хадиме началось с сооружения гробницы египетскому чиновнику эпохи Среднего царства). Иконография Хатхор (изображение ее лица в фас, возможно, заимствованное некогда у Бат) и некоторые мифы (об истреблении человечества) показывают отнюдь не миролюбивый характер богини, а, следовательно, она могла эффективно защищать попавшего в беду.

Однако, на мой взгляд, главной причиной наречения Хатхор «владычицей чужеземных стран» является отчетливо царский аспект ее культа. Само имя богини – «Подворье Хора» – тесно связывает ее с царем, воплощением Хора на земле. Все территории, над которыми она владычествовала – Библ, Синай, Пунт – ставились таким образом под власть фараона. Именно поэтому Хатхор присутствует в скульптурных группах Микерина, является самой почитаемой богиней эпохи Древнего царства (судя по титулатуре жриц), а позднее, при XI династии получает святилище в новой столице страны – Фивах. Поэтому с ней отождествляются древнеегипетские царицы, а цари объявляются «любимыми Хатхор», особенно часто – в синайских надписях.

## Библиографические ссылки


1. Менчинская, Т. И. Бирюза / Т. И. Менчинская. – М. 1989.
2. Erman, A., Grapow, H. Wörterbuch der aegyptischen Sprache / A. Erman, H. Grapow. – Bd. I–V. – Berlin, 1926–1931.
3. Fuchs, R. Türkis / R. Fuchs // Lexikon der Ägyptologie. – Bd. VI. – Wiesbaden, 1985. – Sp. 789–795.
4. Gardiner A. H., Peet, T. E. The Inscriptions of Sinai. 2d rev. / A. H. Gardiner, T. E. Peet. – P. I–II. – L., 1952–1955.
5. Aston, B., Harrell, J., Shaw, J. Stone / B. Aston, J. Harrell, J. Shaw //Ancient Egyptian Materials and Technology. – Cambridge, 2001. – P. 5–77.
6. Лукас, А. Материалы и ремесленные производства древнего Египта / А. Лукас. – М. 1958.
7. Petrie, W. M. Fl. Researches in Sinai / W. M. Fl. Petrie. – L., 1906.
8. Weisgerber, G. Bergbau im alten Ägypten / G. Weisgerber // Das Altertum. – Bd. 37. Heft 3. – 1991. – S. 140–154.
9. Сокровища Египта. Иллюстрированный путеводитель по Египетскому музею в Каире. – М. 2003.
10. Kees, H. Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten / H. Kees // Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. – 1943. N 11. – S. 414–479.
11. Липс, Ю. Происхождение вещей / Ю. Липс. – М., 1954.


# ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ ОБЕЛИСКИ ПОЗДНЕГО ЦАРСТВА


**А. А. Спартак**

Минск, Белорусский государственный университет, spartakala@gmail.com



В докладе рассматривается традиция установки древнеегипетскими царями обелисков как элементов института царской власти в период Позднего царства в Древнем Египте. Делается вывод о том, что цари в эпоху Позднего царства предпринимали попытки воссоздания идеологии

божественного происхождения царской династии, в том числе и путем возведения обелисков. Этим они провозглашали себя божественными потомками бога солнца и обосновывали легитимность своих властных полномочий как гарантов миропорядка. Однако сравнительно небольшое число установленных обелисков, скудность и малоинформативность данных на них указывают на то, что обелиски Позднего царства – это лишь отголосок былого величия фараонов, анахронизмы.

*Ключевые слова*: обелиски; Древний Египет; Позднее царство; царский культ.

The report deals with the obelisks erection tradition by the ancient Egyptian kings as elements of the institution of royal power during the Late Period in the Nile Valley. It is concluded that the Late Period kings attempted to recreate the ideology of the divine origin of the royal dynasty, including by erecting obelisks. By this, they proclaimed themselves divine descendants of the sun god and justified the legitimacy of their powers of power as guarantors of the Maat. However, the relatively small number of installed obelisks, the scarcity and lack of informational content of the data on them indicate that the obelisks of the Late Period are only anachronisms.

*Keywords*: Ancient Egypt; Late Period; obelisks; kingship.

Обелиски в Древнем Египте были неразрывно связаны с институтом царской власти и являлись олицетворением божественной сущности царя, подтверждением его божественного происхождения и права на осуществление им ритуальной функции «творения» Маат. Обладающий в полной мере сакральностью царь в древнеегипетском мировоззрении отождествлялся с обелисками. Обелиски и царь имели одинаковую природу (божественную).

На различных этапах существования древнеегипетского государства происходили изменения в идеологии института царской власти: в зависимости от внутриполитической и внешнеполитической обстановки сакральный статус царей мог изменяться, вследствие чего изменялись содержание и функции института царской власти, а с ними и порядок установки обелисков.

Третий переходный период, длившийся почти 400 лет (1069–664 гг. до н. э., XXI–XXV династии), правление иноземцев и древних врагов Египта ливийцев и нубийцев, а затем ассирийское владычество, инфильтрация значительного количества пришлого населения (греков, карийцев), принесших свои обычаи и культуру, децентрализация власти, повлекшая за собой разрушение экономических связей регионов, – все это имело последствием глобальное перестроение социальной структуры общества, повлияло на религиозную жизнь и культы местных жителей [13, p. 330]. Идеология божественного происхождения царской династии более не имела под собой основы. Царь перестал быть единственным гарантом миропорядка, упорядочивателем вселенной.

В этих условиях к власти приходит XXVI Саисская династия. Именно ее представителям удалось, хоть и на достаточно непродолжительное время (664–525 гг. до н. э.), создать видимость объединения страны и провести своеобразный культурно-религиозный ренессанс, воплотить в жизнь множество строительных проектов, по большей части возводимых в Нижнем Египте [1, p. 76; 17, с. 148].

Язык надписей на обелисках Позднего царства представляет собой ту же его форму, что и язык обелисков периодов Среднего и Нового царств – среднеегипетская иероглифика. Для данного периода это бесспорный анахронизм. Уже со времен XXV династии египтяне начинают пользоваться демотическим языком и письменностью. Хотя при этом и сохраняются предшествующие виды

письма, но их употребление ограничивается определенными сферами (эпиграфикой, текстами религиозного значения) [5, p. 1–10].

Возобновление строительства обелисков в этот период связано с именем Псамметиха II (595–589 гг.), третьего царя XXVI династии. Возможно, что начало производству обелисков было положено еще отцом Псамметиха, Нехо II [11, p.141]. Псамметих установил пару обелисков из красного гранита в Гелиополе. Сохранился только один обелиск, который ещё Октавиан Август перевез в Рим в 10 г. до н.э. и установил на Марсовом поле, где тот служил как гномон. Сейчас обелиск находится на площади Монтечиторио в Риме.

Изучению значения этого обелиска была посвящена работа М. Свитнем-Барленд «'Aegyptus Redacta': Египетский обелиск на Марсовом поле Августа» (2010) [11]. И хотя исследование в основном раскрывает значение установки обелиска Августом в Риме, автор отдельно останавливается на значении обелиска в эпоху его возведения. Она указывает, что обелиски периода Псамметиха II, «учитывая специфику изменившейся внутриполитической ситуации в Древнем Египте периода правления XXVI династии относительно периода Нового царства, имели иное значение, нежели более ранние» [11, p. 140].

Тексты Нового царства утверждали концепцию того, что царь был физическим сыном бога Амона, который, воплотившись в земном отце царя, оплодотворил царскую мать [3; 4, p. 14]. В период правления Саисской династии подобной концепции быть не могло. Это была династия царей, происходивших из Нижнего Египта, в то время как фиванский культ Амона предполагал происхождение своих потомков из Фиваиды – Верхнего Египта. К тому же, еще Псамметих I успешно решил проблему фиванского сепаратизма, сначала ликвидировав наследственное правление фиванского князя Монтуэмхета, а затем отдав свою дочь Нитокрис нубийской царевне Аменердис II (верховной жрице Амона) в «дочери» и преемницы с тем, чтобы она наследовала ее титул «божественной жены Амона» [9, p. 360]. Известно, что титул предполагал занятие высшей должности в Фиванском храме Амона. Во время Третьего переходного периода была введена практика занятия этой должности нецарской женой, а также соблюдение жрицей целибата, вероятно, с целью препятствовать возможности возникновения династии. При этом представительницы этой должности в Кушитский период принимали атрибуты царства от бога и даже праздновали хеб-сед. Им была делегирована функция хранения Маат [9, p. 360].

Надписи на сохранившемся обелиске Псамметиха II сильно повреждены, и на сегодняшний день читаемы лишь несколько строк на южной и восточной сторонах обелиска. Они содержат титулатуру царя и указание на то, что обелиски были установлены в Гелиополе. В тексте надписи на обелиске прославляется Ра-Хорахти.

Учитывая недолгий период правления Псамметиха II – 6 лет, вряд ли обелиск мог быть установлен на хеб-сед. К тому же, есть вероятность того, что царь присвоил себе обелиски предшественников. Как отмечал П. Клейтон, «царствование Псамметиха I более полувека ознаменовалось возвращением к стабильности и старым религиозным ценностям. Внешнее влияние, как художественное, так и торговое, пришло в страну как никогда прежде, но, несмотря на это, произошло возрождение местных традиций, искусство обратилось к прошлому, к Среднему и Древнему Царствам» [3, p. 195]. Поэтому памятники периода правления Саисской династии достаточно тяжело точно атрибутировать.

Помимо обелисков в Гелиополе, царь устанавливал обелиски из красного гранита Элефантины в храме Нейт в городе Саис. Об этом свидетельствует статуя

смотрителя складов Неферибра-Нофера [2, p. 500]. Это единственное упоминание обелисков, и они не сохранились до наших дней. Весьма показателен тот факт, что обелиски были сделаны из асуанского гранита, т. е. были привезены с территории, являвшейся пограничной на протяжении всего Саисского периода, оплотом в борьбе с кушитами [8]. Что указывает на важность использования именно данного материала для сооружения обелисков.

Есть сведения также о двух небольших обелисках, установленных царем в Карнаке [1, p. 76], однако сами памятники не сохранились до наших дней.

Как считает М. Свитнем-Барленд, было бы ошибкой считать обелиски Псамметиха «символическим и функциональным эквивалентом обелисков периода Нового царства» [11, p. 139]. Царь более не воспринимался как богоподобный, он скорее уже был простым смертным [9; 10]. Поэтому вряд ли обелиски этого периода могли в полной мере отождествляться с функцией «творения» Маат царем. Власть царя, долгое время определявшаяся через противостояние с иноземцами, живущими на границах Египта, в поздний период зависела от контроля торговых путей и содержания в постоянной армии Египта греческих и карийских наемников, а не от его способности посредством ритуальных действий устанавливать миропорядок. Таким образом, установка обелисков и церемонии, связанные с ними, вероятно, являлись в большей степени данью великому прошлому, нежели необходимостью установления Маат. Это была попытка воссоздания идеологии божественности царской власти [11, p. 140].

Уже с периода XXII ливийской династии обелиски начинают обозначаться др.-егип. словом mn – «твердость, прочность, крепость». Исследователи конца XIX века употребляли для перевода слова понятие «стабильность» [14, p. 5]. По всей видимости, речь идет об ассоциировании обелисков со стабильностью царской власти, установленного этой властью миропорядка. «Обелиск стоял как завет его (Псамметиха II – А.С.) царской власти: символ воссоединенной египетской идентичности» [11, p. 140]. Т. е. обелиски были символической «осью мира» [17; 18], элементами, на которых зиждился универсум. В период Древнего царства обелиски выражали идею света и творения. И если понятие txn связано именно с идеей света, то понятие mn – это выражение идеи творения и незыблемости этого творения. Обелиски – символы прочности установленного миропорядка, а значит и прочности царской власти, с которой они имели неразрывную связь. Обелиски в исторической памяти древних египтян были связаны с теми периодами истории, когда их государство процветало, с «золотыми веками», а значит, и с царствованием «великих фараонов». «Миф о сотворении мира, скрытый в форме обелиска, был неразрывно связан с пониманием Египта как объединения двух земель, что сделало обелиск маркером пересечения космических и земных ландшафтов, особенно значимых во время Позднего периода воссоединения этих земель под египетским правлением» [11, p. 141]. Только в данный период происходит интерполяция: цари устанавливают обелиски не для связи с божественным отцом и «творения Маат», а для легитимации своей власти.

Преемником Псамметиха был царь Априй (589–570 гг. до н. э.). С периода его правления известна пара обелисков из красного гранита из г. Саиса, которая изначально располагалась возле главного храма города, посвященного богине Нейт. В I в. обелиски были вывезены в Рим и установлены в храме богини Исиды в Риме. В XVII в. расколотые обелиски были найдены в подземелье на Пьяцца дела Минерва в Риме. Один из них был подарен папой римским Климентом XI городу Урбино, где и находится по сей день. Второй установлен на Пьяцца дела Минерва. Надписи на обелисках имеют общую структуру и текст, однако, поскольку

обелиски были расколоты на части и потом восстановлены, невозможно точно сопоставить их надписи. К тому же, один из обелисков имеет усеченные края.

Скорее всего, именно об обелисках Априя повествует Геродот во II книге своей Истории. Античный автор сообщает об обелисках в храме богини Нейт в Саисе (Hdt, 2, 170), а также о неких двух других обелисках, судя по контексту, также установленных Априем (Hdt, 2, 111).

Преемник Априя, царь Амасис (570–526. гг. до н. э), также устанавливал обелиски, Л. Хабаши предполагал, что это имело место в Абидосе [7, p. 102]. На обелисках есть упоминания того, что царь является «возлюбленным Осирисом». Абидос являлся центром культа Осириса. Вероятно, царь провозглашал себя сыном Осириса. И установкой обелиска подчеркивал свою связь с божественным предком. Но в отличии от традиции Нового царства, это уже не была фиванская традиция почитания Амона. Это в большей степени возвращение к культу гелиопольского Атума-Ра. Фрагмент обелиска Амасиса с упоминанием тронного и личного имени царя сейчас находится в Каирском музее.

Плохая сохранность и отрывочность данных об обелисках данного периода не позволяют делать сколь либо серьезных выводов о традиции воплощения царской власти в обелиске, за исключением, пожалуй, вывода о том, что в мировоззрении древних египтян памятники все еще отождествлялись с сакральными царями. И цари по мере возможности пытались использовать данную идеологему в своих интересах и в целях придания своей личности сакральности.

Известны три обелиска Нектанеба II (360–343 гг. до н. э.), последнего царя XXX династии. Фрагмент одного из обелисков из красного гранита высотой около 2 м был найден в восточной Дельте вблизи г. Загазиг. На основании упоминания на обелиске быка Мневиса из г. Хорбейт был сделал вывод, что обелиск был установлен в г. Хорбейт, либо в г. Абу Яссин, где были найдены саркофаги с мумиями быков [7, p. 102–103]. Скорее всего, обелиск был только один.

Два других обелиска были парой. Обнаружено три фрагмента этих обелисков. Два из них находятся в Британском музее, третий – музее Каира. Есть мнение, что обелиски были сделаны из сланца [7, p. 103], однако в Британском музее материалом обелисков назван алевролит [12]. Судя по размерам фрагментов, высота обелисков была порядка 5,5 м. Надписи на обелисках говорят о том, что Нектанеб «ir.n.f txnwi n it.f DHwty nb xmnw» «сделал обелиски для отца его Тота, господина xmnw (Хемену или Гермополя». По результатам раскопок в месте предполагаемого нахождения столицы бога Тота – города Гермополя [16, с. 148–149], была произведена реконструкция фасада храма, существовавшего в период Нектанеба, согласно которой обелиски были парными и имели позолоченные навершия [7, fig. 31].

Таким образом, очевидно, что обелиски в данном случае показывают происхождение царя от бога Тота, локальной ипостаси солнечного бога. Это говорит о сохранении идеологии божественного происхождения царской власти. Однако, при этом, царь не признает свое происхождение от традиционных солярных богов Египта Атума-Ра, Амона-Ра и Ра-Хорахти, что указывает на снижение роли традиционного влияния на политику царской власти фиванского жречества, а значит, и на новые идеологические методы обоснования легитимности царской власти, при сохранении традиционного принципа ее божественного происхождения.

Таким образом, цари в эпоху Позднего царства предпринимали попытки воссоздания идеологии божественного происхождения царской династии, в том числе и путем возведения обелисков. Этим они провозглашали себя

божественными потомками бога солнца и обосновывали легитимность своих властных полномочий как гарантов миропорядка. Однако сравнительно небольшое число установленных обелисков, скудность и малоинформативность данных на них указывают на то, что обелиски позднего периода – это лишь отголосок былого величия фараонов, анахронизмы. В данный период обелиски хоть и имели общее символическое значение с обелисками предшественников – как символов творения, мифа о сотворении мира, скрытого в форме обелиска, однако они уже не имели того сакрального действия, какое было им присуще в более ранние периоды в силу изменившихся мировоззренческих категорий древних египтян. Восприятие обелисков в ассирийских источниках говорит о том, что за пределами Египта эти сооружения отождествлялись с царской властью, были символами египетского царствования. В Египте же они воспринимались как символы прочности царской власти. Маловероятно, что в поздний период обелиски сохраняли свое значение как элементов, обеспечивающих взаимосвязь царя с его божественным отцом, однако цари определенно использовали обелиски в качестве элемента легитимации власти.

## Библиографические ссылки


1. Arnold, D. Temples of the last pharaohs / D. Arnold. – N. Y. : OUP, 1999. – 373 p.

2. Breasted, J. H. Ancient records of Egypt: historical documents from the earliest times to the Persian conquest : in 5 vol. / J. H. Breasted. – Chicago : The Univ. of Chicago Press, 1906–1907. – 5 vol.

3. Clayton, P. A. Chronicle of the pharaohs: the reign-by-reign record of the rulers and dynasties of Ancient Egypt / P. A. Clayton. – L. : Thames a. Hudson, 1994. – 224 p.

4. Dodson, A. The complete Royal families of Ancient Egypt / A. Dodson, D. Hilton. – L. : Thames a. Hudson, 2010. – 320 p.

5. Gardiner, A. H. Egyptian grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs / A. H. Gardiner. – Oxford : Griffith Inst., 2005. – XXVI, 646 p.

6. Gazalé, J. M. Gnomon: from pharaohs to fractals / J. M. Gazalé. – Princeton : Princeton Univ. Press, 1999. – XIV, 259 p.

7. Habachi, L. The obelisks of Egypt: skyscrapers of the past / L. Habachi. – Cairo : Amer. Univ. in Cairo Press, 1984. – XVI, 203 p.

8. Habachi, L. Psammetique II dans la region de la premiere cataracte / L. Habachi // Oriens Antiquus. – 1974. – Vol.13, № 4. – P. 314–326.

9. Lloyd, A. B. The late period, 664–323 B.C. / A. B. Lloyd // The Oxford history of Ancient Egypt / ed. I. Shaw. – Oxford ; N. Y., 2000. – P. 330–369.

10. Spaunger, A. The Concept of monarchy during the Saite epoch: an essay of synthesis / A. Spaunger // Orientalia. N. S. – 1978. – Vol. 47, № 1. – P. 12–36.

11. Swetnam-Burland, M. «Aegyptus Redacta»: the Egyptian obelisk in the Augustan Campus Martius / M. Swetnam-Burland // The Art Bull. – 2010. – Vol. 92, № 3. – P. 135–153.

12. The British Museum [Electronic resource] – Mode of access: https://www.britishmuseum.org. – Date of access: 16.04.2019.

13. The Oxford History of Ancient Egypt / ed. I. Shaw. – Oxford ; N. Y. : OUP, 2000. – 512 p.

14. Weisse, J. A. The obelisk and freemasonry according to the discoveries of Belzoni and Commander Gorringe. Also, Egyptian symbols compared with those discovered in American mounds… / J. A. Weisse. – N. Y. : J. W. Bouton, 1880. – 244 p.

15. Wilkinson, R. H. The complete gods and goddesses of ancient Egypt / R. H. Wilkinson. – New York : Thames a. Hudson, 2003. – 256 p.

16. Бадж, Э. А. У. Тот, бог мудрости и его спутники / Э. А. У. Бадж // Древний Египет: духи, идолы, боги / Э. А. У. Бадж. – М., 2013. – С. 147–152.

17. Древний Восток : учеб. пособие / Н. В. Александрова [и др.]. – М. : Астрель : АСТ, 2008. – 654 с.

18. Топоров, В. Н. Пространство / В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М., 1982. – Т. 2. – С. 341–342.

## К ВОПРОСУ ОБ ИДЕНТИФИКАЦИИ ОБЪЕКТОВ, РАСПОЛОЖЕННЫХ В МОРЕ ВОУРУКАШЕ (VOURU.KAŠA) В АВЕСТЕ

**А. С. Миксюк**

Минск, Академия управления при Президенте Республики Беларусь, ana_m@bk.ru

В статье рассматривается роль моря Воурукаши (vouru.kaša) и связанных с ним объектов в картине мира Авесты. Особое внимание уделяется идентификации следующих объектов, расположенных в середине моря: дерево или деревья (дерево птицы Саэны; дерево hvāpi-), рыба vāsī- и осел xara-. Анализ текстов Авесты позволяет установить, что данная триада объектов воплощает вертикальную ось мира и конструкцию пространств, а также может являться символическим изображением ритуала.

*Ключевые слова*: Авеста; зороастризм; модель мира; море Воурукаша; ритуал.

The role of the sea Vourukasha (vouru.kaša) and related objects in the picture of the world of the Avesta is analyzed in the article. Particular attention is paid to the identification of the following objects located in the middle of the sea: tree or trees (Saena bird tree; hvāpi- tree), fish vāsī- and donkey hara-. An analysis of the Avesta texts allows us to determine that this triad of objects embodies the vertical axis of the world and the structure of spaces, and can also be a symbolic image of the ritual.

*Keywords*: Avesta; model of the world; ritual; sea Vourukasha; Zoroastrianism.

Авеста представляют собой уникальный источник, позволяющий реконструировать древние мировоззренческие концепции индоиранцев. При этом, несмотря на солидное количество научных работ, посвященных анализу содержания авестийских текстов в русле религиоведения, источниковедения, философии и других наук, многие авестийские сюжеты, герои и объекты остаются малоизученными по настоящее время.

Одним из таких сюжетов, требующих внимания, является, на наш взгляд, образ моря Воурукаши в пространственной картине мира Авесты, а также идентификация отдельных объектов, связанных с морем.

Прежде всего, обратимся к характеристике моря, которую дает Авеста.

Море Воурукаша (ав. vouru.kaša, пехл. varkaš или fraxvkard) относится к числу наиболее часто упоминаемых географических объектов Авесты. Название моря обычно переводится следующим образом: «с широкими заливами» [10, p. 1429–1430]. Общеизвестно, что море Воурукаша представлялось в зороастрийской космологии как некий мировой океан, окружающий землю [18]. Авеста сообщает, что море Воурукаша образовывается всеми мировыми водами: Воурукаша «вод есть собрание» (ав. apō asti haŋjaγmanəm) (Видевдат 21, 4 и 16). Подобные представления о существовании единой водной системы могут быть отнесены еще к индоевропейской традиции [4, с. 675].

Отношения с иными водами у моря Воурукаши были двойственными. Так, с одной стороны, в море текут воды (Ясна 65, 4; Яшт 13, 7; Видевдат 5, 19), в частности река Ардви Сура Анахита (ав. arəduī sūrā anāhitā) (Яшт 5, 4). С другой стороны, море само дает начало рекам и водам, которые затем распределяются звездой Тиштрией (ав. tištrya), т. е. Сириусом по всем землям (Яшт 8, 47; Яшт 13, 65). В середине моря Воурукаши находится гора Усхинда, ав. Us.həndava, от которой поднимаются облака, несущие дожди на землю (Яшт 8, 32–33). Таким образом, море Воурукаша представляет собой не просто мировой океан, но оказывается тесно вовлечено в круговорот воды.

Море Воурукаша оберегается 9, 90, 900, 9000 и 90 000 фраваши, душами умерших праведников (Яшт 13, 59). С морем связан миф о хварно Кавиев (ав. kavaēm xᵛarənō), которое находит укрытие в середине Воурукаши от сил зла (змея Ази Дахаку, туранца Франграсьяна), посягающих на обретение сакральной силы (Яшт 19). В ходе этой борьбы за право обладания хварно в море возникают заливы (Яшт 19, 56; Яшт 19, 59; Яшт 19, 62). Кроме того, море Воурукаша (или его берега) является ареной сражения между Тиштрией и Апаошей (ав. apaoša), дэвом засухи (Яшт 8, 20–29). С Воурукашей связано и божество Апам-Напат (ав. apąm napā̊), что дословно переводится как «Потомок вод». Апам-Напат в Авесте называется водным язатом (ав. upāpō yazatō) (Яшт 19, 52), при этом место жительства божества – это море Воурукаша. Вероятнее всего, основные функции Апам-Напата были связаны с распределением вод, где он действовал в паре с Тиштрией (Яшт 8, 34).

Море Воурукаша в Авесте называется «сильным, красивым, глубоким, широко простирающимся» (ав. amavatō huraoδahe jafrahe uruyāpahe) (Яшт 8, 8). В целом значение моря Воурукаши отражается в следующем сравнении: по своему величию перед иными водами Воурукаша подобен Видевдату, закону, данному против дэвов (Видевдат 5, 23).

Таким образом, сведения Авесты позволяют назвать море Воурукашу значимым элементом мифологии и картины мира. Вероятно, в сознании создателей Авесты море могло противопоставляться освоенному людьми пространству, создавая оппозицию «центр – край», где центр включал, прежде всего, собственно арийские земли, а окраины мира рассматривались как место действия исключительно сверхъестественных сил. Так, если проследить места проведения жертвоприношений Ардви Суре Анахите по Абан-Яшту (Яшт 5), то можно отметить, что богиня отвергает жертву, принесенную на берегу моря Воурукаши (Яшт 5, 116).

Неоднократно предпринимались попытки локализации моря Воурукаши на карте и отождествления его с реальными географическими объектами. Так, Н. Хождаева на основе комплексного подхода с использованием орогидрографической схемы сопоставляет море Воурукашу с Аральским морем [9, с. 34]. Аналогичной точки зрения придерживался Ж. Дюшен-Гийемен [12, p. 143–144]. Высказывались также мнения о возможности отождествления Воурукаши с Каспийским, Черным и другими морями [16, p. 251, 258; 18; 19, p. 223]. Единство позиций по данному вопросу отсутствует в иранистике по настоящее время. В целом, нет даже уверенности в том, что море Воурукаша может быть локализовано на карте. Возможно, следует согласиться с тем, что Воурукаша является исключительно мифическим объектом, которых немало в Авесте. Некоторые фрагменты источника дают основания сделать вывод о том, что море могло даже располагаться на небе [17, p. 54]. Так, звезда Тиштрия летит в море Воурукашу (Яшт 8, 6), а Ахура Мазда гонит воду из моря Воурукаши с ветром и облаками (Видевдат 5, 15). Вместе с тем,

данные фрагменты не следует понимать буквально, речь в данном случае может идти о круговороте воды в природе.

Особенно любопытным, на наш взгляд, является упоминание о нахождении некоторых объектов в середине моря Воурукаши (Ясна 42, 4):

manō vohū urunascā aṣāunąm yazamaidē || vāsīmcā yąm paṇcā.sadvarąm yazamaidē || xarəmcā yim aṣavanəm yazamaidē | yō hištaitē maidim zrayaŋhō vourukaṣahē || zarayō vourukaṣəm yazamaidē

*Мысли Благой и душам праведных мы приносим жертву. И [рыбе]* ***vāsīmcā*** *этой пятидесятивратной мы приносим жертву. И* ***xarəmcā*** *этому праведному мы приносим жертву, который стоит посередине моря Воурукаши. Морю Воурукаше мы приносим жертву.*

Авестийское vāsī- принято считать рыбой. И хотя в приведенном фрагменте отсутствует термин, который мог бы служить видовым определителем, такой вывод можно сделать на основании среднеперсидских текстов. Характеристика paṇcā.sadvarā обычно переводится как «пятидесятивратная» или «пятидесятиплавниковая», что может указывать на размеры рыбы или ее внешний облик (речь может идти не только о плавниках, но и о каких-либо рудиментарных пластинах) [3, с. 167]. Следует отметить, что среди всех живых существ рыбы встречаются в Авесте наиболее редко. Так, известна лишь еще одна рыба помимо упомянутой Васи – это рыба Кара (ав. kara-), которая обитает в водах реки Рангхи (Яшт 14, 29).

Второе существо, упомянутое в приведенном фрагменте – это xara-, что обычно переводят как «осел» [10, p. 532]. Оба этих существа – рыба Васи и осел – в Авесте упоминаются единожды, что не дает возможности полноценно вписать их в авестийскую космологию.

Еще одним объектом, расположенным в середине моря Воурукаши, является некое дерево (Видевдат 5, 19).

tē hištənṭi γžarə.γžarəṇtīš | aṇtarə arəδəm zrayaŋhō || yaoždya taciṇti āpō | zrayaŋhaṯ haca pūitikāṯ | avi zrayō vouru.kaṣəm | avi **vanąm yąm hvāpīm** || aϑra mē urvarā̊ raoδəṇti | vīspā̊ vīspō.sarəδō | satavaitinąm | hazaŋravaitinąm | baēvarə baēvaranąm

*Они встают, перемешивающиеся внутри части моря. Чистыми текут воды от моря Пуитики к морю Воурукаше, к* ***дереву, которое hvāpīm****. Там мои растения произрастают, все всех видов сто, тысяча, десять тысяч.*

(Яшт 12, 17)

yaṯciṯ ahi raṣnvō aṣāum | upa avąm **vanąm yąm saēnahe** | yā hištaite maiδīm zrayaŋhō vourukaṣahe | yā hubiš ərəδβō.biš | yā vaoce vīspō.biš nąma | yąm upairi urvaranąm | vīspanąm taoxma niδayaṯ

*Будь ты, Рашну праведный, высоко на* ***дереве этом Саэны****, которое стоит посередине моря Воурукаши, которое имеющее мощные лекарства, имеющее мощные средства, которое называется именем все лекарственное, выше которого растений всех семена собирает.*

Значение эпитета дерева (ав. hvāpi-) не вполне ясно. В словарях авестийского языка слово зачастую отсутствует; автор масштабного и наиболее полного авестийского словаря Хр. Бартоломэ лаконично указывает, что это «название мифического дерева» [10, p. 1853]. Второй фрагмент уточняет принадлежность дерева Саэне (ав. saēna), некой хищной птице, скорее всего орлу [10, p. 1548].

Среднеперсидские тексты (прежде всего, Большой Бундахишн и Дадестан-и меног-и храд) позволяют сделать вывод о существовании в море Воурукаше двух мифических деревьев: дереве Гокирн (пехл. gōkarn-/gōkirn-), которое связывается с

идеей бессмертия, и Древе всех семян (пехл. was-tōhmag) (например, [1, с. 116–117; 5, с. 303]).

Отметим также, что в Авесте упоминается некое почитаемое растение gaokərəna- (Яшт 1, 30; Видевдат 20, 4), которое Хр. Бартоломэ снова идентифицирует как «название мифического дерева» [10, p. 480]. Характеристики этого дерева немногочисленны. Известно, что оно «могучее», «крепкое» (ав. sūra-), создано Ахурой Маздой (ав. mazdaθāta-) (Яшт 1, 30).

Кроме того, в нем собраны многие целебные растения (Видевдат 20, 4):

aδa azəm yō ahurō mazdā̊ | urvarā̊ baēšazyā̊ uzbarəm | paoirīš pouru.satā̊| paoirīš pouru.hazaŋrā̊| paoirīš pouru.baēvarō | ōyum gaokərənəm pairi

*Тогда я, который Ахура Мазда, растения целебные собрал: многие сотни, многие тысячи, многие десятки тысяч в одном [дереве] Гаокэрэне полностью.*

Данная характеристика является ключевой не только для дерева Гаокэрэны, но и упомянутых выше деревьев:

2.3.1 дерево hvāpi-: «растения произрастают, все всех видов сто, тысяча, десять тысяч» (Видевдат 5, 19);

2.3.2 дерево yąm saēnahe: «растений всех семена собирает» (Яшт 12, 17);

2.3.3 дерево gaokərəna-: «растения целебные собрал: многие сотни, многие тысячи, многие десятки тысяч в одном» (Яшт 20, 4).

Таким образом, на наш взгляд, речь в Авесте может идти об одном и том же растении.

Важным является указание в двух случаях (Яшт 1, 30 и Яшт 12, 17) на мощные лечебные свойства. Эта характеристика может быть основанием для отождествления дерева с растением хаомой (ав. haoma), из которого изготавливался сакральный напиток. При этом в продолжении Ясны 42, фрагмент которой был процитирован выше, говорится именно о принесении жертвы хаоме, что позволяет связать с хаомой все три рассматриваемых случая.

(Ясна 42, 5):

haoməmcā zāirīm bərəzaṇtəm yazamaidē || haoməm frāšmīm frādaṯ.gaēθəm yazamaidē || haoməm dūraošəm yazamaidē

*Хаоме желтому, высокому мы приносим жертву. Хаоме горящему, растящему живые творения мы приносим жертву. Хаоме, удаляющему смерть, мы приносим жертву.*

Итак, Авеста позволяет констатировать наличие группы почитаемых объектов в составе рыбы, осла и дерева, связанных нахождением в море Воурукаше. Триада объектов, вероятно, неслучайна и вписывается в общий контекст древних представлений индоиранцев (и, вероятно, индоевропейцев) о сакральности цифры «три», которая проявляется во многих мифологических сюжетах и ритуалах Авесты (прежде всего, зороастрийская триада – ав. humata, hūxta, huvaršta, т. е. «благомысленный, благословный, благодейственный» (Ясна 35, 2)).

В. Ю. Крюкова указывает на связь рыбы и осла, «образующих устойчивую пару существ, одно из которых находится над, а другое под водой мирового океана. Вместе они повторяют ось мира, совпадающую с древом всех семян, т. е. мировым древом» [7, с. 27]. Таким образом, очевидной становится вертикаль, которую образуют объекты: 1. дерево (и птица): небо, воздушное пространство; 2. осел: земля; 3. рыба: водное пространство.

В таком виде объекты могут символизировать три элемента вертикальной проекции мира, а также трехчленную конструкцию пространств и соответствующих категорий живых существ:

– небо и летающие существа;
– земля и наземные существа;
– воды и приводные существа (объединяет водный и подземный мир) [6, с. 48].

Данная схема зафиксирована в Висперадe и содержит следующее перечисление: «рату водных, рату земных, рату летающих» (ав. ratavō upāpaṇąm ratavō upasmaṇąm | ratavō fraptərəjātąm) (Висперад 1, 1). Отметим, однако, что данная схема не является устоявшейся в авестийской традиции, т. к. далее перечисляются ав. ratavō ravasca rātąm | ratavō caŋraŋhācąm, что обычно переводится как «рату свободно двигающихся рату и рату выпасаемых (пастбищных)».

На наш взгляд, с учетом специфики текстов источника триада «рыба, осел, дерево» может также символически восприниматься как воплощение элементов авестийского ритуала.

Так, выше проведена параллель между деревом hvāpi- или gaokərəna- и сакральным напитком хаомой, который был обязательным компонентом ритуала ясны (ав. yasna – «жертва», «жертвоприношение», «почитание»). Культ хаомы, вероятно, восходит к индоиранскому периоду и имеет соответствие с индийским сома (санскр. soma), упоминаемым в Ведах.

Жертвоприношение хаомы гарантировало бессмертие всем благим живым существам и стабильность мирового порядка. На эти функции указывает основной эпитет хаомы – dūraošō (Ясна 9, 2; Ясна 9, 4; Ясна 9, 7 и др.), буквально означающий «тот, от кого улетает смерть», «отдаляющий смерть» [8, с. 244], что коррелирует со способностью хаомы убивать дэвов (Ясна 10, 6). В среднеперсидских текстах дерево Гокирн (пехл. gōkarn-/gōkirn-) также связывается с идеей бессмертия [5, с. 289–291].

Хаома обладает исключительно положительными свойствами. Так, к Хаоме обращаются со следующими просьбами: помощь в преодолении врагов, здоровье, долгая жизнь, силы для сокрушения лжи, внимательность (Ясна 9, 18–21). Хаома прославляется за дарование способностей и знаний (Ясна 9, 17; Ясна 9, 22–23). Немаловажно, что среди прочих свойств хаома называется «целебным», «исцеляющим», ав. baēšazyō (Ясна 9, 16; Ясна 10, 7; Яшт 9, 17), что созвучно характеристикам дерева в море Воурукаше (Яшт 12, 17; Видевдат 20, 4), причем, во втором случае (Видевдат 20, 4) в источнике используется то же самое прилагательное.

Птица Саэна, упомянутая в связи с деревом в море Воурукаше (Яшт 12, 17), также, вероятно, может иметь ритуальные функции. Саэна, очевидно, относится к воздушному пространству, «верхней» части мира, которая ассоциируется с божествами. Так, на вершинах гор обитают боги (Ясна 57, 21; Яшт 10, 50), на небе расположено место пребывания Ахура Мазды Дом песни (ав. garō dəmāna) (Ясна 19, 6). Таким образом, Саэна как летающее существо может быть связана с доставкой жертвы адресату ритуала, т. е. некому божеству.

Интересно, что Саэна встречается также и в гимне, посвященном божеству Веретрагне (Яшт 14, 41). Веретрагна (ав. vərəθraγna, т. е. «уничтожающий препятствия» [11, p. 63]) относится к категории язатов в Авесте. Образ Веретрагны, вероятно, восходит ко времени существования индоиранской общности, а имя представляет собой иранский вариант эпитета Индры в Ведах «убийца Вритры» (санскр. vr̥traghná-) [2, с. 233]. В списке живых существ и стихий, в которых перевоплощается Веретрагна в Яште 14, одним из первых упоминается ветер (Яшт 14, 2), что также отсылает к ритуальной функции доставки жертвы.

Осел xara- может символизировать жертвенное животное, участие которого в ритуале гарантирует плодородие и изобилие. Хотя сам Заратуштра осуждал жертвоприношения животных и жречество, которое проводило подобные ритуалы (Ясна 32, 14), старые культовые практики, очевидно, не были искоренены окончательно [14, p. 174]. В Младшей Авесте, несмотря на запреты, звучащие от имени Заратуштры в Гатах, жертвенное животное снова становится ключевым компонентом ритуалов. Зафиксированы многочисленные случаи принесения в жертву животных при проведении ритуалов почитания отдельных божеств – лошадей, коров, мелкого скота (Яшт 5, 21; Яшт 5, 25; Яшт 5, 33; Яшт 5, 37; Яшт 5, 45; Яшт 5, 49; Яшт 5, 72; Яшт 5, 76; Яшт 5, 81; Яшт 9, 3), а также верблюдов (Видевдат 22, 3–4). Кроме того, упоминается корова (ав. gava) и мелкий скот (ав. pasu-) в качестве «правильной» жертвы (Нирангистан 54–57).

К примеру, (Яшт 5, 68):

tąm yazata | jāmāspō | yaṯ spāδəm pairi.avaēnaṯ | dūrāṯ ayaṇtəm rasmaoyō | drvataṃ daēvayasnanąm | satəm aspanąm arṣ̌nąm | hazaŋrəm gavąm | baēvarə anumayanąm

*Ей **приносил жертву** Джамаспа, когда войско увидел вдали идущее строем лживых дэвопоклонников, **сто лошадей, тысячу коров, десять тысяч овец**.*

Символично в этой связи, что стих Авесты, в котором упоминается осел xara- (Ясна 41, 4–5), непосредственно примыкает к «Ясне семи глав» (Ясна 35–41), ядру зороастрийского канона, и тем самым дополняет его.

Наконец, требует идентификации последний объект – рыба vāsī-. Самая очевидная параллель может быть проведена с водой как стихией обитания рыбы и компонентом ритуала. Авеста называет воду в числе элементов ритуала ясны (Ясна 22, 2). Особая часть ясны (Ясна 63–69) представляла собой жертвоприношение водам (ав. apе zaoθra, пехл. āb-zōhr). Вода обладала целительной силой (Ясна 38, 3; Ясна 67, 6), была связана с возрождением к жизни (Яшт 8, 42), что созвучно идее бессмертия и плодородия, воплощенной, соответственно, в образах хаомы (дерева) и жертвы (осла). Именно вода связывала воедино все элементы ритуала, непосредственно соприкасаясь со всеми инструментами в процессе совершения ритуальных действий [13, p. 89]. Значимость воды подчеркивается и особой ритуальной терминологией. Так, некоторые жреческие термины, указывающие на функциональные обязанности восьми жрецов, связаны с водой (Видевдат 5, 57–58; Видевдат 7, 17–18; Висперад 3, 1–2):

– āsnaθar, «вымывающий»: многозначный преверб ā- + корень snə- со значением «мыть» + суффикс деятеля -tar-;

– ābərəta, «возносящий», «усиливающий»: многозначный преверб ā- + корень bara- со значением «нести» + суффикс -ta-; не исключено образование термина от корня āp- («вода»);

– hāvanan, «выжимающий [хаому]»: от корня hv- со значением «выжимать» (в ходе приготовления напитка растение замачивали в воде);

– zaotar «взывающий»: термин, вероятнее всего, происходит от корня zv- со значением «звать», «взывать», «призывать» + суффикс деятеля -tar-; однако существует и такой вариант интерпретации, как «совершающий жертвоприношение/возлияние» [15, p. 202]), что косвенно подтверждается наличием в Авесте, возможно, однокоренного термина zaoθrā- («возлияние», «жертва»), происходящего от индоевропейского корня *zau- («лить», «наливать»).

Все вышеизложенные обстоятельства позволяют считать воду важным элементом ритуала.

Таким образом, триада из рыбы vāsī-, осла xara- и дерева hvāpi- или gaokərəna- может символизировать ключевые элементы авестийского ритуала: воду, жертвенное животное и хаому. А птица saēna выступает в роли «курьера», доставляющего жертву.

Отметим в этом контексте, что состав компонентов ритуала почитания различных божеств содержится в Яштах (Яшт 3, 18):

aŝəm vahištəm sraēštəm aməŝəm spəṇtəm yazamaide | **haomayō gava** barəsmana | hizvō daŋhaŋha mąθraca vacaca šyaoθnaca | **zaoθrābyasca** aršuxδaēibyasca vāγžibyō

*Аше наилучшей, прекраснейшей, бессмертной святой приносим жертву* ***хаомой, коровой,*** *баресманом, языком рта, мантрой, словом и поступком,* ***возлияниями*** *и правдивопроизнесенными словами*.

Как видим, среди прочих элементов упоминаются хаома, корова (жертвенное животное) и возлияния (очевидно, содержащие воду).

Некоторые сомнения может вызвать слово gava, которое может быть переведено и как «корова» или «мясо коровы», и как «молоко» [10, p. 505–509]. Однако, в большинстве других случаев для обозначения молока используется термин xšvīd- [10, p. 562] (Ясна 68, 2; Видевдат 13, 28). А для обозначения возлияния из молока в тех же Яштах используется термин gaomavant-, т. е. «содержащий молоко» [8, с. 287; 10, p. 484] (Яшт 5, 8; Яшт 8, 15; Яшт 5, 63; Яшт 18, 1). Таким образом, хотя в данном случае и невозможно точно определить, что именно подразумевали под термином gava создатели Авесты – мясо животного или молоко, вероятнее всего, имеется ввиду именно жертвенное животное.

Итак, подведем итоги:

Море Воурукаша, согласно авестийским представлениям, является значимым элементом авестийской мифологии, мировым океаном, окружающим землю, а также средоточием и хранилищем мировых вод, вписанным в систему круговорота воды в природе.

Авеста указывает на нахождение «посередине» моря Воурукаши нескольких объектов: дерева или деревьев (дерево птицы Саэны в Яште 12, 17; дерево hvāpi- в Видевате 5, 19), рыбы vāsī- и осла xara- (Ясна 42, 4). С учетом проведенного анализа текстов Авесты считаем возможным отождествить дерево hvāpi- и дерево птицы Саэны с деревом gaokərəna- (Яшт 20, 4).

Данная триада объектов воплощает вертикальную ось мира и трехчленную конструкцию пространств: 1. дерево (и птица): небо, воздушное пространство; 2. осел: земля; 3. рыба: водное пространство.

Одновременно данная триада может быть символическим изображением ритуала, где каждый из объектов соотносится с определенным его элементом: 1. дерево = сакральный напиток хаома; 2. осел = жертвенное животное; 3. рыба = вода; возлияния.

Птица saēna, связанная с деревом, выступает в роли «курьера», доставляющего жертву божеству.

## Библиографические ссылки

1. Авеста. «Закон против дэвов» (Видевдат) / перевод, исследование и комментарии Э. В. Ртвеладзе, А. Х. Саидова, Е. В. Абдуллаева. – СПб. : Изд-во Политехн, ун-та, 2008. – 301 с.

2. Брагинский, И. С. Веретрагна / И. С. Брагинский // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. – Т. I. – С. 233.

3. Вертиенко, А. В. К значению имен и функций мифических рыб в Авесте / А. В. Вертиенко // Вопросы ономастики. – 2020. – Т. 17, № 2. – С. 166–185.

4. Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: в 2 ч. / Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. – Тбилиси : Издательство Тбилисского университета, 1984. – 1330 с.

5. Зороастрийские тексты. – М. : Восточная литература, 1997. – 352 с.

6. Крюкова, В. Ю. Модели мира в авестийских текстах / В. Ю. Крюкова // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. – СПб. : МАЭ РАН, 2015. – С. 46–53.

7. Крюкова, В. Ю. «Приводные» существа и трехногий осел хара- в зороастрийской мифологии / В. Ю. Крюкова // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. – СПб. : МАЭ РАН, 2011. – С. 24–28.

8. Соколов, С. Н. Язык Авесты / С. Н. Соколов. – Л., 1964. – 415 с.

9. Ходжаева, Н. Историческая география древней Центральной Азии / Н. Ходжаева // Вестник Таджик. национ. ун-та : Серия гуманитарных наук (часть II). – 2010. – № 4 (60). – С. 31–37.

10. Bartholomae, C. Altiranisches Wörterbuch / C. Bartholomae. – Strassburg : Verlag von Karl J. Trübner, 1904. – 2000 p.

11. Boyce, M. History of Zoroastrianism : in 2 vol. / M. Boyce. – Leiden : Brill, 1975. – Vol. I : The early period. – 350 p.

12. Duchesne-Guiliemin, J. La religion de l'Iran ancient / J. Duchesne-Guillemin. – Paris : Presses Universitaires de France, 1962. – 411 p.

13. Drower, E. S. The Role of Fire in Parsi Ritual / E. S. Drower // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – 1944. – Vol. 74. – P. 75–89.

14. Herzfeld, E. Zoroaster and his World: in 2 vol. / E. Herzfeld. – Princeton : Princeton University Press, 1947. – Vol. I. – 410 p.

15. Modi, J. J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees / J. J. Modi. – Bombay : British India Press, 1922. – 484 p.

16. Nyberg, H. S. Die Religionen des Alten Iran / Nyberg, H. S. – Osnabrück : O. Zeller, 1966. – 506 p.

17. Sacred Books of East : in 50 vol. / ed. by F. Max Müller. – Oxford : Oxford University Press, 1879–1910. – Vol. 4 : The Zend Avesta, Part I / tr. by J. Darmesteter. 1880. // Internet Sacred Text Archive [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.sacred-texts.com/zor/sbe04/sbe0401.htm. – Date of access: 14.10.2020.

18. Tafazzoli, A. Frāxkard / A. Tafazzoli // Encyclopedia Iranica [Electronic resource]. – Mode of access: https://iranicaonline.org/articles/fraxkard-. – Date of access: 20.10.2020.

19. Williams Jackson, A. V. Zoroaster the prophet of ancient Iran / A. V. Williams Jackson. – New York : Columbia University Press, 1919. – 314 p.

## К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ ИНДОАРИЕВ И ИХ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

**Н. А. Гуль**

Минск, Белорусский государственный университет, NGul@bsu.by

В статье рассматриваются вопросы ранней истории древних индоариев. Выделяются два основных концептуальных подхода о начале исторического периода и появлении первых государственных образований в древней Индии. Приводятся данные об использовании генетических исследований в исторических изысканиях.

*Ключевые слова*: индоарии; древняя Индия; генетические исследования в истории.

The article deals with the issues of the early history of the ancient Indo-Aryans. There are two main conceptual approaches about the beginning of the historical period and the emergence of the first state formations in ancient India. Provides data on the use of genetic research in history.

*Keywords*: Indo-Aryans; ancient India; genetic research in history.

Изучение процессов полито- и этногенеза народов является одной из важных задач исторической науки. Каждый народ подходит к изучению своей истории с особой важностью. Написание своего прошлого актуально для определения настоящего и создании будущего. Индия стала независимым государством лишь в середине XX века, и во многом изучение своей истории было начато с чистого листа.

Существует два подхода к пониманию исторического процесса в Древней Индии. Суть первого заключается в том, что Индия не развивалась самостоятельно, а её история представляет собой постоянно сменяющиеся периоды завоеваний. Во втором подходе подчеркивается самодостаточность страны и её народа и указывается на то, что древние индийцы самостоятельно достигли высокого уровня развития цивилизации, а также преемственность этой цивилизации начиная с древних времен.

В связи с вышесказанным, на данный момент нет единства и в определении исторических периодов и их датирования. Различия между мнениями породили как различия в датировке исторических периодов истории древней Индии, так и в выделении самих периодов.

Следует начать с классической системы датирования, основы которой были заложены ещё в XIX в. Наиболее наглядно эта система представлена в самом популярном учебнике по истории Индии «Кембриджская история Индии» [4]. Первый том был посвящен истории древней Индии и был издан в 1922 г. под редакцией Э. Дж. Рапсона, авторами являлись П. Гилс, Э. Б. Кейт, Дж. Чарпентиер. По причине того, что каждая глава написана разными авторами не приводится единой последовательной схемы деления на периоды и их временных рамок. Однако из содержания глав можно сделать вывод, о том, как представляли себе историю Индии авторы этого издания.

Наиболее интересная нам глава – это третья глава «Арии», в которой описывается вторжение ариев в Индию. Следовательно, древняя история Индии начинается с арийского вторжения, которое по мнению авторов произошло в 1200 г. до н.э.

В четвертой главе «Ригведийский период» приводиться информация о флоре и фауне, географии, социальной стратификации, политической организации, судебной системе, религии, философии, которая описывается в Ригведе. В этой главе приводится датировка Ригведы, созданная Ф. Макс Мюллером и авторы учебника соглашаются с ней. Согласно вышесказанному, выделяется 4 периода создания ведической литературы:

1) литература сутр – 600–200 лет до н.э.
2) брахманы – 800–600 до н.э.
3) период мантр, включая поздние части Ригведы – 100–800 до н.э.
4) наиболее древние ведические гимны – 1200–100 лет до н.э. [2, 141]

Глава V «Период поздних самхит, брахманов, араньяков и упанишад» содержит в себе подглавы о ведийской литературе после Ригведы, проникновении ариев в центр страны, описывает людей, «живущих в центре страны», а также

информацию о социальном устройстве, религии и философии, административной и судебной системе. Вот что сказано о датировании этого периода: «Что касается датировки эпохи Брахманов мы снова вынуждены рассматривать критерии литературного и социального развития, которые были использованы для датировки периода Ригведы. Нижние пределы определяются при помощи того факта, что буддизм перенял от Упанишад некоторые доктрины. Другие определители, такие как отсутствие каких-либо знаний о письме, показывают, что мы не можем датировать Упанишады, древнее чем 550 лет до н.э., или, возможно, 600 лет до н.э. Анализ языка, датирует Упанишады не позже 300 г. до н.э., ранние сутры не позже 400 г. до н.э., и возможно, уместна более древняя датировка. Начало периода необходимо отнести к 800 г. до н.э. Данные астрономии показывают, что период цивилизации Брахманов приходился на 800-600 гг. до н.э.» [2, 147–149]. Далее следует главы, описывающие эпоху джайнизма и буддизма.

То есть можно сделать вывод о том, что деление на периоды в «Кембриджской истории Индии» частично основано на критерии времени создания различных литературных произведений.

С момента открытия Хараппской цивилизации датировка индийской истории слегка изменилась. В «Дополнительном томе к Кембриджской истории Индии» который вышел в 1953 г. под названием «Индийская цивилизация» даётся новая дата арийского нашествия – 1500 г. до н. э. [8] А также там в научный оборот вводится неизвестный ранее этап цивилизации, существующей на территории древней Индии – это цивилизация Махенджо-Даро и Хараппы. Однако этот период был охарактеризован как доисторический, несмотря на подробное описание древних городов, свидетельствующее о высоком уровне развития цивилизации, и его все же стоит считать историчным. Однако граница историчности тогда было принято даже не арийское вторжение, а лишь возникновение империи Маурьев в IV в до н. э.

Таким образом, теория арийского вторжения, или арийской миграции, является одной из нескольких теорий, созданных в европейский колониальный период. Большинство подобных теорий зарождаются благодаря убеждению в то, что цивилизации в разных частях мира начинались с массовой миграции с места центральной родины. В самых худших вариантах такие теории, основаны на внешнем виде различных групп населения, теория арийского вторжения во второй половине XIX – начале XX вв., помимо данных сравнительного языкознания, также во многом основывалась и на этих аргументах [3]. События середины XX в. сделали применение данного подхода в научных целях невозможным, а появление генетики и изучение наследования и вовсе опровергли его.

С точки зрения антропологии два ключевых понятия играют фундаментальную роль в научном изучении популяций: генотип и фенотип. Наиболее распространенная ошибка - спутать фенотип или внешнюю наблюдаемую особенность, такую как цвет кожи, и генотип. Любой фенотип является результатом взаимодействия между генотипом (унаследованные факторы) и окружающей средой. Один и тот же генотип может вызывать разные фенотипы в разных средах, или даже если среда меняется со временем, как это обычно и бывает. Этот факт делает практически невозможным проследить происхождение какой-либо популяции, основываясь исключительно на ее внешнем виде, поскольку среду, в которой она развивалась, невозможно воссоздать [7].

Гарвардский генетик Ч. Левонтин объясняет это следующим образом: «Реконструировать эволюционное прошлое человеческого вида почти так же сложно, как предсказывать будущее, хотя оба являются общими упражнениями,

которыми занимаются биологи, особенно когда они обращаются к ненаучной публике» [6]. Используя генетические данные для изучения древних популяций и их миграций, все, что мы можем сделать в это время, это посмотреть на некоторые черты, которые не подвержены влиянию окружающей среды, и изучить их распределение среди различных групп людей. Важно отметить, что это не может быть фенотипом или поверхностно наблюдаемым признаком, таким как цвет кожи, который является результатом взаимодействия между тем, что наследуется, и окружающей средой.

Существует огромное количество генетических исследований, но все они несовершенны по причине либо слишком малого количества древнего материала, либо применяемая методология исследования допускает изучение генотипа древних индоариев на основе материала современных индийцев, что также не является правильным.

Индийские исследователи, придерживающиеся теории «коренных ариев» либо же как её называет М. Витцель «теории автохтонного происхождения индоариев» [9], приводит в своих трудах результаты исследований, опровергающих любую миграцию из территорий вне Индии.

Если говорить о методологии подобных исследований, то они основаны на том факте, что метахондриальная ДНК переносится по женской линии, в то время как Y-хромосома передается по мужской линии.

Анализ ДНК у живых людей позволяет по одинаковым спискам мутаций сгруппировать происходящих от одного предка в группы, называемые гаплогруппами (от греч. «гаплос» – простой, одиночный, непарный). Наиболее распространенные мутации приняты за первичные, те несколько, что внутри этого круга, – вторичны и т.д. Гаплогруппы, выделяемые по первичным мутациям, были обозначены заглавными буквами латинского алфавита, вторичные – добавлением цифр, третичные – строчными буквами латинского алфавита и т.д. [1, 534–535].

Предположительное вторжение должно было изменить генотип местного населения, причем как по женском, так и по мужской линиям. Однако результаты приводимого Н. Раджарамом исследования показывают, что индийская популяция в основном является коренной по происхождению и получила незначительный внешний вклад (поток генов) с конца последнего ледниковый период (голоцен). Также он приводит данные о том, что Y-хромосомная подгруппа M 17 гаплогруппы R1a1a первоначально распространилась из Южной Азии, чем доказывает, что местом прародины индоевропейцев была Индия. Дело в том, что эту гаплогруппу часто связывают с протоиндоевропецами и место её мутации связывают либо с местом прародины, либо с процессом миграции

Н. Раджарам указывает на данные, согласно которым Южная Азия является регионом с наибольшим разнообразием линии M17 в Пакистане, Индии и восточном Иране, гораздо меньшее разнообразие наблюдается на Кавказе. И более того, он присутствует, но разнообразие характеризует его присутствие в изолированных племенных группах на юге субконтинента, тем самым подрывая любую теорию M17 как маркера «мужского арийского вторжения» в Индию. Однако, как было сказано выше, приводимое исследование является одним из череды подобных и доверять его результатам полностью не стоит [7].

Данные исследования пытаются научно обосновать второй существующий подход к изучению начала истории и государственности в древней Индии. Он основан на непрерывном развитии цивилизации начиная с 9000 г. до н.э.

9000 лет до н.э. – время существования сельскохозяйственных поселений в Северной Индии;

7000 лет до н. э.– Мехргат и другие города на берегах Сурата;
6100 лет до н.э. – прединастическая эра; начало медной эпохи;
6000 лет до н.э. – время существования отдельных царств;
5900 лет до н.э. – начало существования Хараппы и Махенджодаро;
5700 лет до н.э. – доисторические Уттар-Прадеш и Бихар;
5500 лет до н.э. – начало контактов с Южной Индией;
5000 лет до н.э. – активный процесс урбанизации долины Ганга;
4700 лет до н.э. – изобретение гончарного круга;
4500 лет до н.э. – начало ведийского периода;
4200 лет до н.э. – начало выплавки медных сплавов;
4000 лет до н.э. – ригведийские царства;
3700 лет до н.э. – битва десяти царей;
3500 лет до н.э. – жизнь царя Рамы из Солнечной династии;
1900 лет до н.э. – конец ведийского периода [5, с. 58–59].

Исходя из существующего множества разных датирований истории Индии, можно сделать вывод, что не существует единого взгляда на вопрос историчности ведического периода, процесс становления государственности в Древней Индии, и каждый исследователь либо придерживается наиболее близкой ему концепции, либо создаёт свою периодизацию, основанную на собственных критериях.

## Библиографические ссылки


1. Клейн, Л. С. Была ли гаплогруппа R1a1a арийской или славянской? / Л.С. Клейн // Арии степей Евразии: эпоха бронзы и раннего железа в степях Евразии и на сопредельных территориях: сб. памяти Е.Е. Кузьминой / ред.колл.: К.Э.Разлогов (предс.) [и др.]. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2014. – С.534–540.

2. Мюллер, Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года./ Пер. с англ., Е. Элбакян / А. Н. Красикова – Москва: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. – 264 с.

3. Рагозина, З.А. «История Индии времен Риг-веды»/ З.А. Рагозина. – С.- Петербург, 1895– 497 с.

4. The Cambridze History of India: in 6 vol. / Rapson E.J. – London: Cambridze University Press, 1922. – Vol 1. – 736 p.

5. Kapur, K. Portraits of a Nation: History of Ancient India / K. Kapur. – New Delhi: Sterling publishers Pvt.Ltd., 2010. – 684 p.

6. Левонтин, Р.Ч. Эра ДНК – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_2629.html. – Дата доступа: 08.01.2021.

7. Rajaram, N. Aryan Invasion of India: The Myth and the Truth /N. Rajaram – New Delhi: Voice of India, 1993. – 63 p.

8. Wheller, M. The Indus Civilazation: Supplementary volume to the Cambridze History of India/ M. Wheller – London: Cambridze University Press, 1953. – 143 p.

9. Witzel, M. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian / M. Witzel // Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS). – Chicago, 2001.– P. 1–118.


## МЕЖЕВОЙ КАМЕНЬ (КУДУРРУ) ЦАРЯ МЕЛИШИХУ


**В. Н. Дубовская**

Минск, Национальный художественный музей Республики Беларусь, valeria.dubovskaya@gmail.com

Кудурру – одни из самых известных памятников эпохи касситского правления в Вавилонии. Традиционно их считают межевыми камнями и связывают с царскими земельными дарениями, однако функции их спорны и до конца не ясны. В докладе анализируется текстовая и изобразительная составляющие «кудурру царя Мелишиху». Ставится вопрос о соотношении текста и рельефа. Высказывается предположение, что кудурру могли быть не только маркером земельного надела, но и частью культа, а также служить доказательством правильности принятого царём решения.

*Ключевые слова:* Вавилония; касситы; кудурру; рельеф; культ.

Kudurru is one of the most famous monuments of the Kassite ruling in Babylonia. Traditionally, they are considered boundary stones and are associated with royal land grants, but their functions are controversial and not fully clear. The report analyses the textual and visual components of "the king kudurru Melishihu". The question is raised about the ratio of text and relief. It is suggested that kudurru could be not only a marker of the field, but also part of the cult, as well as serve as proof of the correctness of the decision made by the king.

*Keywords:* Babylonia; Kassites; Kudurru; relief; cult.

Памятники, известные как кудурру, являются лишь малой толикой огромного массива источников, освещающих историю Вавилонии времен касситской династии (1595–1155 г.г. до н. э.). Традиционно их определяют как документы о царском земельном пожаловании. Однако так называемые кудурру не только позволяют осветить некоторые вопросы поземельных отношений II тыс. до н. э. в указанном регионе, но и существенно дополнить картину религиозной жизни и, возможно, осветить некоторые вопросы царской власти.

В отношении названия данного доклада следует сделать сразу две оговорки и первая из них: насколько правомерно в отношении каменного памятника эпохи Мелишиху (1188–1174 г. г. до н. э.) употреблять термин «межевой камень» или кудурру. Поскольку в мировой историографии на сегодняшний момент не сформировано единого мнения о том, считать ли памятники касситской эпохи именно межевыми камнями, или их следует отделять от подобных маркеров и обозначать как-то иначе, мы будем придерживатся традиции. Что же касается присутствия и аспекта употребления самого слова kudurru (т. е. «пограничный, межевой камень») в тексте памятника Мелишиху, то по крайней мере в сохранившихся строках данный термин не встречается вообще, в отличии от слова narû, записанного шумерограммой $NA_4$/NA.RU.A, которое неоднократно употребляется и, вероятно, соотносится непосредственно с изучаемым предметом:

Если кто-либо… передвинет этот камень ($NA_4$/NA.RU.A) с его места,
в место, где он не будет виден;
Опустит в воду или огонь,
Засыпет пылью
Или сотрет то, что написано на нём,
Или изменит то, что написано… (Мелишипак MDP X iii 24-31)

Из текста видно, что предмет, содержащий текст и надписи именуется $NA_4$/NA.RU.A, что означает «монумент, стела», а детерминатив $NA_4$ указывает на материал изготовления – камень.

Тем не менее, будем придерживаться общепринятой традиции и употреблять термин «кудурру» в отношении данной категории источников.

Второй спорный момент заключается в том, что чтение имени царя Мелишиху (Meli.ŠI.ḪU) принято не всеми исследователями. Многочисленные публикации последних десятилетий предлагают читать имя царя как Meli-šipak. Тем не менее будем придерживаться следующего правила, по которому предмет, находящийся в коллекции Лувра как «Кудурру царя Мелишиху» не проходил атрибуции и не изменял своё название, а следовательно, должен упоминаться в научной литературе так, как числится в документации музея. Именно под этим именем он впервые был опубликован в Mémoires de la Délégatione en Perse X,1908, а также в единственном обширном каталоге Урсулы Зейдель.

Памятник представляет собой конусообразный граненый предмет из черного известняка, высотой 90 см, шириной у основания – 45 см и у вершины – 40 см, глубиной – 28 см. Внешняя, левая и тыльная стороны камня покрыты клинописными надписями, которые частично сбиты. Внешняя сторона памятника в верхней трети содержит рельеф.

Камень датируется правлением царя касситской династии Мелишиху (1188–1174 г. г. до н. э.) и является одним из четырех кудурру, созданных по приказу этой персоны.

Урсула Зейдель относит данный памятник к группе *протоканонических* (protokanonisch) [7, p. 26]. Под каноном она понимает в первую очередь порядок расположения божеств на камне и ту изобразительную форму, в которой они представлены. По мнению Урсулы Зейдель, именно с правления Мелишиху формируется условный канон кудурру, под который тем не менее ещё не подпадает указанный памятник [7, p. 77]

Кудурру Мелишиху, который теперь составляет часть коллекции Лувра, был обнаружен в предверии храма в эламских Сузах во время археологической экспедиции 1897–1902 годов, в одном пространстве со знаменитой стелой Хаммурапи и стелой Нарам-Сина.

Текст кудурру Мелишиху, и главное, соотношение этого текста с рельефом привносят новое в понимании функции и происхождения памятников подобного рода.

Основной массив царской надписи размещен с тыльной стороны камня горизонтально, что соответствует старовавилонской традиции. У вершины памятника расположена колонка текста в противоположном направлении. Всего сохранилось пять полных колонок текста (1–4, 8) а также фрагмент 9-ой, что соответствует 150 строкам.

Текстовый канон кудурру предполагает наличие нескольких обязательных структурных единиц. В первую очередь это описание дарения, которое производит царь. В него могут входить земли и налоги с этих земель, либо освобождение от налогов. Также в кудурру описываются царские судебные решения касательно земельных споров, где правитель подтверждает права одной из сторон на владение.

Второй обязательной составляющей текста является своего рода обоснование решения или предыстория. Царь «поясняет», почему произведен данный «земельный передел».

Именно с подобного обоснования начинается и исследуемый памятник времен Мелишиху. В первых 25 строках читаем, что на пустынных землях между провинцией Malgi и Приморьем царь со своими людьми прорыл каналы и бассейны, устроил насыпи и обратил землю в плодородную.

В дальнейшем 40 гур и 30 ка с этой земли он отдаёт своей дочери Хунубат-Нанайе, что и подтверждает документом с печатью. На эти земли, как и на деревни на их территории, как и на скот, и на налоги администрация вышеуказанных

соседних провинций не имеют права. Им запрещено не только появляться на этих землях, но и чинить какие-либо неприятности оросительной системе, созданной царём.

Далее, обязательной частью документа являются перечисление возможных преступлений направленных и на само дарение, и на границу как объект, и на камень, на котором высечен текст. Кудурру Мелишиху предостерегает любого от «алчущего взгляда» на земли, отданные Хунабат – Нанайе и от нарушение её прав. Любое нарушение границы этих полей, перемещение границы является преступлением.

Крайне важным моментом является выделение преступления против «выгравированного камня» в отдельную значимую категорию:

…или же этот гравированный камень
С первоначального места переместит,
в темное место поставит,
в воду или огонь бросит,
землей покроет
или то, что там написано, сотрёт…
пусть Ану, Энлиль
и великие боги
гневно посмотрят на него!
Пусть проклянут его страшным проклятием!
Злые дни и редкие годы пусть уготовят они ему!(MDP X; iii 23–9; iv 9–14 )

Наличие такого «пристального внимания» к гравированной стеле выдает её особое положение в моменте царского дарения.

Обязательной частью текста «кудурру» является предупреждение о последствиях за преступление, которые представлены не наказанием в юридическом смысле, а проклятием, то есть наказанием со стороны богов.

Пусть Син, благородное дитя,
Августейший сын Э-Кура,
Наградит его неотвратимым наказанием,
Пусть не услышит он жалоб его.
Пусть Ниниб, владыка пределов,
Совершенный великан, отпрыск Э-Кура
Разорит селение его.
Не сотворит он себе кольчуги.
Да гнушаются его поля его…( MDP X; iv 15–23, v 1–3)

Однако в тексте кудурру Мелишиху в части предупреждений и проклятий возникает интересный момент. Под охраной богов находится не только граница, не только гравированная стела $^{na4}$narû но и то, что обозначено термином NIG.NA. Эту шумерограмму традиционно соотносят с аккадским nignakku – «лампада, курильница». NIG.NA встречается в тексте два раза. Из него мы узнаем, что сам царь Мелишиху установил NIG.NA перед богиней Нанайя (MDP X; II 31-32) и нахождение этого предмета перед ней – необходимое условие для восприятия дарения как нерушимого, т.е. причинить вред NIG.NA. или спрятать его в темное места нельзя. В какой момент царь Мелишиху устанавливает NIG.NA не ясно, но локализация этого объекта вполне определима – он находится в храме пере богиней, положение его с тех пор нерушимо, ибо предмет включен в некий механизм обеспечения вечности царского дарения.

Кроме текста на царском камне расположен рельеф. Анализ той сцены, которая предстаёт перед нами крайне важен, ибо в первую очередь необходимо ответить на вопрос, насколько рельеф соотносим с текстом.

Сцена запечатленная на рельефе не уникальна. Перед нами классический сюжет «представления» известный ещё со времен III династии Ура [9, p. 112]. Он предполагает, что в присутствии бога одна персона вводит вторую персону. С подобным мы встречаемся, например, в стеле Nabû-apla-iddina (BBSt 36) где жреца вводят в присутствие бога Шамаша, восседающего на троне, царь и некая богиня.

В рельефе кудурру Мелишиху перед женским божеством, возносящем руки в неком благославляющем жесте, стоят две персоны – мужчина и женщина. Думается, что всех героев сцены можно соотнести с лицами, упомянутыми в тексте. Богиня, вероятно и есть Нанаи. На ней присутствуют все атрибуты, с которыми обычно изображаются боги: это высокая тиара на голове и тяжелые архаичные одежды из шерсти. Царь Мелишиху, которого мы можем распознать по особому высокому колпаку, с которым часто и изображаются правители, воздевает правую руку к лицу, а левой ведет женщину, которую и следует определять, как дочь Хунубат-Нанайю. В правой руке принцесса держит музыкальный инструмент похожий на арфу. Его нередко считывают как указание на жреческую должность царской дочери в храме [8, p. 52].

Между царем и богиней стоит предмет, в котором можно распознать курильницу или лампаду. Среди символов, которые выделила У. Зейдель в своем каталоге, мы не встречаем подобного изображения, т. е. он является не символическим выражением чего-то, не метафорой какого-то божества, а вполне осязаемым предметом, находящимся в пространстве храма. Это позволяет сделать осторожное предположение, что лампада в центре и есть NIG.NA., которую и установил Мелишиху, и которая имеет некое особое значение в данной «истории».

В верхнем регистре данного рельефа расположено три астральных символа (справа налево): сияющее солнце, полумесяц и восьмиконечная звезда с четырьмя волнообразными пучками лучей и четырьмя остроконечными. В шумеро-аккадской иконографии указанные изображения являются символами трех божеств: Шамаша (Солнце), Сина (полумесяц) и Иштар (звезда). Появление божественной триады как иконографического символа можно отнести к концу III тыс. до н.э. На победной стеле Нарам-Сина, также в верхнем регистре, просматриваются три изображения, одно из которых четко читается как Солнце-Шамаш [5, p. 153] .

Шамаш, Син и Иштар в образе небесных тел появляются на кудурру вместе и всегда в верхней части памятника, что может быть обусловлено не только их старшинством [7, p. 74], но и чем-то более практичным. Современная исследовательница Сара Пиццименти, чьи научные интересы пролегают в сфере междисциплинарного знания, обратила внимание, что определенные комбинации символов, в том числе и с камня Мелишиху, находятся в прямой зависимости от расположения астрономических объектов в определенное время года. То есть порядок даже линейной записи Шамаш, Син и Иштар не фиксирован, а варьируется и соответствует тому порядку, который устанавливается между Солнцем, Луной и планетой Венерой в разное время астрономического года. Если учитывать данное обстоятельство, можно предположить, что расположение подобных астральных двойников богов обусловлено не случайным выбором, не традицией и не иерархией, а неким крайне значимым событием, которое обязательно нужно фиксировать таким образом – «реконструкцией» астрономической картины.

Если вновь обратится к тексту и соотнести богов, чьи имена употребляются в тексте и к которым обращается создатель документа, то мы увидим

несоответствие. Кроме самой богини Нанайи, которая единственно присутствует антропоморфно, Мелишиху взывает к Ану и Иштар. Они должны «продлить жизнь того, кто не нарушит установленный порядок» (MDP X; iii 4–9). А вот в части проклятий Иштар «пропадает» и «гневно посмотрит на нарушителя» другая триада: Ану, Энлиль и Эа. Никаких следов присутствия последних на рельефе мы не обнаруживаем. Символом Энлиля и Ану в кудурру является «рогатая корона», а Эа мог быть представлен через «завязанный штандарт», «черепаху», «символ козерога» или кувшин из которого изливаются два потока [7, p. 233].

Далее Мелишиху предостерегает преступника, что Син (представленный в кудурру полумесяцем) «наградит его неотвратимым наказанием» (MDP X; iv 15–16), а Ниниб (то же, что и Нингирсу) «разорит имения его» (MDP X; iv 20–22; V 1-3). Символом Ниниба-Нингирсу – бога-воителя, является колчан со стрелами [7, p. 234], но и этот объект не отображен на рельефе.

А вот Шамаш-Солнце не упоминается в тексте ни разу, если конечно, его имя не находится на тех участках, который были сбиты. Но даже если допустить, что Мелишиху вспоминает этого бога, то все равно разница между рельефом и текстом существенная. Боги, которые присутствуют на рельефе и боги, которые присутствуют в тексте, относятся к разным событиям. Божественная триада и богиня Нанайя в ситуации рельефа занимают активную позицию, они находятся в самом центре некого действа. В тексте же Нанайя персонаж пассивный, мы знаем только то, что перед ней установлена некая курильница, которую нельзя перемещать, а вот к самой богине Мелишиху никак не обращается. Триада Шамаш-Син-Иштар разбита и не выступает в единстве, хотя рельеф указывает нам на не случайность появления этих богов рядом.

Текст памятника предлагает нам следующую очередность событий:

1. Царь превращает «пустырь» между двумя провинциями в освоенные, поддержанные ирригацией, земли.

2. Царь передает часть этих земель своей дочери, что и закрепляет документом с печатью.

3. Царь дублирует дарение на камне ($^{na4}$narû) и ставит его перед богиней Нанайей, после чего камень обретает святость и находится под охраной богов, только частично связанных с тем, что изображено на рельефе.

4. Затем, время царя как-бы обрывается и переходит в неопределенность будущего, где опасность угрожает трем объектам: самому дарению вместе с границами, камню - $^{na4}$narû и NIG.NA, об установлении которого перед Нанайя мы узнаем, но это событие не синхронно подписанию документа и установке камня.

Вероятней всего, именно момент, связанный с NIG.NA, и отображен на рельефе. Триада Шамаш-Син-Иштар при этом присутствует не символически, а реально, то есть, находится на небе – таково положение этих светил в момент события.

Насколько установка NIG.NA перед богиней связана с дарением, испрашивает ли царь таким образом у Нанайя дозволение на манипуляции с землей, или ожидает благословения в начатом деле – реконструировать невозможно. Также, нельзя утверждать, что присутствие дочери царя Хунубат-Нанаи в сцене пред богиней имеет какое-то решающее значение, ведь никаких прямых указаний на то, что она имеет отношение к установлению NIG.NA – нет. А чем объяснимо ее присутствие при этом моменте текст не раскрывает. Опасно также определить для сцены перед богиней какое-то четкое место в хронологии, раскрываемой текстом кудурру. Очевидно одно – это событие произошло раньше установки царского камня и имело очень большое значение.

Не исключено, что в сцене кудурру мы сталкиваемся с царским ритуалом, значение которого пока сокрыто, но этот ритуал имел отношение к силе царского решения. Нельзя исключить что он мог служить подтверждением правильности действий правителя, в том числе, связанных с земельными дарениями и установлением новых границ. А сам предмет, известный как $^{na4}$narû и традиционно называемый кудурру должен был постоянно напоминать не только о царском решении, но и о том, что оно было принято в соответствии с божественной волей, о чём, в первую очередь, и повествует рельеф.

## Библиографические ссылки


1. Brinkman J. A. Materials and studies for kassite history / J. A. Brinkman // A catalogue of cuneiform sources pertaining to specific monarchs of kassite dynasty. Vol. I. – Chicago: The oriental institute of the university of Chicago, 1976.
2. Concise Dictionary of Akkadian. Bd. 5. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
3. Labat, R. Manuel d'epigraphie akkadienne / R. Labat . – Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1976.
4. Leick, G. Historical Dictionary of Mesopotamia / G. Leick. – Lanham, Maryland, and Oxford: Scarecrow Press, Inc., 2003.
5. Pizzimenti, S. The astral family in kassite kudurrus reliefs. Iconographical study of Sin, Shamash and Ishtar astral representations / S. Pizzimenti // Proceeding of the 55th Rencontre Assyriologiue international at Paris. –Paris, 2009. – P. 151–161.
6. Sceil, V. Mémoires de la Délégatione en Perse. X / V. Sceil. – Paris, 1908.
7. Seidl, U. Die babulonishen Kudurru-Reliefs: Sumbole Mesopotamishcer / U. Seidl. – Gottheiten: Vandenhoech u. Ruprecht, 1989.
8. Slanski, K. The Babylonian Entitlement narûs (kudurru) / K. Slanski. – Boston: ASOR, 2003.
9. Slanski, K. Classification, historiography and monumental authority the Babylonian entitlement narûs (kudurrus) / K. Slanski // Journal of cuneiform studies. – Vol. 50. – 2000. – P. 95–114.
10. Флиттнер Н. Д. Культура и искусство Двуречья / Н. Д. Флиттнер. – М: Искусство, 1958.


# КУЛЬТ МАРДУКА И ЭСАГИЛА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ 2-Й ПОЛ. II ТЫС. ДО Н. Э.


**И. Ю. Лопушанский**

Минск, Белорусский государственный университет, mixweidner@gmail.com



В статье рассматриваются взаимоотношения царской власти и храма Эсагила в средневавилонский период (время правления Касситской династии (ок. 1595 – 1157 гг.) и II династии Исина (ок. 1156 – 1026 гг.). На основании современных и более поздних клинописных источников автор приходит к выводу, что в этот период храм Эсагила попал в орбиту политической истории, поскольку на протяжении этого периода Вавилон и сам храм несколько раз были разграблены, а статуя Мардука вывезена из города (хеттский рейд 1595 г., ассирийское завоевание сер. XIII в., эламитский рейд сер. XII в.). После каждого возвращения Мардука производились обновительные работы в храме, а также новое посвящение храма Мардуку. Возможно, что после возвращения статуи из Элама в правления царя Навуходоносора I произошло официальное признание Мардука царем богов и главой пантеона. В этот период также известны царские

подношения в храм и установление культовых предметов, а также впервые упоминаются земельные наделы, переданные царем храму.

*Ключевые слова*: вавилонская религия; культ; культовая архитектура; средневавилонский период; храм.

The article examines the relationship between the royal power and the temple of Esagila in the Middle Babylonian period (during the reign of the Kassite dynasty (c. 1595 - 1157) and the II dynasty of Isin (c. 1156 - 1026). Based on contemporary and later cuneiform sources, the author concludes that during this period the Esagila temple fell into the orbit of political history, as at this time Babylon and the temple itself were plundered several times, and the statue of Marduk was taken out of the city (Hittite raid of 1595 BC, Assyrian conquest of the middle of the 13th century, Elamite raid of the 12th century) After each return of Marduk, renovation work was carried out in the temple, as well as a new dedication of the temple to Marduk. It is possible that after the return of the statue from Elam in the reign of king Nebuchadnezzar I, Marduk was officially recognized as the king of the gods and the head of the pantheon. This period is also known for royal offerings to the temple and the placement of religious objects, and for the first time land allotments transferred by the king to the temple are mentioned.

*Keywords*: Babylonian religion; cult; cultic architecture; Middle Babylonian period; temple.

В 1595 г. до н.э. аморейская царская династия в Вавилоне прекратила свое существование после удачного военного рейда хеттского царя Мурсили I. После этого события начинается период «темных веков», когда в Месопотамии практически прекратилась письменная традиция, поэтому историю этого периода приходится реконструировать по более поздним или иностранным источникам.

Внук Мурсили царь Телепину в своем «Эдикте» говорит о депортации населения города и захвате добычи во время этого эпизода [12, p. 10–11]. «Добыча» описана в тексте в самом общем виде, однако существует полулярное предположение, что хетты ограбили Эсагилу и вывезли из храма статую Мардука.

Это предположение основывается во многом на информации источника, известного под современным названием «Пророчество Мардука» [2]. Этот текст, известный из ассирийских копий VII в. до н.э., но созданный, вероятно, в правление вавилонского царя Навуходоносора I (ок. 1126-1104 гг.) [9, p. 39–41], описывает «путешествия» верховного бога Вавилона, которые исследователи идентифицируют как случаи, когда статую Мардука вывозили из города захватчики. Таким образом автор текста создал теологическое объяснение этих вывозов: не враги захватывают Мардука, а он сам, гневаясь на свой город, покидает его, а затем возвращается по собственному желанию, избирая царя, который вернет его в Вавилон. В «Пророчестве Мардука» находим следующие строки: $^{\text{col. i 13-25}}$ «Я сказал, что пойду в страну Хатти. Я спросил Хатти. Трон своей верховной власти я установил внутри нее. Я сидел в ней 24 года. Караваны жителей Вавилона я установил в ней…товары и собственность ее (в) Сиппар, Ниппур (и Вавил)он они *отвешивали.* (Царь Вавилона?) поднялся и…*он схватил*…в Вавилон» [перевод по транслит. 9, p. 28–29]. Считается, что эти строки отсылают к рейду Мурсили I в 1595 г. [9, p. 38].

Согласно традиционной реконструкции, через какое-то время после этого рейда (ок. 1570 г.?) статуи Мардука и Царпаниту вернул в Вавилон касситский царь Агум-какриме (Агум II). Проблема в том, что в надписи царя Агума, которая повествует об возвращении Мардука [10, p. 225–252], говорится о том, что царь вернул богов не из страны Хатти, а из Ханы [10, p. 235, II 9]. Предполагается, что-

либо здесь мы имеем дело с писцовой ошибкой, либо хетты бросили божественные статуи на пути в страну Хатти [10, p. 230].

Информация о дальнейшей судьбе статуи Мардука так же находится в «Пророчестве Мардука». в строках 3′–17′ бог говорит о своем пребывании в Ассирии: «[царь] Ашшура был приятен [мне]…храм Ашшура…его храмы сияли как камень-*zalaqu*...роскошь я дал [ему]…когда я собрал для него войска Энлиля, как птице я дал [ему] крылья. Он наполнил все земли…он наполнил, и я благословил страну Ашшура...[таблицу] судеб я дал ему…я дал ему точное „Да!“…[я вернулся] и Вавилону я сказал: „приносите свою дань в Вавилон, страны!“» [пер. по 9, p. 29–30].

Этот эпизод, вероятно, отсылает к захвату Вавилона ассирийским царем Тукульти-Нипуртой I (ок. 1244–1207 гг.), который известен из других источников. В частности, в «Эпосе Тукульти-Нинурты», который описывает противостояние этого ассирийского царя с вавилонским царем Касситской династии Каштилиашем IV (ок. 1243–1231 гг.), говорится о разорении Вавилонии Тукульти-Нинуртой, хотя Эсагила и Мардук не упоминаются (текст сильно разбит) [4, p. 314–315]. В вавилонской Хронике P, однако, прямо говорится, что «собственность Эсагилы и Вавилона среди добычи он заставил выйти (т.е. унес), великого Бела, Мардука, из его жилища он убрал и в страну Ашшура заставил отправиться» (NÍG.GA É.SAĜ.GÍL *u* TIN.TIR$^{ki}$ *ina šál-lat uš-te-şi* $^{d}$EN GAL-*ú* $^{d}$AMAR.UTU [*ina šu*]*b-ti-šú id-ke-e-ma a-na* KUR *aš-šur*$^{ki}$ *ú-šá*$^{!}$*-aş-bit*) [7, p. 280]. Далее в Хронике упоминается, что Мардук вернулся в Вавилон в правление Нинурта-тукульти-Ашшура (ок. 1134 г.).

Последним путешествием, предпринятым Мардуком, в его «Пророчестве» называется путешествие в Элам, из которого его должен вернуть вавилонский царь, появление которого «предрекается» в тексте [9, p. 30-31]. Скорее всего, речь идет о захвате Вавилона во правление эламитского царя Кудур-Наххунте (ок. 1155–1150 гг.), а возвращение Мардука, «предсказанное» в тексте, отсылает к успешным военным кампаниям вавилонского царя Навуходоносора I против эламитского царя Хутелутуш-Иншушинака (ок. 1120–1110 гг.).

Таким образом, мы видим, что информация «Пророчества Мардука» не соответствует данным других источников (конечно, мы не предполагаем, что автор текста ставил себе целью точное изложение исторических событий). Во-первых, несмотря на уверения Мардука в том, что он сам предпринимал свои «путешествия», все исторические аллюзии в тексте указывают на времена, когда Вавилон и Эсагила захватывались иноземными царями. Во-вторых, «Пророчество Мардука» предполагает существование только одного культового изображения бога, однако очевидно, что изображение, вернувшееся в Вавилон из Ассирии только ок. 1134 г. не могло быть вывезено из города ок. 1155–1150 гг.

Было предложено несколько решений этого последнего несоответствия. Возможно, статуй Мардука было несколько [3, p. 163]. В. Бартош предполагает, что главных статуй Мардука во II тыс. до н.э. было две, условно называемых им «аморейской» и «касситской» соответственно. «Аморейская» статуя была изначальной, увезенной хеттами и оставленной ими в Хане, откуда ее вернул Агум-какриме. Ассирийцы увезли «аморейского» Мардука в правление Тукульти-Нинурты I, после чего в Вавилоне был сделан «касситский» Мардук, которого увезли эламиты при Кудур-Наххунте. «Аморейский» Мардук вернулся в Вавилон ок. 1134 г., а затем Навуходоносор I вернул «касситского» Мардука из Элама [1, с. 36–42]. С. Дэли обращает внимание на то, что возвращение Мардука Навуходоносором I не было неким уникальным событием, поскольку Мардук уже несколько раз вывозился из Вавилона и возвращался туда. Поэтому предположение

о том, что поэма «Энума элиш», в которой Мардук становится главой пантеона, была составлена именно в правление этого вавилонского царя для празднования этого события, не более чем предположение [3, p. 167]. Мы можем добавить, что, судя по тексту лексического списка TIN.TIR = *Bābili* [6, p. 1–73], в Эсагиле было несколько святилищ Мардука и, вероятно, несколько изображений бога: одно из них упоминается в первой строке списка и размещалось в целле Мардука Эумуша, другое упоминается в строке 17′ и размещалось в Убшууккине «Дворе собрания» [6, p. 52–53, 17′].

Тем не менее, возвращение Навуходоносором I статуи Мардука (какой бы она ни была) стало предметом нескольких литературных произведений, созданных, скорее всего, в правление этого царя, но известных по более поздним копиям [см. собрание этих текстов в 4, p. 376–391].

Одним из них было рассматривавшееся выше «Пророчество Мардука». В строках 19–35 текст описывает восстановление Эсагилы, произведенное этим царем: «Царь Вавилона поднимется, храм *чудес*, Э-кур-сагил он обновит. Планы неба и земли он напишет в Экур-сагиле. Он удвоит его высоту. Привилегии моему городу, Вавилону, он установит. Он приведет меня в Вавилон и вернет меня в вечный Экур-сагил. Он восстановит мою *ритуальную лодку* и украсит ее штурвал *драгоценным металлом*» [пер. по 73, p. 31]. Примечательны написания названия храма Мардука в этом тексте: É.KUR.SAĜ.GIL и É.KUR.SAĜ.ÍL. Их можно понимать как сокращенное написание Эсагилы «Сагил», известное из личных имен и арамейских транскриптов, и названия храма Экур, которое стало нарицательным для обозначения любого храма (*ekurru*), т. е. «храм Сагил» (*ekur Sagil*). Иначе можно предположить, что в данном случае автор текста сознательно идентифицировал Эсагилу с храмом бога Энлиля, как бы перенося его функции главного храма Шумера и Аккада на храм Мардука. Подобный синкретизм вызван переносом функций главы пантеона с Энлиля на Мардука, который, возможно, был завершен как раз в правление Навуходоносора I.

В текстах «В Вавилоне живет Навуходоносор» и «Письмо Навуходоносора к вавилонянам» [5, p. 17–19, 21–23] раскрывается предыстория возвращения Мардука в Вавилон: сам бог дал царю задание вернуть его из Элама, при этом в одном тексте команда пришла к царю «с неба» после его молитв, что предполагает разрушенное состояние храма после эламитского нападения, а в другом Мардук сам вызывает Навуходоносора в Эсагилу, «ужасающее святилище», чтобы дать ему инструкции по возвращению его из Элама. «Письмо Навуходоносора к вавилонянам» описывает дальнейшие военные действия против Элама, после которых Навуходоносор возвращает Мардук в Вавилон; в другом тексте, известном под современным названием «Семя царственности» [5, p. 23–31], после долгих молитв царя Мардук сам возвращается в Вавилон, при этом военные действия не упоминаются. В этом тексте также описывается «идиллическое» состояние в стране после возвращения бога: Ка-сулим, целла Мардука, стала светлой и наполнилась радостью, небо и море приносило свое богатство, земля свой урожай, гора – свой подарок, люди «разных языков» благословляли Мардука и приносили ему свою дань; приносились различные жертвы (строки 19–38).

Описание восстановления Эсагилы после захвата Вавилона также содержится в более раннем тексте, царской надписи Агума-какриме [10, p. 225–252]. В этом тексте упоминается команда восстановить храм, исходящая от Мардука; царь дополнительно проверяет благоприятность возвращения божеств посредством предсказания по печени [10, p. 235, II 8–20]. После успешнего возвращения Мардука и Царпаниту из Ханы царь восстанавливает их

божественные одеяния, обеспечивает храм ремесленниками и преподносит богатые дары, включая тиару, сделанную из лазурита и золота. Царь восстанавливает кедровые двери целлы Мардука и Царпаниту [10, p. 235-238, II 8–V 13], проводит ритуал их очищения, после чего происходит полное очищение храма [10,p. 238, V 14–19]. Когда храм был полностью очищен и подготовлен, царь ввел Мардука и Царпаниту в Ка-сулимма («Ворота свечения»; так назывались ворота целы Мардука, которая носила название Эумуша, но часто сами ворота называются «целлой»). После введения божеств кратко упоминается празднование их возвращения и установление жертвоприношений. Текст завершается молитвой в честь царя Агума.

Описание восстановления Эсагилы следует широко распространенной на древнем Ближнем Востоке, и особенно в Месопотамии, схеме описания строительства храма, которая включала [8, p. 311]:

3.1.1 Указание причины восстановления или строительства храма с командой бога или его согласием;

3.1.2 Подготовка к проекту, включая собирание необходимых материалов и подготовку рабочих;

3.1.3 Описание строительства;

3.1.4 Посвящение храма с празднованием и ритуалами;

3.1.5 Молитва или благословение для строителя.

Как в случае царской надписи Агума-какриме, так и случае литературных произведений времени Навуходоносора I, в текстах имеется указание на прямую команду царю со стороны бога вернуть его из чужой страны в его храм (элемент 1). В надписи Агума-какриме элементы 2 и 3 заменяются описанием восстановления одеяний божеств, обеспечения храма необходимыми специалистами. Посвящение храма и проистекающее из этого изобилие подробно описываются в тексте «Семя царственности» и кратко упоминаются в надписи Агума-какриме. Наконец, благословение царя, совершившего обновление храма, присутствует в надписи Агума-какриме, а в конце «Пророчества Мардука» упоминаются жертвоприношения «духу» царя после его смерти [9, p. 35].

От средневавилонского периода, а именно времени правления касситского царя Нази-марутташа (ок. 1324–1297 гг.), сохранился уникальный документ по истории взаимоотношений царской власти и культа Мардука – так называемое *кудурру* Нази-марутташа [11, S. 318–325]. *Кудурру* называются камни, на которых, как правило, изображены божественные символы и которые в касситский период регистрировали дарование земельных наделов, которое царь совершал в отношении приближенных лиц.

Если датировочные формулы царей Первой вавилонской династии и царская надпись Агума-какриме в основном говорят о даровании Эсагиле предметов роскоши или культа (статуй), то в *кудурру* Нази-марутташа говорится о даровании храму земельных наделов [11, S. 318–325]. В частности, Нази-марутташ «отдал Мардуку» поля напротив Вавилона, а также город Мар-укни с четырьмя прилегающими поселениями в провинции Бит-муктарис-Сах. Поля, которые царь отдал Мардуку, должны были приносить 700 *кур* (ок. 210000 литров) зерна; детально рассматривается, сколько зерна приносят поля возле каждого поселения в каждой провинции, затем указывается сумма зерна с каждой провинции. Во всем документе используется соотношение 3 *сут* (ок. 30 литров) зерна с 1 одного *ику* (ок. 3600 м$^2$) земли, т.е. общее количество обрабатываемой земли, которую царь отдал Мардуку, равно 840000 м$^2$. При этом роль Кашакти-шугаба, упомянутого в

конце документа, не совсем ясна. Возможно, что он был жрецом Эсагилы, который получал часть зерна (*rēḫu* в строке II 25), упомянутого в *кудурру*.

В средневавилонский период, в период правления Касситской династии и Второй династии Исина храм Эсагила попал в орбиту политической истории, поскольку на протяжении этого периода Вавилон и сам храм несколько раз были разграблены, а статуя Мардука вывезена из города (хеттский рейд 1595 г., ассирийское завоевание сер. XIII в., эламитский рейд сер. XII в.). После каждого возвращения Мардука производились обновительные работы в храме, а также новое посвящение храма Мардуку. Возможно, что после возвращения статуи из Элама в правления царя Навуходоносора I произошло официальное признание Мардука царем богов и главой пантеона. В этот период также известны царские подношения в храм и установление культовых предметов, а также впервые упоминаются земельные наделы, переданные царем храму.

## Библиографические ссылки


1. Бартош, В. Вавилонская космогоническая поэма «Энума элиш» как исторический источник: дипломная работа / В. Бартош. – Минск, Белорусский государственный университет, 2007. – 225 с.

2. Borger, R. Gott Marduk und Gott König Šulgi als Propheten: Zwei prophetische Texte / R. Borger // Bibliotheca Orientalis. – 1971. – № 28. – P. 3–24.

3. Dalley, S. Statues of Marduk and the date of Enūma eliš / S. Dalley // Altorientalische Forschungen. – 1997. – № 24 – P. 163–171.

4. Foster, B.R. Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature / B.R. Foster. – 3rd ed. – Bethesda: CDL Press, 2005. – 1041 p.

5. Frame, G. Rulers of Babylonia: From the Second Dynasty of Isin to the end of Assyrian Domination (1157–612 BC) / G. Frame. – Toronto, 1995. – 350 p.

6. George, A. R. Babylonian Topographical Texts / A. R. George. – Leuven: Orientaliste, 1992. – 502 p., 58 plates.

7. Glassner, J-J. Mesopotamian Chronicles / J-J. Glassner. – Atlanta, 2003. – 365 p.

8. Hurowitz, V. I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings / V. Hurowitz. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. – 398 p.

9. Neujahr, M. Predicting the Past in the Ancient Near East: Mantic Historiography in Ancient Mesopotamia, Judah, and the Mediterranean World / M. Neujahr. – Providence: Brown University, 2012. – 300 p.

10. Oshima, T. Another Attempt at Two Kassite Royal Inscriptions: The Agum-Kakrime Inscription and the Inscription of Kurigalzu the Son of Kadashmanharbe / T. Oshima // Babel und Bibel: Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament, and Semitic Studies. – 2012. – № 6. – P. 225–268.

11. Paulus, S. Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit.Untersucht unter besonderer Berücksichtigung gesellschafts- und rechtshistorischerFragestellungen / S. Paulus. – Münster, 2014. – 955 S. – (Alter Orient und Altes Testament, Band 51).

12. Richardson, S. The Collapse of a Complex State: A Reappraisal of the End of the First Dynasty of Babylon, 1683–1597 B.C.: Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences / S. Richardson. – New York, 2002. – 467 p.

# «ВОСТОЧНЫЕ НАРОДЫ» В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ ДЕРЖАВЫ АХЕМЕНИДОВ ПО ДАННЫМ ДРЕВНЕПЕРСИДСКИХ ЦАРСКИХ НАДПИСЕЙ

**Ю. С. Кухарчик**

Минск, Белорусский государственный университет, kukharchyksch44@gmail.com

В докладе рассматриваются так называемые восточные народы, населявшие восточные сатрапии державы Ахеменидов. В качестве основной источниковой базы были выбраны древнеперсидские царские надписи, поскольку при рассмотрении определенных событий следует полагаться, в первую очередь, на самый приближенный к событиям источник. Восточные народы в составе восточных сатрапий подчинялись персидским царям, как зависимые от них территории. Вследствие чего они выплачивали обязательную ежегодную дань и несли воинскую повинность в персидском войске. Однако нельзя говорить о том, что положение различных этнических групп было одинаковым.

*Ключевые слова*: восточные сатрапии; Ахемениды; древнеперсидские царские надписи.

The report examines so-called eastern peoples who inhabited the eastern satrapies of the Persian Empire. The Old Persian royal inscriptions were chosen as the main source base, since when considering certain events one should rely, first of all, on the closest source to the events. The eastern peoples as part of the eastern satrapies were subordinate to the Persian kings, as territories dependent on them. As a result, they paid an obligatory annual tribute and carried military service in the Persian army. However, it cannot be said that the situation of different ethnic groups was the same.

*Keywords*: eastern satrapies; Achaemenids; Old Persian royal inscriptions.

Держава Ахеменидов является крупнейшим государством своего времени. С VI в. до н. э. в ее состав вошли практически все культурно-исторические области Передней Азии, Среднего Востока, территории Восточного Ирана, Египет.

О размерах Персидской империи можно судить на основании нескольких видов классических источников: 1. древнеперсидские царские надписи Дария I (DB, DPe, DNa, DNe, DSm), Ксеркса (XPh), и Артаксеркса II или III (AP?), 2. произведения античных авторов: Ктесия, Геродота, в некоторой степени, Арриана.

Хронологические рамки ахеменидского времени определяются VI–IV вв. до н. э. Но для восточных сатрапий необходимо учитывать условность этой хронологии, поскольку указанное время может относится только к южным областям оседлой культуры, которые от начала до конца существования государства входили в состав империи – это страны бактрийцев и согдийцев. Другие народы и племена восточных сатрапий находились в составе Ахеменидской державы на протяжении более короткого времени. Кочевники daha и saka уже к концу V в. до н. э. не были подданными Ахеменидов, а хорасмии и массагеты освободились к началу IV в. до н. э. [14, с. 107]. Следует также учитывать, что многие народы восточных сатрапий только формально входили в состав империи и не имели четко очерченных границ расселения.

В основу выделения понятия «восточные сатрапии» положены географический и языковой принцип, т. е. под восточными сатрапиями подразумеваются территории, которые находились у восточной границы персидского государства, населенные народами восточноиранской языковой группы. На большой части Средней Азии, опираясь на топонимический и

лингвистический материал, за исключением юго-западных областей, были распространены восточноиранские языки [9, с . 107; 17, с. 115−116]. Таким образом, восточные сатрапии державы Ахеменидов включали следующие области: Арею, Дрангиану, Хорезм, Бактрию, Согд, Сака и Арахосию, населенные бактрийцами, согдийцами, ареями, дрангами, архонтами, саками, дахами.

Можно считать, что в Бехистунской надписи указаны границы, которые сформировались уже при Кире, и земли, которые там упоминаются, вошли в состав государства Ахеменидов именно при Кире. Такое заключение можно сделать из того, что в 550 г. до н. э. персидский царь Кир завоёвывает Мидию, а в 547 г. до н. э. − Лидийское царство. После покорения Лидии «на пути Кира лежали бактрийский народ, саки и египтяне» (Herod. Hist. I, 153). В 530 г. до н. э. Кир погибает во время военного похода на среднеазиатских кочевников. После смерти Кира «царём царей» становится Камбиз, и его внешнеполитическая деятельность сосредотачивается в западном направлении. Таким образом, восточная граница не менялась. Точно установить время вхождение этих территорий в состав державы достаточно трудно. Существует две точки зрения относительно времени подчинения персидскими царями восточных территорий: 1. Восточные земли были присоединены к ахеменидским владениям в период между завоеванием Мидии в 547 г. до н.э. и взятием Вавилона в 539 г. до н. э., 2. Кир совершил поход на восточные области после 539 г. до н. э.

На современном этапе знаний обе версии относительно времени включения восточных территорий в состав Персидской империи могут сосуществовать, поскольку неоспоримых доказательств ни для одной из версий не существует.

Народы восточных сатрапий, попавшие в круг интересов ахеменидских царей, или включались в состав Персидской империи на положении подданных царя, полностью ему подчиненных, или присоединялись к нему в качестве союзников.

Во главе империи стоял царь, называемый в древнеперсидских источниках *xšāyaθiya*. Однако данный термин нельзя назвать царским титулом в полном смысле. Поскольку, он ещё мог относиться и к представителям родовой знати или племенным вождям [16, с. 80]. Титулом царя империи, скорее всего, было *xšāyaθiya vazraka, xšāyaθa xšāyaθiyānām* «царь великий; царь царей», полностью титулатура персидких царей выглядела следующим образом *xšāyaθiya : vazraka : xšāyaθa: xšāyaθiyānām : xšāyaθiya : dahyūnām*, т.е. «царь, великий царь, царь царей, царь стран» (например, DPa 1−4, DSa 1−2, DSd 1−2, DH 1−2, XPb 12−15). Однако, в надписях Ксеркса, как правило употребляется конструкция типа *xšāyaθiya : vazraka : xšāyaθiya : xšāyaθiyānām : xšāyaθiya : dahyūnām : paruv : zanānām : xšāyaθiya : ahyāyā : būmiyā : vazrakāyā* , т.е. «царь, великий царь, царь царей, царь стран всех людей, царь этой земли великой далеко, широко (простирающейся)» ( см. XPh 7−10, XPc 1−2, XPj, XE 12−17 и др.), так же как и в Накш-и-Рустамской надписи Дария.

Как известно, народы восточных сатрапий или включались в состав Персидской державы на положении подданных царя, полностью ему подчиненных, или присоединялись к нему в качестве союзников. Высшая и абсолютная власть персидского царя требовала подавления местных династий, которые существовали во всех захваченных странах. Однако персидские цари фактически продолжали местные формы управления и религиозные традиции интронизации этих монархий. Известно, что Ахемениды активно использовали традиционные формы управления. Персидские цари, как правило, восходили на престол по

местным обычаям и пользовались исторически сложившимися методами управления [14, с. 108]. Например, во главе сакских племен стояли свои вожди, которые, в первую очередь, были военными предводителями, и уже к концу V в. до н. э. племена саков были союзниками персов. Арриан упоминает, что во время войны с Александром Македонским *saka* не подчинялись бактрийскому сатрапу, как другие народы восточных территории, а у их отрядов был свой командир, и они действовали совместно с бактрийцами (Arr. Anab. III.8).

Персидская монархия носила наследственный характер. Предки Кира были в течение нескольких поколений царями небольшого царства Аншан, находившегося на территории Элама, и последовательно переходила от отца к сыну. Так, возникала необходимость, в некоторых случаях, доказывать свою причастность к роду Ахеменидов, например, родословная Дария Великого в Бехистунской надписи, где он возводит свой род к основателю империи Ахемену (Bh I, 3−6; Bha). Также, родословная царя была обнаружена и среди, так называемых, малых надписей Бехистунской скалы. В других надписях персидские цари просто указывают, что относятся к роду Ахеменидов (например, DPe 4−5, DPh 2−3, DNa 12−15 и других).

Наследственный принцип власти в Персидской империи, можно сказать, обладал религиозной санкцией [3, p. 185]. Поскольку и сам процесс образования державы, и все действия, производимые персидскими царями, происходили по воле Ахурамазды. В надписях Дария постоянно присутствуют пассажи типа: *vašnā : Auramazdahā : imā : dahyāva : tyaišām : adam : xšāyaθiya : āhām* (DB. I, 14−16) «По воле Ахурамазды я царь. Ахурамазда мне царство принёс», или *baga : vazraka : Auramazdā : hya : adadā : ima : frašam : tya : vainataiy : hya : adadā : šiyātim : martiyahyā : hya : xraθum : utā : aruvastam : upariy : Dārayavaum : xšāyaθiyam : nīyasaya* (DNb, 1−5), т. е. «Великий бог Ахурамазда, кто создал это удивительное, что видно, кто благополучие для человека создал, кто мудрость и умение Дарию царю дал». Подобные пассажи, где присутствуют указания на божественную причастность ко всему происходящему в империи и ко всем действиям персидских царей, можно обнаружить практически в любой надписи Ахеменидов.

Принято считать, что после событий 522−521 гг. до н.э., показавших непрочность империи, Дарий проводит ряд реформ, с целью укрепить и централизовать державу, создать устойчивую систему государственного регулирования и контроля над завоёванными странами. Они коснулись денежной системы, административного деления империи и системы налогообложения.

Вся держава была разделена на военно-податные округа – сатрапии, который встречается в текстах античных авторов, которые управлялись наместниками – сатрапами. В древнеперсидских надписях Ахеменидов термин сатрапия не засвидетельствован, в древнеперсидских надписях употребляется термин *dahyu-*. Чаще всего территории, где проживали восточные народы, упоминаются при перечислении подчиненных персам территорий (Bh I.14−17, DPe 10−18, DNa 22−30, DSe 21−30, DSm 7−11, XPh 19−28).

Также есть единичные упоминания различных народов восточной группы при описании подавления восстаний Дарием и строительства дворца.

Однако невозможно говорить о тождественности понятий *dahyu-* и сатрапия. В надписях ахеменидских царей термин обозначает «земельная область, край, земля, страна» [1, p. 706−708]; «провинция, регион» [4, p. 175]; «земля, провинция, район» [2, p. 190]; «земля, страна» [6, p. 162]. Во главе новых административных округов стояли сатрапы, согласно Бехистунской надписи, xšaçapāvan. Именно этим термином в ней обозначен Дадаршиш, бактрийский сатрап (*Dādaršiš : nāma : Pārsa : manā : badaka : Bāxtriyā : xšaçapāvā* Bh III, 13−14) и Вивана, сатрап в Арахосии

(*nāma : Pārsa : manā : badaka : Harauvatiyā* : *xšaçapāvā* Bh III, 56). Семантическое значение древнеперсидского термина xšaçapāvan не вызывает сомнений. Оно образовано путём сложения двух основ: существительного женского рода xšaça «область» [1, p. 546], «царская власть», «царство» [2, p. 181] и существительного, образованного от глагола pā(y) «защищать, охранять, отражать» [1, p. 885−886], получаем *xšaça* + pā + суффикс –van-, т.е. «защитник царства/области». Э. А. Грантовский доказывает, что xšaça-pā- засвидетельствован уже в VIII в до н.э., и данный титул использовали для обозначения самостоятельных вождей в Западном Иране [10, с. 323−324], задолго до образования Мидийского государства и он не был связан с каким-либо административным делением [11, с. 174−175]. О возможной большей древности самого понятия говорят и очевидные санск. или даже ведийские kSatra-pa kSatra-pA и kSatra-pAti.

Таким образом, на территории проживания восточных народов, в древнеперсидских царских надписях упоминаются 2 сатрапии, с центром в Бактрии и Арахосии. При этом в состав Бактрийской сатрапии, скорее всего, входила и Маргиана, поскольку подавлять восстание туда был отправлен бактрийский сатрап и в Бехистунской надписи после описания усмирения восстания, Дарий говорит *pasāva : dahyāuš : manā : abava : ima : tya : manā : kartam : Bāxtriyā* «вот, что мною сделано в Бактрии» (Bh III. 19−21). Аналогично упоминается Саттагидия, но после подавления восстания используется конструкция *pasāva : dahyāuš : manā : abava : ima : tya : manā : kartam : Harauvatiyā*, «… вот что мной сделано в Арахосии» (Bh III. 75−76).

На основании всех остатков произведений Ктесия Книдского восстановлен его список сатрапий, который представлял сначала перечень народов, затем перечень дани, которую платили эти народы [18, с. 6], при этом в его работах перечень восточных сатрапий восстанавливается вполне конкретно.

Согласно Ктесию, группа восточных сатрапий состояла из шести народов: бактрийцев, хорамниев (только у Ктесия встречается этноним хорамнеи, однако они отождествляются с хорасмиями, или хорезмийцами, которые присутствуют во всех перечнях народов, которые приводят персидские цари, Геродот, Арриан), парфян, карманиев, дербиков (Ктесий использует три формы названия: Δέρβίκες, Δέρβιοι, Τερβισσοί. дербики полностью соответствуют массагетам и некоторым другим племенам, которые входили в их состав), баркании (встречается только у Ктесия, соответствуют, известным из других источников, гираканцам) [19]. Согласно списку, который приводит Геродот, восточноиранские народы входили в 4 сатрапии.

Тем не менее, с уверенностью можно говорить, что должность сатрапа известна с начала возникновения государства Ахеменидов. Но при Кире, Камбизе и в первые годы правления Дария наместниками многих завоёванных стран были местные цари и племенные вожди.

Полномочия персидских сатрапов были достаточно широки, однако, скорее всего, они были аналогичны полномочиям начальников ассирийских провинций (bêl pəxāte, pexātu [15, с. 361]), и по-арамейски, они обозначались тем же термином pəhātā [12, с. 159]. В вавилонской транскрипции для обозначения сатрапа используется слово pakhatu. Однако, с уверенностью можно говорить о двух вещах: во-первых, сатрапы назначались на неопределённый срок, часто передавая эту должность по наследству, во-вторых, персидские сатрапии были значительно больше подобных административных единиц в более ранних державах. Персидские сатрапии, очень часто, включали в себя несколько различных народов и несколько территорий раннее независимых государств [3, p. 194−195].

Важнейшую функцию государственного аппарата, которую должен был выполнять сатрап, составлял сбор податей. По налоговой системе Дария каждая сатрапия обязана платить основной годовой налог деньгами. Все страны Персидской империи подлежали регулярному налогообложению. Все подчиненные народы платили дань в казну сообщают древнеперсидские царские надписи: *imā: dahyāva : tyā : adam : adaršiy : hadā : anā : Pārsā : kārā : tyā : hacāma : atarsa : manā : bājim : abara* [перечень стран], т.е. "… (вот) эти страны, которые я держал вместе с персидским войском, которые меня боялись, мне дань подносили" (DPe 7−10). Близкие по содержанию пассажи содержат и другие древнеперсидские надписи: DNa 16−30, DSe 15−21 и др. О том, что зависимые от персов земли должны были выплачивать дань, есть упоминания у греческих авторов. Геродот утверждает, что все народы платили дань серебром или золотом (Herod. Hist. III, 89). Дарий впервые установил фиксированный объём налогов. Там же Геродот упоминает объемы податей, которые платили восточные сатрапии (Herod. Hist. III, 89−97).

Помимо гражданских функций сатрап был и руководителем вооружённых сил своей области. Сатрап должен был следить за выполнением военной повинности завоёванными странами. Персидская армия состояла из контингентов, состоящих из представителей всех завоёванных народов.

Таким образом, из Бехистунской надписи ясно, что Вивана и Дадаршиш, командовали войсками определённой сатрапии и названы сатрапами, однако они не были местного происхождения.

Обязанностью сатрапов был сбор ополчения из подвластных народов, и они сами предводительствовали ими, сопровождая царя во время военных походов. Помимо непосредственного участия сатрапа в походах царя, он имел право сношений с непокорными соседями и мог, с согласия царя, даже организовать против них военный поход [8, с. 73].

Кроме обязательной дани, подчиненные народы должны были подносить царю обязательные подарки. Рельефы ападаны в Персеполе изображают подчиненные народы, которые ведут царю различных животных и несут украшения и сосуды. Предполагается, что эти сцены изображали доставку во дворец подарков на праздник, которые вносились натурой [14, p. 188]. На этих рельефах среди различных народов изображены бактрийцы, ареи, согдийцы саки. Архонты и *saka,* которые несут оружие, сосуды, украшения и ведут лошадей [5, p. 85−88]. Древнеперсидские рельефы очень конкретно и точно изображают различные народы, передавая особенности не только их одежды, но и внешнего вида. Однако следует заметить, что не все этнические группы поддаются точной идентификации. В своей основе все изображения подчиненных народов схематичны и стилизованы, и некоторые особенности внешнего облика не отражены [21, с. 499]. Для идентификации представителей различных народов следует полагаться, в первую очередь, на похожие изображения на фасадах гробниц в Накш-и Рустаме, т. к. в Накш-и Рустамской надписи Дария последовательность перечисления народов согласуется с порядком их скульптурных изображений [5, p . 117]. Похожие, а иногда идентичные, одежда и вооружение отличают на рельефах представителей групп, которые этнически родственны друг другу и занимают соседние географические территории с аналогичными климатическими условиями. [5, p. 117; 22, p. 111]. На ахеменидских рельефах, в целом, представители восточных сатрапаий, изображены с длинной окладистой бородой, в коротких кафтанах с поясом, длинных штанах мидийского типа и головных уборах

различного типа. В отличие от всех народов восточной группы саки изображены вооруженными.

Покоренные народы, должны были подчиняться общеперсидскому закону *θātiy : Dārayavauš : xšāyaθiya : atar : imā : dahyāva : martiya : hya : agriya : āha : avam : ubartam : abaram : hya : arika : āha : avam : ufrastam : aparsam : vašnā : Auramazdāha : imā : dahyāva : tyanā : manā : dātā : apariyāya : yaθāšām : hacāma : aθahya : avaθā : akunavayatā*, т. е. «Говорит Дарий, царь: Среди этих стран человека, кто лояльным был, я вознаграждал, кто враждебным был, я наказывал. По воле Ахурамазды эти страны моему закону следовали. Как им было сказано, так было сделано (ими)» (DB I. 20−24); *tyašām : hacāma : aθahya : ava : akunava : dātam : tya : manā : avadiš : adāraiya* [перечень стран] т.е. «то что было сказано мною им, то (ими) сделано. Закон мой, который держал их» (DNa 16−22). Аналогичные пассажи содержат и другие древнеперсидские царские надписи (DSe 14−21, XPh 14−19 и др).

Все подчиненные народы должны были нести и военную повинность: участвовать в военных компаниях в общеперсидском войске под руководством персидского царя. Об участии воинов с территорий восточных сатрапий сообщают античные авторы. Так бактрийцы, согдийцы, саки и хорезмийцы участвовали в военном походе против Греции (Herod. Hist. VI 113, VIII 113, IX 31, 71; Diod. XI 72). Есть археологические данные о том, что воины саки и хорезмийцы служили в персидских гарнизонах в других регионах государства, на территории многих персидских владений были найдены статуэтки, изображающие восточных иранцев [20, с. 156].

Восточные народы активно участвовали в восстаниях, которые охватили государство в первые годы правления Дария, выступая против власти «царя царей». Дарий сообщает, что пока он был в Вавилоне, тогда ряд стран восстали против него *yātā : adam : Babirauv : āham : imā : dahyāva : tyā : hacāma : hamiçiyā : abava : Pārsa : Ūvja : Māda : Aθurā : Mudrāya : Parθava : Marguš : Θataguš : Saka,* среди них Элам, Мидия, Ассирия, Египет, Парфия, Маргиана, Саттагидия, Сака (Bh II. 6−8). Также перечислены и те страны, которые соответствуют восточным областям: Маргиана, Сака. Восстания, которые перечисляются в Бехистунской надписи, описаны не в хронологическом порядке. Вообще повествование в надписи часто прерываются на описание восстаний, которые начинались в других странах. Следует заметить, что хронологическая последовательность нарушается тем, что военные компании, которыми руководил непосредственно сам царь, выносятся на первый план. В случае, когда Дарий лично не участвовал в подавлении восстания, в Бехистунской надписи используется пассивная конструкция, типа «вот, что мною сделано». Когда же Дарий лично участвовал в военных мероприятиях, то употребляется активная конструкция «вот, что я сделал» [13, с. 63].

Первым и крупнейшим выступлением было движение, охватившее Маргиану. Восставших возглавил маргианец по имени Фрада *Marguš : nāmā : dahyāuš : hauvmaiy : hamiçiyā : abava : I martiya : Frāda : nāma : Mārgava : avam : maθištam : akunavatā*, т. е. «Страна под на названием Маргиана мне враждебной стала. Один человек имени Фрада, маргианец, над ними главнейшим стал» (Bh III. 11−12). Подавлять восстание, был направлен сатрап Бактрии Дадаршиш.

В отличие от всех других восстаний, которые охватили страну, Фрада не претендовал на царский титул, т. е. в этой части надписи отсутствует стандартная формула типа «Я царь Маргианы из семьи ….». Отсутствие у предводителя восставших в Маргиане претензий на царский титул можно объяснить, скорее всего, тем, что они ориентировались на какой-то другой центр, за пределами

Маргианы. Арахосия также не была центром отдельного восстания. Восстание в Арахосии было инициировано посылкой Вахъяздаты своего сторонника, имя которого в Бехистунской надписи не называется, и используется сложная конструкция: *pasāva : hauv : martiya : hya : avahyā : kārahyā : maθišta : āha : tyam : Vahyazdāta : frāišaya : abiy Vivānam* «человек, который был начальником того войска, которое Вахъяздата послал против Виваны» (DB III. 70−71). Возможно, это объясняется тем, что в Бехистунской надписи называются только сторонники Дария или восставших, которые объявляли себя царями, наследниками трона. А руководитель выступлений в Арахосии был лишь сторонником Вахъяздаты, поэтому его имя и не упоминается. Про восстание среди саков в этом столбце упоминаний нет.

Восстанию среди саков посвящен 5 столбец, который описывает события, которые произошли после 522−521 гг. до н. э. Причиной восстания на этот раз стало не почитание Ахурамазды (*naiy Auramazdāšām ayadiya* (DB V. 31−32)). Это восстание подавлял непосредственно сам царь *pasāva : adam: Sakā : vasiy : ajanam : aniyam : agarbāyam : hauv : basta : anayatā : abiy : mām : utāšim : avājanam : maθištašām : Skuxa : nāma : avam : agarbāya : utā : anaya : abiy : mām : avadā : aniyam : maθištam : akunavam : yaθā : mām : kāma : āha : pasāva : dahyāuš : manā : abava* «тогда саков я разбил полностью, другую (часть) захватил и… тогда другого величайшим (над ними) поставил, как моё желание было. Тогда страна моей стала» (DB V. 25−30).

«Строительная надпись» позволяет определить, какие полезные ископаемые доставлялись с территории восточных сатрапий. При этом известно, что для сооружения важных построек персидские цари использовали ремесленников с различных территорий своего государства. Восточные сатрапии поставляли золото, различные самоцветы, слоновую кость yakā *hacā : Gadārā : abariya : utā : hacā : Karmānā : daraniyam : hacā : Spardā : utā : hacā : Bāxtriyā : abariya : tya : idā : akariya : kāsaka : hya : kapautaka : utā : sikabruš : hya : idā : karta : hauv : hacā : Sugudā : abariya : kāsaka : hya : axšaina : hauv : hacā : Uvārazmiyā : abariya : hya : idā : karta : ardatam : utā : asā : dāruv : hacā : Mudrāyā : abariya : arjanam : tyanā : didā : pištā : ava : hacā : Yaunā : abariya : piruš : hya : idā : karta : haca : Kūšā : utā : hacā : Hidauv : utā : hacā : Harauvatiyā : abariya*, т.е. « … тиковое дерево было принесено из Гандхары и из Кармании. Золото было принесено из Лидии и из Бактрии, которое здесь использовано. Самоцветы ляпис-лазурь и кареол, которые здесь были использованы, из Согдианы. Сине-зелёный самоцвет был принесен из Хорезма, который здесь использован. Серебро и бронза из Египта были принесены. Нарисованное украшение крепости – это из Ионии было принесено. Слоновая кость, которая здесь использована из Эфиопии и из Индии, и из Арахосии были принесены» (DSf 34−45).

В связи с развитием ремесел на территории восточных сатрапий формируется система городских поселений, которые являлись центрами земельной округи, а некоторые резиденциями местных правителей. В персидских источниках упоминается три типа поселений: *didā, vardana* и *āvahana*. В отношении населённых пунктов в Арахосии дважды используется термин *didā* («укрепленное поселение, крепость», «стена» [13, с. 365, 380]). Согласно греческим источникам, в этот период в Бактрии и соседних областях существовали населенные пункты двух типов. Первый тип – небольшие сельские поселения. Они часто имели укрепления, а некоторые из них были обнесены глинобитной стеной, их, как правило, так и называю укреплениями. Такие укрепления имелись в большом количестве в Согде. Второй тип – крупные поселения, которые греческие авторы называют городами,

например, Бактры, Аорн (Herod. Hist. III. 29, 1), Мараканда (Herod. Hist. IV 3−7; VI 6, 10).

Таким образом, восточные народы державы Ахеменидов это бактрийцы, согдийцы, ареи, дранги, архонты, саки, дахи, которые населяли Арею, Дрангиану, Хорезм, Бактрию, Согд, Сака и Арахосию, так называемые восточные сатрапии. Несмотря на то, что на их территории вспыхивали восстания против власти персов, они подчинились персидскому царю и управлялись его наместниками сатрапами. Как подчиненные территории они выплачивали и денежную дань и натуральную, служили в персидском войске. Однако степень зависимости и их положение в государстве не было одинаковым.

## Библиографические ссылки


1. Bartholomae, Ch. Altiranisehes Wörterbuch / Ch. Bartholomae. – Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1904. – 2000 p.

2. Kent, R.G. Old Persian: Grammer, Text, Lexicon / R.G. Kent. – 2 nd ed. – New Heven, 1953. – 230 p.

3. The Cambridge ancient history: in 12 vol. – Vol IV: The Persian Empire and the West / J.B. Bury. – 1926. – 698 p.

4. Tolman, H.C. A Guide to the Old Persian inscriptions / H.C. Tolman. – Tennessee: Vanderbilt University, 1908. – 190 p.

5. Schmidt E. Persepolis I: Structures, Reliefs, Inscriptions / E. Schmidt/ -- Chicago, 1953. – 610 p.

6. Skjærvø, O. An Introduction to Old Persian / O Skjærvø. – 2nd edit. – Harvard: 2002. – 190 p.

7. Абаев, В.И. Надпись Дария I о сооружении дворца в Сузе / В.И. Абаев // Иранские языки: Материалы и исследования по иранским языкам. – М.-Л., 1945. – С. 127−133.

8. Гафуров, Б. Г. Таджики: Древнейшая, древняя и средневековая история. – 2-е изд. – Душанбе: Ирфон, 1989. – 381 с.

9. Грантовский, Э.А. Иран и Иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии / Э.А. Грантовский – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1998. — 343 с.

10. Грантовский, Э.А. Ранняя история иранских племён Передней Азии / Э.А. Грантовский. – М.: Наука, 1970. – 395 с.

11. Грантовский, Э.А. Ранняя история иранских племён Передней Азии / Э.А. Грантовский. – 2-е изд. испр. и доп. – М.: Вост. лит., 2007. – 506 с.

12. Грилихис, Л. Практический курс библейско-арамейского языка / Л. Грихелес; Учебный комитет при Священном Синоде РПЦ. – М.: 1998. – 174 с.

13. Дандамаев, М.А. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н.э.) / М.А. Дандамаев. – М.: Наука, 1963. – 290 с.

14. Дандамаев, М.А., Луконин, В.Г. Культура и экономика Древнего Ирана / М.А. Дандамаев, В.Г. Луконин. – М.: Наука, 1980. – 416 с.

15. Дьяконов, И.М. История Мидии (с древнейших времён до конца IV в. до н.э.) / И.М. Дьяконов. – М-Л.: АН СССР, 1956. – 471 с.

16. Дьяконов, М.М. Очерк истории Древнего Ирана / Дьяконов М.М. – М.: Наука, 1961. – 444 с.

17. Основы иранского языкознания. – М.: Наука, 1979. – 270 с.

18. Пьянков, И.В. Восточные сатрапии Державы Ахеменидов в сочинениях Ктесия: автореф. дис. …канд истор. наук: 25. 11. 1973 / И.В. Пьянков; АН СССР. – М., 1966. – 23 с.

19. Пянков, И.В. Список восточных сатрапий державы Ахеменидов у Ктесия // Симпосий Συμπόσιον [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: http://simposium.ru/node/12520. – Дата доступа: 12.12.2020

20. Ставинский, Б.Я. Средняя Азия и Ахеменидский Иран / Б.Я. Ставинский // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. – М., 1971. – С. 155–163.

21. Яценко, С.А. Враги Средней Азии в искусстве империи Ахеменидов / С.А. Яценко // Вопросы археологии Казахстана. – Алматы, 2011. – С. 495−510.

22. Яценко, С.А. Северное Причерноморье и Ахемениды: некоторые аспекты взаимоотношений / С.А. Яценко // Боспорский феномен. Население, языки, контакты. – СПб., 2011. – С. 109−113.

## СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ ПРОВИНЦИЕЙ ЙЕХУД (VI–IV вв. до н. э.)

**А. В. Дягель**

Минск, УО ФПБ «Международный университет «МИТСО», annadjagel@gmail.com

В статье рассматривается система управления Ахеменидской империи на примере провинции Йехуд. На основании анализа терминологии на древнеперсидском, арамейском, древнееврейском языках определены полномочия сатрапа и наместника провинции. Определено, что древнееврейский термин *медина* обозначал провинцию, в частности провинцию Йехуд. В результате исследования автор пришел к выводам, что персидская провинция Йехуд существовала с самого начала персидского периода, а не с приезда туда Нехемьи в качестве наместника. Йехуд входила в состав сатрапии Заречье.

*Ключевые слова*: провинция Йехуд; сатрапия; Нехемья; сатрапия Заречье.

The article study the governance system of the Achaemenid Empire on the example of the province of Yehud. Based on the analysis of the terminology in the ancient Persian, Aramaic, Hebrew languages, the powers of the satrap and the governor of the province were determined. It is determined that the Hebrew term medina denoted a province, in particular the province of Yehud. As a result of the research, the author came to the conclusion that the Persian province of Yehud existed from the very beginning of the Persian period, and not from the arrival of Nehemya there as a governor. Yehud was part of the Eber-Nari satrapy.

*Keywords*: province of Yehud; satrapy; Nehemya; Eber-Nari satrapy.

Известный советский и российский ученый-востоковед В. А. Якобсон так характеризовал структуру древних империй: «Они состояли из метрополии, т.е. территории того народа, который создал империю, и где находилась центральная администрация, а также из провинций или областей, непосредственно подчиненных центральной администрации» [26, с. 112–113]. При этом он обращал внимание, что статус областей мог быть разным: они «могли входить в состав провинций и фактически подчиняться наместникам провинций либо сохранять формальную самостоятельность, но находиться под контролем наместника ближайшей провинции» [26, с. 112–113]. Эта характеристика в полной мере отражает ситуацию в государстве Ахеменидов. Разница в статусе отдельных территорий обуславливалась разным временем включения их в состав империи и разным уровнем развития этих территорий.

Административная структура государства Ахеменидов в целом достаточно хорошо изучена, особенно на общегосударственном уровне. Это государственное образование объединяло самые различные территории по уровню социально-экономического развития, этноязыковому составу населения и т.д. Согласно свидетельству Геродота, Дарий I «*разделил персидскую державу на 20 провинций (округов), которые у персов называются сатрапиями (*satrapēiē*)*» (III, 89–94). Кроме термина satrapēiē «сатрапия», Геродот использует в качестве синонимов nomoi «номы» и archai «царства» [18, с. 109]. В древнеперсидских текстах термин «сатрапия» не засвидетельствован. Но в персидских источниках употребляется термин dahyu-, используемый уже в Авесте в форме daiṅhāvō (с возм. соответствием санскр. deza). В авестийских текстах *дахью* – это еще и этническая единица, следующая за племенем (больше чем племя) [24, с. 234]. В царских надписях Ахеменидов этот термин имеет значение «земельная область, край, земля, страна» [3, S. 706–708].

В Бехистунской надписи царь Дарий I использует термин *дахью* в трех в разных случаях:

1. При перечислении стран, которые входили в состав империи и, вероятно, были сатрапиями;

2. Территориальные единицы (неадминистративные) различных размеров, такие как Нисайя (DB. I, 58) и Кампада (DB. II, 27) в Мидии и т.п.;

3. В самых общих выражениях, типа «в такой-то стране».

По мнению Ю. Кухарчик, «*дахью* не была административной единицей империи, а была понятием, прежде всего, географическим и означала некоторое территориальное объединение» [23].

Иудея входила в сатрапию Заречье [9, p. 457–464] и была относительно небогатой и не самой заметной территорией на общегосударственном уровне. Иудея и иудеи не упоминаются в собственно персидских источниках (например, Бехистунской надписи [15]), которые говорят об административном устройстве государства, или в сочинениях греческих авторов. Самым ранним упоминанием иудеев у античных авторов являются сочинения Феофраста (372–288/7 гг. до н.э.) «О благочестии» и «О камнях» [25]. И хотя можно утверждать, что это первый античный автор, который специально интересовался евреями, о территории их расселения он не говорит ничего. Следовательно, ни персидские, ни античные источники не могут нам помочь в определении границ Иудеи. Основным письменным источником остаются книги Ветхого Завета и, в частности, книга Эзры–Нехемьи.

Заречье (аккадский Ebir-Nari, арамейский עבר-נהרה Abar Nahara) – аккадское название, которое использовалось в Ассирийской и Вавилонской империи в VIII–V вв. до н.э. для стран на запад от Ефрата. В 535 году до н.э. Кир объединил Вавилонию и Заречье в одну сатрапию, которая включила в себя почти всю территорию бывшего Неовавилонского царства [7]. Заречье в древнеперсидском и эламском языке называлась Athurā, т. е. Ассирия [20, с. 66].

Наиболее полное ветхозаветное описание системы управления государства Ахеменидов встречается в книге Эстер, действие которой разворачивается во дворце царя Ахашвейроша. В этой книге следующим образом описана управленческая структура государства Ахеменидов:

*«…и предписано все, как приказал Аман, сатрапам царским (ахашдарпан* (אֲחַשְׁדַּרְפְּנֵי הַמֶּלֶךְ)*), и наместникам, что над каждой областью (пахот ашэр аль медина у медина* (הַפַּחוֹת אֲשֶׁר עַל מְדִינָה וּמְדִינָה)*, и начальникам каждого народа каждой области (сарэй ам ва ам медина у медина* (שָׂרֵי עַם וָעָם מְדִינָה וּמְדִינָה)*)…»* (Эстер 3:12).

Сравнение с собственно персидскими источниками показывает, что автор книги Эстер был хорошо знаком с ахеменидскими реалиями. Так согласно Бехистунской надписи (DB III, 14) во главе сатрапии стоял xšaçapāvan. Семантика этого слова не вызывает сомнений. Оно образовано путем сложения двух основ: xšaça «область» и *pāvan* «защитник», образованного от глагола pā(y) «защищать, отражать, охранять» [4]. Буквальный перевод звучит как «защитник области», но в русскоязычной историографии укрепилось «блюститель области» [25, с. 128]. От персидского xšaçapāvan произошла и греческая форма σατράπης *campanc* [14]. С уверенностью можно говорить, что эта должность известна с начала возникновения государства Ахеменидов. Полномочия персидских сатрапов были достаточно обширны и, на начальном этапе, во многом совпадали с полномочиями начальников ассирийских провинций (bêl pəxāte, pexātu) [21]. Э. А. Грантовский доказывает, что xšaça-pā- засвидетельствован уже в VIII веке до н.э., и данный титул использовали для обозначения самостоятельных вождей в Западном Иране [16, с. 323–324]. В вавилонской транскрипции для обозначения сатрапа используется слово pakhatu.

Сатрапы обладали широкими полномочиями: 1. сбор податей; 2. поддержание безопасности и сохранности царских дорог в пределах его области; 3. осуществление судебной власти; 4. контроль над местными чиновниками; 5. некоторые сатрапы имели право чеканить серебряную и медную монету.

Военная власть, как правило, находилась в руках военачальников, которые подчинялись непосредственно царю, но это разделение гражданских и военных функций не соблюдалось строго. И хотя реформы Дария I (519 г. до н.э.) четко разделили сатрапов и военачальников, реальная власть первых зависела очень от многих факторов. Ранее сатрап мог осуществлять общее командование войсками во время войн, при Ксерксе I (486–465 гг. до н.э.) и позднее некоторые сатрапы находились в зависимости от военачальников [22, с. 630].

Таким образом, сатрап управлял обширными территориями и обладал высокой степенью автономии в принятии решений. Впрочем, очень многое зависело от личности сатрапа.

Сатрапам подчинялись наместники более мелких территорий, которые назывались арамейским термином pahat, производным от аккадского pāhatu [17, с. 159]. В целом в государстве Ахеменидов pahat мог быть наместником самых различных по размеру территорий и совмещать разные должности. Так, например, из документов дома Мурашу [18, с. 14] известно, что pahat по имени Циха был также надзирателем над царскими работниками в городе Ниппуре т.е. был наместником Ниппура. А вот pahat Белшуна, в своей должности сменил несколько регионов: так сначала он был наместником города Урук, после упоминается уже как наместник Вавилона (или одного из его районов), и, наконец, его назначили наместником Заречья [19, с. 107]. Можно заключить, что среди тех, кто носил титул pahat также была иерархия, в зависимости от значимости области, в которой они были наместниками.

В древнееврейском языке также был аналогичный термин: *пеха* (פֶּחָה) – наместник [12, с. 126], который происходит от глагола פחה «быть большим» [27], что восходит к ассирийскому pahâti [28], сокращенное от bêl pahâti «наместник» (der Statthalter) [8].

Эта должность упоминается наиболее часто в книге Эзры-Нехемьи – 11 раз, а всего в Ветхом Завете 39 раз. Данный термин упоминается в ветхозаветных текстах, которые датируются: 1. временем противостояния Иудейского и Израильского царства Ассирии и Нововавилонскому государству (1–2 Царств,

Второ-Исайя, Иеремия, Иезекииль); 2. персидским периодом (Эзра-Нехемья, Эстер, Хаггай, Малахия); 3. созданных в эллинистическое время, но повествующих о вавилоно-персидском времени (книга Даниила).

Характерно, что *пеха* из первой группы источников употребляется только в отношении наместников аравийского, ассирийского или вавилонского царей. Начиная с источников персидского периода этот термин стал употребляться и по отношению к Иудее. В частности, *пехой Иудеи* названы Шэшбаццар (Эзра 5:14), Зерубавел (Хаг. 1: 1, 1: 14, 2: 2, 2: 21) Нехемья (Нех. 5: 14).

В остальных случаях данный термин употребляется либо вообще без определения, либо как «наместник(и) Заречья» (Нех. 2:9).

Согласно письменным и эпиграфическим источникам, мы можем реконструировать хронологию наместников Иудеи (Таблица 1).

Таблица 1. Наместники персидской провинции Йехуд.

| наместник | годы правления | источник |
|---|---|---|
| Шэшбаццар | 538 г. до н.э. | Эзра 5:14 |
| Зерубавель | 520 г. до н.э. | Хаггай 1:1, 1:14 |
| Элнатан | конец VI в. до н.э. | Оттиск печати |
| Йехоэзер | начало V в. до н.э. | Оттиск печати |
| Ахсай | начало V в. до н.э. | Оттиск печати |
| Нехемья | 445–433 вв. до н.э. | Нех. 5:14, 12:26 |
| Ахсай | ок. 420 г. до н.э. | Оттиск печати |
| Багой (Багоас) | 408 г. до н.э. | Арамейские папирусы |
| Йехазкийа | ок. 330 г. до н.э. | Монеты |

Единственным *пехой* Иудеи, о деятельности которого мы имеем наиболее развернутые сведения, был Нехемья. Так он был назначен наместником Иудеи персидским царем, он отправился в путь с сопроводительными письмами для других наместников (*пеха*) Заречья (פַּחֲוֹות עֵבֶר הַנָּהָר ) (Нех. 2:7) и в сопровождении военачальников (*сар*) и всадников (שָׂרֵי חַיִל וּפָרָשִׁים) (Нех. 2:9). Он осуществлял укрепление Иерусалима (восстановление городских стен) (Нех. 2–4) и регулировал налоговую политику общины (Нех. 5). Таким образом, деятельность Нехемьи вполне укладывается в рамки функций наместников государства Ахеменидов.

Еще в 1953 году Альбрехт Альт [1] высказал мнение, что о существовании Иудеи как административной единицы в державе Ахеменидов можно говорить только с назначения на пост наместника (*пеха*) Нехемьи, а до этого она находилась в составе провинции Самария (при этом вопрос территории он не рассматривал). Долгое время эта точка зрения принималась большей частью ученых. Однако последние исследования, в том числе анализ археологических данных, позволяют утверждать, что Иудея была отдельной провинцией и до Нехемьи. Теперь почти общепринято, что на многих оттисках печатей и кувшинах, а также на монетах, датируемых периодом до середины V века до н.э. упоминаются наместники Йехуд. Самария на печатях и папирусах из Вади Далийе называется «провинцией» (מדינתא בשמרין *бшмрин мдинт*) [13]. В этой связи логично предположить, что *Йехуд медината* ( לִיהוּד מְדִינָתָא) из Эзра 5:8 должно иметь аналогичное значение:

«*Да будет известно царю, что ходили мы в <u>Йэудею страну</u> (* לִיהוּד מְדִינָתָא*) храма Бога великого…*» (Эзра 5:8).

*Медина* (מְדִינָה) – страна, область, провинция. Слово מְדִינָה употребляется как в арамейских, так и в древнееврейских текстах Танаха. Образовано от корня דין «судить» и первоначально имело значение «*административный район*». В этом же значении оно используется в арамейских папирусах Элефантины. В более поздних диалектах арамейского, сирийском и в мишнаитском иврите слово «медина»

становится эквивалентом греческому слову πόλις и приобретает значение «город» [17, с. 148–149]. В государстве Ахеменидов арамейский термин mědīnah значил «судебный район» [6, p. 197], где высшей судебной властью являлся сатрап [23]. Вероятно, арамеизм – арамейская форма слова מְדִינְתָּא в значении провинция, регион, город [10].

Всего в Танахе слово *медина* (מְדִינָה) употребляется 40 раз в древнееврейской форме и 11 раз в арамейской, т. Е. в общем 51 раз. По отношению к Иудее оно используется только один раз (Эзра 5:8). Но есть ряд мест, где Иудея подразумевается: «***сыны страны*** ( בְּנֵי הַמְּדִינָה)» (Эзра 2:1) (повтор в Нех. 7:6); «***в стране*** (בַּמְּדִינָה )» (Нех. 1:3); «***главы страны*** (רָאשֵׁי הַמְּדִינָה » (Нех. 11:3).

Характерно, что *медина* используется в основном в поздних библейских книгах, в которых есть целые части на арамейском языке. Следовательно, можно предположить, что это изначально арамейский термин, который обозначал провинцию в государстве Ахеменидов и также относился к Иудее.

Кроме того, согласно анализу Чарльза Картера, на территории Иудеи не было найдено ни одного оттиска печати самарянского происхождения. Предположение, что Иудея с самого начала персидского периода была отдельной провинцией, объяснило бы наличие иудейских и отсутствие самарянских эпиграфических данных, а также объяснило бы, почему и Зеруббавель, и Шешбаццар названы *пехой* [5, p. 280].

Таким образом, провинция (*медина*) Йехуд существовала с самого начала персидского периода. Во главе провинции стоял наместник (*пеха*) (Таблица 2). *Пеха* в библейских источниках персидского периода являлся наместником провинции, которая в свою очередь входила в состав более крупной административной единицы – сатрапии. В частности, Иудея входила в состав сатрапии Заречье. Это коррелирует с внебиблейскими сведениями и подтверждает их верность.

Таблица 2. Сопоставление терминологии системы управления государства Ахеменидов в различных языках.

| | др.евр. | арам. | др. иранск. | греческий |
|---|---|---|---|---|
| сатрапия | | | dahyu- | σᾰτράπης |
| провинция | медина (מְדִינָה ) | мединтта (מְדִינְתָּא) | | χώρα |
| округ | пелех (פֶּלֶךְ) | | | |

## Библиографические ссылки


1. Alt, A. Die Rolle Samaritans bei der Entstehung des Judentums / A. Alt // Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel : in 3 Bd. / A. Alt. – Munich, 1953. – Bd. 2. – S. 316–337.

2. Aramaic Papyri of the fifth century BC / ed., with transl. a. notes by A. E. Cowley. – Oxford : Clarendon Press, 1923. – XXII, 319 p.

3. Bartolomae, Ch. Altiranisches Wörterbuch / Ch. Bartolomae. – Strassburg : K. J. Trübner, 1904. – XXXII, 1880 Sp.

4. Bartolomae, Ch. Pā(y) / Ch. Bartolomae // Altiranisches Wörterbuch / Ch. Bartolomae. – Strassburg, 1904. – S. 546, 885–886.

5. Carter, C. E. The emergence of Yehud in the Persian period: a social and demographic study / C. E. Carter. – Sheffield : Sheffield Acad., 1999. – 386 p.

6. Cambridge ancient history : in 12 vol. / ed.: J. B. Bury [et al.]. – Cambrige : Cambrige Univ. Press, 1923–1956. – Vol. 4 : The Persian empire and the West. – 1926. – XXIII, 698 p.

7. Dandamaev, M. A. Eber-Naúri [Electronic resource] / M. A. Dandamaev // Encyclopaedia Iranica. – Mode of access: http://www.iranicaonline.org/articles/eber-nari. – Date of access: 14.03.2019.

8. Delitzsch, F. פֶּחָה / F. Delitzsch //Assyrisches Handwörterbuch / F. Delitzsch. – Leipzig, 1896. – S. 519.

9. Dozeman, T. B. Geography and history in Herodotus and in Ezra-Nehemiah / T. B. Dozeman // J. of Biblical Lit. – 2003. – Vol. 122, № 3. – P. 449–466.

10. Klein, E. מְדִינָה / E. Klein // A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English / E. Klein ; ed. B. Sarel. – Jerusalem, 1987. – P. 319.

11. Schaper, J. Numismatik, Epigraphik, alttestamentliche Exegese und die Frage nach der politischen Verfassung des achämenidischen Juda / J. Schaper // Ztschr. des Dt. Palästina-Vereins. – 2002. – Bd. 118, № 2. – S. 150–168.

12. Strong, J. Strong's Hebrew dictionary [Electronic resource] / J. Strong // Albany : [s. n.], 1999. – Mode of access: https://epdf.pub/strongs-hebrew-dictionary5583edb2430ed2fcdc462be1fc4a955718415.html. – Date of access: 15.03.2019.

13. Wadi Daliyeh II and Qumran cave 4: the Samaria papyri from Wadi Daliyeh. Pt. 2 / ed.: D. M. Gropp [et al.]. – Oxford : Clarendon Press, 2001. – XIII, 255 p. – (Qumran Cave 4 ; 28).

14. [Электронный ресурс] // Alpha online. Древнегреческо-русский словарь. – Режим доступа: http://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html. – Дата доступа: 11.03.2019.

15. Бехістунскі надпіс цара Дарыя Вялікага [Электронный ресурс] / пер. са старажытнапярс. мовы Ю. Кухарчык // Scriptorium: история древ. мира и сред. веков : электрон. науч. журн. – 2009. – № 4. – Режим доступа: https://hist.bsu.by/images/stories/files/nauka/Scriptorium/4/Kuh.pdf. – Дата доступа: 01.03.2019.

16. Грантовский, Э. А. О распространении иранских племен на территории Ирана / Э. А. Грантовский // История Иранского государства и культуры : к 2500-летию Иран. государства : сб. ст. / Ин-т востоковедения Акад. наук СССР ; редкол.: Б. Г. Гафуров (отв. ред.), Э. А. Грантовский, М. С. Иванов. – М., 1971. – С. 286–327.

17. Грилихес, Л. Практический курс библейско-арамейского языка : учеб. пособие / свящ. Л. Грилихес. – М. : Учеб. ком. при Свящ. Синоде РПЦ : Изд-во Св.-Владим. братства, 1998. – 174 с.

18. Дандамаев, М. А. Культура и экономика Древнего Ирана / М. А. Данадамаев, В. Г. Луконин. – М. : Наука, 1980. – 416 с.

19. Дандамаев, М. А. Месопотамия в ахеменидский период: симбиоз тысячелетних и новых государственных институтов / М. А. Дандамаев // Государство на Древнем Востоке : сб. ст. / Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения ; отв. ред.: Э. А. Грантовский, Т. В. Степугина. – М., 2004. – С. 104–123.

20. Дандамаев, М. А. Месопотамия и Иран в VII–IV вв. до н. э. = Mesopotamia and Iran in the 7th to 4th centuries b. c.: социальные институты и идеология. – СПб. : С.-Петерб. гос. ун-т, 2009. – 512 с.

21. Дьяконов, М. М. Очерк истории древнего Ирана / М. М. Дьяконов. – М. : Изд-во вост. лит., 1961. – 444 с.

22. История древнего Востока: от ранних государственных образований до древних империй / Е. В. Антонова [и др.] ; под ред. А. В. Седова. – М. : Вост. лит., 2004. – 895 с.

23. Кухарчик, Ю. Административное устройство державы Ахеменидов [Электронный ресурс] / Ю. Кухарчик // Scriptorium: история древ. мира и сред. веков : электрон. науч. журн. – 2009. – № 6. – Режим доступа: http://elib.bsu.by/handle/123456789/91496. – Дата доступа: 03.03.2019.

24. Соколов, С. Н. Язык Авесты : учеб. пособие / С. Н. Соколов. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1964. – 414 с.

25. Фрай, Р. Наследие Ирана / Р. Фрай ; под ред. и с предисл. М. А. Дандамаева ; пер. с англ. В. А. Лившица, В. Е. Зеймаля. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Вост. лит., 2002. – 463 с.

26. Якобсон, В. А. Введение в историю бюрократии / В. А. Якобсон // Вестн. древ. истории. – 2012. – № 1. – С. 81–125.

פָּחָה 27. // A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature : in 2 vol. / comp. M. Jastrow. – New York, 1903. – Vol. 1. – P. 1151.

פָּחָה 28. // A Hebrew and English lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic / ed.: F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs. – Oxford, 1907. – P. 808.

## ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ РЕБЕНКА В РОМАНЕ ЛОЛЛИАНА «ФИНИКИЙСКИЕ ИСТОРИИ»: РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТ ИЛИ ВАРВАРСКИЙ ОБЫЧАЙ?

**Л. Л. Селиванова**

Москва, Институт всеобщей истории РАН, larleon@mail.ru

Статья посвящена роману Лоллиана “*Phoinikika”*, часто переводимому как *“Финикийские истории”*, который сохранился во фрагментах папируса конца II в. н. э. и до сих пор не получил должного освещения в российской науке. Рассматривая сцену жертвоприношения ребенка (фр. B1), Л. Л. Селиванова ставит вопрос об источнике этой информации и о том, может ли она быть истолкована как свидетельство мистериальных культов. Автор приходит к выводу, что, несмотря на внешнее подобие религиозной церемонии, это не был мистический ритуал. Ядром и смыслом всего эпизода являлась клятва на крови, практикуемая разбойниками и заговорщиками. Лоллиан и другие авторы находили такие зловещие истории, чтобы использовать язык мистерий для достижения большего драматического эффекта.

*Ключевые слова:* Античный роман; Лоллиан; мистерии; жертвоприношения; варварство; эллинизм; эпоха Империи.

This article focuses on Lollianus’ novel *Phoinikika*, often translated as *Phoenician Tales*, which survives in a fragmented form in a late-second-century A.D. papyrus and which has not yet received a proper treatment in Russian scholarship. Examining the scene of a child’s sacrifice (fr. B1), L. L. Selivanova raises questions about the source of this information and whether it might be interpreted as evidence for mystery cults. She concludes that, despite looking like a religious ceremony, this was not a mystery ritual. The kernel and essence of the entire episode was the use of blood for the oaths taken by robbers and fellow-conspirators. Lollianus and other authors mined such sinister tales to use the language of mysteries for a more pronounced dramatic effect.

*Keywords:* ancient novel; Lollianus; mystery cults; sacrifices; barbarism; Hellenism; the Roman imperial period.

Античный роман зародился еще в эллинистический период, но особую популярность приобрел в Риме в эпоху Империи, переживавшей тогда такой же кризис, что и до нее Греция. Полностью из большого числа греческих романов до нас дошло очень мало. Часть их сохранилась в пересказах византийских авторов. Некоторые произведения в папирусных отрывках I–II вв. были найдены в Египте, где с 1877 г. и по сей день ведутся планомерные раскопки. К таким находкам относится и роман II в. н.э. «Финикийские истории» (или «Финикийская повесть»), известный как Кёльнский папирус № 3328. Он был опубликован немецко-американским филологом-классиком Альбертом Хенрихсом в 1969–1972 гг. [1; 9].

Двусторонний текст, написанный одной рукой, располагался на трех папирусных листах и имел формат кодекса. Большие лакуны (до 20 знаков шириной) сильно затрудняют чтение. Однако восстановление текста А. Хенрихсом и консультантами (Р. Меркельбах, В. Буркерт, М. Рив и Л. Кёнен), а позже Дж. Броуни, Дж. Сэнди и др. признано надёжным. Обзорно источника в 1985 г. касались советские историки Л. В. Павленко [2] и В. Н. Илюшечкин [3, с. 85]. Однако он еще остается малоизвестным в отечественном антиковедении. Из сорока шести фрагментов разной величины, сохранности и заполненности чтению и реконструкции поддаются только два – A (разобран нами в ряде статей [4; 5; 6; 7]) и B, сохранившийся лучше (рассматривался нами в контексте особого «языка» и «поведенческого репертуара» латентного варварства в художественной литературе Рима эпохи Империи [8]). Название и автор восстанавливаются по fr. A 2a verso и B 1 recto: Λολλιανοῦ Φοινεικικῶν[α] (Lollianu Phoineikikona). Наиболее известен Публий Гордеоний Лоллиан из Эфеса, плодовитый писатель, ритор, софист эпохи Адриана или Антонина Пия, глава риторской школы в Афинах. Там же и умер между 155 и 160 гг. Именно его Хенрихс считал автором романа [9, S. 24–27]. Однако сегодняшние ученые (среди них одна из последних издателей текста Мария Пас Лопес Мартинес [10, p. 197]) с этим не согласны. Они указывают на откровенную бледность и беспомощность языка и стиля, чего в принципе не отрицает и Хенрикс, но объясняет это тем, что учитель красноречия, имеющий множество учеников, создал авантюрный роман с адаптированной для массового читателя лексикой, чтобы отвести от себя подозрения. Общественное положение Лоллиана, помимо кафедры совмещавшего также жреческий сан с высокими муниципальными должностями (в частности, в 142 г. он был пританом), не позволяло ему рисковать своей репутацией из-за легкомысленных занятий. Правда, в своей последней монографии Хенрикс отходит от этой точки зрения [11, p. 26]. Сейчас ученые полагают, что автор – либо тезка (имя Лоллиан было распространенным и зафиксировано, помимо прочих мест, также в Египте, где разворачиваются некоторые сюжетные линии романа), либо кто-то воспользовался именем знаменитого ритора для своего посредственного сочинения. Рукопись датируется второй половиной II в. н.э., но сам роман, возможно, восходит еще к эллинистическому оригиналу. Филологический анализ выявил совпадение элементов традиционной романной топики с греческими и римскими романами, особенно Ахилла Татия, Апулея и Петрония.

В 10-ой книге романа (фрагмент B recto и verso) содержится сцена детского жертвоприношения и каннибализма. Главный герой Андротим, находясь в плену у разбойников, становится свидетелем того, как они сговариваются принести в жертву мальчика (παῖς, pais). Андротиму поручают успокоить его, от чего он в ужасе отказывается. Появляется некий обнаженный человек в пурпурном переднике. Он бросает мальчика на спину, рассекает ему грудь, вынимает сердце и помещает его в огонь, потом, разрезав пополам, посыпает мукой и поливает маслом. Приготовленное таким образом сердце нарезается и раздается участникам, которые, поедая его, приносят клятву верности предводителю. Ужасы продолжаются на оборотной стороне папируса: Андротим всячески уклоняется от участия в каннибальском ритуале. Остальные же устраивают буйное пиршество с попойкой, переходящей в дикую оргию с какими-то женщинами, которых затем тоже убивают, после чего засыпают изнуренные. В полночь одиннадцать стражей, менее пьяных, чем их товарищи, раздевают мертвых и сбрасывают тела куда-то вниз через окно или дверцу. Затем участники кровавого действа, надев черные и белые одежды и вымазав лица соответственно сажей и гипсом, образуют

процессию и выходят наружу. Одетые в черное движутся вдоль лунного света. Андротим остается под стражей. На этом папирус обрывается.

Этот небольшой фрагмент представляет собой калейдоскоп стремительно меняющихся событий, он перенасыщен персонажами, боковыми и пересекающимися сюжетными линиями и нагнетанием ужаса. А в центре всего – убийство ребенка с последующей антропофагией. Как понимать эту сцену? Что лежит в основе таких представлений? Можно ли считать этот фрагмент источником по мистериальным культам?

В официальной греческой и римской обрядовой практике инфантицид отсутствовал. В 97 г. до н. э. постановлением сената человеческие жертвоприношения были запрещены, и император Адриан подтвердил этот запрет. Память о них осталась только в мифах об Атрее и Фиесте, о Тантале, о Дионисе-Загрее. В мифе о Дионисе, кстати, фигурирует его сердце, проглоченное Семелой, а также омофагия. Есть глухие указания, главным образом в поздних источниках, что в жертву Зевсу Ликейскому (Волчьему) в Аркадии приносили мальчиков. В римских Луперкалиях это делалось символически (Plut. Rom. VI, 22). В Ликеях же во время инициации участники мужского союза должны были отведать мясо жертвенных животных, смешанное с человеческим (Plato. Polit. 565 D). В тайных обрядах, в черной магии, мальчики убивались, чтобы использовать их печень, сердце и другие части тела в чародействе и ворожбе (Philostr. Vita Apoll. 8.5). В Египте вера в действенность такого колдовства оказалась живучей даже в IV в. н.э. А в Сирии и Финикии был официальный обычай отдавать своего самого любимого ребенка демонам мести. В финикийской теогонии, содержащейся у Филона Библского (64–146 вв.), бог Крон сам принес в жертву собственного сына (Euseb. P.E. 4. 16, 11). Обычай распространился на Карфаген и его колонии, где в жертву Баал-Хамону приносили младенцев мужского пола, что подтверждено археологически: близ карфагенского порта, в святилище Таннит, называемом также тофет или саламбо, были найдены тысячи урн с прахом сожженных детей в возрасте до 2-х лет. Такое совершалось только во время великих бед и носило характер заместительной или отвращающей жертвы. Если верить Кв. Курцию Руфу (4. 3, 23), подобная практика была еще не забыта в Тире в IV в. до н.э. Когда в 323 г. до н.э. Тир был осажден Александром Македонским, некоторые горожане предлагали восстановить древний священный обычай, по которому в жертву Сатурну (Крону) приносился мальчик, сын свободнорожденных родителей. А в III в. н.э. такое жертвоприношение совершает римский император Гелиогабал, с фанатичным рвением следовавший обычаю свой финикийской родины (SHA Ant. Heliog. 8, 1; Cassius Dio. 79. 11, 3), что согласуется с названием романа Лоллиана. Однако в нем и речи нет ни об одном из видов указанных жертвоприношений, отсутствует упоминание какого бы то ни было божества или духа, убивается не собственный ребенок и не обязательно младенец: παῖς может означать также юношу.

Очень соблазнительно было бы видеть во фрагменте сцену религиозного таинства с кровавым жертвоприношением и омофагией. Орфический миф о Загрее, сыне Зевса и Персефоны, повествует о страданиях на Крите этого бога из-за Геры, которая натравила на него титанов, разорвавших ребенка на части и пожравших его сырую плоть. Афине, прекратившей это пиршество, удалось спасти только сердце, вложить его в гипсовую фигуру и вдохнуть в нее жизнь. Загрей был воскрешен под именем Диониса. В Египте он отождествлялся с Осирисом, и здесь тоже имелись похожие мотивы расчленения. Бог Сет разрубает тело брата на 14 частей и разбрасывает их по всему Египту. Исида разыскивает все и соединяет вместе. Не

удалось ей найти только фаллос, который съели речные рыбы. Богиня вылепляет его из глины, освящает и приращивает к телу Осириса, после чего чудесным образом зачинает от мертвого мужа сына Хора, мстителя за отца [12, с. 77–78]. В египетском мифе источником жизни и возрождения является фаллос, в греческом – сердце. Но не препарированное каким бы то ни было способом. Само слово «омофагия» значит «поедание сырого мяса». Поздний христианский писатель Фирмик Матерн упоминает обряд поминовения Диониса-Загрея, когда участники разрывали и пожирали еще живого быка, считавшегося воплощением Диониса. Как пишет Б. Отто в статье «Приносимый в жертву бог», «омофагия практиковалась ради крови – божественного жизненного сока, который сам есть часть бога произрастания. Кровь этого божества текла из плодов деревьев и кустарников, из принесенного в жертву животного, из принесенного в жертву человека… Бог сам приносился в жертву. Он требовал своей собственной жертвенной крови, чтобы тем самым получить назад ту часть самого себя, которая поступила в природу, в мир растений и живых существ» [13, с. 117]. В нашем фрагменте сердце проходит несколько стадий кулинарной обработки, жарится на огне и измельчается. Т. о., оно уже не является вместилищем духа, источником жизненной силы и возрождения. Мистерии и тайные ритуалы были призваны освободить высшую духовную субстанцию (частицу Диониса) и соединить человека с богом. Здесь же отсутствует главная цель таинств – катартика, которая в культе Диониса играла очень важную роль [14, с. 99, 107–108]. Что это не мистический ритуал, следует из сравнения с одним местом из романа Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт» (3. 15. 4). Герой видит, как его возлюбленную Левкиппу разбойники приносят в жертву, извлекают сердце, которое готовят, разрезают и съедают: происходит так наз. инициация, сопровождающая принятие нового члена в банду. Рассказы о страшных душегубах были популярны в литературе эпохи Империи не меньше любовных историй [3, с. 95–98; 15]. Интерес ко всему, будоражащему воображение, жуткому и зловещему был всеобщим, и на фоне крушения традиционных ценностей бандиты являлись действующими лицами почти всех дошедших до нас греческих романов. При этом имел место и образ «благородного разбойника» – положительного героя, в силу превратностей судьбы ставшего предводителем шайки [16, p. 162]. Существует мнение, что и Андротим так же оказался главарем разбойничьего «братства» [17; 18, p. 352].

Одни ученые и, прежде всего издатель, рассматривают сцену инфантицида и каннибализма у Лоллиана как иллюстрацию мистерий (Диониса, Аттиса, Адониса и др.) с реальными инициацией и шествием мистов [19; 9; 20; 21]; другие видят здесь тайные общества, объединенные каннибальскими ритуалами. Третьи усматривают элементы сатиры и пародии, четвертые – сексуальную инициацию мужчин, пятые – дикие нравы буколов, пастухов, живущих в западной части дельты Нила, носящей название Буколия [22], шестые – кровавые обычаи разбойников [23; 24].

Если продолжать и дальше расчленять текст посредством структурного анализа (что обычно и делается филологами и религиоведами, которых этот источник привлекает больше, чем историков), то дробить материю можно до атомов, не приблизившись при этом к ядру. И по отдельным эпизодам доказательная база собирается. В целом же мы имеем дело со смесью разных и чужеродных элементов, связанных между собой только фигурой героя. Ядро, вокруг которого вращаются события и люди, смысл всей сцены – клятва на крови, обряд, подобный тому, что совершил Катилина, который принес в жертву мальчика и, поклявшись вместе с заговорщиками на его внутренностях, съел их, запив вином, смешанным с кровью (Sallust. Cat. 22). Обычно же в греческой и римской

ритуальной практике приносилось в жертву животное, внутренности которого (сердце и печень) вкладывали в руку того, кто должен был произнести клятву [25, с. 433–434]. Сам публикатор считает, что сцена носит ритуальный характер и является описанием мистерии и инициации (он вообще разделяет аллегорическую теорию Р. Меркельбаха, рассматривающего античные романы как эзотерические тексты [26; 27]). Откровенно полемическим выглядит утверждение А. Хенрихса, что «даже клеветнические рассказы о ритуальных действиях могут могут быть использованы в качестве достоверного доказательства реальных религиозных практик в древности, если их правильно интерпретировать, и что единая картина в различных слухах о ритуальных убийствах указывает на конкретные обряды, которые совершались этническими или племенными меньшинствами» [19, S. 33]. Но интерпретация данного фрагмента вовсе не нуждается в излишнем усложнении. Представляется уместным привести следующую цитату из романа Достоевского «Бесы»: «Вы вот высчитываете по пальцам, из каких сил кружки составляются? Всё это чиновничество и сентиментальность – всё это клейстер хороший, но есть одна штука еще получше: подговорите четырех членов кружка укокошить пятого, под видом того, что тот донесет, и тотчас же вы их всех пролитою кровью, как одним узлом, свяжете. Рабами вашими станут, не посмеют бунтовать и отчетов спрашивать» [28, с. 462]. По общему мнению греков и римлян, человеческие жертвоприношения были в ходу у разбойников, фанатиков, заговорщиков и им подобных. Особенно жестокими и кровожадными, не останавливавшимися даже перед каннибализмом, считались головорезы Египта и Финикии. Именно к таким попадает в плен наш герой. В основе рассматриваемого пассажа могло лежать реальное историческое событие, современником которого был Ахилл Татий – восстание так наз. буколов, подавленное римской армией в 172 г. н.э. Как сообщает Дион Кассий, вооруженные бандиты под предводительством жреца Исидора подняли мятеж в Нижнем Египте (разбойники в романе Ахилла Татия тоже обитают в дельте Нила). Обманом заманив к себе римского центуриона, они убили его, вырезали внутренности и съели, принеся на них клятву (Cassius Dio. 74. 4, 1). По всей видимости, Лоллиан включил в свой роман сцену жертвоприношения, используя материал из произведения Ахилла Татия (Ach. Tat. 3. 12,1).

Внешнее подобие религиозным обрядам не должно сбивать с толку. Все закрытые общества тяготеют к ритуалистике и со временем обрастают собственной мифологией, но создать ничего нового не могут, а лишь приспосабливают ad hoc древние парадигмы. И чем криминальней составляющая таких маргинальных групп, отвергнутых социумом и отвергающих его, тем ужасней царящие в них нравы. Отсюда черпались сенсации романистами вроде Лоллиана, которые использовали язык мистерий для достижения большего драматического эффекта.

Перед нами типичный Abenteuerroman с соответствующим набором сюжетов и образов. II в. н.э. – время расцвета греческого любовного романа, стремившегося увести читателя в фантастический мир экзотики, мистики, чудес и приключений, куда-нибудь подальше, на Восток. И чем убедительней вымысел, тем успешней будет автор и его произведение. А «Финикийские истории» Лоллиана долго оставались популярными, о чем свидетельствует тот факт, что роман распространялся во множестве списков. Нельзя не согласиться (с некоторой поправкой на жанр) с высказыванием академика В. А. Обручева, географа, палеонтолога, автора знаменитой «Земли Санникова»: «Хороший научно-фантастический роман должен быть правдоподобен, должен внушать читателю убеждение, что все описываемые события при известных условиях могут иметь место, что в них нет ничего сверхъестественного, чудесного. Если в романе

нагромождены разные чудеса – это уже не роман, а сказка для маленьких детей, которым можно рассказывать всякие небылицы» [29, с. 8].

## Библиографические ссылки


1. Henrichs, A. Lollianos, Phoinikika: Fragmente eines neuen griechischen Romans / A. Henrichs // ZPE. 1969. Bd. 4, S. 205–215.

2. Павленко, Л. В. Древнегреческий роман: новонайденные папирусные фрагменты / Л. В. Павленко // ВДИ. 1985. № 2. – С. 184–196.

3. Илюшечкин, В. Н. Отражение социальной психологии низов в античных романах / В. Н. Илюшечкин // Культура древнего Рима. Т. II. – М., 1985. – С. 79–107.

4. Селиванова, Л. Л. Ожерелье Персиды: первый подарок супруга? / Л. Л. Селиванова // Адам и Ева. – Вып. 22. – М., 2014. – С. 6–29.

5. Селиванова, Л. Л. Дары финикийские и греческие / Л. Л. Селиванова // Цивилизация и варварство: механизмы, инструменты и субъекты взаимодействия / Отв. ред. В.П. Буданова, О.В. Воробьева. – М., 2014. – Вып. 3. – С. 260–272.

6. Селиванова, Л. Л. Цена невинности: дефлорация юноши и ее оплата в романе Лоллиана «Финикийская история» / Л. Л. Селиванова // Адам и Ева. – Вып. 24. – М., 2016. – С. 7–30.

7. Селиванова, Л. Л. Варварская любовь: конструирование деструкции / Л. Л. Селиванова // Цивилизация и варварство: вызовы деструкции в лабиринте миграции варварства. – Вып. V. – М., 2016. – С. 47–63.

8. Селиванова, Л. Л. «И мальчики кровавые в глазах... И рад бежать, да некуда... ужасно!» (сцена детоубийства и людоедства в романе Лоллиана “Финикийская история”) / Л. Л. Селиванова // Цивилизация и варварство: ловушки, засады и пропасти латентного варварства. – 2020. – № 9. – С. 238–252.

9. Henrichs, A. Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans herausgegeben und erläutert / A. Henrichs. – Bonn, 1972.

10. Lopez Martinez, M. P. Fragmentos papiraceos de novela griega / M. P. Lopez Martinez. – Alicante, 1998.

11. Henrichs, A. Greek Myth and Religion / A. Henrichs. – Berlin, Boston, 2019.

12. Селиванова, Л. Л. Сравнительная мифология. Ч. I: Древний Восток/ Л. Л. Селиванова. – М., 2003.

13. Отто, Б. Приносимый в жертву бог // ВДИ. 1996. № 2, 103–119.

14. Селиванова, Л. Л. Сравнительная мифология. Ч. II: Античный мир. – М., 2003.

15. Shaw, B. D. Bandits in the Roman Empire / B. D. Shaw // Past and Present. – 1984. – Vol. 105. – P. 5–32.

16. Grünewald, Th. Bandits in the Roman Empire: Myth and Reality / Th. Grünewald. – L.-N. Y., 2004.

17. Winkler, J. Lollianos and the Desperadoes / J. Winkler // JHS. – 1980. – Vol. 100. – P. 155–181.

18. Stephens, S. A., Winkler, J. J. Ancient Greek Novels. The Fragments / S. A. Stephens, J. J. Winkler. – Princeton, 1995.

19. Henrichs, A. Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians: A Reconsideration / A. Henrichs // Kyriakon. Vol. I. – Münster, 1970. – P. 18–35.

20. Bierl, A. Mysterien der Liebe und die Initiation Jugendlicher: Literatur und Religion im griechischen Roman / A. Bierl // Literatur und Religion, ii: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen. – Berlin and New York, 2007. – S. 239–334.

21. Zeitlin, F. Religion / F. Zeitlin // The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel. – Cambridge, 2008. – P. 91–108.

22. Alston, R. The Revolt of the Boukoloi: Geography, History and Myth / R. Alston // Organised Crime in the Ancient World. – L., 1999. P. 129–153.

23. Stramaglia, A. Covi di banditi e cadaveri “scomodi” in Lolliano, Apuleio e [Luciano] / A. Stramaglia // ZPE. –1992. – Bd. 94. – P. 59–63.

24. Harland, Ph. A. “These people are… Men Eaters”: Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups / Ph. A. Harland // Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. – Toronto, 2007. – P. 56–75.

25. Буркерт, В. Греческая религия: Архаика и классика / В. Буркерт. – СПб., 2004.

26. Merkelbach, R. Roman und Mysterium in der Antike / R. Merkelbach. – München, 1962.

27. Merkelbach R. Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-aegyptische Religion nach den Quellen dargestellt / R. Merkelbach. – Stuttgart-Leipzig, 1995.

28. Достоевский, Ф. М. Бесы / Ф. М. Достоевский. – М.-Берлин, 2015.

29. Обручев, В. Плутония. Земля Санникова / В. Обручев. – М., 2003.

## ОТНОШЕНИЕ ФЛОРА К ГРАЖДАНСКИМ ВОЙНАМ РИМА I В. ДО Н. Э. И ПЕРЕХОДУ РЕСПУБЛИКИ К ПРИНЦИПАТУ

**А. И. Ганжуров**

Минск, Белорусский государственный университет, Ganjurov@bsu.by

В статье исследуется отношение Флора к гражданским войнам в Риме в I в. до н.э., завершившимся установлением монархического режима принципата. Анализируются параллели автора между республиканским периодом и принципатом в Древнем Риме.

*Ключевые слова*: Флор; Римская республика; гражданские войны; гражданская свобода; монархия; принципат; демократия; социальные стереотипы.

The article examines the relationship of Florus to civil wars in Rome in the first century BC, culminating in the establishment of the monarchical regime the principate. Examines the parallels between the author of the Republican period and the principate in Ancient Rome.

*Keywords*: Florus; the Roman Republic; civil wars; civil liberties; monarchy; Principality; democracy; social stereotypes.

**Введение.** Исследование темы является важным для изучения понимания сущности гражданских войн в Риме I в. до н.э. античными историками разных эпох, современниками войн и историками периода поздней античности. Гражданские войны в Риме привели к установлению в Риме системы принципата – монархии, скрытой за республиканскими институтами. Римская цивитас превращалась из общества граждан в общество подданных и отношение Флора к гражданским войнам Рима I в.до н.э., а также в целом его отношение к демократии, позволит приблизиться к пониманию изменения отношения современного ему римского общества по сравнению с римскими историками, современниками самих войн.

**Актуальность.** Научная актуальность темы определяется её не исследованностью в отечественном и зарубежном антиковедении.

**Цель.** Целью исследования является сравнительный анализ восприятия античным историком Флором современных ему демократических элементов принципата по отношению к демократии конца республиканского периода Рима.

**Задача.** Выявление в труде Флора его отношения к демократическим институтам и гражданским войнам I в. до н.э.

Автор произведения «Две книги римских войн» Луций Анней Флор был рожден в I в. н.э. и написал свой труд при императоре Адриане (117 – 138 гг.) [1, с. 49; 2, с. 269, 284; 3, с. 352]. Хронологический охват его произведения – со времени основания Рима до принципата Августа. Судя по ярко эрудированному стилю изложения, он получил хорошее образование и отлично усвоил правила риторики [3, с. 352]. Достоверных сведений о биографии автора больше практически нет [2, с. 289].

Флор являлся последовательным приверженцем астрологии, считая, что благодаря царю Нуме двенадцать созвездий оказывают охранные услуги царскому Риму, республике и империи. О Нуме Флор писал: «И прежде всего он передал девам уход за очагом Весты, чтобы по примеру небесных созвездий неусыпно бодрствовало, охраняя империю, пламя» [4, с. 102]. Также астрология ответственна за гражданские, внешние, рабские, сухопутные и морские войны, сотрясавшие все римское государство от его основания. Например, по его убеждению: «Марианская, или Сулланская гражданская война была рождена, если так можно выразиться, под тремя звездами» [4, с. 162]. Наиболее эту позицию демонстрирует его выражение: «как при годичном круговороте неба приведенные в движение звезды трепещут и возвещают бури, так перемены в Римском государстве, распространившем свое господство на весь род человеческий, проявились в различного рода раздорах, гражданских, внешних, рабских, сухопутных и морских войнах, сотрясавших всю империю» [4, с. 177].

Любопытны и религиозные воззрения Флора. Говоря о богах, он использовал выражения: «якобы по указанию богини Эгерии» [4, с. 102], «как бы вдохновленный богами» [4, с. 103], «как бы вознаградив богов» [4, с. 107]. Вообще, слово quasi – «как будто» встречается у него около 125 раз и используется, как риторический прием, для передачи хоть и возвышенных, но не объективных явлений [3, с. 353]. Основание Капитолийского храма описано как: «Отсутствовали жители. Поблизости была роща. Ромул сделал ее священным убежищем. И сразу нахлынула поразительная масса людей» [4, с. 101]. Сообщая о смерти Ромула, Флор приводит данные об убийстве его сенатом и добавляет о сенаторе Юлии Прокуле «будто он видел Ромула в божественном облике и будто Ромул приказал считать себя богом» [4, с. 102]. Большие внедрения религиозных новаторств Нумы Помпилия Флор излагал так: «И все это якобы по указанию богини Эгерии, чтобы [его наставления] охотнее воспринимались невежественным людом. В конце концов он настолько укротил необузданный народ, что стал управлять государством, начавшимся с насилия и несправедливости, с помощью религии и законов» [4, с. 102]. В данном случае Флор считал, что этого требовали выгоды государства, поскольку «дело требовало того, чтобы дикий народ был смягчен страхом перед богами» [4, с. 105]. И лишь в двух местах Флор от своего имени определенно дает понять о своей вере в богов [4, с. 109, 127]. Хотя и здесь его выражение «Да, боги, не стыдно сказать» [4, с. 127], говорит о том, что он считал суеверие признаком принадлежности к дикому народу и толпе, легко впитывавшим религиозные слухи [4, с. 105, 133, 144]. В данном случае Флор описывал нападение на Рим Ганнибала: «сами боги во второй раз оказали противодействие Ганнибалу, когда он покинул лагерь у третьего милевого столба. Да, боги, не стыдно сказать»

[4, с. 127]. Тем не менее, описывая взятие Рима галлами он сообщал: «И в самом деле, натиск бедствий был таков, что я счел бы их ниспосланными богами. Ибо бессмертные боги хотели знать, достойна ли владеть миром римская доблесть» [4, с. 109]. Возможно, он был знаком с интеллектуалами-атеистами своего времени. Из 17 его упоминаний о богах, их наивысшая «активность» приходится на описания событий VIII–III вв. до н.э., где они упоминаются 13 раз, в то же время освещении им периода 88 – 44 гг. до н.э. фортуна упоминается 20 раз [2, с. 277]. Вероятно, Флор был близок к эпикурейским взглядам, признающим существование богов, которые не вмешиваются в жизнь людей, но по Флору, вмешивающихся в жизнь государств. Отсюда желания богов и предопределенность астрологических «законов» являются ключевым фактором для всех существенных событий в государстве [2, с. 288]. Нужно отметить, что при принципате наблюдалось уменьшение представителей мировоззрения Эпикура и Демокрита в связи с общим ростом религиозности. Лукиан Самосатский во II в. публикует ряд критических сочинений про религию, но не разрабатывает учение Эпикура или Демокрита в виде отдельного философского труда, как при поздней республике Тит Лукреций Кар. Лукрецию Кару также уступает в вольнодумстве и материалистических взглядах Гай Плиний Секунд Старший – эрудит I в. [5, с. 444].

Свою оценку политическим режимам римской истории Флор дал на первых страницах своей работы. По факту свержения царского строя в 509 г. до н.э. он пишет: «Свободный отныне римский народ поднял оружие против внешних врагов сначала за свободу, потом за границы, затем за союзников, наконец, за славу и империю, так как соседи беспрестанно совершали нападения отовсюду…. и до тех пор шел он на отдельные народы, пока, прибирая к рукам соседей, не покорил всю Италию» [2, с. 276]. При этом под империей он понимал принципат Августа «поскольку он основал империю» [4, с. 190]. То есть, сначала необходимо было сражаться за свободу в виде республиканского устройства государства. В рамках республики нужно было увеличить территорию и получить союзников. Завоевание внеиталийских народов необходимо было уже для блеска империи и является, по Флору, почетным и прекрасным [4, с. 154]. Отсюда следует, что Анней Флор относился к сменяющим друг друга режимам как к необходимой смене формы государственности для получения славы и создания огромной империи. Именно это и является конечной целью существования государства по Флору [2, с. 275]. В этой связи нужно отдать должное исследователю и переводчику Флора А.И. Немировскому, отметившему, что Римская империя, созданная с помощью вооруженной силы, могла нормально функционировать лишь при условии постоянной агрессии, что характерно для всех империй [2, с. 284].

Однако замечание о предпочтении существования государства в границах Италии косвенно говорит о привязанности автора к республиканским устоям, так как именно в этих границах Рим был республикой. В этом плане исключительно важно следующее рассуждение Флора: «И я не знаю, было бы ли лучше для римского народа ограничиться Сицилией или Африкой или даже, не тронув их, господствовать в одной Италии, чем, поднявшись до такого величия, губить себя своими же силами» в гражданских войнах [2, с. 279]. Таким образом, именно Флор поставил точку в вопросе воспевания военной доблести и милитаризма Рима историками принципата. На его взгляд, преимущества среднего по размерам государства с республиканским устройством в конечном итоге уступают огромному государству с монархическим устройством. Откровенна и его характеристика Союзнической войны: «Хотя мы и называем эту войну Союзнической, чтобы смягчить ненависть, но, если сказать правду, это была

гражданская война» [4, с. 159]. По мнению Флора, устранение угрозы со стороны Карфагена и завоевания в Малой Азии привели к избытку счастья, сокровищ и богатства. Именно они «и повлекли ко дну государство, запутавшееся в тине своих пороков» [4, с. 154]. Стремлением к доминированию и богатству Флор объяснял страсть Помпея и Цезаря к занятию магистратур, которая привела к «погибели государство» [4, с. 154]. При этом Флор был убежден, что «важнее удержать провинцию, чем завоевать» [4, с. 136]. И пояснял: «Труднее удержать провинцию, чем завоевать: добытое силой удерживается законностью» [4, с. 186], что показывает, по Флору, причину и следствие возникновения юридических законов. Данные пассажи особенно актуальны для времен Адриана, при котором пришлось отказаться от части парфянских завоеваний Траяна. Отсюда можно сделать вывод, что Флор считал губительным выход за пределы Италии, в первую очередь для республики. В этой связи важно выяснить, какой режим вызывал наибольшие симпатии Аннея Флора.

У Флора встречаются двойственные оценки принципата и однозначная оценка республики. Во вступлении к своей работе он называл принципат старостью империи, которая лишь во времена Траяна возвращалась к юности из-за отказа императоров от Августа до Адриана от агрессивной внешней политики [4, с. 101], подчеркивая, таким образом, свое негативное отношение к современному ему строю. Однако далее, описывая перипетии Первой пунической войны, Флор обозначал победу римского флота над карфагенянами и его гибель от шторма как великое бедствие, которое, тем не менее, возвеличило достоинство народа принцепса, несмотря на рассказ о республиканском периоде [4, с. 121]. Здесь характерно использование термина «народ принцепса» Флором ко всем периодам развития древнего Рима. Исследователь и переводчик Флора А. И. Немировский обосновывает, что princeps populus – обычное для Флора обозначение римского народа, которое подразумевает римлян как изначально «главенствующий народ» в мире [6, с. 338]. При этом внешние войны обозначались им как справедливые [4, с. 154].

Оценки республики у Флора положительные. Сообщая о свержении Тарквиния Гордого, историк повествовал, что «даже невыносимое владычество последнего [царя] принесло пользу, и немалую. Ведь именно из-за него народ измученный беззакониями, загорелся страстью к свободе» [4, с. 105]. Далее римский народ изображается как бы вдохновленным богами на восстановление свободы и отстранение царя и передающим спасителям своей свободы полноту власти. Выражение «как бы» вполне может свидетельствовать о патетическом настрое Флора, скептически относящегося к сверхъестественным причинам установления республики, но не развивающим собственное мнение, вероятно, из-за опасения перед современной ему властью. Однако трижды использованное слово «свобода» в двух предложениях говорит о симпатии Флора к установлению республики. В этом отношении можно согласиться с советским исследователем С. И. Соболевским, считавшим, что об императорском периоде Рима Флор не говорит, потому, что героем его истории является римский народ, а при императорах эта роль народа заканчивается [3, с. 350]. И время республики являлось для него идеалом [3, с. 351], однако республика – идеал лишь в теории [3, с. 352].

Для Флора форма государственного устройство республики – это прежде всего свобода [4, с. 105, 106, 176, 178], а также «равенство, равной свободы для всех граждан» в лице сената и народа [4, с. 156, 176]. В событиях после разгрома Карфагена Флор акцентировал внимание на институте народных трибунов, стремившихся усилить свою власть с помощью выгодных для плебеев и всадников

законов, в конечном счете, возлагая на них ответственность за гражданские войны. Флор замечал, что это имело лишь видимость стремления к равенству, равной свободы для всех граждан, и привело к краху «несчастную республику», которая поплатилась гибелью [4, с. 156], что произошло уже после действий Помпея и Цезаря [4, с. 154]. Тиберий Гракх из-за страха выдачи его нумантийцам решился снискать народное расположение невыгодной сенату аграрной реформой, за что и был убит. Здесь Флор демонстрировал свое знание закона 509 г. до н.э. позволяющего убивать без суда человека, стремящегося к царской власти, сообщая о возможном требовании себе царской власти Тиберием. Любопытно, что историк осуждал второй подряд трибунат Гая Гракха, а также прямо называл тиранией факт трехкратного избрания трибуном Сатурнина, сообщая о положительном отношении трибуна к именованию его царем своим окружением [4, с. 157–158].

Виновным за начало войны между Марием и Суллой Флор считал Мария, который пошел на конфликт из-за жажды почестей и также в прошлом был трибуном [4, с. 163]. У историка также и Цезарь, и Красс, и Помпей одержимы жаждой власти [6, с. 168]. Симптоматично обозначены триумфы Цезаря, где вслед за их перечислением, автором дается эмоциональная оценка: «Не увидели ни Фарсала, ни Тапса, ни Мунды. Насколько более значительным было то, чего не отметил триумф!» [4, с. 175]. Таким образом, Флор определенно подчеркивал свои симпатии к республике. Символично обозначены автором почести сената и народа Цезарю, включая царскую диадему поднесенную Антонием. Они интерпретированы как священная повязка для жертвенного животного, предназначенного к закланию, так как сама возможность получать благодеяния была невыносимо тяжела для свободных людей [4, с. 176]. Для Флора Цезарь являлся первым принцепсом, и он дает ему характерную эпитафию «так тот, кто залил мир кровью сограждан, в конце концов, наполнил курию своей собственной кровью» [4, с. 176].

Флор не замечал общей бесповоротной тенденции к централизации и сакрализации власти в поздней республике и полагал, что римский народ возвратился бы к прежнему состоянию свободы, не будь у Помпея детей, а у Цезаря наследника, и если бы не пожалел Брут Антония, который «выродился в царя» [4, с. 176]. Это видно и из его оценки Брута и Кассия, которые «изгнали Цезаря с царского трона, как Тарквиния, но этим клятвопреступлением они погубили свободу, которую более всего хотели восстановить» [4, с. 178]. По этим причинам «для римского народа не было иного выхода, как искать спасения в рабстве» [4, с. 176]. События после убийства Цезаря уже освещались Флором с позиции официальной оценки, данной Августом [2, с. 282–283]. И здесь он сообщал, что нужно еще радоваться тому, что при таком разладе империи высшая власть перешла к Октавиану, так как «она, несомненно, никогда бы не пришла к единству и согласию, если бы не воспользовалась помощью одного защитника, соединившего в себе душу и ум» [4, с. 176], и Римская империя стала как никогда пользоваться международным признанием и авторитетом [4, с. 189]. Далее Флор явно в оправдание сообщал о страхе смерти Октавиана перед объединенными армиями Антония и Лепида, из-за чего будущему принцепсу пришлось примкнуть к «сообществу кровавого заговора» [4, с. 178]. При этом мотив Октавиану дается наиболее благородный. Если Лепидом двигала жажда наживы, а Антонием жажда мести за себя, то за Октавианом стояли боги в виде манов за убийство Цезаря. Возвеличивание Октавиана наблюдается и в оценке убийства Цицерона, где Флор сообщал: «Это – преступление *(проскрипционных – А. Г.)* таблиц Антония и Лепида. Октавиан довольствовался убийцами отца: «если бы убийство Цезаря

осталось неотомщенным, считалось бы справедливым убийство его самого» [4, с. 178].

Следует заключить, что в изложении своих взглядов во времена после почти двухсотлетнего существования принципата Флор сохранял яркие симпатии к республике и ее форме правления. Республику Флор определял как равенство и равную свободу сената и народа, а также просто термином свобода. У него уживаются две осознаваемые им противоположности. Анней Флор выражал сомнения в необходимости в прошлом расширения границ республики за пределы Италии из-за невозможности управления увеличивающимся государством республиканской формой правления, существовавшей в географических рамках Апеннинского полуострова. За исключением Аппиана историки всех периодов последовательно воспевали военную доблесть и милитаризм Рима. Можно сказать, что именно Флор поставил точку в этом вопросе. На его взгляд преимущества среднего по размерам государства с республиканским устройством в конечном итоге уступают огромному государству с монархическим устройством. Таким образом, стремление к расширению границ республики и империи явилось ключевым фактором в оправдании историками принципата тезиса невозможности управления увеличивающимся государством и населением с помощью республиканских институтов. Независимо от соображений выгоды республиканские свободы и равенство вызывали открытые симпатии Флора. Однако он отдавал себе отчет, что огромные территории республика уже не могла контролировать при существовавших тогда политических механизмах, и режим принципата был необходим для функционирования и сохранения государства. Флор приветствовал блеск, почет и славу империи, считая это прекрасным. Несмотря на ее недостатки, он видел в ней конечную цель существования государства. Анней Флор объяснял это желанием богов и предопределенностью астрологических «законов» несмотря на то, что при принципате наблюдалось уменьшение представителей мировоззрения Эпикура и Демокрита в связи с общим ростом религиозности. Представители этого мировоззрения при принципате Лукиан Самосатский и Гай Плиний Секунд Старший уступают в вольнодумстве и материалистических взглядах уроженцу Республики Титу Лукрецию Кару. В этом же ключе Флор рассматривал и свое отношение к гражданским войнам. Из-за богатств, хлынувших в республику из завоеванных вне Италии провинций, и желания доминирования лидеры плебеев посеяли семена раздора, приведшие к установлению единоличного правления. Начало гражданских войн Флор относил к событиям 133 г. до н.э. применительно к убийству Тиберия Гракха.

Анней Флор являлся одним из самых ярких представителей историков принципата, поддерживавших идеи республики, и одним из лучших интеллектуалов своего времени наравне с Лукианом Самосатским, Аппианом, Плутархом и другими. Республиканские ценности вызывали симпатии Флора и сожаление о невозможности их применения при современном ему принципате.

## Библиографические ссылки

1. Ковалев, С. И. История Рима / С. И. Ковалев. – СПб.: Полигон, 2002. – 864 с.

2. Немировский, А. И. Луций Анней Флор / А. И. Немировский // Малые римские историки. Веллей Патеркул. Анней Флор. Луций Ампелий. – М.: Ладомир, 1996. – С. 267–301.

3. Соболевский, С. И. Историческая литература II–III вв. / С. И. Соболевский // История римской литературы. – М.: АН СССР, 1962. – Т. 2. – С. 330–356.

4. Малые римские историки. Веллей Патеркул. Анней Флор. Луций Ампелий. – М.: Ладомир, 1996. – 388 с.

5. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.

6. Немировский, А. И. Комментарии / А. И. Немировский // Малые римские историки. Веллей Патеркул. Анней Флор. Луций Ампелий. – М.: Ладомир, 1996. – С. 311–373.

## ВСАДНИЧЕСКИЙ *CURSUS HONORUM* В ПЕРИОД РАННЕЙ ИМПЕРИИ

**С. В. Телепень**

Мозырь, Мозырский государственный педагогический университет, telepen_serg@mail.ru

В статье рассматривается всаднический *cursus honorum* (главным образом в его наиболее значимом выражении – продвижении через прокураторские должности). Анализируются предполагаемые факторы, влиявшие на назначение эквитов на административные посты, а также на продвижение императорских назначенцев по должностной лестнице. Исследуется проблема «стандартной» всаднической карьеры. Вывод, к которому приходит автор, заключается в том, что хотя в науке со времен Х-Г.Пфлаума высказывается идея о существовании в период Принципата относительно независимой от воли императора схемы всаднической карьеры, однако ни эпиграфические, ни литературные памятники не подтверждают данного предположения. И напротив, наличный источниковый материал указывает, что в отличие от сенаторской карьеры, эквитский *cursus honorum* определялся только волей императора, что согласуется с изначально частноправовым характером римской прокураторы.

*Ключевые слова*: Римская империя; принцепс; всадничество (эквиты); провинциальное управление; прокураторы; префекты; *cursus honorum*; *militiae equestres*; эпиграфика; просопография.

The article deals with the equestrian cursus honorum (mainly in its most significant expression – promotion through procuratorial positions). The article analyzes the supposed factors that influenced the appointment of equits to administrative posts, as well as the promotion of the imperial appointees up the ranks. The problem of the “standard” equestrian career is investigated. The conclusion to which the author comes is although in science since the time of H.-G. Pflaum the idea of the existence of a relatively independent from the will of the emperor, a scheme of an equestrian career has been expressed in the Principate period, neither epigraphic nor literary monuments confirm this assumption. On the contrary, the available source material indicates that, in contrast to the senatorial career, the equestrian *cursus honorum* was determined only by the will of the emperor which is consistent with the originally private-law nature of the Roman procuratorship.

*Keywords*: Roman Empire; princeps; “knights” (*equites*); provincial government; procurators; prefects; *cursus honorum*; *militiae equestres*; epigraphy; prosopography.

Понятие *cursus honorum* традиционно ассоциируется с сенаторским сословием Древнего Рима. Обозначать данным понятием карьеру эквитов (т.е. римских всадников), их продвижение по ступеням военных и административных постов историки стали относительно недавно. Но и в этом случае мы лишь делаем терминологическое допущение, пренебрегая юридическими деталями ради ясности и возможности сопоставления с *cursus honorum* сенаторов. Разумеется, о всаднической карьере можно говорить лишь с рядом оговорок, и первой из них

должна быть о том, что формирование сколько-нибудь выраженной схемы всаднического продвижения по служебной лестнице началось, очевидно, только с началом Принципата, причем даже не сразу, но спустя несколько десятилетий после установления единовластия Августа. В условиях «республиканской монархии» бюрократизация государственного аппарата управления была лишь вопросом времени [3, с. 783]. Императорские вольноотпущенники, столь значимые в качестве доверенных лиц и назначенцев Юлиев-Клавдиев, должны были затем постепенно уступить место всадникам как более авторитетным представителям принцепса, способным составить реальную политическую конкуренцию сенаторам, оставаясь, однако, зависимыми от воли императора.

Начальный этап всаднической карьеры был связан с прохождением военной службы на офицерских должностях уровня от командира когорты до префекта алы [2, с. 57–58]. В этой связи принято говорить о *militiae equestres*, т.е. о военном этапе всаднической карьеры, состоявшей обычно из трех таких должностей (*tres militiae*), последовательно занимавшихся всадником в течение нескольких лет. Этот этап считался необходимым для занятия уже административных постов прокураторского уровня [4, с. 390]. Если верить Светонию (Suet. Claud. 25. 1), данная система в общих чертах определилась при императоре Клавдии (41–54). Далее император Вителлий за время своего недолгого правления (всего несколько месяцев 69 г.) продолжил заменять на высших административных должностях императорских вольноотпущенников всадниками (Tac. Hist. I. 58.1). Затем при императоре Адриане (117–138), как предполагает, опираясь на данные эпиграфики, Сеголен Демужэн, в рамках *militiae equestres* был добавлен четвертый пост – префекта двойной (т.е. состоявшей из 1000 кавалеристов) алы, а система всаднической карьеры (ее военного этапа) приобрела более или менее завершенный вид [10, p. 353–355].

По поводу продолжительности *militiae equestres* в науке высказываются различные мнения. Ряд исследователей, занимающихся римской императорской армией в целом, полагают, что на каждой из трех-четырех должностей, занимавшихся эквитом в течение военного этапа его карьеры, он проводил в среднем три года [27, p.113; 2, с. 57; 25, p. 129; 15, p. 335]. Эти данные, очевидно, восходят к предположению Эрика Бирли, сделанному им в середине XX в. [5, p.137]. Однако Питер Брант, специально изучавший вопрос о всаднической службе, еще в 1983 г. убедительно опроверг аргументы Бирли, доказав что служба на каждой такой командирской должности продолжалась обычно лишь год [7, p. 47]. Как будет показано ниже, продолжительность *militiae equestres* могла иметь некоторое и значение и для последующей карьеры эквита.

В данной статье мы не ставим себе целью рассмотреть все этапы *cursus honorum* римского всадника. Наша задача существенно скромнее – ответить на вопрос о том, какие закономерности или факторы наиболее существенным образом влияли на достижение эквитом высших постов в бюрократической иерархии Ранней Римской империи. Как известно, вершиной всаднической карьеры было занятие должности префекта Египта или префекта преторианской гвардии. Однако на пути к этим постам существовало множество других административных должностей, обозначение бóльшей части которых предполагало использование широкого по своему значению понятия «прокуратор». Речь об административном этапе карьеры, начинавшемся лишь после прохождения *militiae equestres* и предполагавшем в ряде случаев функции вплоть до полководческих (например, при выполнении обязанностей провинциальных наместников, как это было в случае знаменитого Понтия Пилата).

Реконструкция всаднических карьер, доступна нам благодаря главным образом эпиграфическим источникам. Литературные памятники, создававшиеся такими авторами, как Тацит или Светоний, Плутарх или Дион Кассий, содержат очень мало информации по этому поводу. Однако успехи в изучении римской просопографии, достигнутые в XX в., особенно в его второй половине, существенно облегчают решение данной задачи. Важную роль здесь играют специальные просопографические издания (являются одновременно и справочниками, и исследованиями), посвященные римскому всадничеству периода Принципата.

Для изучения проблемы всаднической карьеры, как нам представляется, наиболее значительная работа была проделана франко-германским исследователем Хансом-Георгом Пфлаумом. В четвертой главе второй части своего просопографического труда «Прокураторы в Ранней Римской империи» (1950 г.) [20]. Пфлаум пишет о прокураторских рангах, определявшихся суммой официального вознаграждения прокуратора. Согласно мнению автора, не только между рангами, но и внутри них, существовала некая иерархия. Пфлаум заключает, что прохождение этих карьерных ступеней было «великим правилом римской иерархии» (фр.: la grand règle de la hiérarchie romain). Правда, в науке можно встретить осторожную критику предложенной Пфлаумом системы прокураторской иерархии [6; 18, p. 151–159]. Спустя десятилетие после выхода «Прокураторов в Ранней Римской империи» Пфлаум, опираясь на данные эпиграфики, опубликовал просопографический каталог по римским прокураторам [21]. Тем не менее посредством эпиграфических текстов Пфлаум дает очень различные примеры того, что собой представлял всаднический *cursus honorum* после этапа *militiae equestres*. Каталог должен был наглядным образом подтвердить то, что Пфлаум утверждал в своей монографии 1950 г.: что в I или начале II в. прокураторские должности были приведены в систему рангов в соответствии с суммой вознаграждения: 60, 100 и 200 тыс. сестерциев в год, а при Марке Аврелии (161–180) было добавлена еще один, более высокий, ранг, принадлежность к которому фиксировалась вознаграждением в 300 тыс. сестерциев. Кроме того, Пфлаум утверждал, что уровни в 100 и 200 тыс. сестерциев в дальнейшем были подразделены на две и четыре категории соответственно [20, pt. 2, ch. 4 *passim*]. Хотя, возможно, ранги, определяемые суммой вознаграждения, были официально приведены в систему несколько позже, чем полагал Пфлаум, тем не менее по крайней мере с начала II в., возможно, существовала определенная иерархия прокураторств. О большинстве прокураторов известно, что каждый из них последовательно занимал по меньшей мере один официальный пост на каждом из рангов, прежде чем перейти на следующий уровень, что позволяет говорить о некой «стандартной карьере» [20, p.251].

Разумеется, нет простого и однозначного ответа на вопрос о том, почему и как император назначал того или иного всадника на соответствующий пост [17, p.286]. Мотивы и цели таких назначений могли различаться на различных этапах эволюции Римской империи. Во всяком случае, закономерным будет предположение, что император, продвигая всадника по карьерной лестнице, исходил из понятия старшинства, т.е. некой градации среди претендентов на пост, обусловленной уровнем деловых качеств и стажем управленческой деятельности.

Если считать, что обоснованное Пфлаумом наличие иерархии прокураторских постов является в основном убедительным, то значение старшинства для продвижения по карьерной лестнице является менее изученным. Хотя часть карьер выглядят как «стандартные» (Pfl. 121, 184, 217, 249, 327, 331 bis

– примеры «стандартной карьеры»), нигде такая «стандартная карьера», которая была бы пройдена в соответствии с принципом старшинства, определенно не оговорена. Например, прокуратор начала II в. Луций Бебий Юнцин (Pfl. 121) сначала отслужил положенные *tres militia* (т.е. прошел *militiae equestres*), затем получил *praefectura vehiculorum* (должность начальника транспортных средств, которая вознаграждалась суммой в 100 тыс. сестерциев в год) и потом получил дуцентенарный (т. е. вознаграждавшийся суммой в 200 тыс. сестерциев) пост *iuridicus Aegipti*. В этой карьере всё выглядит вполне логично и последовательно. Луций Эгнатулей Сабин (Pfl. 217) также сделал типичную прокураторскую карьеру, но после прохождения *militiae* он последовательно занимал два поста, за каждый из которых назначалось по 60 тыс. сестерциев в год – не слишком высокий ранг. Лишь его третий пост (*procurator XXXX Galliarum*, т. е. *procurator Augusti quadragesimae Galliarum*) имел центенарный (т. е. вознаграждавшийся суммой в 100 тыс. сестерциев) уровень. Напомним, что вышеуказанный Луций Бебий Юнцин с этого уровня, собственно, начал свою административную карьеру.

Хотя литературные свидетельства о том, что можно было бы считать типичной всаднической карьерой, немногочисленны, но есть по крайней мере одно подтверждение того, что имело место соблюдение какой-то последовательности. Среди писем Марка Корнелия Фронтона, автора II в., сохранилось одно, датируемое 153 или 154 г., в котором Фронтон хлопочет перед императором Марком Аврелием за императорского вольноотпущенника Аридела. При этом автор говорит о своем протеже: *Petit nunc procurationem ex forma suo loco ac iusto tempore* (Fronto *Ad M. Caes* V. 37) – «Ныне он ищет прокураторства, соответствуя тому своими рангом и возрастом» (пер. наш). По этому поводу Пфлаум высказался в том смысле, что данный пассаж является указанием на порядка следования прокураторских должностей [20, p. 210, 295]. Эдвард Чэмплин предложил свое понимание этой цитаты, допустив, что выражение *ex forma* может означать не достигнутый карьерный уровень, позволявший претендовать на прокураторство, но быть лишь фигурой речи, а Аридел, в таком случае, выступает лишь в качестве просителя при посредничестве Фронтона [9, p. 102–103]. Если предположение верно, то здесь источник содержит лишь указание на исключительную роль императора при назначении на государственные посты. Этой роли в целом посвящена классическая монография Фергюса Миллара [17]. Обе трактовки пассажа – как Пфлаума, так и Чэмплина – выглядят правдоподобными. Однако ни та, ни другая не позволяет говорить, что в Ранней Римской империи существовало формальное предписание насчет порядка прохождения прокураторских постов. Далее, Аридел был вольноотпущенником, и поэтому непонятно, насколько его карьера могла быть аналогична карьерам других категорий всадников. Например, Питер Уивер в своем специальном исследовании, посвященном, императорской фамилии, утверждает, что назначение на должности императорских вольноотпущенников зависело от их возраста [26, p. 224]. Наконец, согласно мнению Грэхама Бартона, данный пассаж Фронтон просто неубедителен [8, p. 162].

Отсутствие других литературных свидетельств о наличии некой схемы прокураторской карьеры может означать, что у римских писателей не было особого интереса к специфическим механизмам функционирования бюрократической системы. Тем не менее любопытным представляется место у Диона Кассия, где этот писатель изображает спор о недостатках и достоинствах монархии. Этот диспут якобы имел место в присутствии Августа в 29 г. до н. э. и велся между Агриппой и Меценатом. Однако, по мнению Миллара, представленное здесь в речи Мецената больше соответствует реалиям конца II – начала III в. н. э. [16, p.104]. Основная

часть этой речи посвящена назначению на должности, деятельности и статусу представителей двух высших сословий римского государства – сенаторов и всадников [16, p.111]. Для сенаторов здесь даны конкретные ступени их *cursus honorum* (Dio LII. 20. 1–2). С другой стороны, что существенно, в двух главах своего труда Дион говорит о критериях, по которым следует назначать префектов и прокураторов. При этом автор даже не намекает на какую-либо систему *cursus honorum* для всадников (Dio LII. 24–25). Зато Дион пишет, что префект претория должен назначаться из самых достойных и заслуженных всадников, отмеченный военным опытом, а прокураторство должно быть наградой за усердие и добродетели (Dio LII. 24. 1–2, 25. 5). Неконкретность в вопросе о служебной лестнице эквитов у Диона, этого сенатора начала III в., может быть связана с отсутствием в это время (и здесь мы видим отличие от сенаторского *cursus honorum*) устойчивого порядка всаднической карьеры.

В попытках реконструировать схему всаднической карьеры, опираясь при этом на данные эпиграфики, мы не можем удовлетвориться теми несколькими примерами, которые содержат более или менее повторяющиеся ступени. Прежде всего нам необходимо проанализировать материал, отражающий всаднические карьеры, который был собран Х-Г. Пфлаумом в его каталоге. Правда, часть (около сотни) из этих более чем трехсот пятидесяти карьер прокураторов (представленный в каталоге охват – от времен Августа до конца династии Северов) мы не сможем использовать, так как в каталоге Пфлаума это карьеры тех прокураторов, которые занимали свои посты до начала правления Антонинов, при которых иерархия всаднических должностей приобрела определенную системность [24, p. 25–26. n. 111].

На первый взгляд, в каталоге Пфлаума можно обнаружить, что почти все прокураторы должны были занять хотя бы один пост в рамках ранга, определявшегося уровнем вознаграждения (60, 100, 200 тыс. сестерциев). С другой стороны, ни один прокуратор здесь не показывает обязательного прохождения всех шести уровней, предполагаемых Пфлаумом (см. выше). Напротив, постоянно наблюдаются «перескакивание» через условно очередной этап. Например, так выглядят карьеры Луция Мария Перпетуя (Pfl. 168), Тита Флавия Германа (Pfl. 183), Марка Аврелия Миндия (Pfl.193), Луция Дидия Марина (Pfl. 295) и Луция Юния Тициния Клодиана (Pfl. 331 bis). Некоторые дуцентенарные прокураторства (например лугдунское и аквитанское) были поручаемы после прохождения прокураторства в других провинциях (например в Бетике). Правда, обращает на себя внимание, что первый прокураторский пост, занимавшийся тем или иным всадником, мог быть как центенарным, так и дуцентенарным. Соответственно, было бы ошибкой однозначно принимать идею четырех разрядов дуцентенарного ранга, что предлагал Пфлаум. В случае представленной у данного исследователя биографии Гая Юлия Руфа (Pfl. 129), о котором в надписях говорится, что он был прокуратором патримония, а затем Реции, Пфлаум делает предположение, что между этими двумя прокураторствами Руф мог занимать еще какую-то «промежуточную» прокураторскую должность, так как прокураторство в Реции соответствовало третьему уровню дуцентенарного разряда [21, vol.1, p. 315]. Однако в каталоге Пфлаума имеется лишь два указания на положение ретийского прокураторства в системе дуцентенарных постов. Причем в первом случае эта должность была занимаема в качестве второй дуцентенарной (Pfl. 167), а во втором – в качестве третьей (Pfl. 156). В конечном итоге, из семнадцати известных прокураторских постов, которые можно было бы отнести к третьему уровню в рамках дуцентенарного ранга [23, p. 47], только семь, согласно каталогу Пфлаума,

были занимаемы во II в. качестве третьего дуцентенарного.

Однако, если оставить как трудноразрешимый вопрос о градации должностей внутри соответствующего прокураторского ранга (фиксируемого суммой вознаграждения), то следует, во всяком случае, попытаться обнаружить общие механизмы продвижения всадников по карьерной лестнице. Если обратиться к первым десяти прокураторам, которые занимали посты в начале II в. и зафиксированы в каталоге Пфлаума (№№ 95, 98, 101, 103, 104, 106 bis, 110, 112, 113, 116), то здесь в вариантах карьер, обнаруживается особенно большой разброс. Так, Марку Эмилию Бассу пришлось пройти четыре сексагенарных (т.е. вознаграждавшийся суммой в 60 тыс. сестерциев в год) прокураторских поста, прежде чем он был назначен на центенарную должность (Pfl. 103). С другой стороны, три карьеры примечательны тем, что здесь сексагенарный ранг вообще пропущен (Pfl. 110, 112, 116). А для шести остальных карьер этот ранг оказался сопряжен с последовательным отправлением одной–трех должностей (Pfl. 95, 98, 101, 104, 106 bis, 113). Центенарный ранг в этих же карьерах уже не дает такого разнообразия. На этом этапе данные карьеры отмечены последовательным прохождением лишь одного–двух постов. Из десяти данных карьер в пяти, отмеченных достижением высших постов (*Palatine officia*), обнаруживаются примеры, когда прокуратор последовательно занимал от двух до шести дуцентенарных постов, прежде чем включался в штат чиновников Палатина (Pfl. 95, 106 bis, 110, 113, 116). При этом ни в одной из этих пяти карьер нет одинаковой модели продвижения по службе, не говоря уже о сколько-нибудь выраженных признаках общей схемы такой карьеры. Некоторые из данных карьер делались быстрее, некоторые медленнее, но это не доказывает, что имелось некое среднее значение, которое представляло бы собой норму в представлении императора и его друзей, т. е. такую норму, согласно которой карьерное продвижение подчинялось бы каким-либо универсальным принципам.

Хотя, возможно, не было фиксированного количества должностей, которые нужно было занимать на каждом уровне до повышения, возможно, что действовал другой принцип старшинства – те всадники, которые занимали больше должностей на предшествующей ранговой ступени (т. е. центенарной), быстрее продвигались на более поздних этапах (т. е. на дуцентенарном и выше). Несколько примеров, позволяющих это предположить, можно найти в каталоге Пфлаума (см.: №№ 310, 312). Так, Луций Домиций Рогат (Pfl. 140) пройдя целых четыре должности эквитской военной службы (*militiae*), затем занимал одну сексагенарную и затем одну центенарную покураторские должности, чтоб после этого получить дуцентенарный пост в Далмации. Быстрое похождение этой якобы стандартной карьеры частично объясняется длительной военной службой Рогата. Генриетта Пави-д'Эскурак в своем исследовании всаднических карьер, находит, что тот же принцип применялся и на последующих этапах всаднической карьеры. Например, Тит Клавдий Ксенофон (Pfl. 222), пройдя последовательно два сексагенарных поста (в Риме, позже – в Египте), а затем – четыре центенарных (как в провинциях, так и Риме) получил дуцентенарную прокураторскую должность, весьма престижную, в Азии. Объясняется это, по мнению Пави-д'Эскурак, «возможной компенсацией за особо длительное пребывание на центенарной ступени» [19, p. 392]. Однако для большей убедительности необходимо рассмотреть, насколько такие объяснения применимы и к другим случаям всаднического *cursus honorum*. Возникает вопрос, если существовала некая система прохождения всаднической карьеры, то почему Тит Стацилий Оптат (Pfl. 119) после четырех должностей *militiae equestres* (как и у вышеуказанного Рогата) должен был служить на двух сексагенарных постах (для II

в. характерно занятие всего одного поста, соответствующего данному рангу), в то время как такие эквиты, как Валерий Евдемон (Pfl. 110) и Секст Цецилий Кресценс Волузиан (Pfl. 42), вообще пропустили сексагенарный уровень, несмотря на отсутствие опыта военной службы?

Разумеется, посредством сопоставления прокураторских карьер сразу по множеству критериев довольно сложно обнаружить явные признаки «стандартной» схемы *cursus honorum* всадника после прохождения им *militiae equestres*. Питер Брант в свое время выразил сомнение, что приводимые в каталоге Пфлаума карьеры прокураторов дают возможность найти какую-то универсальную систему [6, p. 137, n. 58]. Тем не менее Ричард Саллер попытался найти какой-то единый критерий. Он допкстил, что главным фактором для продвижения на высших этапах прокураторской карьеры могло быть количество должностей занимавшихся на раннем этапе. В связи с этим Саллер попытался рассчитать коэффициент, показывающий такую зависимость. В итоге американский ученый пришел к выводу, что систему здесь обнаружить практически невозможно, а успех в продвижении на поздних этапах карьеры не зависел от количества постов на сексагенарном уровне [23, p. 48].

Вычисления Саллера основывались на количестве должностей, а не на продолжительности службы. Вряд ли следует сомневаться в том, что продолжительность пребывания в соответствующей должности была различной. Кажется вполне вероятным, что продвижение всадника императором зависело не от количества пройденных эквитом должностей (как на стадии *militiae*, так и прокуратрства), а от суммарной продолжительности службы всадника, которая, возможно, и была основным критерием для продвижения его по карьерной лестнице принцепсом, опиравшимся на мнение своих доверенных лиц. Между тем лишь в очень немногих эквитских карьерах можно обнаружить указания на хронологию назначения и пребывания в должности того или иного прокуратора. Тит Гатерий Непот (Pfl. 95), чья деятельность относится ко времени правления императора Траяна, последовательно занимал четыре прокураторских поста и лишь затем получил должность в аппарате Палатина. И это при том, что до своего назначения в центральную администрацию Галерий Непот прошел меньше прокураторских должностей, чем это было характерным для II в. (в этот период в среднем пять [23, p. 49]). Причем он провел в каждой прокураторской должности всего год, если не меньше. И напротив, Марку Веттию Латрону (Pfl. 104) потребовалось в сумме двадцать два года – пройти через три должности в рамках *militiae equestres* и три прокураторских должности, чтобы лишь затем стать пракуратором (здесь – наместником) Мавретании Цезарейской в 128 г. Также Марк Юлий Максимиан (Pfl. 114) и Кальвизий Фаустиниан (Pfl. 177) были назначены т. н. «идиологами» Египта во II в. – первый через двадцать один год после сексагенарного прокураторства поста, а второй лишь через тринадцать лет после службы на третьем посту в рамках своих *militiae*.

Таким образом, очевидно, что развитие организации происходило по мере того, как прокураторство приобрело иерархическую структуру, а от всадников стало требоваться (обычно) занимать по одной должности на каждом уровне, т. е. в рамках ранга, фиксируемого суммой годового вознаграждения (60, 100, 200 и т.д. тыс. сестерциев в год). Более того, эта иерархия была интегрирована с иерархией высших центурионских постов, так что *primipilares* и *primipilares bis*, которые достижением этих постов приобретали эквитское достоинство, регулярно пополняли ряды императорских прокураторов [см.: 14; 1, с. 303–304]. Следует заметить, что это обеспечивало лишь минимальную структуру для прокурорской

карьеры. Темпы продвижения в рамках иерархии сильно различались, и это не может быть объяснено предлагаемым Пфлаумом принципом ancienneté (т.е. принципом старшинства, обусловленного управленческим стажем). Эпиграфические данные не дают оснований полагать, что продвижение всадника по службе регулировалось обезличенными правилами, а не усмотрением императора. Разумеется, развитие системы «автоматического» *cursus honorum* всадников не было в интересах императора. Напомним, что в приписываемой Меценату речи Дион Кассий подчеркивает, что прокураторские должности – награда от императора за лояльность (Dio LII. 25.5). Действительно, в той мере, в какой всадники позволили бы себе полагать, что в определенные моменты своей карьеры они заслуживают повышения (на основе общих принципов прохождения всаднического *cursus honorum*), они могли бы посчитать назначения меньшим императорским благодеянием, чем оно было по своей сути. Это существенно контрастирует с тем, как в сенаторской среде относились к выдвижению, например, на высшую сенаторскую должность – проконсулом в Азии или Африке (Tac. Agr. 42). Соответственно, мы, очевидно, не найдем явных свидетельств периода Принципата о том, что особая имперская благосклонность, которой пользовались некоторые прокураторы, нарушала какую-либо систему всаднического *cursus honorum* или что такая благосклонность воспринималась другими прокурорами как несправедливая, препятствовавшая их продвижению по службе на основании приобретенного управленческого опыта. Особенно же в абсолютном значении последнего заставляет усомниться инскрипция, содержащая распоряжение Марка Аврелия о назначении прокуратором Квинта Домиция Марсиана, который получил свою дуцентенарную должность именно благодаря расположению императора (*favor*), а также своим усердию (*diligentia*), бескорыстию (*innocentia*) и опыту (*experientia*) (AE 1962. 183). Правда, комментарий Пфлаума по поводу карьеры Луция Аврелия Никомеда (Pfl. 163) содержит предположение, что прокураторам могло не слишком нравиться особое императорское покровительство по отношению к отдельным лицам из числа всадников. Однако каких-либо аргументов Пфлаум не приводит, что лишь подтверждает наш вывод о полной зависимости всаднического *cursus honorum* в период Прнципата от воли самого императора.

## Библиографические ссылки


1. Козленко, А. В. Военная история античности : полководцы, битвы, оружие: Словарь-справочник. – Мн.: Беларусь, 2001. – 479 р.

2. Ле Боэк Я. Римская армия эпохи Ранней Империи / Пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2001. – 400 с.

3. Межерицкий, Я. Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. – М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2016. – 992 с.

4. Талберт, Р. Дж. А. Сенат и посты, которые занимали в государстве сенаторы и всадники / Пер. с англ. // Кембриджская древняя история: В 14 т. Т.10. Империя Августа 43 г. до н.э. – 69 г. н.э.: В 2 полутомах. Полутом 1. – М.: Ладомир, 2018. – С. 373–393.

5. Birley, E. The equestrian officers in the Roman army // Birley E. Roman Britain and the Roman Army. – Kendal: Titus Wilson & son LTD, 1953. – P.133–153.

6. Brunt, P. A. The administrators of Roman Egypt // The Journal of Roman Studies. – 1975. – Vol. 65. – P.124–147.

7. Brunt, P. A. Princeps and Equites // The Journal of Roman Studies. – 1983. – Vol.73. – P.42–75.

8. Burton, G. P. Slaves, Freedmen and Monarchy. Review of Boulvert G. Esclavés et

affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain : rôle politique et administrative. – Naples: Jovene, I970 // The Journal of Roman Studies. – 1977. – Vol. 67. – P.162–166.

9. Champlin E. J. Fronto and Antonine Rome. – Harvard UP, 1980. – xii, 185 p.

10. Demougin S. L'ordre équestre sous les Julio-Claudiens. – Rome: École Francaise de Rome, 1988. – 923 p.

11. Demougin S. Prosopographie des chevaliers Romains Julio-Claudiens (43 av. J.-C. – 70 ap. J.-C.). – Rome: Palais Farnèse, 1992. – 717 p.

12. Devijver H. De Aegypto et exercitu Romano sive prosopographia militiarum equestrium quae ab Augusto ad Gallienum seu statione seu origine ad Aegyptum pertinebant (Studia Hellenistica XXII). – Leuven: Studia Hellenistica, 1975. – 128 p.

13. Devijver H. Prosopographia militiarum equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum: Laterculi alarum, cohortium, legionum (Symbolae Series A): In 6 vol. – Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1976–2001.

14. Dobson The Significance of the Centurion and Primipilaris in the Roman Army and Administration // Dobson B. Roman Officers and Frontiers. – Stuttgart: Franz Steiner Verlsg, 1993. – 143 – 185.

15. Hassal M. The Army // The Cambridge Ancient History: in 14 vol. Vol. 11. The High Empire, A.D. 70–192. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P.320–343.

16. Millar F. A Stady of Cassius Dio. – Oxford: Oxford University Press, 1964. – xiv, 239 p.

17. Millar F. The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337). – London: Duckworth, 1977. – xvi, 656 p.

18. Millar F. Government, Society, and Culture in the Roman Empire. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004. – xxix, 470 p.

19. Pavis d'Escurac H. La préfecture de l'annone: service administratif impérial d'Auguste à Constantin. – Rome: École française de Rome, 1976. xiii, 473 p.

20. Pflaum H.-G. Les procurateurs équestres sous le Haut-empire Romain. – Paris: Maisonneuve, 1950. – 357 p.

21. Pflaum H.-G. Les Carrières Procuratoriennes Équestres Sous Le Haut-Empire Romain: En 3 vol. – Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1960–1961.

22. Prosopographia Imperii Romani / Ed. E. Groag et A. Stein – 2nd ed.: In 8 vol. – Berolini, Lipsiae: W. Gruyter, 1933– 2015.

23. Saller R.P. Promotion and Patronage in Equestrian Careers // The Journal of Roman Studies. – 1980. – Vol. 70. – P.44–63.

24. Shervin-White A. Procurator Augusti // Papers of the British School at Rome. – 1939. – Vol. XV. – P.11–26. Pavis d'Escurac H. La préfecture de l'annone: service administratif impérial d'Auguste à Constantin. – Rome: École française de Rome, 1976. – xiii, 473 p.

25. Southern P. The Roman Army. A Social and Instutional History. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – xi, 383 p.

26. Waever P.R.C. «Familia Caesaris». A social study of the emperor's freedmen and slaves, Cambridge: Cambridge University Press, 1972. – 330 p

27. Webster G. The Roman Imperial Army of the of the First and Second Centuries A.D. (3d Edition). – Norman: University of Oklahoma Press, 1998. – xxiii, 349 p.

## «…ИБО Я НОШУ ЯЗВЫ ГОСПОДА ИИСУСА НА ТЕЛЕ МОЕМ». ТАТУИРОВКА И КЛЕЙМЕНИЕ В ГРЕКО-РИМСКОЙ АНТИЧНОСТИ

**А. В. Козленко**

Минск, Белорусский государственный университет strator40@gmail.com

Название текста восходит к словам апостола Павла из «Послания к Галатам», где речь идет о ранах Христа, как о стигматах, которые верующий имеет на своём теле. Для современников апостола Павла слово стигматы имело основное значение «клеймо», или точнее, «татуировка» на теле раба или варвара. Выбор Павлом этого термина определил последующую традицию его использования как знака мученичества. Хотя отцы церкви понимали этот образ метафорически, некоторые верующие в Египте и на Ближнем Востоке действительно делали себе татуировки на теле. Не смотря на отрицательное отношение к этой практике церкви, здесь она сохранилась вплоть до недавнего времени.

*Ключевые слова*: античность; христианство; церковь; мученичество; гонения; рабство; стигматы; татуировка; клеймо.

The title of the paper goes back to a quote from the Galatians 6:17 about crucifixion wounds of Jesus Christ as a stigmata on the body of the believer. For the Galatian and Greek followers of the Apostle Paul the word στίγματα had basic meaning "brand", or more precisely, "tattoo" on the body of a slave or barbarian. Paul's choice of this term determined the subsequent tradition of its use as a sign of martyrdom. Although Early Church Fathers understood metaphorically this idea, some believers in Egypt and the Middle East actually got tattoos on their bodies. Despite the negative attitude towards tattoo practice from the Church authority, this tradition has been preserved here until recently.

*Keywords*: ancient history; Christianity; church; persecution; stigmata; tattoo; brand; slavery; martyrdom.

«Послание к Галатам» входит в новозаветный канон. Оно было написано апостолом Павлом и адресовано ряду раннехристианских общин Галатии. Большинство ученых не сомневаются в аутентичности этого источника и датируют его концом 40-х или началом 50-х годов. Центральной темой послания является вопрос о взаимоотношении между иудейским законом и верой в Христа, в т.ч. вопрос о необходимости новообращённых язычников галатов придерживаться Моисеева обычая обрезания. Радикализм суждения Павла в этом и других смежных вопросах, создали определенное напряжение в его отношениях с другими проповедниками учения Христа. Исходя из оценки ситуации, в самом начале послания Павел специально акцентирует внимание слушателей на своем апостольском призвании, которое было принято им не от людей, а от самого Господа. Призвание позволяет ему благовествовать Евангелие: «Но если даже мы или Ангел с неба, – пишет Павел, – стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:9). По этой причине «Послание к Галатам», как никакое другое из его писем, богато биографическими деталями. Павел много рассказывает о своей жизни, моменте обращения, последующих путешествиях, об отношениях с другими апостолами, в т.ч. о своем столкновении с Петром. В завершении послания Павел вновь возвращается к этой же теме и пишет: «Впрочем, никто не отягощай меня, ибо я ношу язвы Господа Иисуса (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ) на теле моем» (Гал. 6:17).

Появляющееся в этой фразе слово «стигмата» (στίγματα) является отглагольным существительным от στίζειν «колоть», и может означать острие, например, острый угол в геометрии, или осиное жало, но также результат воздействия, в т.ч. след укола на коже, а в более широком смысле «рана», или же «язва», как в Синодальном переводе. Контекст словоупотребления здесь очевиден, поскольку «стигматы», о которых пишет Павел, напрямую увязаны им с именем Иисуса (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ) и означают раны Христа. Остаётся не вполне ясным,

имеет ли здесь апостол в виду реальные стигматы, намекает ли, как считают некоторые исследователи, на следы, оставшиеся у него на теле от описанного в «Деяниях Апостолов» (Деян. 14:19) побития камнями, или вся фраза носит целиком метафорический смысл. Против трактовки «стигмат» как реальных ран говорит этимология слова, которое имеет прямое значение следа от укола или колотой раны, но не тупой травмы, остающейся после удара камнем. Хотя τά στίγματα в значении «рана» является не самым очевидным смыслом этого слова для современников апостола Павла, сделанный им выбор определил последующую терминологию и традицию его использования. У Григория Нисского, Василия Великого, Иоанна Дамаскина и других отцов церкви τά στίγματα определённо означают «раны Христа» и являются знаком мученичества, который чудесным образом проявляется на теле и даже на материальных предметах [1, p. 1303–1304].

Конфликт между прозрачным для понимания смыслом фразы и затруднением ее буквального толкования создается основным значением слова στίγματα, которое означало клеймо или, точнее, татуировку на теле раба или варвара. В этом значении термин στίγματα употребляется в греческой литература по крайней мере со времен Геродота [2, Sp. 2520–2522]. Он хорошо представлен также у других греческих авторов классического и более позднего времени. Многократно этот термин зафиксирован также у римских авторов, которые при необходимости, или калькировали греческое слово stigma, или, реже, использовали в том же контексте термины punctum или titulus, демонстрирующие схожую с греческой модель образования существительного, производного от глагола со значением «колоть». Интересно, что происхождение современного английского слова tattoo, от которого происходит русское «татуировка», демонстрирует ту же схему образования. Оно является производным от полинезийского tatau – «бить, ударять» и означает одновременно технику нанесения рисунка на кожу и результат её применения. В современный английский язык слово tattoo вошло после публикации в 1773 г. отчёта знаменитого мореплавателя Джеймса Кука, в котором он подробно описал технику татуировки, используемую полинезийцами на Таити. Прежде в европейских языках использовались другие термины: grafism или hieroglif в значении «рисунок», а также французский piquage, испанский pintados, английский punctures или голландский stechmalen, сходство с которыми имеет также русское «наколка» [3, p. 141–142].

Наряду с обычаем нанесения на тело раскраски, татуировка является широко распространённой и очень древней практикой, встречающейся у самых разных народов земного шара. О времени происхождения этого обычая свидетельствуют находки мумифицированных останков древних людей со следами татуировки на теле. Сегодня известно о, по крайней мере 49 подобных мумиях, ареал распространения которых охватывает Сибирь, Монголию и Западный Китай, Египет, Судан, Филиппины и область Анд. Самой древней и известной мумией на сегодняшний день является Этци, тело которого было найдено в 1991 году в Тирольских Альпах. По сопутствующим находкам учёным удалось выяснить, что Этци жил около 3250 г. до н. э. На его теле была обнаружена 61 наколка в форме точек, линий и крестов. В отличие от современных татуировок, сделаны они были не точечными уколами, при помощи небольших надрезов, в которые затем втирался измельчённый древесный уголь. Судя по расположению татуировок на теле Этци, они могли иметь терапевтическое значение и как-то быть связанными с ревматоидными болями, которыми он страдал при жизни. В 2018 году в Египте были обнаружены две ещё более древних мумии со следами фигурных татуировок,

одна из которых датируется 3351 г. до н.э., а другая 3017 г. до н. э. [4, p. 19–24; 8, p. 194].

Помимо археологических находок мумий существуют многочисленные свидетельства повествовательных и документальных источников. Геродот сообщает, что на берегу Канобского устья Нила стоял храм Геракла, обладающий правом убежища. «Если раб – пишет он, – убежит сюда и посвятит себя богу наложением священных знаков (στίγματα ἱρά), то он становится неприкосновенен» (Пер. Г. А. Стратановского) (Hdt., II, 113). О стигматах в форме двух «варварских знаков» на запястье (ἐστίγμένος), как особых приметах бежавшего раба-сирийца, упоминает папирус из сирийского Гиераполя, датируемый 156 г. до н. э. (P. Par. X, 8-9). «Варварские» буквы скорее всего имели арамейское происхождение. В греко-римский период здесь было крупнейшее святилище сирийской богини Атаргатис, возможно они представляли собой первые буквы имён Атаргатис и её супруга Хадада [3, p. 144]. Лукиан в трактате «О сирийской богине» пишет: «Все здесь покрывают себя уколами (στίζονται, т.е. «наколками»): одни – руки, другие – шею. Вот почему ассирийцы имеют на своем теле следы уколов (στίγματοφορέουσιν) (Пер. С.С. Лукьянова) (Luc. Syr. D., 59). В книге Левит вводится запрет на нарезы на теле ради умершего и запрет на накалывание письмен. В Септуагинте соответствующий термин переведен как γράμματα στικτά (Лв. 19:28). Кроме того, Мишна указывает, что татуировка кожи чернилами или красками, или чем-либо, что оставляет следы, является проступком, наказуемым ударами плетью (Мишна 3:6).

Об обычаях татуировки у фракийцев упоминает Геродот, который объясняет, что «татуировки на теле (ἐστίχθαι) у них считаются символом благородства. У кого их нет, тот не принадлежит к благородным» (Hdt., V, 6). Ксенофонт пишет о похожем обычае у родственных фракийцам моссинойков в Малой Азии: «их спины были размалёваны, а спереди они сплошь были покрыты татуированными цветами» (Пер. М. И. Максимовой) (Xen. Anab., V, 4, 32). Об обычаях кочевников причерноморских степей сообщает ряд авторов, в т.ч. географ Помпоний Мела, который пишет, что агафирсы разрисовывают лица и тела в зависимости от древности рода, и узоры эти невозможно смыть (Pomp. Mela, II, 10). Вергилий упоминает в «Энеиде» «разрисованных агафирсов» (pictique Agathyrsi), а в «Георгиках – «разрисованных гелонов» (Verg. Aen., IV, 146; Georg., II, 115). Грамматик Сервий, комментируя эти строки, пишет, что агафирсы являются племенами Скифии, а слово «picti» в данном случае не означает «имеющие татуировки» (picti autem non stigmata habentes) подобно народу в Британии [который такие татуировки имеет]». Здесь имеется в виду хорошо известный обычай британских пиктов раскрашивать (лат. pingere) или татуировать свои тела. Об этом обычае сообщает также готский историк Иордан: «Не знаю, ради ли украшения или по другой какой-то причине расписывают они себе тела железом» (Пер. Е. Ч. Скржинской) (Iord. Get., 14).

В то время как у варварских племен татуировка была украшением, у цивилизованных народов она считалась знаком бесчестья, который ставился на кожу военнопленных, преступников и беглых рабов. Геродот рассказывает, что фиванцев, сражавшихся вместе с Леонидом в Фермопильском проходе, но положивших оружие и сдавшихся в плен, персы заклеймили царским знаком (ἔστίζαν στίγματα βασιλήια) (Hdt., VII, 233). Курций Руф упоминает греков, которые встретили Александра при взятии Персеполя: у одних из них были отрублены руки или ноги, другие были заклеймены «варварскими буквами» (Curt., V, 5, 6). От персов, возможно, этот обычай переняли афиняне, которые во время осады Самоса

в 439 г. до н.э. ставили захваченным пленным на лбу клеймо в форме корабля самены (ἑστίζον εις μέτωπον); в свою очередь, самосцы клеймили захваченных афинян изображением совы (Plut. Per. 26, 4). Отголоском этой истории является реплика неизвестного персонажа из сохранившегося фрагмента комедии Аристфана «Вавилоняне»: «Это граждане Самоса, как сам можешь прочесть» (Hesych. s.v. Σαμίων ὁ δήμος). В память об этой жестокости после поражения Сицилийской экспедиции сиракузяне продавали афинских пленных, заклеймив их лбы изображением лошади (στίζοντες ἵππον εις το μέτωπον) (Plut. Nik., 29, 2). Наконец, Витрувий упоминает о статуе, изображавшей царицу Артемисию из Галикарнаса, ставящей клеймо на лоб (stigmata imponentem) родосских пленников (Vitr., II, 8, 15).

У римлян клеймо на лоб ставилось рабам в наказание за попытку побега или другую провинность. Диодор Сицилийский обвиняет в излишней жестокости сицилийских рабовладельцев, которые накануне рабского восстания 136–132 гг. до н.э. клеймами (στίγματα) метили тела и лица своих рабов без всякой вины последних (Diod., XXXIV, 2, 1). Нередко хозяева рабских эргастулов обвинялись в похищении свободных людей, которым они делали татуировку на лице и таким образом выдавали их за беглых (Quint., VII, 4, 14). Широкую известность приобрела история спасения Анция Рестиона, который в ходе проскрипций триумвиров был объявлен вне закона, но спасён от смерти рабом, которого он сам прежде приказал заковать в кандалы и заклеймить. Описывая облик этого спасителя, Валерий Максим говорит о «неизгладимых буквах» (inexpiabilique litterarum nota) (Val. Max., VI, 8, 7), Марциал – о заклеймённом лице (fronte notatus) (Mart., III, 21); Кассий Дион – о στίγματα (Dio Cass., 47, 10, 4–5). В одной из своих эпиграмм Марциал потешается над вольноотпущенником, тщетно пытающимся замаскировать клеймо: «Точно как звездами лоб его мушками часто залеплен. / Он неизвестен тебе? Мушки отклей – и прочтешь» (Пер. Ф. Петровского) (Mart., II, 29).

В романе Петрония «Сатирикон» представлен следующий комичный эпизод. Главный герой романа Энколпий и его возлюбленный Гитон пытаются скрыться с судна, на котором их сопровождает некий Эвмолп. Когда несколько вариантов побега было отброшено, Эвмолп предлагает товарищам выдать себя за рабов. Предложение было принято, кликнули слугу цирюльника, который обрил обоим волосы. «Затем Эвмолп громадными буквами украсил нам обоим лбы и щедрой рукой вывел через всё лицо общеизвестный знак беглых рабов (ingentibus litteris et notum fugitiuorum)» (Пер. Б. Ярхо) (Petr. Sat., 103). Обман не сработал, Энколпий и Гитон были опознаны, влюблённая в Гитона женщина, от которой столь экстравагантным способом пыталась спастись эта парочка, увидев наколки на лицах, залилась слезами. Её спутник, имеющий свои виды на Энколпия, утешает ее следующим образом: «О, простодушная женщина! Да разве эти буквы выжжены железом? О, если бы чело их на самом деле осквернилось подобными надписями! Это послужило бы нам величайшим утешением» (Petr. Sat., 106). Представленный здесь перевод не совсем точен. В оригинале текста буквы не «выжжены железом», а «напитаны железом» (ferro praeparata litteras biberint), т.е. автор скорее подразумевает татуировку, а не выжженное клеймо.

В императорскую эпоху клеймо ставилось на лоб преступникам, осуждённым на работу в рудниках [6, p. 124–125]. Светоний пишет об императоре Калигуле «Многих граждан из первых сословий он, заклеймив раскаленным железом (stigmatum notis), сослал на рудничные или дорожные работы…» (Пер. М. Л. Гаспарова) (Suet. Cal., 27, 3). Новелла Константина Великого от 316 г. предписывает наносить татуировки на руки приговорённых к рудникам или к

смерти на арене, «поскольку лицо создано по образу и подобию божиему и, следовательно, даже в лице преступника божественная красота должна оскверняться как можно меньше» (Cod. Theod. IX, 40, 2 = Cod. Iust., IX, 47, 17). Вегеций, писавший в конце IV или начале V века, упоминал о «нестираемых знаках», наносившихся на кожу новобранцев (in cute punctis milites scripti) при их поступлении на военную службу (Veget. Epit., I, 8: II, 5). Эта мера должна была максимально затруднить для них возможность дезертирства. Примерно к тому же времени, когда Вегеций писал свою работу, относится эдикт от 15 декабря 398 г., изданный императорами Аркадием и Гонорием и предписывавший магистру оффиций Гозию «клейма (stigmata), которые представляют собой знак государственный (nota publica), следует наносить на руку работникам оружейных мастерских подобно тому, как это делается в отношении новобранцев, чтобы таким образом опознать дезертиров» (Cod. Theod., X, 22, 4) [7, p. 96].

О технической стороне вопроса рассказывает византийский врач Аэций из Амиды. В своей работе «Шестнадцать книг о медицине» он подробно описывает применявшуюся технику татуировки и приводит рецепт использовавшихся при этом чернил: «О наколках (περί στίγματων). Так называются надписи, которые пишутся на лице или какой-либо другой части тела, например, на руках солдат, и с этой целью используются следующие чернила... [Далее приводится рецепт]. Применять, прокалывая кожу иглой, вытирая кровь и втирая в рану сначала сок лука-порея, а затем чернила» (Aet., VIII, 12).

Чернила, рецепт которых приводит Аэций, состояли из золы, полученной от коры египетской сосны, бронзового порошка, купороса, уксуса, желчи, и лукового сока. Все ингредиенты следовало истолочь, перемешать и полученный таким образом порошок размешать в растворе из двух частей воды и одной части лукового сока. Аэций также рассказывает, как в случае необходимости можно было избавиться от такой татуировки. С этой целью нужно было приготовить едкий состав, которым следовало очистить клеймо и закрыть повязкой на пять дней. Татуировка полностью выводилась за 20 дней, не оставляя после себя рубца или шрама [3, p. 142–143].

В эпоху гонений многие христиане подверглись разного рода наказаниям, в т. ч. оказались заклеймены как преступники. Понтий Карфагенский, диакон африканской церкви и автор жизнеописания св. Киприана, пишет о множестве прихожан, лбы которых заклеймены уже вторично и являют собой образец мученичества (Vit. C. Cypr., VII, 14, 88). Одно из толкований этой загадочной фразы состоит в том, что первой «стигматой» Понтий, вслед за апостолом Павлом, считает невидимую печать крещения [7, p. 81]. Позже клеймение практиковали и сами христиане в отношении еретиков и оппонентов. В правление покровительствующего арианам императора Валента к изгнанию был приговорен диакон, строго приверженный православному вероучению; перед тем на его лбу был начертан знак Святого Креста (Theod. Hist. Eccl., IV, 22). Зонара сообщает, что император иконоборец Феофил приказал наказать двух иконопочитателей, наколов (κατέστιξε) им на лицах буквы и залив их чернилами, так что получившиеся стигматы (στίγματα) включали 12 строк написанного императором стихотворного текста (Zon., III, 409) [3, p. 148].

Кроме принудительного клеймения, существовали христианские секты, прибегавшие к добровольному. Ириней Лионский рассказывает о еретиках карпократах, гностической секте II века из Египта, которые использовали с этой целью раскаленные иглы (Iren. Her., I, 25, 6; Epip. Pan., 27, 5).

Добровольное татуирование практиковали также манихеи. Виктор Витенский упоминает о надписи, виденной им на голени одного монаха: Manichaeus discipulus Christi Iesu (Vict. Hist. Persec., II, 2). Возможно, этот текст предназначен служить отражение слов Иоанна Богослова: «И на одежде его, и на бедре его было написано имя: Царь Царей и Господь Господствующих» (Апок. 19:16).

Отношение к этой практике со стороны официальной церкви оставалось отрицательным, поскольку она слишком сильно напоминала обычаи язычников. Преподобный Ефрем Сирин в своём толковании Второзакония вводит категорический запрет для христиан: «Повелевает и постановляет законом на телах своих не делать едкими составами неизгладимых начертаний, подобно тому, как делают Египтяне, на телах своих начертывая неизгладимые изображения богов своих» (Втор. 14: 11).

Не смотря на церковные запреты, практика татуировки всё же имела хождение в Египте и на Ближнем Востоке. Важным дополнением к свидетельствам повествовательных источников являются археологические находки. Несколько лет назад в Судане было обнаружено естественно мумифицировавшееся тело женщины с монограммой архангела Михаила (ΜΙΧΑΉΛ), татуированной на внутренней стороне ее бедра. Находка датируется VII веком [8, p.194].

Французский путешественник Жан де Тевено, посетивший Иерусалим в 1657 году, упоминает в своём отчёте, что паломники-христиане делали здесь себе «нестираемые рисунки» на коже при помощи деревянной дощечки с острым контуром и втираемого в рану мелко истолченного угольного порошка. Даже в начале XX века европейские посетители Коптского квартала в Каире немедленно оказывались окружены здесь шумной толпой детей, демонстрирующих им вытатуированный на правом запястье знак креста и непрерывно кричащих: «Носрани, носрани (христианин)! Бакшиш!» [3, p. 141–142, 145; 9, p. 94–110].

## Библиографические ссылки


1. Lampe, G.W. Patristic Greek Lexicon / G.W. Lampe. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – 1616 p.

2. Hug, A. στιγματίας / A. Hug. / Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. G. Wissowa (Hrgs.). – Bd VI, 2. – Stuttgart, 1929. – Sp. 2552.

3. Jones, C.P. Stigma: Tattooing and Branding in Greaco-Roman Antiquty / C.P. Jones. // Jornal of Roman Studies, 1987. – Vol. 77. – P.139–155.

4. Deter-Wolfa, A., Robitailleb B., Krutakc L., Galliotd S. The World's Oldest Tattoos / A. Deter-Wolfa et al. // Journal of Archaeological Science: Reports, 2016. – Vol. 5. – P. 19–24.

5. Dinter, M. T., Khoo, A. If Skin Were Parchment…" Tattoos in Antiquity / M. T. Dinter, A. Khoo, // Tattoo Histories: Transcultural Perspectives on the Narratives, Practices, and Representations of Tattooing. Kloß S.T. (ed.) – London: Routledge, 2019. – p. 85–102.

6. Millar, F. Condemnation to Hard Labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine / F. Millar. // Papers of the British School at Rome, 1984. – Vol. 52. – P. 124–147.

7. Gustafson, M. *Inscripta in fronte*: Penal Tattooing in Late Antiquity / M. Gustafson. // Classical Antiquity, 1997. – Vol. 16. – P. 79–105.

8. Lacovara, P. The World of Ancient Egypt: A Daily Life Encyclopedia / P. Lacovara. – Denver and Santa Barbara: Greenwood, 2016. – 632 p.

9. Ousterhout, R. Permanent Ephemera: The Honourable Stigmatisation of Jerusalem Pilgrims / R. Ousterhout // Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel. – Leiden and Boston: Brill, 2015. – P. 94–110.

# ФЕНОМЕН ЖЕНСКОГО МУЧЕНИЧЕСТВА В АНТИЧНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

**О. М. Ленцевич**

Минск, Белорусский государственный экономический университет, liantsevich.volga@yandex.ru

В статье рассматриваются особенности института мученичества в христианской церкви античного периода; выделены поведенческие мотивы, лежавшие в основе выбора христианами мученической смерти, проанализированы основные реакции римского языческого общества. Основное внимание уделено анализу на основе агиографических источников особенностей мотивов и поведения женщин-мучениц и исповедниц. Автор приходит к выводу об отсутствии гендерных границ в христианской среде в связи с формированием института мученичества.

*Ключевые слова*: античное христианство; Римская империя; жертвоприношение; общеимперские гонения; мученики; отступники; катехумены; Акты и Пассионы.

The article examines the features of the institution of martyrdom in the Christian church of the ancient period; the behavioral motives underlying the choice of martyrdom by Christians are highlighted, the main reactions of the Roman pagan society are analyzed. The main attention is paid to the analysis on the basis of hagiographic sources of the features of the motives and behavior of women martyrs and confessors. The author comes to the conclusion that there are no gender boundaries in the Christian environment in connection with the formation of the institution of martyrdom.

*Keywords*: ancient Christianity; the Roman Empire; sacrifice; general imperial persecution; martyrs; backsliders; catechumens; Acts and Passions.

Античнохристианский период, определяемый, прежде всего, как хронологический рубеж формирования религии и церкви в рамках античной цивилизации, сыграл в истории христианства решающую роль, – в течение непродолжительного отрезка времени церковь прошла значимый путь от разрозненных общин до разрешенной, а впоследствии и единственной в Римской империи религии с унифицированной внутренней структурой, систематизированной догматикой и сложным культом. При этом менялся и статус – от одного из многочисленных верований языческого Рима, к религии гонимых, и далее – разрешенной и, наконец, государственной религии.

Зарождающееся христианство провозгласило равенство в вере и спасении между мужчиной и женщиной, чем привлекло в свои ряды большое количество сторонниц. Женщины, причем из разных социальных слоёв, сыграли на этапе становления новой религии важную роль: их было много среди первых последователей; существовали женские должности клира; христианки активно участвовали в харитативной деятельности.

В период, когда христианство было гонимой религией, у женщин-христианок появился еще один путь получения особого статуса, в котором они смогли сравниться с мужчинами − обретение ореола мучениц или исповедниц. Мученики и исповедники были своеобразной вершиной христианской cursus honorum, избранниками Христа. Уверенные в том, что единственной настоящей и последней жертвой была смерть Иисуса Христа, его последователи отказывались совершать жертвоприношения языческим богам Рима. Для официальных властей это была необходимая форма демонстрации политической лояльности режиму и

почитания личности императора [2, с. 160; 8, с. 13]. Отказ объяснялся ими как неподчинение законам империи.

Мученики сознательно принимали тяжелую публичную смерть или кончину в темнице, отказавшись от демонстрации формальных языческих культовых практик; исповедники при этом оставались в живых после заточения и пыток (исповедничеством также называют промежуточное состояние христианина, еще не принявшего мученический конец [8, с. 17]). Их стойкость в вере, решимость пожертвовать всем, в том числе и жизнью, сыграли огромную роль в чрезвычайно трудные для христиан времена.

В раннем христианстве мученики причислялись вслед за апостолами и другими сподвижниками Христа к лику святых; вплоть до начала V в. эти категории составляли основные категории почитаемых святых [10]; при этом нельзя согласиться с утверждением, что только мученики являлись первыми христианскими святыми [8, с. 3].

В современной историографии вполне убедительно доказано, что добровольное мученичество последователей Христа связано не с их стремлением привлечь к новой вере как можно большее число сторонников из числа римских солдат, карауливших и сопровождавших христиан к месту казни, а также из числа зрителей-язычников, наблюдавших за таким распространенным в империи зрелищем [5, с. 36–37]. Римский обыватель негативно относился к закрытым сообществам, не желавшим участвовать в общественной жизни; образ жизни христиан обрастал многочисленными слухами и подозрениями, в том числе в убийствах младенцев (причащение плотью и кровью Христовой), ночных оргиях (христианские вечерние собрания и трапезы – агапы – собирали как мужчин, так и женщин-членов общин). Римское общество отличалось приверженностью к традициям, среди которых необходимость соблюдения обычаев предков – mos maiorum – являлось средством сохранения и трансляции римской идентичности, гарантией стабильности общества. Отказ от исполнения языческих ритуалов, носивших в восприятии простых римлян формальный характер и не затрагивавших глубинных основ мировосприятия человека, расценивался как безразличие к участи родного города [7, с. 6]. Именно поэтому зрелищная смерть на арене не могла вызвать ответной реакции со стороны зрителей и воспринималась как признак крайней глупости или душевного расстройства. А значит подвиг мученичества не ставил своей целью доказать истинность христианской веры перед язычниками [8, с. 3].

Иное дело – христиане-единоверцы, для которых мученическая кончина была подвигом веры, прямым способом обретения рая, что на фоне затухающих эсхатологических настроений было вполне закономерно. В формирующейся христианской традиции мученики, как писал Ипполит Римский, сами будут судьями в первом воскресении (Hipp. In Dan., 37); только мученики и исповедники могли просить Церковь о прощении и принятии некоторых отступников [8, с. 19], не устоявших перед репрессиями власти. Примеры их стойкости вдохновляли многих слабых духом, они создавали героический ореол христианской религии, служили образцом непоколебимости в вере и праведности в глазах родственников и единоверцев, а впоследствии и многих поколений христиан. Наиболее глубокое впечатление подвиги мучеников и исповедников производили на катехуменов (оглашенных); для них самих мученическая кончина становилась коротким путем получения крещения, тогда как в обычном порядке его ждали до 3-х лет [5, с. 40].

Не случайно культ мучеников начал формироваться еще во времена первого общеимперского гонения на христиан при императоре Деции, в середине III в.

(дискуссию о датировке смотри в очерке В. А. Федосика «Мученичество в раннем христианстве» [10]). Современник дециева гонения, карфагенский епископ Киприан требовал фиксировать дни смерти мучеников, чтобы затем ежегодно отмечать их память (Epist. XII. 2). Тогда же стали составляться первые христианские мартирологи.

Среди мучеников, объявленных христианской церковью святыми, было немало женщин. Своими подвигами за веру женщины-христианки показали, что они не являются слабыми существами по своей женской природе. Феномен христианского мученичества ярко продемонстрировал христианское равенство мужчин и женщин. Причем, в экстремальных условиях. Итальянская исследовательница Элизабет Кастелли уделяет особое внимание слому гендерных границ, произошедшему в христианской среде в связи с формированием института мученичества [12, p. 112].

Важнейшими для исследования проблемы женского мученичества античнохристианского периода являются агиографические источники – Акты и Пассионы христианских мучеников. Как жанр агиография возникает в период общеимперских гонений III в.; при этом самые ранние легенды датируются II в. [3, с. 223]. Акты (Деяния) представляют собой описания судов и обвинений в отношении христиан; Пассионы (Мученичества) – описания жизни и кончины мученика, составленные непосредственными свидетелями или современниками. Они демонстрируют яркую картину положения христианства в период имперских гонений, предоставляют материалы для изучения этико-психологических проблем раннего христианства в целом. Тексты представлены по наиболее известному оксфордскому изданию «Акты христианских мучеников» [16]. Однако необходимо учитывать своеобразный характер данного источника, при работе с которым серьезное внимание следует уделить хронологии, точности описания подлинных исторических событий, проблеме реальности самих героев. При этом документы данной группы содержат важные сведения, не сохранившиеся в других источниках, в том числе касающиеся множества бытовых деталей, необходимых для исследования христианизации позднеримского общества [3, с. 223–224]. Вместе с мужчинами идет на костер христианка из Пергама Агафоника (160-е гг.) [6, с. 184], отказавшись принести жертву языческим богам (Pass. S. Carpi, Pamph. et Agaph. 6). Женщина сама выходит из толпы во время казни своих единоверцев и объявляет проконсулу, что должна разделить их судьбу. При этом обреченные на смерть ведут себя не как обычные преступники, радуясь, что покидают этот мир (Pass. S. Carpi, Pamph. et Agaph. 36–41), что вполне закономерно.

С ребенком арестовывают и бросают в тюрьму 22-летнюю Перпетую (203 г.) [11, p. 425; 14, p. 118; 18, p. 221], но она не поддается на уговоры отца-язычника, достаточно влиятельного в Карфагене человека, и отказывается принести жертву даже после того, как у нее отнимают маленького сына. Из тюрьмы Перпетуя писала о первом дне своего заключения: «Тогда это было мне испытанием, я была испугана, потому что я никогда не была раньше в такой темноте… Чрезмерная жара от множества людей, грубое обращение солдат, и, наконец, забота о моем ребенке – все это делало меня несчастной» (Pass. S. Perp. et Felicit. 8.3). Английский исследователь Уильям Френд наряду с Passio Sancti Perpetuae упоминает дневники Перпетуи [13, з. 234]. С Перпетуей в тюрьме находится её служанка Фелицитата. Она рожает накануне своей смерти, однако не отрекается.

На цирковую арену Перпетую и Фелицитату выводят в языческих нарядах, посвященных Юпитеру и Церере (Pass. S. Perp. et Felicit. 18), однако христианки отказываются от них; тогда их обнажают, но по требованию толпы возвращают

одежду (Pass. S. Perp. et Felicit. 20.3). Описание смерти мучеников было призвано будить в читателях-христианах ужас: молодых женщин бросают на цирковую арену для боя с бешеной телкой (Pass. S. Perp. et Felicit. 20). Зверей специально злили перед боем. Если обвиняемый при этом был просто покалечен, его могли казнить уже вне арены [6, с. 82]. Так происходит с Перпетуей, которая сама направляет кинжал служителя себе в горло, – «такая женщина не могла бы быть убита, если бы сама этого не захотела» (Pass. S. Perp. et Felicit. 21.9). Казнь над египтянкой Потамиеной и ее матерью «состояла в том, что различные члены ее тела, начиная с ног до головы, медленно мало-помалу обливаемы были кипящею смолою» (Euseb. H.E. VI.5). А она в это время своим поведением и словами смогла убедить в истинности христианства своего караульного – солдата Василида (Pass. Potam. 9).

Обращение стражей-язычников, карауливших христианок и впечатленных стойкостью их духа, встречается в агиографии неоднократно. Это охранявший Перпетую Пруденс, а также Василид (Euseb. H. E. VI. 5), казненный вскоре после смерти Потамиены в 203 г. Однако стоит согласиться с гипотезой А. Пантелеева, что эти случаи обусловлены не однократным впечатлением от подвига женщин, а протяженным знакомством с мученицами [5, с. 38]; так что обращение здесь является скорее дополнительным следствием подвига, а не целью молодых христианок. В более поздних «Житиях Святых» встречаются многочисленные примеры таких обращений: благодаря Ермонии, одной из дочерей апостола Филлиппа, становятся христианами ее палачи [1, кн. 1, с. 113–115]; великомученица Евфимия обращает в христианство двух своих стражников [1, кн. 1, с. 308–317], Иустина – «колдуна» Киприана, который преследовал святую девственницу [1, кн. 2, с. 37–52], а девятилетняя Василисса из Никомидии привлекла к новой вере правителя [1, кн. 1, с. 73–75]. После казни на столбе Карпа и Памфила проконсул допрашивает Агафонику, однако ее не убеждают угрозы и уговоры об участи детей (Pass. S. Carpi, Pamph. et Agaph. 6). Она сбрасывает одежду и под возгласы сочувствующей толпы направляется к столбу. Пригвожденную женщину поджигают, и она умирает, произнося имя Христа [9, с. 126].

Детальное, реалистическое описание пыток и страданий в Актах может объясняться влиянием на агиографов позднеримской среды, для которой кровавые зрелища были вариантом нормы [8, с. 21]; для христиан же они становились воодушевляющими на подвиг примерами. Случалось, что после страшных мучений за веру женщины оставались живы: «Жития Святых» приводят примеры первомученицы Фёклы, фригийки Ариадны, преподобномученицы Евдокии из Сирии [1, кн. 1, с. 343–344, 466–478; кн. 7, с. 5–38]. Мученицами становились и отступницы, проявившие стойкость перед испытаниями: Вивлию «временные страдания привели… к мысли о вечной геене, и она начала защищать христиан» (Euseb. H. E. V. 1). Каллисте помогла вернуться на путь истинной веры и принять мученический венец святая дева Дорофея [1, кн. 6, с. 106].

Для женщин вообще церковь делала акцент на особой важности борьбы с плотскими страстями. Поэтому мученицами становились не только женщины, отказавшиеся принести жертвы богам Римской империи, но и те, кто вел борьбу за свое целомудрие: так, Фомаида из Александрии отказавшись сожительствовать со своим свекром, за что и была им убита [1, кн. 8, с. 196].

Интересно, что именно в «женских» актах и пассионах содержится немало трогательных, казалось бы, чисто бытовых, житейских деталей, которые не присущи описаниям подвигов за веру мужчин-христиан. Неизвестные нам авторы пассионов словно акцентируют внимание на таких характеристиках женской психологии, как любовь к детям, мужу, родителям. Эти чрезвычайно важные для

женщины связи мученице-христианке предстоит переосмыслить в экстремальных условиях, сделать необыкновенно тяжелый выбор между любовью к родным и близким и верой в Христа. Потрясающе выглядят душераздирающие сцены уговоров мученицы Перпетуи ее отцом с ее маленьким сыном на руках, крики в ее адрес из толпы на форуме: «Принеси жертву, пожалей дитя» (Pass. S. Perp. et Felicit. 3. 5−6). Не менее впечатляюще выглядят уговоры проконсулом Агафоники, чтобы она пожалела своих детей и принесла жертвы, и ее ответ: о детях позаботится Бог (Pass. S. Carpi, Pamph. et Agaph. 6). Женщины-мученицы отрекаются от родных ради веры, но при этом сохраняют свою любовь к ним, демонстрируя множество ее трогательных примеров.

В пассионе Агапы, Ирины и Хионии, относящемся к гонению Диоклетиана (начало IV в.), Ирина отрекается от своих родителей, желая спасти их от обвинения в соучастии в хранении священных книг (5). Кстати, в этом пассионе встречается и вовсе редкая бытовая деталь − на недоуменный вопрос префекта Дульцития к исповеднице Евтихии, как та могла забеременеть, если ее муж умер семь месяцев тому назад, та ответила, что беременна «от человека, которого Бог дал мне» (3). Очевидно, агиографы стремились подчеркнуть, что женщинам-мученицам приходилось гораздо сложнее порывать свои связи с земным миром при совершении тяжелейшего последнего выбора. Материалы пассионов опровергают мнение ряда исследователей, что для мучеников было присуще отрицание брака [17, p. 30].

Именно женщины были в тяжелое время гонений рядом с пострадавшими за веру: они посещали в тюрьмах исповедников, они же и погребали мучеников (дочь Траяна Дросиада, которая крестит сама себя и бросается в печь с другими христианами; римлянка Анастасия, которая служила мученикам во время Неронова гонения) [1, кн. 7, с. 429–432; кн. 8, с. 231]. Примеры таких женщин должны были стать образцом для подражания всем христианам. Недаром отцы церкви ставили подвиг мучеников на первое место в служении Богу (Cypr. De hab. virg. 6; Ep. 10; Амвр. Мед. О девств. I. 2. 9). Дж. А. Макнамара называет женское мученичество ответом на падение престижа женских церковных должностей [15, p. 94], что видится не вполне корректным, поскольку в период гонений на христиан, когда мы говорим о появлении и распространении женского мученичества, женские церковные должности еще вполне распространены: это и харизматические вдовы, и диакониссы, прислуживавшие в период укрепления епископской организации, и девы, пополнившие впоследствии стены монастырей [4, с. 15–16]. Здесь скорее можно отметить общую тенденцию, складывающуюся в процессе формирования христианства и реакции римских властей на распространяющееся новое учение, в котором женщины играли роль наряду с мужчинами, не выделяя себя по признаку пола. Времена гонений прошли, но в культе святых мучеников христианские женщины заняли особое место.

Таким образом, мученичество, одна из форм в том числе и женского института античнохристианского периода, представлялось христианам как прямой путь к личному спасению. Оно стало логичной реакцией на политику римских властей, связанную с требованием демонстрации политической лояльности режиму и почитания личности императора. Многочисленные подвиги, продемонстрированные мучениками-христианами, как мужчинами, так и женщинами во время казни, сыграли значительную роль в укреплении рядов единоверцев в тяжелый период гонений, смогли стать образцом для последующих поколений христиан. Подвиги христианских мучеников не имели целью привлечение сторонников из языческой среды. Женское мученичество стало еще

одним аргументом в пользу христианской идеи равенства в спасении; при общем равенстве в мотивации мученичества мужчинами и женщинами, женщинам было тяжелее порывать связи с земным миром.

## Библиографические ссылки


1. Димитрий (митр. Ростовский). Жития Святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней Святителя Димитрия Ростовского, с доп., прим. и изобр. Святых / Св. Димитрий Ростовский. – М.: Православная книга, 1991.

2. Каргальцев, А. В. Гонения Деция и церковь середины III в.: мученики и власти / А. В. Каргальцев // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2016. – № 1 (51). – С. 153–165.

3. Колосовская, Ю. К. Агиографические сочинения как исторический источник / Ю. К. Колосовская // ВДИ. – 1992. – № 4. – С. 222–229.

4. Ленцевич, О. М. Женщина в античнохристианской идеологии и церкви : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.03 / О. М. Ленцевич. – Минск, 2001. – 21 с.

5. Пантелеев, А. Д. Мученичество и распространение христианства в Римской империи / А. Д. Пантелеев // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2, История. – 2015. – Вып. 3. – С. 33 – 44.

6. Пантелеев, А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ / А. Д. Пантелеев // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2014. – № 2 (44). – С. 75 – 89.

7. Ранние мученичества: Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017. – 384 с.

8. Софян, А.Б. Феномен мученичества во взаимоотношениях христианской церкви и Римской империи (II – начало IV в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.03 / А.Б. Софян. – СПб., 2010. – 26 с.

9. Федосик, В. А. Киприан и античное христианство / В. А. Федосик. – Минск: Университетское, 1991. – 208 с.

10. Федосик, В. А. Мученичество в раннем христианстве. Очерк исторического восприятия / В. А. Федосик, В. В. Яновская, О. А. Яновский. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. – 255 с.

11. Carrington, Ph. The Early Christian Church: In 2 vol. / Ph. Carrington. – Cambridge: CUP, 1957. – Vol. 2. – XII, 519 p.

12. Castelli, E. A. Persecution and Spectacle Cultural Appropriation in the Christian Commemoration of Martyrdom / E. A. Castelli // ARG. – 2005. – № 7. – P. 102–136.

13. Frend, W.H.C. Archaelogy and History in the Study of Early Christianity / W.H.C. Frend. – L.: Variorum Reprints, 1988. – 308 p.

14. Frend, W. H. C. The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa / W.H.C. Frend. – Oxford: OUP, 1952. – XVI, 360 p.

15. McNamara, J. A. Matres Patriae / Matres Ecclesiae: Women of Rome // Becoming Visible. Women in European History. – Boston, N. Y., 1998. – P. 77 – 103.

16. Musurillo, H. The Acts of the Christian Martyrs / H. Musurillo. − Oxford: Clarendon Press, 1972. – 379 p.

17. Riposati, B. La stuttura degli Inni alle tre vergini martiri del «Peristephanon» di Prudenzio / B. Riposati // Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati. – Milano: Vita e pensiero, 1979. – P. 25 – 41.

18. Simon, M. La civilisation de l’antiquité et le christianisme / M. Simon. – Paris: Arthaud, 1972. – 560 p.

# ЕВРОПА В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

## СТРУКТУРА ДРЕВНЕГЕРМАНСКОГО ОБЩЕСТВА ПО ДАННЫМ АНГЛОСАКСОНСКОГО ЭПОСА «БЕОВУЛЬФ»

**И. О. Евтухов**

Минск, Белорусский государственный университет, Ewtuhow@tut.by

В статье доказывается, что в поэме «Беовульф» описаны два варианта структуры древнегерманского общества. Общими для обоих вариантов являются понятия *þegn* и *gesiþ*. Правитель обозначен разными терминами: *þeodcyning* и *þeoden*. *Hlaford* присутствует в одном из вариантов. Также показано, что слово *æþeling* в ранний период англосаксонской истории обозначал не благородного, а свободного человека.

*Ключевые слова:* Беовульф; древнегерманское общество; тэн; гезит; глафорд.

The article proves that the poem *Beowulf* describes two variants of the structure of ancient German society. The concepts *þegn* and *gesiþ* are common to both variants. The ruler is designated by different terms: *þeodcyning* and *þeoden*. *Hlaford* is present in one of the variants. It is also shown that the word *æþeling* in the early period of Anglo-Saxon history did not mean a noble, but a free person.

*Keywords: Beowulf*; ancient German society; þegn; gesiþ; hlaford.

***Англосаксонский героический эпос «Беовульф»*** является единственным раннесредневековым западноевропейским эпическим произведением, сохранившимся на одном из древнегерманских языков. Профессор Роберт Деннис Фальк датировал поэму промежутком между 725–825 (в зависимости от места ее создания): «Вкратце (можно сказать, что) Беовульф почти точно не был составлен после 725 г. в случае (своего) мерсийского происхождения, или после 825 г. в случае нортумбрийского» [1, p. 390]. Структурно «Беовульф» распадается на три части: 1) пролог, 2) события в стране данов, 3) события в стране геатов. При работе над статьей поэма использовалась по изданию Роберта Фалька с параллельными текстами на древнеанглийском и английском языках [2, p. 85–295].

***Постановка проблемы.*** Раннее время создания произведения позволяет использовать его в качестве источника для реконструкции структуры древнегерманского общества в германской, а не латинской терминологии.

***Методы анализа.*** В статье использованы следующие методы анализа: *кластеризация* (формирование кластера вербальных реализаций концептов, описывающих структуру древнегерманского общества) и *историко-семантический анализ* концептов, включенных в кластер.

***Род людской (moncynn).*** Понятие, противопоставлявшее людей враждебным им разумным созданиям, было весьма актуально для человека древности или раннего средневековья. Термин встречается в поэме шесть раз: 110, 164, 196, 1276, 1955, 2181.

В первом случае речь идет про изгнание Каина из рода людского, после чего от него произошли всякого рода злые создания: великаны (*eotenas*), эльфы (*ylfe* ), орки (*orcneas*), восставшие против бога гиганты (*gi[ga](ntas)*) (112–113). Причем

речь идет о вполне реальных существах. Дж. Толкиен писал: «Грендель обитает в видимом мире и ест плоть и кровь людей; он входит в их дома через двери = *Grendel inhabits the visible world and eats the flesh and blood of men; he enters their houses by the doors*» [3, p. 27].

Во втором и четвертом контекстах потомок Каина Грендель определяется как «враг рода людского». В остальных Беовульф признается сильнейшим из рода людского. Таким образом, *moncynn* это максимально широкая общность людей, противопоставленная общности чудовищ.

***Народ.*** Понятие «народ» в поэме обозначается словами *þeod* и *leod*. В последнем случае следует учитывать, что *leod* обозначает народ тогда, когда стоит в женском роде. Если же слово стоит в мужском роде, то переводить его следует как «человек» (69 случаев употребления в поэме).

Слово *leod* со значение «народ» встречается всего два раза:: «*ecgþræce ... leode* = атаку мечей (= войну) народа» (ст. 596) и «*leode Deniga* = народу Данов» (ст. 599). В приведенном контексте речь идет о том, что Грендель не опасался ответной войны со стороны данов. Т. е. можно предположить, что слово *leod* обозначает вооруженную часть народа.

Термин *þeod* встречается в поэме шесть раз: 643, 1230, 1250, 1691, 1705, 2219 (записано как ðiod).

В первом случае сообщается, что «*þryðword sprecen ðeod on sælum* = храбрые речи говорил народ в зале»; во втором подчеркивается, что народ должен быть в готовности (*þeod ealgearo*) к защите вождя (?); в третьем автор рассуждает о том, что народ защищал своего вождя и «*wæs seo þeod tilu* = был это народ хороший»; в четвертом гиганты названы сильным народом; в пятом Хротгар предсказывает Беовульфу, что тот «*ðin ofer þeoda gehwylce* = встанет над своим народом»; в шестом говорится о «*ðiod onfand* = народа бедствии». Таким образом можно предположить, что словом *þeod* обозначаются все полноправные жители данной страны.

***Глава народа.*** Лицо, стоявшее во главе народа (*þeod*) последовательно по всей поэме обозначается термином *þeoden*. Слова *þeod* и *þeoden* восходят ко временам древнегерманской континентальной общности.

В переводе Библии на готский язык слово *þiuda* используется для передачиа греческого слова ἔθνος (народ), а слово *þiudans* для передачи греческого слова βασιλεύς (царь). Неужели древнеанглийский *þeoden* это царь? Ни в коем случае. Во времена континентальной общности у древних германцев ни царей, ни королей не было.

Слово *þeoden* композитом не является. Оно образовано от слова *þeod* при помощи суффикса *-en*. По мнению Эмиля Бенвениста готский *þiudans* «является воплощением своего народа». Французский ученый продолжает: «Необходимо как следует уяснить себе особенность этих понятий, связанных с самой природой данного социального института. Мы говорим в данном случае «воплощать», имея в виду тот способ, которым выбирался царь у индоевропейских народов Центральной и Западной Европы. Он не был царем от рождения, а становился им в результате выбора» [4, с. 202].

Таким образом, англосаксонский *þeoden* это не правитель народа, а скорее носитель его лучших качеств. И в этом его глубокое отличие от конунга. Беовульф именовался тэоденом и до того, как начал править геатами, и после того. *Þeoden* в поэме наделяется определенным набором эпитетов. В абсолютном большинстве случаев (девять раз) называется «известным, славным» (*mære, mærne*). Дважды *þeoden* назван «любимым» (*leofne*) и один раз «могучим» (*rice*).

Кроме того в поэме присутствуют композиты, построенные по формуле «народ+cyning»: *þeodcyning* и *leodcyning*.

Слово *cyning, kyning* (конунг) образовано от слова *cyn* (род) при помощи суффикса *-ing* (сын такого-то, из рода такого-то). Это слово реконструируется для общегерманского языка: *kuninggaz [5, p. 717]. Более того, оно является одним из немногих слов общегерманского языка сохранившихся в иных языках. Считается, что оно попало в финский и эстонский языке еще во времена существования континентальной древнегерманской общности и законсервировалось там в немного искаженном виде: *kuningas*.

Но есть один не совсем понятный момент. В сохранившихся памятниках готского языка отсутствует слово, похожее на общегерманское *kuninggaz, хотя присутствует слово *kunni* (= род). Как уже указывалось выше, в переводе Ульфилы греческое βασιλεύς последовательно передается словом *þiudans.* А производное от него слово *þiudanassus* Ульфила использует для передачи греческого βασιλεία.

Босворт подчеркивает, что англо-саксонский конунг был сыном, а не отцом народа (the child, not the father of the people) [6. p. 183]. Эпитеты конунга в поэме указывают на его военную функцию. Конунг должен был быть смелым в бою (*heaðorof*) (ст. 2191), победоносным (*sigerof*) (ст. 619), мудрым (ст. *frod*) (ст. 1306), могущественным (*bregorof*) (ст. 1925) и т. д. Конунг занимал особое положение в обществе. На это предположение наталкивает композит *heahcyning* = «высокий конунг» (ст. 1039), использованный для определения Хротгара. Кроме того, в поэме слово *cyning* как правило сопровождается описанием (или, по крайней мере упоминанием) дворца, пира, сокровищ.

Таким образом *þeoden* является воплощением всего народа, а конунг может быть определен как руководитель вооруженной части народа. В принципе этот вывод корреспондирует с тезисом из «Германии» Тацита: «Царей они выбирают из наиболее знатных, вождей – из наиболее доблестных» (гл. 7).

Воинственность конунга подчеркивается композитом *guðcyning* (битва+конунг). Встречается этот композит в поэме шесть раз (один раз в написании *guðkyning*): один раз в прологе, пять раз во второй и третьей частях. В Прологе этим термином косвенно определяется сам Беовульф, который заявляет своей дружине, что Хротгар ищет «конунга битвы» (ст. 199) и предлагает на эту роль себя. Во второй части «конунгом битвы» (ст. 1969) назван Хигелак. в третьей части – Беовульф (ст. 2335, 2563, 2677, 3036).

Распределение композитов *þeodcyning* и *leodcyning* имеет следующую статистику: *þeodcyning* – один раз в Прологе (без персонализации) и семь раз во второй и третьей частях поэмы (относительно Беовульфа); *leodcyning* – один раз в Прологе (относительно Беовульфа Скильдинга). В первой части поэмы, содержащей датские эпизоды, нет ни одного случая использования не только этих композитов, но и подобных им. В результате можно высказать следующее предположение.

***Термин þeodcyning обозначает социально-политический институт, существовавший в геатских землях. Это объясняет присутствие термина во второй и третьей частях поэмах и его отсутствие в первой части. Таким образом, в поэме описаны две близкие, но несовпадающие структуры общества. Одна из них соотносится с данами, вторая – с геатами.***

**Внутренняя структура системы *þeod*** может быть рассмотрена на следующем эпизоде поэмы.

Супруга конунга Хротгара (*cwen Hroðgares*) Вальхтеов при вручении даров описала Беовульфу принципиальную схему социального партнерства общества

данов: *æghwylc eorl oþrum getrywe // modes milde mandrihtne hold* = каждый эрл другому верен // духом благородный людей господину верный (ст. 1228–1229); *þegnas syndon geþwære, þeod ealgearo* = тэны в согласии, народ весь в готовности (ст. 1230), *druncne dryhtguman* = выпивали (?) люди (ст. 1231) (относительно перевода слова *dryhtguman* см. Христос, ст. 887: «*Weccaþ of deaþe dryhtgumena bearn, eall monna cynn* = Избегут смерти людей сыны, весь людской род») После чего рекомендовала делать также: *doð swa ic bidde* (ст. 1231).

Таким образом мы получаем следующие структурные элементы общества: эрлы, тэны, люди.

Слово *eorl* встречается в поэме очень часто (46 раз). На основании этих упоминаний можно сделать следующие выводы. Во-первых, словом *eorl* обозначены дружинники, составлявшие ближайшее окружение правителя. Хротгар при первой встрече с Беовульфом сидел «со своей эрлов дружиной = *mid his eorla gedriht*»(ст. 357). Беовульф просил разрешения переночевать в Хеороте со «своим эрлов отрядом = *minra eorla gedryht*» (ст. 431). Командир отряда многократно определяется через кенинг «эрлов защитник = *eorla hleo*». В то же время поэма Genesis A, близкая по времени к «Беовульфу», под словом *eorl* понимает не воина, а человека: *Ða eorlas þry* = три человека (ст. 2045); *Eorlas wenaþ* = люди думают (ст. 1826).

Для уточнения семантического поля слова *eorl* можно взять образованное от него имя прилагательное *eorlic* (ст. 637). В результатет оказывается, что оно локализовано в семантическом поле, связанном с терминологией битвы, и имеет значение «мужественный».

Формирование отряда эрлов Беовульфа происходило следующим образом. Прежде всего Беовульф уговорил «разумных кэрлов» (*snotere ceorlas*), а затем он «*hæfde se goda Geata leoda // [**]m pan gecorone þara þe he cenoste // findan mihte .xv.na sum* = собрал добрых Геатов людей. // [Воин]ов избрал, которые из них сильные // найтись смогли. Пятнадцать вместе с ним …» (ст. 205–207). Исходя из описания Корнелием Тацитом народных собраний германцев можно высказать предположение о том, что под «добрыми людьми» имеются в виду полноправные члены германского общества, обладавшие правом голоса на собраниях. Поврежденное в манускрипте словосочетание *[**]m pan* традиционно читается как одно слово *[ce]mpan* = воинов. Следующее (и последнее) появление в поэме слова *cempa* связано с самим Беовульфом, как командиром отряда. На утро после атаки на Хеорот матери Гренделя к Хротгару пришел «*...eorla sum æþele cempa* = … с эрлами благородный воин» (ст. 1312).

Слово *þegn* встречается в поэме 26 раз. Кроме того присутствует весьма важный композит «холл тэнов» (*healðegn*) (ст. 142, 719). Весьма интересно, что в первом случае композит стоит в единственном числе, т. е. имеется в виду здание холла для тэнов, а во втором – во множественном, что указывает на тэнов для службы в здании холла.

Исходя из контекстов можно составить общее впечатление о тэне.

Как правило это воин, находящийся на службе конунга, причем связь персонализирована. Беовульф именуется тэном Хигелака (ст. 194), стражник у моря Вульфгар – тэном Хротгара (ст. 235).

Тэны составляли ближнюю дружину конунга, так называемый «домашний отряд = *heorðgeneatas*» (Хигелака – ст. 261, Хротгара – ст. 1580, самого Беовульфа, когда он стал конунгом – ст. 2418) в составе пятнадцати человек. Столь небольшая численность особого удивления не вызывает. Отряд Хнэфа, победивший дружинников Финна, «Финнсбургский фрагмент» отпределяет в шестьдесят воинов

(не считая погибших в бою).

Отряд тэнов мог набираться из представителей одного рода. Вульфгар поручает присмотреть за оставленной у берега ладьей Беовульфа «своим родичам-тэнам = *magupegnas mine*» (ст. 293), Беовульф называет себя родичем-тэном (*magoðegn*) Хигелака (ст. 408).

Среди тэнов существовала возрастная дифференциация. Беовульф после победы над матерью Гренделя обещает Хротгару, что отныне в Хеороте будет в безопасности «*þegna gehwylc þinra leoda // duguðe ond iogoþe…* = тэн каждый (из) твоего народа, старший и младший…» (ст. 1673–1674).

Тэн мог исполнять функции телохранителя при жене конунга. Погибший в схватке между данами и хеадбардами слуга Фреавару назван тэном (ст. 2059).

Кроме того тэн мог исполнять при конунге роль скопа-певца: «*cyninges þegn … guma gilphlæden gidda gemyndig se ðe ealfela ealdgesegena worn gemunde* = конунга тэн человек хвалы полный, (который) песни помнил многие древние предания многие помнил» (867–870).

Еще одна функция тэна – забота о прибывших ко двору правителя (ст. 1794–1798).

За выполнение боевого задания, или, как сказано в «Беовульфе», работы (ст. 1569, Беовульф после убийства матери Гренделя: «*Sweord wæs swatig // secg weorce gefeh* = Меч был в крови. Человек работе радовался») тэн мог получить особое вознаграждение. После убийства матери Гренделя Беовульф получил от Хротгара «коней и оружие = *wicga ond wæpna*» (ст. 1045). Под оружием разумеется «*segen gyldenne sigores to leane // hroden hildecumbor helm ond byrnan // mære maðþumsweord…* = штандарт золотой, как награду за победу // украшенное знамя битвы, шлем и кольчугу, // знаменитый ценный меч …» (ст. 1021–1023). Тэны Беовульфа получили по мечу (ст. 1053). Меч в данном случае обозначается словом *yrfelaf*. Возможно имеется в виду своеобразный наградной меч, скорее декоративного, чем боевого характера. Ибо таким же словом обозначен меч (ст. 1903), подаренный Беовульфом Вульфгару при расставании, дабы тот этим сокровищем гордился на пирах (ст. 1901–1903).

В случае гибели дружинника при исполнении задания «работодатель» должен был выплатить за него вергельд. Именно так произошло в случае со съеденным Гренделем дружинником Беовульфа – Хротгар заплатил за него вергельд золотом = *golde forgyldan* (ст. 1054).

***Гезиты.*** Термин встречается 8 раз: строки 29, 1297, 1313, 1924, 1934, 2040, 2632. Четыре раза говорится о «дорогих гезитах» (*swæse gesiþas*, ст. 29, 1934, 2040, 2518). В частности «дорогие гезиты» отнесли Скильда Скевинга к погребальной ладье (ст. 29), не могли заглядываться на Хюгд (ст. 1934), погибли в бою (ст. 2040), сопровождали Беовульфа к пещере дракона (ст. 2518).

Дважды используется формула «сам с гезитами» (*self mid gesiðum*): относительно Беовульфа (ст. 1313) и Хигелака (ст. 1924). Один гезит назван по имени: Эскхере (ст. 1297). Возможно гезитом был Виглаф. На этот его статус может указывать сам факт обращения Виглафа к гезитам Беовульфа со своеобразной нотацией: «*Wigláf madelode, wordrihta fela sægde gesíðum*» (ст. 2632). Здесь возможны два варианта перевода: «Виглаф сказал им многое о том, что они должны делать» и «Виглаф сказал им многое о том, что они обещали делать». Независимо от избранного варианта, становится ясно, что положение гезита было связано с определенными обязанностями (*wordriht*) по отношению к глафорду (*hlaford*), которые скреплялись клятвой над медовой чашей (ст. 2633–2634). Термин «глафорд» в поэме прочно связан с геатской традицией. Глафордом Беовульф

назвал Хротгара (ст. 267) (даны к своему повелителю по этому титулу не обращались). Глафордами в поэме поименованы анонимный повелитель вора, похитившего чашу из пещеры дракона (ст. 2283), сын Хигелака Хардред (ст. 2375) и Беовульф, принявший власть после его гибели (ст. 2634, 2642, 3142).

Однозначное закрепление термина «глафорд» за геатской традицией и наличие страты гезитов как у геатов, так и у данов, позволяет высказать следующее предположение:

***Поэма «Беовульф» описывает два варианта древнегерманского общества, первый из которых связан с данами, второй с геатами. Указанные варианты имеют совпадающие социальные институты (тэны и гезиты) и уникальные (глафорды).***

Есть еще композит «верный+гезит» (*wil+gesiþas*, ст. 23). Верные гезиты должны стать в случае войны плечо к плечу со своим конунгом.

С гезитом Эскхере связаны следующие контексты: ««*se wæs Hroþgare hæleþa leofost // on gesiðes had be sæm tweonum // rice randwiga þone ðe heo on ræste abreat // blædfæstne beorn* = Это был Хротгара воин любимый в гезита ранге между морями двумя могучий щитовоин, которого она на ложе убила знаменитого человека» (ст. 1296–1299); «*dead is Æschere // Yrmenlafes yldra broþor // min runwita ond min rædbora // eaxlgestealla ðonne we on orlege // hafelan weredon þonne hniton feþan // eoferas cnysedan· swylc scolde eorl wesan // æþeling ærgod swylc Æschere wæs* = Мертв Эскхере Ирменлафов старший брат мой рун знаток (?) и мой советник (?) соратник, когда мы в битве головы защищали, когда взявшись вместе шли диких вепрей (на шлемах) крушить. Таким должен эрл быть этелинг возраста зрелого, каким Эскхере был» (ст. 1323–1329); «*magoþegna bær // þone selestan sawolleasne // þara þe mid Hroðgare ham eahtode* = Человека тащила туда лучшего бездыханного, который с Хродгаром домом правил» (ст. 1405–1407).

В первом контексте на себя обращает внимание два момента: «гезита ранг» (*had*, ср. гот. *haidus* образ, путь) и «щитовоин». Тем же термином, *randwiga*, в поэме обозначается Беовульф (ст. 1793), а похожим термином, *lindwiga*, обозначен Виглаф. Т. е. вполне обосновано можно предположить, что ранг «гезит» маркировал достаточно заметного в обществе человека.

Остальные два контекста конкретизируют функции Эскхере: боевой соратник, рун знаток (*runwita*), советник (*rædbora*), правит домом (*ham*). Из трех перечисленных должностей функции первых двух в поэме не детализированы, поэтому представить их можно только приблизительно, опираясь на значение слов (советник, значит советует). В рассказе Беовульфа о своих приключениях конунгу Хигелаку Эскхере назван «мудрый старый мудрец» (*fródan fyrnwitan*) (ст. 2123). Однако в поэме «Елена», относящейся к религиозному англосаксонскому эпосу, практически такое же словосочетание, *fród fyrnweota*, интерпретируется несколько в ином семантическом поле: «мудрый пророк» (ст. 343), ибо оно соотносится с царем Давидом. Складывается впечатление, что Эскхере выполнял при конунги какие-то сакральные функции. Третья должность указывает на контроль над возможной экономической активностью конунга. На это же может указывать и кеннинг Эскхере *sincgyfa* = сокровищ даритель (ст. 1342).

Гезит VII–VIII вв. в английской исторической литературе определяется как приближенный к королю воин-слуга (*warrior-retainer*) [7, p. 532]. Текст «Беовульфа», однако, показывает, что, с одной стороны, гезиты в древнегерманском обществе действительно входили в ближайшую дружину конунга, сражавшуюся возле него в бою. С другой стороны отдельные гезиты были советниками и управляющими, возможно выполняли сакральные функции.

***Особая страта людей благородного происхождения*** в древнегерманском обществе существовала уже во времена Тацита («Германия», гл. 13). Традиционно считается, что в древнеанглийском языке благородный по происхождению человек обозначался словом *æþeling.*

Основания для такого перевода есть, по крайней мере для IX в. В древнеанглийском переводе Беды Почтенного устанавливается однозначное соответствие: «со всеми знатными людьми своего народа и с множеством простолюдинов (*cum cunctis gentis suae nobilibus ac plebe perplurima = mid eallum þæm æðelingum his þēode ond mid micle folce*) (II, 14).

Но так ли было во времена Беовульфа? В близкой по времени к «Беовульфу» поэме Genesis A *æþeling* обозначает просто человека: *Ða nú æðelingas, ealle eorþbúend, Ebréi hátaþ* = которых теперь люди, всей земли обитатели, евреями называют (ст. 1647). Слово *æþeling* образовано от слова *æþel* при помощи суффикса *-ing*. Само исходное слово, *æðel*, в «Беовульфе» присутствует как имя существительное и при этом не означает «благородного человека». В расказе о соревновании в плавании Беовульфа и Бреки говорится, что последний после своего поражения «пошел в дорогую страну = *gesohte swæsne eþel*» (ст. 520), причем слово *eþel* записано руной ᛟ. Руна фигурирует также в строках 913 (*eþel Scyldinga*) и 1702 (*eþelweard*). См. также *éðel Gotena* = «страна/родина готов» (Видсид, ст. 109) или *Nán wítega nis andfenge on his éðele = nēmo prophēta acceptus est in patria sua*. Получается, что *æþeling* (*æþel* – (родная) страна + *-ing* суффикс со значением «потомок, сын») может означать «сын родной страны», что со временем могло стать кенингом благородного человека.

Встречается слово в поэме 29 раз. Ключевой представляется строка 118, в которой слово *æþeling* стоит во множественном числе. Далее (строка 123) говорится, что этот отряд состоял по крайней мере из тридцати тэнов (*þritig þegna*). Получается, что каждый тэн отряда Хртгара был этелингом. В принципе здесь возможен двоякий перевод слова *æþeling* и как «благородный», и как «человек». Теперь можно проверить дружину самого Беовульфа, сформированную скорее всего из кэрлов. Если они также будут определяться слово *æþeling*, значит чаша весов склонится в пользу перевода «человек». Такой контекст есть: дружинники Беовульфа, готовые отправляться домой отпределены как этелинги (*æþelingas*) (ст. 1804)

***Выводы:*** В самом общем приближении структура древнегерманского общества на материале англосаксонского героического эпоса «Беовульф» выглядит следующим образом:

1. В поэме описаны две близкие, но несовпадающие структуры общества. Одна из них соотносится с данами, вторая – с геатами. Общими для обоих вариантов являются понятия *þegn* и *gesiþ.*

2. Только с геатами связан термин *þeodcyning,* только с данами связан термин *þeoden*. Тем не менее функции обозначенных ими институтов являются тождественными.

3. Однозначное закрепление термина *hlaford* за геатами указывает на возможное отсутствие указанного института у данов.

4. Слово *æþeling* в ранний период англосаксонской истории обозначал не благородного, а свободного человека.

**Библиографические ссылки**

1. Fulk, R. D. A History of Old English Meter / R. D. Fulk. – Philadelphia, 1992. – 457 p.

2. Fulk, R. D. The Beowulf Manuscript: Complete Texts and the Fight at Finnsburg / R. D. Fulk. – Harvard University Press, 2010. – 374 p.

3. Tolkien, J. R. R. The Monsters and the Critics / J. R. R. Tolkien. – L.: Harper Collins Publishers, 1997. – 256 p.

4. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.

5. Kurtz, J.-P. Dictionnare Etymologique des Anglicismes et des Americanismes / J.-P. Kurtz. – Vol. 2. – BoD, 2013. – 508 p.

6. An Anglo-Saxon Dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth; edited and enlarged by T. Northcote Toller. – Oxford: OUP, 1898. – 1302 p.

7. Loyn, H. R. Gesiths and Thegns in Anglo-Saxon England from the Seventh to the Tenth Century / H. R. Loyn // The English Historical Review. 1955. Vol. 70. No. 277. P. 529–549.

## АНГЛОСАКСОНСКИЕ КОРОЛЕВЫ И ВЛАСТЬ

**М. В. Гаврюченкова**

Минск, независимый исследователь, maya1992@mail.ru

Автор доказывает, что в VIII-IX вв. существовали две парадигмы участия королев в политической жизни страны: мерсийская и уэссекская. Первая парадигма оказывала влияние через статус королевы как матери короля. Вторая парадигма блокировала влияние через законы. При Эдуарде Старшем королевы Уэссекса восстановили влияние на политическую жизнь страны.

*Ключевые слова:* англосаксы; система власти; Уэссекс; Мерсия.

The author proves that in the VIII-IX cent. there were two paradigms of the participation of queens in the political life of the country: the Mercian and the Wessex. The first paradigm provided influence through the queen's status as the mother of the king. The second paradigm blocked influence through laws. Under Edward the Elder, the Queens of Wessex regained influence over the country's political life.

*Keywords*: Anglo-Saxons; system of power; Wessex; Mercia.

В раннефеодальных западноевропейских обществах, в том числе и на землях будущего королевства Англия, система власти была представлена сферами управления и войны, поэтому их целесообразно рассматривать в комплексе. Участие женщин в системе власти раннефеодальной Англии может быть проанализировано на основании информации основных исторических источников: «Церковной истории народа англов» Беды Почтенного, «Англосаксонской хроники», а также хартий, написанных на латинском и древнеанглийском языках. Примеры участия дают неназванная по имени жена короля восточных англов Редвальда, Этэльбург, жена уэссекского короля Инэ, Кюнетрит, супруга мерсийского короля Оффы [1, p. 126], которая даже имели свою монету (она была первой из правительниц раннего средневековья, кто выпустил монеты со своим именем и портретом между 787 и 792 гг.) [2, p. 87, 217–218], Эльфрит, побывавшая и просто королевой и королевой-матерью [1, p. 12–14].

Традиционно же этот список открывает королева Кента Берта, дочь короля франков Хариберта. Данная традиция представляется вполне оправданной: Берта в той или иной степени повлияла на своего супруга, короля Этельберта, в вопросе о

принятии христианства от прибывшего по поручению папы римского Григория Великого Августина, будущего архиепископа Кентерберийского.

Следуя указанной традиции, профессор Стаси Кляйн приводит письмо Григория Великого к Берте, в котором тот призывает ее брать пример с императрицы-матери Елены. Из этой посылки выводится важность понимания главной героини древнеанглийской поэмы «Елена» для общей оценки места и роли облаченной властью женщины в англосаксонской Англии [3, p. 47].

Однако, про какие-либо конкретные действия или слова Берты, повлиявшие или способные повлиять на политическую линию короля, не сообщается. В силу этого обстоятельства использовать ее образ при анализе места женщины в раннефеодальной Англии не представляется возможным. По этой причине рассмотрение материала начинается с неназванной по имени жены короля восточных англов Редвальда.

В «Церковной истории англов» Беды Почтенного [4] есть эпизод, в котором королю была оказана помощь в принятии решения. Причем женское слово оказало определяющее влияние. В годы своей бурной юности будущему королю Нортумбрии Эдвину пришлось достаточно долгое время скрываться от своего предшественника, короля Этельфильда. В конце концов Эдвин получил убежище у короля восточных англов Редвальда в качестве его «лучшего друга» (*amicum optimum*). Узнав об этом, Эдельфильд неоднократно предлагал Редвальду большое количество серебра в награду за выдачу или убийство Эдвина и одновременно угрожал войной в случае неисполнения его просьбы. Редвальд был уже готов поддаться давлению и отдать необходимые распоряжения, но не сделал этого, ибо его переубедила супруга, сказав, что не подобает такому великому королю «продавать лучшего друга за золото и из любви к деньгам поступаться честью, которая дороже всех украшений». Что же далее? – спрашивает Беда. Редвальд напал на Нортумбрию. Армия Этельфильда была разбита, сам король погиб в битве (II, 14). Эта же неназванная по имени королева совместно с советниками сумела убедить Редвальда отказаться от уже принятого им христианства (II, 14).

В результате можно высказать предположение о том, что одной из функций королевы в системе власти раннефеодальной Англии было давать советы.

Как ни удивительно, но данный лежащий на поверхности вывод не попал в поле зрения российского доктора филологии Н. Ю. Гвоздецкой, посвятившей женским образам у Беды Достопочтенного специальную статью [5], в которой говорится буквально следующее: «Беда не идеализирует женщин и даже может видеть в них источник зла. Так, безымянная супруга Редвальда, убедившая мужа не «продавать лучшего друга за золото», все же заслуживает порицания автора, ибо ее муж «отпал от веры, соблазненный женой и дурными советниками» [5, с. 29]. То, что королевы входили в число ближайшего круга короля и их главной задачей было дать правильный совет, осталось незамеченным.

Ещё одной функцией королевы как *freoðuwebbe*, поддерживающей мир, была та роль, которую она играла в создании сети союзов и связей среди королевских семей Англии. Порой эта функция была даже более важной, чем функция матери, которая должна была родить наследника. Например, история неудачного брака Экгфрита и Этельтрит, закончившегося разводом, наглядно показывает, к чему могло привести нарушение этой роли.

Согласно сообщению Беды, Этельтрит настаивала на сохранении непорочности, из-за чего Экгфрит вынужден был расторгнуть брак, и что король выступал за сохранение брака даже на таких условиях. Неизвестно, является ли этот факт подлинным, но жизнь Этельтрит впоследствии как настоятельницы не

оставляет сомнений в том, что она действительно была очень религиозной женщиной. Экгфриту тоже не обязательно было бы отчаянно хотеть стать отцом наследника. Вскоре после этого случая другой англосаксонский король Этельбальд из Мерсии сознательно решил не вступать в законный брак, и было высказано предположение, что это потому, что он не хотел законного сына [6, p. 45]. Хотя нет никаких доказательств того, что то же самое можно сказать об Экгфрите, но иметь сына, возможно, не было его первоочередной задачей, тем более что у него был младший сводный брат по имени Эльфвайн, который мог бы стать вполне приемлимым наследником. Мы не можем знать наверняка, что произошло между Экгфритом и Этельтрит, и действительно ли Экгфрит выступал против развода. Однако были причины, по которым брак, возможно, был слишком важен для Экгфрита, чтобы покончить с ним.

Наиболее вероятная причина, по которой Экгфрит хотел остаться в браке с Этельтрит, заключалась в том, что союзы, которые принес ему брак, были слишком ценными, чтобы их потерять. Зависимому королю было особенно неразумно отказываться от своей королевы, если она была родственницей его повелителя. Например, по свидетельству Беды, Коэнвил, король Уэссекса, отказался от своей жены, сестры своего повелителя Пенды, и король мерсийцев в ответ выгнал его из своего королевства [2, p. 66].

Этельтрит была дочерью Анны, короля Восточных англов, погибшего в битве около 654 года; во время брака Этельтрит с Экгфритом Восточная Англия последовательно управлялась ее дядей Этельволдом и двоюродным братом Олдвульфом. Брак сестры Этельтрит Сиксбурги с Эрсенбертом, королем Кента с 640 по 664 год, дает еще одну политическую связь [7, p. 844].

Еще одна важная связь связана с женитьбой, известной лишь из более поздних источников, дочери Сиксбурги, Эорменхильд, и Вульфере, который был королем Мерсии и когда-то самым сильным правителем на юге Англии. Если предположение, сделанное Кристиной Фелл, является вполне обоснованным, тогда сеть связей может быть расширена еще дальше, включая королевство западных саксов: в 672 году, в соответствии с англосаксонской летописью, умер Кенвалл, король западных саксов, и Сиксбурга, его королева, царствовала ещё год после него. Фелл утверждает, что сестра Этельтриты, Сиксбурга из Восточной Англии, возможно, была идентична королеве Сиксбурге из Уэссекса, справедливо указывая на то, что было бы весьма странным совпадением, если бы два королевских носителя необычного имени Сиксбурга были политически активны одновременно [8]. Существование такой сети брачных связей, связывающих основные южные королевства, безусловно, может объяснить, почему брак с Этельтрит был важен для Экгфрита и почему он, возможно, не хотел его расторгать.

Документально участие королев в системе власти раннефеодальной Англии зафиксированно в многочисленных хартиях.

Одним из ключевых моментов политической жизни раннесредневековой Англии было перераспределение земельного фонда через королевские пожалование. Королевские пожалования зачастую проходили процедуру утверждения на уитанегемоте, что отражали многочисленные подписи, завершающие документ, следовавшие в строгом порядке: монархи, церковные иерархи, светская знать. Соответственно, подписи королев на подобных документах свидетельствуют об их участии в заседании уитанегемота, т. е. маркируют их участия в политической жизни страны.

Прямое свидетельство об участии женщины в работе уитанегемота (правда, на уровне провинции, хотя и размером с королевство) дает мерсийская хартия S

220: «*In nomine domini 7 salvatoris nostri Jhesu Christi . Anno autem incarnacionis ejus . dccc . lxxxviii . indiccione vero vi . ego Æþelredus gratia Dei disponente procurator ... cum consensu episcoporum meorum . ducum . 7 omnium optimatum . in publico conventu ad Saltwic congregato...* = Во имя господа и спасителя нашего Иисуса Христа. Год воплощения его 888. Индикт 6. Я, Этельрэд, милостью божьей поставленный правитель ... с согласия епископов моих, элдорменов и всех знатных, на открытое собрание в Солтвике собравшихся...» [9, p. 194–195]. В конце хартии стоят подписи участников. Сразу за подписью Этэльрэда стоит имя его супруги Этельфлед.

Ранние королевские грамоты (до Альфреда Великого) в каталоге Сойера охватывают первые 357 номеров. Материал распределен по королевствам: Кент (1–41), Суссекс (42–50), Гвиссы (51–63), Эссекс (64–65), Нортумбрия (66), Мерсия (67–226), Уэссекс (227–357).

При работе с этой базой данных необходимо:

1) выделить хартии, содержащие подпись королевы (или ее упоминание в преамбуле);

2) определить термины латинского и древнеанглийского языков, обозначавшие статус королевы.

Анализ материала привел к следующим результатам:

1) Все кентские документы записаны на латинском языке. Подпись королевы есть в шести хартиях. Из них хартия S 6 (618 г.) по каталогу Сойера проходит как спорная, поэтому учитываться не будет. Из оставшихся пяти: одна связана с королевой Кинигитой: S 15 (694 г.): *Ego Uuihtredus rex Cantie una cum coniuge mea Kinigitha regina ... Signum manus Kinigithe regine* [10]; четыре – с королевой Этильбургой: S 16 (696/711 гг.): *ego Wihtredus rex Cantie et coniunx mea Adelburga ... Signum manus Ethelburge regine et donatricis* [10]; S 18 (697 г.): *Ego Wihtredus rex Cantuariorum, consenciente regina Ædilburga* [10]; S 19 (697/712 гг.): *Signum manus Aethilburgae reginae* [10]; S 21 (700/715 гг.): + *Signum manus Aethilburgae reginae* [10].

Три хартии изданы королем и королевой совместно. Королева последовательно определяется словом regina, в двух случаях прибавляется слово *coniunx* (жена). Хронология указывает, что активизация участия королев в политической жизни Кента приходится на конец VII – начало VIII вв. Так как подобные подписи в последующих кентских хартиях отсутствуют, активизация может быть объяснена субъективными факторами: позицией короля Витреда, допускавшего своих жен к участию в политической жизни.

2) Все суссекские документы записаны на латинском языке. Подпись королевы есть в трех хартиях: S 42 (714 г.): *Ego Edeldriđ regina consensi* [10]; S 46 (733 г.): *Ego Osenedred [Cyneđryđ] regina consensi et subscripsi, et alii* [10]; S 50 (765 г.): *Ego Cynethrith regina consensi et subscripsi* [10]. Хронология показывает, что участие королев в политической жизни страны может рассматриваться как тенденция, хотя и слабовыраженная (три хартии за полвека). Королева последовательно определяется словом *regina*.

3) Все документы Гвиссы, Эссекса и Нортумбрии записаны на латинском языке. Хартий с подписями королев нет.

4) Практически все мерсийские документы за крайне редким исключением записаны на латинском языке. Подпись королевы присутствует в пятидесяти двух хартиях: S 72 (680 г.): *Ego Ostrich regina Æđelredi regis prompto animo hiis annuo... Ic Osđriđe . Æđelredes cwen . hit tyđe* [10]; S 88 (733 г.): *Ego Sæđryđ regina* [10]; S 104 (759/777 гг.): *Ego Cyneđryđ regina* [10]; S 110 (774 г.): *Signum manus Cynethrythe reginæ* [153]; S 111 (774 г.): *Signum manus Cynethrythe reginæ* [10]; S 112 (777 г.):

*Ego Kineswiða regina consensi* [10]; S 116 (780 г.): *Ego Cyneðryð Dei gratia regina Merciorum huic donationi regis consensi* [10]; S 117 (780 г.): *Ego Cyneðryð Dei gratia regina Merciorum huic donationi regis consensi . 7 subscripsi* [10]; S 118 (780 г.): *Ego Kyneðryþ Dei gratia regina huic donationi et consensioni regis consensi* [10]; S 120 (780 г.): *Ego Cyneþryð Deo donante regina Merciorum consensi et subscripsi* [10]; S 121 (780 г.): *Ego Kynethryt regina consensi* [10]; S 123 (785 г.): *Signum manus Cyneðryðe reginæ* [10]; S 124 (785 г.): *Ego Cyneðryð regina figens crucem gaudenter consignavi* [10]; S 125 (786 г.): *Ego Cyneðryð regina subscripsi* [10]; S 127 (787 г.): *Ego Cynedritha Dei dono regina huic libertati consentio* [10]; S 129 (788 г.): *Ego Cynedrith regina consensi et subscripsi* [10]; S 133 (790 г.): *Cyniðryð regina subscripsi* [10]; S 140 (765/792 г.): *Signum manus Kynedrithe regine* [10]; S 149 (796 г.): *Ego Eadburg regina consensi et subscripsi* [10]; S 150 (796 г.): *Ego Cynedryd regina consenci* [10]; S 151 (796 г.): *Ego Cynedryd regina consenci* [10]; S 159 (804 г.): *Æðrið regina* [10]; S 163 (808 г.): *Ego Ælfðryð regina consensi 7 subscripsi* [10]; S 165 (811 г.): *Ego Aelbðryð regina consensi et subscripsi* [10]; S 168 (811 г.): *Aelfþryð regina consentiens subscripsit* [10]; S 171 (814 г.): *Ego Ælfðryð regina consensi et subscripsi* [10]; S 172 (814 г.): *Ego Ælfðryð regina consensi* [10]; S 177 (814 г.): *Ego Aelfþryþ regina consensi et sub* [10]; S 180 (816 г.): *Ælfðryð regina* [10]; S 182 (817 г.): *Ælfðryð regina* [10]; S 184 (821 г.): *Ego Eldreda regina cum ipsius signo crucis corroboravi* [10]; S 188 (831 г.): *Ego Cyneðryð regina cons' 7 sub'* [10]; S 190 (836 г.): *Cyneðryþ regina* [10]; S 191 (840 г.): *Ego Seðrið regina concessi* [10]; S 193 (840 г.): *Ego Sæðryð regina consensi* [10]; S 192 (840 г.): *Ego Sæðryð regina consensi et subscripsi* [10]; S 194 (841 г.): *Sæðryð regina consensi* [10]; S 195 (840 г.): *Ego Sæthryth regina consensi* [10]; S 196 (840 г.): *Sæðryð regina consensi* [10]; S 197 (844/848 гг.): *Ego Seðryð regina consensi et subscripsi* [10]; S 198 (844 г.): *Ego Sæðryð regina consensi et subscripsi* [10]; S 199 (849 г.): *Ego Sæðryð regina consensi 7 subscripsi* [10]; S 204 (844/845 гг.): *Aerist Saeðryð regina* [10]; S 205 (840/848 гг.): *Ego Sæðryþ regina consentio* [10]; S 206 (855 г.): *Ego Aeþelswið regina libertatem istam consensi* [10]; S 207 (855 г.): *Ego Æþeswyþ regina* [10]; S 208 (857 г.): *Ego Æþelswyð regina hanc donationem regis consensi et subscripsi* [10]; S 209 (862 г.): *Ego Æþelsuið regina huic donacioni regis concesse signum crucis infixi* [10]; S 210 (864 г.): *Ego Æþelswyð regina hanc nostram elemosinam signum crucis christi munio* [10]; S 211 (866 г.): *Ego Athelsuuyt regina consensi* [10]; S 212 (866 г.): *Ego Aeþelswiþ regina consensi 7 subscripsi* [10]; S 214 (869 г.):+ *Æþelsuiþ regina* [10].

Хронология показывает, что участие королев в политической жизни страны может рассматриваться как ясно выраженная тенденция относительно VIII – IX вв. Королева последовательно определяется словом *regina*, которому соотвествует древнеанглийское *cwen*. Причем при работе с текстами на древнеанглийском языке необходимо особое внимание обращать на терминологическое обозначение королевы словом *cwen*, которым, например, Вальхтеов называется на протяжении всей поэмы «Беовульф». Профессор Стаси Кляйн подчеркивает, что это должно быть сильное имя существительное женского рода. Ибо слабое имя существительное женского рода (*cwene*) обозначает очень широкий круг лиц, включающий в себя «законных жен, сожительниц священников, проституток и деву Марию» [11, p. 8].

По мнению Кэтрин Притцель мерсийская традиция наличия полномочий у королев связана с устойчивым порядком наследования: королева была матерью будущего короля, который понимал таким образом, что женщина также может иметь властные полномочия [12, p. 549].

Определенный интерес представляет хартия S 149: «*Ego Egeferth rex Merciorum anno primo regni nostri a Deo concessi rogatus a Beorhtrice rege*

*occidentalium Saxonum et Athelwardo archiepiscopo terram . xxxv . manentium in loco qui vocatur Aet Piertean ab orientali parte silvæ quæ appellatur Braden reddidi abbati Cuthbeorhto et fratribus monasterii Maldubiensis pro indulgentia piaculorum meorum et pro requie animæ patris mei Offan . quam ille vivens abstulit ab eis* .= Я, Экгфрит, король мерсийцев, в первый год нашего правления с согласия Бога по просьбе Беотрика короля западных саксов и Этельверда архиепископа земли XXXV мансов в месте, называемом Эт Пиертен с восточной стороны леса Браден вернул аббату Кутберту и братии монастыря Малмсберийского для искупления моих грехов и для покоя души отца моего Оффы, который ее при жизни забрал от них» [13, p. 386].

Дело в том, что подписавшая хартию Эадбурга, королева Уэссекса, была женой Беортрика, сестрой Экгфрита и, соответственно, дочерью Оффы. Ее участие в подписании пожалования могло быть отражением не только мерсийской, но и уэссекской традиции участия королев в политической жизни страны.

Проверка наличия и устойчивости данной традиции приобретает особую важность в силу сообщения Ассерия в биографии Альфреда Великого о том, что жители Уэссекса «не допускали того, чтобы королева сидела подле короля, и даже не дозволяли ей называться королевой, но только супругою короля = *reginam iuxta regem sedere non patitur, nec etiam reginam appellari, sed regis coniugem, permittit*» (гл. 13) [14].

Сложившуюся практику Ассерий объясняет причинами идеологического характера, обвинив во всем Эадбургу, жену уэссекского короля Беортрика, правившего в 786–802 гг.: «Овладев скоро расположением короля и захватив в свои руки власть почти над всем королевством, она начала, по отцовскому обычаю, тиранствовать, преследовать ненавистью каждого человека, любимого Беортриком, и вообще творить дела, противные Богу и людям: всех, кого могла, она обносила пред королем, и таким образом коварно лишала жизни или власти. Если она не могла подействовать на короля, то в таком случае отравляла преследуемых ею. Таким образом, заподлинно известно, что она дала яду одному юноше, весьма любимому королем, и которого она не могла оклеветать пред ним. Рассказывают, что король Беортрик нечаянно попробовал того же яду; но она не имела в виду мужа, а только юношу; король же сам попробовал, и вследствие того оба погибли» (гл. 14) [14].

С именем Эадбурги помимо уже рассмотренной выше хартии связана только одна грамота, S 268 (801 г.): *Ego Eadburg regina consensi et subscripsi* [10].

Следовательно, наличие в хартиях подписей королев до правления Беортрика (S 227–267) будет аргументом в пользу того, что указанная традиция развивалась в Уэссексе независимо от мерсийского влияния, отсутствие данных подписей после правления Беортрика и вплоть до правления Альфреда подтвердит информацию Ассерия.

Оба предположения подтвердились. В уэссекских хартиях, изданных до правления Беортрика есть те, которые содержат подписи королев, в том числе и совместные хартии: S 250 (725 г.): *Ego Æthilburga regina consensi* [10]; S 253 (729 г.): *Ego Athelardus rex Westsaxona simulque regina Fridogiæa* [10]; S 254 (737 г.): *ego Æþelheard rex rogatus a Fridogyda regina* [10]. А значит Уэссекс имел собственную традицию участия королев в политической жизни страны.

Исчезновение подписей королев в хартиях, изданных после правления Бертрика и вплоть до смерти Альфреда Великого, указывает на снижение влияния королев на политическую жизнь страны. Невысокий статус королевы Уэссекса зафиксирован также в завещании Альфреда Великого (S 1507 [15], 873/888 гг.).

По сложившейся традиции перечисление наследников идет от важного до менее значительного. При распределении земельных владений первыми в списке названы два сына Альфреда (старший, Эадвеард, и непоименованный младший), далее следуют две дочери (обе не названы по именам), пятое и шестое место отведены королевским племянникам по линии брата, Этельму и Этельвольду, далее следует родственник Осферт. Королева-вдова замыкает список. Причем она названа только по имени, Эалсвит, без указания места в политической иерархии общества. При распределении денежных сумм сначала названы сыновья (по пятьсот фунтов), затем три дочери (по сто фунтов) и, наконец, вдова (сто фунтов). Почему неназванная по имени средняя дочь не получила землю в хартии не говорится.

При преемнике Альфреда Великого, короле Эдуарде Старшем, королевы вернули себе влияние на политическую жизнь страны. Хартию S 363 (901 г.), связанную с пожалованием 10 гайд земли малмсберийской церкви, подписали сам король, а также его мать и супруга: *Eadward rex*; *Ealhswiđ mater regis*; <*Elffled*> *coniunx regis* [9, p. 233–234].

## Библиографические ссылки


1. A Historical Dictionary of British Women. – Routledge, 2013. – 512 p.
2. Smith, J. A. Queen-making and queenship in early medieval England and Francia (Ph.D. diss.) / J. A. Smith. – York: University of York. – 1993. – 286 p.
3. Klein, St. Reading Queenship in Cynewulf's Elene / St. Klein // Journal of Medieval and Early Modern Studies. – 2003. – Vol. 33 (1). – P. 47–89.
4. Bede. Ecclesiastical History / Bede. – Vol. I: Books I–III. – L., Camb., Mass., 1962. – 505 p.
5. Гвоздецкая, Н. Ю. Женщины в «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного / Н. Ю. Гвоздецкая // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. – Ивановский государственный университет. Вып. 1. – Иваново, 2008. – С. 24–44.
6. Stafford, P. Queens, Concubines, and Dowagers: The Kings Wife in the arly Middle Ages. / P. Stafford – Athens: University of Georgia Press. – 1983. – xiii, 248 p.
7. Bullimore, K. J. Unpicking the Web: The Divorce of Ecgfrith and Æthelthryth / K. J. Bullimore // International Medieval Congress 2008, University of Leeds. – July 7– 10, 2008. – P. 835– 854.
8. Fell, Chr. E. Saint Æðelþryð: A Historical-Hagiographical Dichotomy Revisited. / Ch. E. Fell // Nottingham Medieval Studies. 38. – 1994. – P. 18–34.
9. Cartularium Saxonicum: A Collection of Charters Relating to Anglo-Saxon History. – 1885. – Vol. 2: A. D. 840-947. – 666 p.
10. The Electronic Sawyer. Online catalogue of Anglo-Saxon charters [Electronic resource] – Mode of access: http://www.esawyer.org.uk/about/index.html – Date of access: 06.01.2021.
11. Klein, St. Ruling Women: Queenship and Gender in Anglo-Saxon Literature / St. Klein. – University of Notre Dame Press, 2006. – xiii, 282 p.
12. Prietzel, K. Appetite for Power: The Anglo-Saxon Regina Gratia Dei / K. Prietzel // English Studies. – 2012. – Vol. 93. № 5. – P. 549–558.
13. Cartularium Saxonicum: A Collection of Charters Relating to Anglo-Saxon History. – 1885. – Vol. 1: A. D. 480-839. – 600 p.
14. Asserius: Life of Alfred [Electronic resource] // The Latin Library. – Mode of access: http://www.thelatinlibrary.com/asserius.html – Date of access: 06.01.2021.
15. King Alfred’s will // Select English Historical Documents of the Ninth and Tenth Centuries. – L.: Cambridge University Press, 1914. – P. 15–19.

# ПРИЧАСТЕН ЛИ БОДУЭН БУЛОНСКИЙ К УБИЙСТВУ ТОРОСА, ПРАВИТЕЛЯ ЭДЕССЫ?

**Е. А. Гуринов**

Минск, Фонд развития и поддержки арменоведческих исследований «Анив»,
gurinoveugene@gmail.com

В ходе Первого крестового похода Бодуэн Булонский, один из второстепенных предводителей крестоносцев, отделился от основной армии, а затем был приглашён в Эдессу в Верхней Месопотамии для защиты города от тюрок. Бодуэн был усыновлен армянином Торосом, номинальным византийским наместников, и назначен его соправителем и преемником. В марте 1098 г. Торос был убит в ходе восстания горожан, инспирированного членами городского совета, и Бодуэн стал правителем Эдессы. В настоящей статье предпринята попытка на основе анализа латинских, армянских и сирийских источников ответить на вопрос, причастен ли Бодуэн к убийству Тороса. Следует отметить два момента. Во-первых, ни один из хронистов, за исключением Михаила Сирийца, чья информация противоречива, не обвиняет Бодуэна в смерти Тороса. Во-вторых, Бодуэн принёс клятву позволить Торосу удалиться в Мелитену; более того, Бодуэн и Торос были связаны псевдо-родством, возникшим в результате усыновления. Принимая это во внимание, можно предположить, что Бодуэн не желал убивать Тороса, который был его приёмным отцом, поскольку в противном случае его ждало бы божественное наказание как клятвопреступника и отцеубийцу.

*Ключевые слова*: Эдесса; Первый крестовый поход; государства крестоносцев; Византия; армяне; усыновление; псевдо-родство; клятва; реликвии.

In the course of the First Crusade, Baldwin of Boulogne, a second rank Crusader leader, left the main army and then was invited to Edessa in Upper Mesopotamia to protect the city against the Turks. Baldwin was adopted by the Armenian Thoros, a nominally Byzantine governor, and was appointed his co-ruler and successor. In March 1098 Thoros was murdered in a popular uprising inspired by members of the city council, and Baldwin became ruler of Edessa. Based on Latin, Armenian, and Syriac sources, this article is aimed at answering the question of whether Baldwin was involved in the murder of Thoros. There are two points to note. First, no one chronicler, except Michael the Syrian whose report is contradictory, accuses Baldwin in Thoros' death. Second, Baldwin swore a solemn oath to permit Thoros to retire to Melitene; and, moreover, Baldwin and Thoros were bound by adoptive ties of kinship. Taking this into account, it may be assumed that Baldwin did not wish to assassinate Thoros, his adoptive father, because if he did so, he would be divinely punished as oathbreaker and *patricida* (person who murders his own father).

*Keywords*: Edessa; First Crusade; Crusader states; Byzantium; Armenians; adoption; pseudo-kinship; oath; relics.

*Введение.* К концу XI в. город Эдесса (ныне Шанлыурфа, Турция), расположенный в Верхней Месопотамии, номинально находился под властью Византии, а фактически – поскольку после поражения при Манцикерте (1071 г.) империя утратила контроль над восточными фемами – был независим. Власть в городе делили между собой византийский наместник (дука) и совет ишханов, куда входили представители городской аристократии. С 1095 г. дукой Эдессы был армянин-халкидонит Торос, сын Хетума. Между ним и советом шла борьба за власть.

Осенью 1097 г. от главной армии Первого крестового похода отделился отряд под командованием Бодуэна Булонского. Бодуэн направился в Приевфратье, где установил контроль над Телль-Баширом, Раванданом и прилегающими землями. В начале 1098 г. члены совета ишханов пригласили его в Эдессу в качестве защитника от тюрок. По прибытии Бодуэна Торос вначале предложил ему службу наёмника, однако затем под давлением ишханов усыновил его и сделал его своим соправителем и наследником. После неудачного франко-армянского похода на Самосату эдесские ишханы составили заговор против Тороса. Участие в нём приняли армянский князь Константин Каркарский и Бодуэн Булонский. По наущению заговорщиков горожане убили Тороса, после чего дукой стал Бодуэн [15, t. 2, p. 1026–1036].

Мнения исследователей по вопросу о причастности Бодуэна к убийству Тороса можно свести к трем основным точкам зрения: 1) Бодуэн виновен в убийстве Тороса: он предал своего приёмного отца и выдал его на смерть заговорщикам [1, с. 178–180; 5; 11, с. 37–38; 21, S. 79–80]; 2) на Бодуэне лежит часть вины за гибель Тороса: он мог спасти его, однако сознательно не стал этого делать [15, t. 2, p. 1034–1036, 1050; 20, p. 433–438; 24, S. 40–48]; 3) Бодуэн не виновен в гибели Тороса [14, p. 109–112].

При этом большинство исследователей, пытаясь понять мотивы Бодуэна Булонского, совершенно упускает из виду, что перед нами человек рубежа XI–XII веков, чьи ценности и модели поведения отличаются от наших. В корне неверно ставить вопрос о том, насколько выгодным было для Бодуэна физическое устранение Тороса как противника в борьбе за власть, не пытаясь при этом понять, как виделось ему убийство Тороса в свете религии и морали.

Часто выводы исследователей и вовсе основаны не на анализе источников, а на их собственных идеологических взглядах. Прежде всего это касается советских историков, стремившихся показать, что в основе поступков крестоносцев «лежали низменные, корыстные, завоевательные побуждения» [4, с. 242, 267]. Соответственно, Бодуэна Булонского они представляли как вероломного, коварного и лицемерного интригана, готового ради власти на всё [5, с. 159–160].

Цель данной работы – рассмотреть вопрос о причастности Бодуэна Булонского к убийству Тороса. Для этого необходимо ответить на два частных вопроса: 1) имеются ли у нас бесспорные доказательства участия Бодуэна в убийстве Тороса? 2) было ли выгодно Бодуэну физическое устранение Тороса? Ответ на второй вопрос невозможен без использования методов исторической антропологии. Другими словами, недостаточно просто сопоставить между собой сообщения источников с целью установить тот или иной факт – требуется интерпретировать эти факты в более широком контексте мировосприятия, верований и социальных практик, разделяемых основными действующими лицами.

*Источники.* Наиболее обстоятельный рассказ об убийстве Тороса содержится в хронике Альберта Ахенского [12, p. 172–176]. Он был записан в начале XII в. на основе рассказов крестоносцев. Прочие латинские источники играют вспомогательную роль. Даже рассказ очевидца событий Фуше Шартрского [18, S. 203–215] из-за своей краткости не может сравниться с рассказом Альберта.

Среди армянских источников выделяется хроника Матвея Эдесского. Вторая её часть, в которой помещён рассказ об убийстве Тороса [10, с. 278–282], была написана, вероятнее всего, в 10-х годах XII в. В силу эсхатологической направленности хроники франки представлены в ней как храбрые воины, которые, однако, подвержены греху, за что Бог наказывает их. Информация Матвея с

незначительными изменениями вошла в позднюю хронику псевдо-Смбата [9, с. 104–106].

Значительное внимание событиям в Эдессе уделено в анонимной сирийской хронике 1234 г. [13, p. 41–42], опирающейся при описании периода франкского господства на несохранившиеся источники. В их числе могла быть хроника Василия, сирийского митрополита Эдессы, составленная около 1150 г.

В хронике Михаила Сирийца (1126–1199) можно найти небольшой рассказ о призвании франков в Эдессу и несколько фрагментарных упоминаний об убийстве Тороса [6, с. 23; 7, с. 30, 33]. Одно из них — со ссылкой на Василия Эдесского – заканчивается словами «граф Бодуэн, убивший сына Хетума» [12, с. 23]. Это дало некоторым историкам основание обвинять Бодуэна в убийстве Тороса. Но в другом месте хроники сказано, что «куропалат Торос, сын Хетума, был убит жителями Эдессы» [7, с. 33]. Наличие двух взаимно противоречащих сообщений заставляет осторожно подходить к информации Михаила Сирийца.

*Убийство Тороса.* Заговор против Тороса возник вскоре после франко-армянского похода на Самосату, во второй половине февраля 1098 г. Латинские хронисты, как и сирийский аноним, не называют Бодуэна среди заговорщиков. К примеру, у Альберта составителями заговора названы «весь сенат [т. е. городской совет] и все горожане», а также князь Константин Каркарский [12, p. 172]. Об участии Бодуэна в заговоре сообщает лишь Матвей Эдесский: «нашлись лживые и злонамеренные люди и вступили в соглашение с графом [Бодуэном], чтобы им убить куропалата Тороса […]. И в те дни сорок человек вступили меж собой в Иудин сговор и ночью пришли к графу Бодуэну, […] они вовлекли его в свой злой замысел и обещали отдать Эдессу ему в руки, и он одобрил их злой замысел. Они вовлекли [в это дело] и армянского князя Константина [Каркарского]» [10, с. 280].

В назначенный день (7 марта) заговорщики подняли горожан против Тороса, разграбили дома его сторонников и захватили верхнюю крепость. Торос бежал в нижнюю крепость, где и был осажден 8 марта. Находясь в безвыходном положении, он пошел на переговоры с заговорщиками и «попросил у них клятву, что они не причинят ему вреда», обещая взамен передать им крепость, город и все накопленные богатства, а самому удалиться вместе с женой к своему тестю Гавриилу, правителю Мелитены [9, с. 105].

Описание этой клятвы приводит Матвей Эдесский: «[Торос] дал им святой Крест Варага и [святой Крест] Макеноц, и граф [Бодуэн] поклялся на них посреди церкви Святых Апостолов, что не причинит ему вреда. Он поклялся архангелами и ангелами, а также пророками и святыми патриархами и сонмом всех мучеников в том, что было написано в письме от Тороса к графу. И он поклялся всеми его святыми» [10, с. 280]. После принесения клятвы «Торос передал крепость Бодуэну, и все ишханы города вошли в крепость». Но на следующий день (9 марта) в крепость ворвались горожане и сбросили Тороса со стены в гущу столпившегося внизу народа. Там его добили, а над телом надругались. После этого жители Эдессы поставили Бодуэна дукой города, передали ему крепости и казну Тороса (10 марта) [10, с. 280–282].

Дополнительные сведения о роли Бодуэна в заговоре сообщают латинские хронисты. Альберт Ахенский пишет, что заговорщики посвятили в свои планы Бодуэна лишь после начала восстания, однако тот отказался пойти на убийство Тороса и просил разрешения уговорить его добровольно оставить пост дуки и покинуть Эдессу. Но, когда Торос согласился на это, «сенат и все горожане» якобы отказались выполнять договоренность, «единодушно выкрикивая, что [Торос] не уйдёт ни живой, ни невредимый». Видя бессмысленность переговоров, Торос

попытался бежать из крепости, однако был застрелен из луков [12, p. 172–176; сравн.: 27, p. 238]. Согласно Гиберу Ножанскому, Бодуэн был осажден вместе с Торосом во «дворце» (*curiam*) и намеревался с оружием в руках защищать своего приёмного отца, однако последний упросил его «прекратить сопротивляться», после чего вышел к разъярённым горожанам и принял смерть [19, p. 165].

Как видим, Альберт Ахенский, как и остальные латинские хронисты, стремится представить Бодуэна в максимально выгодном свете. Это, однако, не означает, что он причастен к убийству Тороса. Матвей Эдесский, которого сложно заподозрить в симпатиях к Бодуэну, прямо называет убийцами Тороса восставших горожан: «они совершили превеликий грех перед богом […] и в этот день они преступили клятву» [10, с. 280–282]. Можно было бы предположить, что живший под властью франков армянский хронист просто побоялся написать правду. Однако ниже в тексте, описывая засуху и голод, поразивших Эдессу в 548 г. а. э. [1099 г.], Матвей называет их Божьей карой, посланной жителям города за то, что они «принесли клятву на кресте и Евангелии» сохранить жизнь Торосу, но затем нарушили её [10, с. 290]. Ни франки, ни Бодуэн в этом пассаже не упоминаются.

*Мотивы Бодуэна Булонского.* Если бы Бодуэн замышлял убийство Тороса, то вряд ли он стал бы клясться в церкви Святых Апостолов. Клятва была фундаментальным институтом средневекового общества. Принесение её на некоем священном объекте (*res sacra*), в результате чего человек физически вступал в контакт со священной силой, призвано было сделать клятву ещё более нерушимой [23, p. 132–158]. Упомянутый у Матвея крест из монастыря Вараг представлял собой ковчег с частицей Честного Креста. Согласно армянской традиции, она была привезена в Армению из Рима в конце III – начале IV вв. святой Рипсимэ, тогда как франки полагали, что она была перенесена в Эдессу из Иерусалима после смерти императора Ираклия [3, с. 272–279]. Клятва на столь значимой реликвии имела особое значение для каждого христианина.

Помимо клятвы Бодуэн был связан обязательствами по отношению к Торосу, возникшими в результате его усыновления. В ходе церемонии усыновления, описанной в латинских источниках, (1) Бодуэн и Торос принесли клятву, (2) обнажённый Бодуэн пролез между нижней рубашкой и телом Тороса, а затем (3) Торос заключил Бодуэна в объятья и поцеловал. После этого аналогичные действия (пп. 2 и 3) над Бодуэном проделала супруга Тороса [12, p. 170; 17, S. 209; 18, S. 210; 19, p. 163–164; 25, p. 86 (note f); 26, p. 140; 27, p. 237, 453]. Данный обряд символически имитировал рождение Бодуэна Булонского. Можно сравнить его с традиционным армянским обрядом усыновления (XIX–XX вв.), зафиксированным в нескольких формах, из которых чаще всего прибегали к тройному пропусканию усыновляемого через рубашку старшей женщины в роду [8, с. 36–37], или с похожими примерами усыновления у других народов.

Средневековые западноевропейские канонисты рассматривали усыновление как как подражание природе (*naturae similitudo, imitatio naturae*). Этот институт уходит своими корнями в римское право. Двумя наиболее распространёнными формами усыновления были *adoptio* и *adrogatio*. Хронисты подчёркивают, что Торос принял Бодуэна «в сыновья и наследники» (*in filium et haeredem adoptaverat*) [17, S. 209; 18, S. 210]. Это указание, равно как и то, что к тому времени Бодуэн, несомненно, являлся *persona sui iuris*, позволяет заключить, что он был усыновлён Торосом, – с точки зрения европейского права, – через *adrogatio*. В этом случае Бодуэн полностью переходил под отцовскую власть Тороса и мог наследовать ему после смерти наравне с его биологическими законнорожденными детьми. Некоторые канонисты и вовсе полагали, что усыновленный через *adrogatio* ничем

не отличался от биологических детей, хотя другие рассматривали кровные узы между отцом и сыном как более сильные, нежели связи, возникавшие в ходе усыновления.

Сам Бодуэн воспринимал свой статус по отношению к Торосу либо как равный статусу биологического сына, либо близкий к таковому. Соответственно, участие в убийстве Тороса автоматически делало его отцеубийцей. Это было очевидно для современников, и неслучайно Альберт Ахенский приписывает Бодуэну следующие слова, обращённые к членам городского совета: «Было бы страшным грехом перед Богом, если бы я без причины поднял руку на этого мужа, которого я принял себе в отцы и которому принёс клятву (*fidem*). Молю вас не дать мне запятнать себя его кровью и смертью и не допустить, чтобы имя моё было презираемо среди князей христианского войска» [12, p. 174].

В средневековой Европе отцеубийство (*patricidium*), как и убийство любого близкого родственника (*parricidium*), рассматривалось как более тяжкий грех, нежели убийство человека, не состоявшего в родстве с убийцей. Символично, что в европейской легендарной традиции отцеубийцей и мужем собственной матери был не только царь Эдип, но и самый первый среди всех предателей – Иуда Искариот. Как правило, убивший чужого человека должен был выплатить штраф его родственникам. Однако *parricida* уподоблялся проклятому Каину, поэтому его следовало изолировать от общества или даже вовсе изгнать, дабы он не запятнал других людей своей ритуальной нечистотой. По этой же причине *parricida* не допускался к участию в мессе и не мог причащаться. Такой человек мог очиститься от греха только через церковное наказание: покаянное паломничество продолжительностью, как правило, в семь лет и часто в оковах, разного рода аскетические практики и тому подобное [22, p. 73–93].

*Заключение.* Заговор против Тороса, организованный в марте 1098 г. членами городского совета, полностью соответствовал политическим традициям Эдессы, где, начиная с конца 70-х годов XI в., ишханы несколько раз свергали неугодных им дук. Роль Бодуэна в заговоре была не более чем ролью посредника в переговорах между ишханами и Торосом. Матвей Эдесский попытался в своей хронике преувеличил влияние Бодуэна, но не сумел избежать нестыковок: клятву приносит Бодуэн, но Торос просит клятву «у них» (т. е. у ишханов) и «им» же передает реликвии для принесения клятвы; Торос сдаёт крепость «Бодуэну», но входят в неё «все ишханы города».

За исключением Михаила Сирийца, чья информация противоречива, как было показано выше, никто из хронистов не обвиняет Бодуэна Булонского в убийстве Тороса. Бодуэн и Торос рассматривали друг друга, скорее, как соперников в борьбе за власть, нежели как отца и сына. Об этом свидетельствует тот факт, что первоначально Торос предложил Бодуэну службу наёмника и только потом под давлением ишханов вынужден был разделить с ним власть в Эдессе [12, p. 168–170]. Но всё же Бодуэн был заинтересован в сохранени жизни престарелому куропалату. В случае убийства Тороса самим Бодуэном, по его приказу или при его сознательном бездействии отрицательные последствия для него перевешивали положительные. Физическое устранение Тороса исключило бы вероятность того, что в дальнейшем он попытается вернуть себе власть в Эдессе (например, с помощью своего тестя Гавриила). Но в этом случае Бодуэн запятнал бы себя сразу двумя тяжкими грехами: клятвопреступлением и отцеубийством. Для средневекового человека эти моменты, напрямую связанные с посмертной участью его души, были гораздо важнее, чем выгода от устранения противника *hic et nunc*.

В связи с эти хотелось бы остановиться на одном моменте. В 1971 г. Чарльз Доусет выразил сомнение в том, что усыновление Бодуэна Торосом, описанное латинскими хронистами, в действительности имело место. По мнению Доусета, в действительности это была неверно понятая франками церемония крещения Бодуэна, на которой Торос и его супруга выступили как крёстные родители [16, p. 207–211, 224–225 (note 96)]. Одним из аргументов в защиту этого утверждения является тот факт, что должность дуки в Византии не являлась наследственной [впрочем, сравн.: 15, t. 2, p. 1003–1007]. Несколько лет назад, полемизируя с Доусетом, я попытался обосновать тезис о том, что Бодуэн стал дукой Эдессы именно через усыновление [2]. Однако вполне возможно, что Торос усыновил Бодуэна вне всякой связи с назначением его своим соправителем и преемником, а исключительно для того, чтобы с помощью этих квазиродственных связей обеспечить себе лояльность Бодуэна и свести к минимуму вероятность того, что тот попытается свергнуть или убить Тороса. В то же время франки, несомненно, восприняли назначение Бодуэна преемником Тороса как прямое следствие его усыновления последним, что нашло своё отражение в латинских хрониках.

Поскольку Торос получил клятвенные гарантии своей безопасности не только от Бодуэна, но и от остальных заговорщиков-ишханов, его убийство, скорее всего, стало результатом трагического стечения обстоятельства. Торос был убит неконтролируемой толпой горожан, ворвавшихся в крепость. В этой ситуации Бодуэн объективно не мог предотвратить гибель своего приёмного отца.

Таким образом, данное исследование ещё раз продемонстрировало, как важно при работе со средневековым материалом помнить, что в центре внимания историка находится, прежде всего, человек, но этот человек – «Другой». Игнорирование того, что этот «Другой» обладал ценностями и мировоззренческими ориентирами, отличными от наших, неизбежно приводит к неверной интерпретации его поступков и, в конечном счёте, к ошибочным выводам.

## Библиографические ссылки


1. Арутюнова-Фиданян, В. А. Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.) / В. А. Арутюнова-Фиданян. – Ереван, 1980.

2. Гуринов, Е. А. К вопросу об основании графства Эдесского / Е. А. Гуринов // Веснік БДУ. Серыя 3: Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2014. – № 3. – С. 45–50.

3. Гуринов, Е. А., Нечитайлов, М. В. Войска и войны Латинского Востока: графство Эдесское / Е. А. Гуринов, М. В. Нечитайлов. – М., 2018.

4. Заборов, М. А. Введение в историографию крестовых походов (Латинская историография XI–XIII веков) / М. А. Заборов. – М., 1966.

5. Заборов, М. А. К вопросу о значении известий восточных современников крестовых походов / М. А. Заборов // Историко-филологический журнал. – 1968. – № 3. – С. 153–162.

6. Из «Хроники» Михаила Сирийца / пер. Р. А. Гусейнова // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1973. – М., 1979. – С. 26–54.

7. Из «Хроники» Михаила Сирийца (статья третья) / пер. Р. А. Гусейнова // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1975. – М., 1982. – С. 16–33.

8. Карапетян, Э. Т. Армянская семейная община / Э. Т. Карапетян. – Ереван, 1958.

9. Летопись Смбата Спапарета / изд. С. Агелян. – Венеция, 1956 [на арм. яз.].

10. Маттеос Урхаеци. Хронография / древнеарм. текст М. Мелик-Адамьяна, Н. Тер-Микаеляна; новоарм. пер. и комм. Р. Бартикяна. – Ереван , 1991.

11. Тер-Петросян, Л. Крестоносцы и армяне / Л. Тер-Петросян. – Т. 1. – Ереван, 2005 [на арм. яз.].

12. Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem / ed., trans. S. B. Edgington. – Oxford, 2007.

13. Anonymi auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens / trad. A. Abouna. – Louvain, 1974.

14. Beaumont, A. A. Albert of Aachen and the County of Edessa / A. A. Beaumont // The Crusades and Other Historical Essays, Presented to Dana C. Munro by His Former Students. – N. Y., 1928. – P. 101–138.

15. Dédéyan, G. Les Armeniens entre Grecs, Musulmans et Croises. Etude sur les pouvoirs Armeniens dans Le Proche-Orient Mediterraneen (1068–1150) / G. Dédéyan. – T. 1–2. – Lisbonne, 2003.

16. Dowsett, C. J. F. A Twelfth-century Armenian Inscription at Edessa / C. J. F. Dowsett // Iran and Islam: In memory of the late Vladimir Minorsky / ed. C. E. Bosworth. – Edinburgh, 1971. – P. 197–227.

17. Ekkehardi Uraugiensis abbatis Hierosolymita / hrsg. H. Hagenmeyer. – Tübingen, 1877.

18. Fulcheri Carnotensis. Historia Hierosolymitana (1095–1127) / hrsg. H. Hagenmeyer. – Heidelberg, 1913.

19. Guiberti Novigenti Historia quae inscribitur Dei gesta per Francos / ed. R. B. C. Huygens. – Turnhout, 1996.

20. Laurent, J. Des Grecs aux Croisés: étude sur l'histoire d'Edesse entre 1071 et 1098 / J. Laurent // Byzantion. – 1924. – T. 1. – P. 367–449.

21. Luders, A. Kreuzzüge im Urteil syricher und armenischer Quellen / A. Luders. – Berlin, 1964.

22. Platelle, H. Présence de l'au-delà: Une vision médiévale du monde / H. Platelle. – P., 2004.

23. Snoek, G. J. C. Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction / G. J. C. Snoek. – Leiden; N. Y., 1995.

24. Ter-Grigorian Iskenderian, G. Die Kreuzfahrer und ihre Beziehungen zu den armenischen Nachbarfürsten bis zum Untergange der Grafschaft Edessa / G. Ter-Grigorian Iskenderian. – Weida in Thüringen, 1915.

25. The Historia Ierosolimitana of Baldric of Bourgueil / ed. S. Biddlecombe. – Rochester; N. Y., 2014.

26. The Historia vie Hierosolimitane of Gilo of Paris and a Second, Anonymous Author / ed., trans. C. W. Grocock, J. E. Siberry. – Oxford, 1997.

27. Willemi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon / ed. R. B. C. Huygens. – Turnhout, 1986.

## К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕГРАЦИИ АРАВИИ В СОСТАВ САСАНИДСКОЙ ДЕРЖАВЫ

**В. А. Дмитриев**

Псков, Псковский государственный университет, dva_psk@mail.ru

Автор утверждает, что подчинение Восточного и Южного побережья Аравии Ардаширу Папакану следует рассматривать как первый этап длительной борьбы Сасанидов за установление персидского господства над прибрежной зоной Аравийского полуострова от Южного Ирака до Йемена.

*Ключевые слова*: Аравия; Ардашир Папакан; Сасаниды.

The author argues that the subjugation of the Eastern and Southern coast of Arabia by Ardashir Papakan should be considered as the first stage of the Sassanids long struggle for the establishment of Persian rule over the coastal zone of the Arabian Peninsula from Southern Iraq to Yemen.

*Keywords*: Arabia; Ardashir Papakan; Sassanids.

В середине – второй половине 230-х гг., вскоре после покорения основной части бывших владений парфянских Аршакидов, основатель персидской державы Сасанидов Ардашир Папакан (224–242) провел победоносную кампанию в Аравии, подчинив восточное (Бахрейн) и юго-восточное (от Омана до Хадрамаута включительно) побережье Аравийского полуострова.

В связи с этим возникает закономерный вопрос: насколько же надежными были позиции Ирана в этом относительно удаленном от основной территории Сасанидского государства регионе? С одной стороны, основание Ардаширом на аравийском побережье Персидского залива нескольких городов, одновременно являвшихся опорными пунктами персов в завоеванных областях, дает основание полагать, что контроль первых Сасанидов над Восточной Аравией был достаточно прочным. Однако, как показали дальнейшие события, зависимость от Ирана территорий, покоренных персами в Аравии в период правления Ардашира Папакана, оказалась временной по своему характеру и хронологически была ограничена, скорее всего, правлением его сына Шапура I (242–272) и внуков – Ормизда I (272–273) и Варахрана I (273–276). Первые признаки активизации борьбы арабов против персидского владычества предположительно могут быть отнесены уже к царствованию внука Шапура I и сына Варахрана I – царя Варахрана II (276–293). На одном из рельефов этого шаханшаха, носящем явно триумфальный характер, изображена делегация арабов, явившаяся на аудиенцию к шаханшаху и доставившая (очевидно, в качестве дани) большое количество лошадей и верблюдов.

Письменные источники ничего не сообщают о походах Варахрана II против арабов (ни живущих на Аравийском полуострове, ни осевших в Сирии или Месопотамии), в связи с чем данная сцена не может быть однозначно интерпретирована с точки зрения того, какие именно события в ней отражены.

В. Г. Луконин предполагает, что изображенные здесь арабы – «скорее всего население Хиры, лахмиды, находившиеся в то время под протекторатом царей Месены», а сам рельеф посвящён «результатам военной (карательной) экспедиции в этот “удел” войск Варахрана II», которая могла относиться «ко времени похода в Иран императора Кара (282 г.)» [1, с. 54]. Вероятно, В. Г. Луконин исходит из того, что вскоре после победоносного вторжения в Иран римского императора Кара (282–283), войска которого дошли до самого Ктесифона, Варахрану пришлось подавлять происходившие в разных частях Персидской державы восстания (SHA. XXX.8.1) (которые и сделали возможным успех римлян), и одним из них, действительно, могло быть восстание хирских арабов. Однако нельзя полностью исключать и того, что Варахран II организовал карательный поход против не месенских, а аравийских арабов, которые, пользуясь ослаблением Сасанидской державы в конце III в., уже тогда могли беспрепятственно совершать набеги на территорию Южного Ирака и Фарса; в таком случае экспедиция Варахрана II на Аравийский полуостров, если она действительно имела место, отчасти преследовала те же цели, что и вторжение туда Ардашира I несколькими десятилетиями раньше.

Иную интерпретацию сюжета, представленного на данном рельефе, предлагает Б. Оверлет [2]. По его мнению, здесь действительно изображен визит ко двору Варахрана II делегации арабов, но не хирских, а йеменских. С опорой на одну из сабейских надписей, содержащих упоминание о посольстве химьяритов в Ктесифон, автор высказывает и весьма убедительно аргументирует точку зрения, согласно которой и указанная надпись, и рельеф в Бишапуре отражают одно и то же событие. Как полагает Б. Оверлет, йеменское посольство в Персию состоялось в начале правления Варахрана II (между 276 и 279 гг.) и было организовано Шаммаром Йухаришем – «царем Сабы, ду-Райдана, Хадрамаута и Йамната»; целью миссии являлось заручиться поддержкой со стороны могущественной Персидской державы в преддверии «аннексии Химьяром своих соседей» [2, p. 221]. Если гипотеза Б. Оверлета верна, то контакты между Шаммаром Йухаришем и Варахраном II являются дополнительным подтверждением высказанного нами выше предположения о возможности установления клиентских отношений между Йеменом и Ираном уже при Ардашире I.

Х. Робен подверг критике позицию Б. Оверлета и выдвинул собственную трактовку данного сюжета. В частности, он предположил, что на рельефе в Бишапуре изображен не Варахран II, а Нарсе [3, p. 273, 295], однако при этом поместил йеменское посольство в Персию в период между 296 и 310 гг., захватив тем самым, помимо царствования Нарсе (293–303), не только период правления Ормизда II (303–309), но и первый год пребывания (пусть и номинального) на троне Шапура II (309–379). По причине указанных хронологических нестыковок (в данном контексте – весьма существенных), а также в силу полного игнорирования Х. Робеном ряда важнейших атрибутирующих признаков (главным из которых в сасанидской иконографии является, как известно, форма царской короны), указывающих на то, что героем бишапурского рельефа является именно Варахран II [4, 166], точка зрения французского исследователя вызывает гораздо меньшее доверие, нежели позиция критикуемого им Б. Оверлета.

Но даже если допустить, что каких-то явных конфликтов между арабами Аравийского полуострова и Ираном при Варахране II еще не происходило, то, как показали последующие события, это оказалось делом ближайшего будущего. Явные признаки того, что Аравия все же вышла из-под контроля Сасанидов, обозначились уже к началу IV в., когда в годы малолетства шаханшаха Шапура II (309–379) арабы совершенно безнаказанно вторгались в прилегающие к Персидскому заливу районы Ирана, «считая Парс своим пастбищем» [5, p. 54], причем «никто из персов не был в состоянии дать им отпор» [5, p. 52]. Неслучайно поэтому, что одной из первых внешнеполитических акций Шапура II станет именно военная экспедиция в Аравию, которая, с одной стороны, во многом будет повторять логику аравийской кампании Ардашира Папакана, а с другой, продемонстрирует серьезность намерений Сасанидов в отношении Аравийского полуострова.

Реконструируемая на основе письменных и изобразительных источников картина событий, происходивших в Восточной Аравии после смерти Шапура I, достаточно хорошо подтверждается археологическим материалом. Находки сасанидских монет на территории от Бахрейна до Северного Омана включительно указывают на более или менее постоянное присутствие Сасанидов в Восточной и Юго-Восточной Аравии в течение правления Ардашира I и Шапура I [6, p. 126, 129, 131]. Следующий период, которым датируются обнаруженные здесь сасанидские монеты, приходится уже на годы правления Шапура II [6, p. 126–131]. Таким образом, отрезок в несколько десятилетий, разделяющих царствования Шапура I и

Шапура II, в аравийском археологическом материале сасанидскими монетами совершенно не представлен, что, несомненно, было обусловлено утратой персами контроля над Восточной Аравией. Интересно, что монет Ардашира I и Шапура I здесь обнаружено всего четыре экземпляра (три из них были отчеканены при Ардашире и одна – при Шапуре), в то время как монет, датируемых временем Шапура II, – уже 21 [6, p. 131]. Отчасти такая картина может объясняться чрезвычайно продолжительным царствованием последнего, длившимся целых 70 лет, однако главной причиной столь резкой активизации в Восточной Аравии денежного обращения с использованием сасанидских монет, безусловно, являлось не только восстановление, но и усиление в данном регионе сасанидского присутствия в годы правления Шапура II, при котором Персидский залив окончательно превратился в *Mare Internum* сасанидского Ирана [7, p. 21].

Таким образом, подчинение Ардаширом Папаканом восточного и южного побережья Аравии следует рассматривать как первый этап длительной борьбы Сасанидов за установление персидского владычества над прибрежной зоной Аравийского полуострова от Южного Ирака до Йемена. Именно здесь располагались древние торговые центры, контроль над которыми позволял Сасанидам не только повысить доходы персидской казны, но и взять в свои руки морскую торговлю между Ближним Востоком и странами, располагавшимися в бассейне Индийского океана. Это имело важное геополитическое значение и серьезно усиливало международное влияние Персидской державы, что было особенно важно в контексте развернувшейся в III в. борьбы Ирана с величайшей мировой державой того времени – Римской империей.

### Библиографические ссылки


1. Луконин, В. Г. Иран в III веке. Новые материалы и опыт исторической реконструкции. М., 1979.

2. Overlaet, B. A Himyarite Diplomatic Mission to the Sasanian Court of Bahram II Depicted at Bishapur // Arabian Archaeology and Epigraphy. 2009. Vol. 20. P. 218–221.

3. Robin, Ch. J. À propos de Ymnt et Ymn: «nord» et «sud», «droite» et «gauche», dans les inscriptions de l'Arabie antique // Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron / Éd. par Fr. Briquel-Chatonnet, C. Fauveaud et I. Gajda. Paris, 2013. P. 119–139.

4. Kennet, D. The Decline of Eastern Arabia in the Sasanian Period // Arabian Archaeology and Epigraphy. 2007. Vol. 18. P. 86–122.

5. The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'lmulūk). Vol. 5. The Sāsānides, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen / Transl. and annot. by C. E. Bosworth. New York, 1999.

6. Robin, Ch. J. The Peoples beyond the Arabian Frontier in Late Antiquity: Recent Epigraphic Discoveries and Latest Advances // Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity / Ed. by J. H. F. Dijkstra and G. Fisher. Leuven; Paris; Walpole (MA), 2014. P. 33–79.

7. Herrmann, G. The Sculptures of Bahram II // The Journal of the Royal Asiatic Society. 1970. Vol. 2. P. 165–171.


## СПЕЦИФИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЖЕНЩИН В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КРИСТИНЫ ПИЗАНСКОЙ: ЗАЧАТКИ ИДЕЙ ФЕМИНИЗМА


**Е. Д. Смирнова**

г. Минск, Белорусский государственный университет, smirnova@bsu.by

**С. А. Рогач**

г. Минск, Белорусский национальный технический университет, snejanar@rambler.ru

В данной работе рассматриваются истоки идей феминизма в эпоху Средневековья по текстам писательницы Кристины Пизанской.

*Ключевые слова*: Средние века; Франция; XIV–XV века; феминизм; Кристина Пизанская.

This work examines the origins of feminist ideas in the Middle Ages on the texts of the writer Christine de Pisan.

*Keywords*: Middle Ages; France; XIV–XV centuries; feminism; Christine de Pisan.

Еще в середине XX века известная французская философ и писательница Симона де Бовуар в своей революционной для истории изма работе «Второй пол» писала о Кристине Пизанской как уникальной и не только для периода Средневековья личности: «Впервые женщина берется за перо, чтобы защитить свой пол…» [1, с. 139].

Время жизни Кристины Пизанской (1364–1431) было связано со многими драматическими в истории Европы событиями, а также с демографическими и культурными особенностями той эпохи (с одной стороны – войны, эпидемии, высокая смертность людей, а с другой – популярность куртуазной поэзии с образами Прекрасной Дамы и «куртуазной любви», а также дискуссии-споры о «плохих» и «правильных» женщинах).

В молодом возрасте (в 25 лет), но уже будучи женой и матерью троих детей, Кристина Пизанская овдовела (ее муж умер от чумы). Однако разные моменты личной трагедии (в том числе связанные с претензиями на наследство от мужа со стороны его родственников, с последующим обеднением, отказом от второго брака) подтолкнули Кристину к самостоятельному зарабатыванию денег на хлеб себе, детям, а также для ухода за болеющей матерью и сиротой-племянницей – путем написания текстов. Это были литературные произведения [2], труды о политике, биографии монарха [3], автобиография [4], философские размышления в аллегорическом стиле на примерах библейской и античной истории [5; 6]. В зрелом возрасте известность и признание помогли Кристине стать авторитетной в дискуссиях-переписках с другими почитаемыми людьми той эпохи в так называемых «спорах о женщинах» (или ‘*querelle des femmes*’) [7]. Кристина продолжала учиться и интеллектуально расти всю свою жизнь и оставила после себя «около пятнадцати томов трудов в семидесяти больших записных книжках» [8].

В самых разных произведениях Кристины Пизанской просачивается ее память о прошлом, о личном опыте, психологические переживания, связанные со временем, когда она вынуждена была принять на себя роль главы семьи, а в последующем публично озвучивать свои взгляды на разные жизненные вопросы. Для нас же самым интересным в ее трудах является репрезентация женщин, особенности высказывания и требования их признания как достойных и значимых в обществе личностей.

Ее произведения были известны и популярны еще во время ее жизни, а в XX веке многие историки (в том числе феминистки) оценили ее работы как первые *писательские* в профессиональном понимании этого слова (для нее это было не

развлечение или не интимные исповеди «под стол», а именно письмо для заработка) [9, p. 17].

В отношении самой Кристины Пизанской и других женщин, отстаивавших свои жесткие позиции по поводу несправедливого общества и мужской власти (патриархата) в эпоху еще до «первой волны феминизма» (т.е. до конца XVIII – начала XIX века), обычно используют понятие «протофеминизм». Под ним имеется в виду проявление критического взгляда на проблему угнетения женщин, но в более раннее время, предшествовавшее конкретным политическим движениям в защиту прав женщин (т. е. «зачатки феминизма»). Поэтому и слово «феминизм» Кристина Пизанская, по понятным причинам никогда не использовала. Она воспринимала себя как «защитницу женщин» [8].

Несмотря на относительную известность имени Кристины в профессиональной среде историков, большинство обычных людей как на постсоветском пространстве, так и в самой Франции (где жила почти всю свою жизнь Кристина) или в других зарубежных странах об этой женщине знают мало или даже не слышали. Это связано с относительно небольшим историческим периодом популяризации «женской» или гендерной истории, а также с недостаточно широким объемом изданий в последние десятилетия текстов самой Кристины. На русский язык из ее работ были переведены лишь отрывки, причем они выходили не отдельными книгами, а только в сборниках и хрестоматиях [19].

Целью нашего исследования было изучение истоков феминистских идей, задолго до появления самого понятия «феминизм». В качестве задач исследования мы ставили, во-первых, анализ конкретных текстов Кристины Пизанской на основе гендерного подхода, а во-вторых, выявление в них специфики трактовок различных позиций женщин в европейском обществе Позднего Средневековья.

Путем сравнения и критического анализа литературных, исторических и историографических текстов, относящихся к полю исследования по конкретным временны*м* и территориальным рамкам, мы попытались сделать выводы и дать интерпретацию изученного.

Опираясь при анализе на гендерные концепции (по подходу американской ученой Джоан Скотт [11]), в своей работе главное внимание мы обратили на проблемы *властных отношений* в обществе, несправедливого распределения ресурсов в нем, а в частности на то, как языком своего времени Кристина Пизанская пыталась это обозначить, критично описать, дать оценку и предложить собственный взгляд на решение проблем.

Главными материалами нашего исследования являлись работы средневековой писательницы, изданные и опубликованные в различные периоды на разных языках, в том числе в переводах на русский язык. Мы также знакомились с текстами современных ученых, где подробно рассматривались жизнь и деятельность самой Кристины. Большой объем исследований (книг и статей), посвященных французской писательнице, опубликован преимущественно за рубежом. На постсоветском пространстве изучением данной темы занималось небольшое число специалистов (одними из них являются авторы данной статьи) [12–14].

Кристина Пизанская была родом из Италии, но фактически всю свою жизнь прожила во Франции (после того, как ее отец, известный врач-астролог, был принят на службу к королю Франции Карлу VI (Безумному) (1380–1422), Благодаря своему отцу, Кристина получила очень хорошее домашнее образование, что в то время, когда она жила, было достаточной редкостью даже для знати.

К этой теме, связанной с воспитанием и образованием девочек, женщин, Кристина обращалась в своих текстах не один раз, причем в разные периоды своей жизни, постепенно убеждаясь в необходимости получать женщинами такое же образование, на которое имели право мужчины [15, p. 153–155]. Правда, в силу специфики своего времени Кристина пока не поднимала вопрос о том, нужно ли сделать образование доступным и равным для всех мужчин и женщин, вне зависимости от их социального статуса.

В своей работе «Книга о Граде женском» Кристина пыталась сначала описать ситуацию, а затем оспорить то, что большинством воспринималось как норма. «Бог велел, чтобы мужчина и женщина служили ему, выполняя разные обязанности, но при этом помогали и поддерживали друг друга, занимаясь каждый своим делом», – сначала пишет Кристина [10, с. 239]. Но далее своими размышлениями о том, почему женщины знают меньше, приходит к другим выводам: «Без всякого сомнения, потому, что они не принимают участия в разнообразных трудах, а сидят дома и занимаются хозяйством… Несомненно, однако, что Природа наделила их теми же телесными и умственными способностями, что и наиболее ученых и мудных мужей. Различие же объясняется неодинаковой образованностью…» [10, с. 242–243]. Для времени жизни Кристины такой подход был абсолютной редкостью. Для большинства в обществе вплоть до XX века женщина была полезна только как жена и мать (сами женщины долгое время смотрели на это так же, в силу воспитания и принятия с раннего детства традиционных семейных и общественных норм). Изменения социально-экономических условий напрямую повлияли на актуализацию вопросов. которые задавала Кристина, но несколькими веками позже.

Кристина Пизанской пыталась подчеркнуть значимость и отличие *женских* взглядов на жизнь: «…Будучи женщиной, – писала она, – я выступаю за женщин… И именно потому что я – женщина, я могу нести более правдивые свидетельства… чем те, у кого прямого опыта нет…») [7, p. 287].

Кроме этого, как отмечается сегодняшними исследователями, Кристина Пизанская в своих работах поднимала вопросы, которые были связаны с неравным и несправедливым, как она считала, положением женщин во *всех* обществах. Она спорила с оппонентами на эту тему (‘*querelle des femmes*’), критикуя их за женоненавистничество, за недостойные и оскорбительные обвинения женщин в различных негативных качествах, которые они якобы имеют от рождения именно из-за принадлежности к «слабому полу» [15, p. 3–7].

Как писала по этому поводу американская исследовательница Джоан Келли, «*Querelle* – почти сплошь полемика. Начиная с Кристины Пизанской, женская защита была ответом на специфические, опубликованные нападки на них. Их работы образовательного характера были столь полемичны, поскольку они должны были спорить с культурными и социальными ограничениями, которые налагались на женщин и оправдывались прессой. (…) Коротко говоря, гуманистический взгляд начал формироваться среди верхушки богатого светского слоя и среди его авторов и учителей не раньше, чем возникли роковые споры его женских и мужских сторонников» [8].

В споре о популярном в Средневековье рыцарском «Романе о Розе» (одним из авторов которого еще в XIII веке был Жан де Мен), Кристина жестко критиковала тех, кто своим негативным отношением к женщинам пытался приписать им все плотские грехи и рисовать их как якобы жаждущих только плотского удовольствия [7].

В ответ Кристина достаточно радикально для того времени выступала против множества обид и оскорблений, адресованных женщинам. Она писала, что так могут высказываться только те мужчины, которые общались в своей жизни исключительно с подобными им распутными особами, либо они клевещут на женщин из-за своих предрассудков, либо из-за потери своих мужских «способностей» [4, p. 139–147; 15, p. 285–287].

Парадоксально, но именно этот «спор о женщинах», начавшийся в конце XIV – XV веке, продолжился среди других участников дебатов на следующие пять веков, и только в XX веке женщины в этом споре – по крайней мере, по ключевым пунктам – выиграли.

Часть своих работ Кристина посвящала автобиографической теме (в трактатах и в поэтических балладах). Для того времени это было редкостью, кроме того, у самой Кристины в этих текстах проявился необычный способ самовыражения и тонкой рефлексии. В различных своих работах писательница нередко останавливалась на нестандартной для того времени теме об обеспечении семьи и использовании женщинами собственных доходов [6, p. 201–204]. В этом сказывались особенности жизни самой писательницы, т.е. судебные тяжбы по поводу наследства от мужа. Поэтому она стала первым профессиональным писателем Европы, получавшим деньги благодаря продаже собственных текстов [16, p. 51–52].

В части своих работ Кристина немного касалась и почти табуированной для того времени темы – об изнасилованиях женщин и реакциях на эти события в обществе. Она резко отбрасывала обвинения женщин в якобы стимулировании ими самими (т.е. якобы по собственным «греховным желаниям») агрессивных действий мужчин [15, p. 160–164].

Совершенно необычно для своего времени Кристина писала и о событиях, связанных с военным конфликтом между Англией и Францией в вопросе о наследовании французского престола, а именно о важнейшей фигуре той истории – Жанны д'Арк, с ее взлетом, казнью и последующим признанием как героини. Кристина посвятила этой теме большую поэму – «Слово о Жанне д'Арк» (1429 г.). Главное, что пыталась подчеркнуть в этом произведении Кристина, это принадлежность Жанны к *женскому* полу (т. е. не приписывание ей «бесполой» святости). Таким подходом Кристина пыталась подчеркнуть необходимость признания «силы и чести *женщин*» (что далеко не совпадало с традиционными мужскими взглядами, а напротив – с их стороны чаще всего продолжались попытки принизить «женские качества») [17].

В главной работе Кристины, которую сегодня относят к протофеминистским произведениям, т.е. в «Книге о Граде женском» (1404–1405) Кристина пыталась путем аллегорий, опираясь на библейские образы, рассказать о сказочном «Женском Городе», в котором «укладкой» фундамента из «философского камня» и всего последующего строительства особого Города занимались исключительно женщины. Кристина пыталась подчеркнуть, что они, во-первых, ни в чем не уступает мужчинам по своим способностям, а во-вторых, Город, по ее мнению, станет в будущем местом, где те, кому нужна будет помощь, смогут спрятаться, защитить себя, учиться, развиваться, общаться, а также помогать в последующем всем остальным. Город Женщин должен быть стать преградой любому насилию [9, p. 17].

Во время жизни Кристины Пизанской такие аллегории были абсолютно фантастическими и никак не совпадали с реальностью. Однако этим подходом, по

крайней мере, были смело отмечены ключевые проблемы, с которыми сталкивались женщины совершенно разных слоев общества того времени.

В специальной работе, посвященной истории жизни средневековой писательницы и ее «Книге о Граде женском», российская исследовательница В. И. Успенская отмечает, что таким образом Кристина «задумала написать универсальную историю женщин и их достижений, поэтому включила женщин античности, христианской эры и своих современниц» [18, с. 15]. Исходя из этого, она заключает: «Подвергая критике культурные традиции гендерных отношений и «строя» женщинам убежище, где они могли бы укрыться от врагов и обидчиков женского пола, К. Пизанская создает идеологию, объединившую женщин в последующих столетиях» [18, с. 17].

Вывод, который мы можем сделать по результатам своего исследования работ Кристины Пизанской, заключается в том, что средневековая писательница стала фактически первой в Европе персоной, которая задолго до «первой волны феминизма» смогла критично подойти к проблемам несправедливости и неравенства в обществе, проявлявшиеся именно в отношении женщин. Писательский талант Кристины, мужество, стойкость выделяют ее лично и итоги её трудов среди других одаренных женщин Средневековья и даже эпохи Нового времени.

С особенностями того периода, на который выпала жизнь Кристины, она пыталась по-своему, но именно критично подойти к проблемам принижения женщин в обществе. То, о чем она писала полтысячелетия назад, остается не просто интересным, но и по-прежнему актуальным из-за сложности быстрого (в историческом значении) изменения обществ, частично сохраняющих традиционные гендерные стереотипы. Однако публичное озвучивание проблем, их вынесение на политическую арену, готовность обсуждать и спорить, в конце концов, приводит к общественным трансформациям. А те, кто на первых этапах пытался делать это почти в одиночестве – то есть как поступала сама Кристина Пизанская, заслуживают особого исторического внимания.

## Библиографические ссылки


1. Бовуар, С. де. Второй пол. Т. 1–2: Пер. с франц. / С. де Бовуар; общ. ред. и вступ. ст. С.Г. Айвазовой, коммент. М.В. Аристовой. – М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. – 832 с.

2. Pisan, Ch. de. Cent Ballade d'amant et de dame / Ch. de Pisan ; éd. par J. Cerquiglini. – Paris; Poésie/Gallimard, 1982. – 336 p.

3. Pizan, Ch. de. Livre des Fais du Sage Roy Charles. 1, Prologue / Ch. de Pizan // Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France, avec notice littéraire. T.11.; Par J.-A.-C. Buchon. – Paris, 1838.

4. Pisan, Ch. de. Le livre de l'advision Christine / Ch. de Pisan ; éd. par L. Dulac et Ch. Reno. – Paris: Honoré Champion, diffusion Slatkine Genève, 2001. – 261 p.

5. Pisan, Ch. de. Le livre du chemin de long estude / Ch. de Pisan ; éd. par R. Püschel. – Genéve: Slatkine Reprints, 1974. – 301 p.

6. Pisan, Ch. de. Le livre de trois vertus / Ch. de Pisan ; éd. par Ch. C. Willard et E. Hicks. – Paris: Champion, 1989. – xxvi, 254 p.

7. Pizan, Ch. de. From *'Lesser Treatise on the Romance of the Rose, June-July, 1401'* / Ch. de Pizan // The Writing of Christine de Pizan ; ed. Ch.C. Willard. New York: Persea Books, 1994. – 384 p.

8. Келли, Дж. Ранняя феминистская теория и «спор о женщинах», 1400-1789 / Дж. Келли; ред. В. Успенская; пер. с англ. Е. Лучининой, В. Успенской [Электронный

вариант]. – Режим доступа: http://read.newlibrary.ru/read/kelli_dzhoan/page0/rannjaja_feministskaja_teorija_i_spor_o_zhenshinah__1400-1789.html. – Дата доступа: 22.11.2020.

9. Dulac, L. L'autorité dans les traités en prose de Christine de Pizan: discourse d'écrivain, parole de prince // Une femme de Lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan / Articles inédits réunis par L. Dulac et B. Ribémont. Orleans: Paradigme, 1995. – P. 15–24.

10. Кристина Пизанская. Из «Книги о Граде Женском» / Кристина Пизанская; пер. Ю.П. Малинина // «Пятнадцать радостей брака» и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков: Пер. с франц. – М.: Наука, 1991. – С. 218–256.

11. Скотт, Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа / Дж. Скотт; пер. С. Драпико // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / Под ред. С.В. Жеребкина. – Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб: Алетейя, 2001. – С. 405–436.

12. Рогач, С.А., Смирнова Е.Д. Кристина Пизанская: истоки феминизма / С.А. Рогач //Адам и Ева: Альманах гендерной истории; ред. Л. П. Репина, ИВИ РАН. – Москва, 2003. – № 6. – С. 222–231.

13. Смирнова, Е.Д., Рогач, С.А Кристина Пизанская: истоки феминизма / Е.Д. Смирнова [Электронный ресурс] // Вест. Бел. гос. ун-та. Серия 3, № 1. – Минск, 2004. – С. 23–28. – Режим доступа: http://elib.bsu.by/handle/123456789/206044. – Дата доступа: 15.11.2020.

14. Рогач, С. Кристина Пизанская: первая женщина, вооружившаяся пером ради защиты своего пола / С. Рогач [Электронный ресурс] // Женщины в политике: новые подходы к политическому. Феминистский образовательный альманах; ред. «Адліга» А.Ю. Першай, Е.М. Иванова.– Вып.3. Публичное: приватизация приватного. – Прага: Адліга, 2013. – 132 с. – С. 107–113. – Режим доступа: http://www.fempol.com/sites/default/files/archives/issue03/rogach_WiP03.pdf. – Дата доступа: 20.11.2020.

15. Pizan, Ch. de. The Book of the City of Ladies / Ch. de Pizan; transl. by E.J. Richards. New York: Persea Press, 1982. – 281 p.

16. Hicks, E. Situation du débat sur le *'Roman de la Rose'* / E. Hicks // Une femme de Lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan / Articles inédits réunis par L. Dulac et B. Ribémont. – Orléans : Paradigme, 1995. – 526 p. – P.51–67.

17. Pizan, Ch. de. Le Ditié de Jehanne d'Arc / Ch. de Pizan [Electronic resource] // Society for the Study of Medieval Languages and Literature. – Oxford: A. J. Kennedy and K. Varty, 1977. – Mode of access: https://www.jeanne-darc.info/contemporary-chronicles-other-testimonies/christine-de-pizan-le-ditie-de-jehanne-darc/. – Date of access: 11.12.2020.

18. Успенская, В.И. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. Пособие к курсу по истории феминизма. С приложением фрагментов книги К. Пизанской «Книга о Граде женском» / В.И. Успенская. – Тверь: ФеминистПресс – Россия, 2003. – 56 с.

## ВОЙНА «ДАМУАЗО ДЕ ПЬЕРФОРА» И БОРЬБА ЗА ЕГО НАСЛЕДИЕ

**Д. Н. Черкасов**

Минск, Белорусский государственный университет, dmcminsk@gmail.com

В статье рассматривается один из эпизодов сеньориальных войн второй половины XIV в., проходивших в регионе Лотарингии – конфликт между герцогом Робером I де Бар и Пером II де Бар-Пьерфор, известным в истории также, как «дамуазо де Пьерфор». Дается анализ предпосылок

конфликта, подготовка к войне и ход военных действий, последующая борьба претендентов на наследство Пьера II против герцога де Бар.

*Ключевые слова:* Пьер II де Бар; «дамуазо де Пьерфор»; герцог Робер I де Бар; Барруа; Лотарингия.

The article deals with one of the episodes of the seigniorial wars of the 2nd half of the XIV cent., which took place in the region of Lorraine – the conflict between Duke Robert I de Bar and Pierre II de Bar-Pierrefort, also known in history as “Damoiseau de Pierrefort”. The author analyzes the prerequisites of the conflict, the preparation for war and the course of military operations, the subsequent struggle of the pretenders to the inheritance of Pierre II against the Duc de Bar.

Keywords: Pierre II de Bar; “Damoiseau de Pierrefort”; Duke Robert I de Bar; Barrois; Lorraine.

В конце XIV в. франко-имперское пограничье, в том числе Верхняя Лотарингия, являлось ареной постоянных конфликтов, причиной которых был чрезвычайно широкий спектр противоречий – от геополитической конкуренции Франции и Св. Римской империи, до частных войн мелкого рыцарства. Основная борьба, однако, была вызвана соперничеством крупных игроков региона – герцогов Лотарингии, Бара и Люксембурга, епископов и городов Меца, Туля и Вердена, а также представителей местной феодальной элиты. Одним из ярких эпизодов этой борьбы была война между герцогом де Бар и сеньором де Пьерфор.

*Предыстория конфликта.* Пьер II де Бар, который известен по хроникам, как «дамуазо де Пьерфор», был представителем младшей ветви графов, а затем герцогов де Бар. Его дед, Пьер I де Бар (ум. в 1349 г.), младший сын Тьебо II, графа де Бар, получил во владение ряд фьефов, важнейшим из которых была сеньория Пьерфор, став основателем линии Бар-Пьерфор.

В 1350–1370-е гг. отношения между старшей и младшей ветвями дома де Бар были напряженными, временами перерастая в открытые конфликты. Так, Иоланда Фландрская, графиня де Бар, в 1370 г. пленила Анри де Бар-Пьерфора, которого 3 года держала в тюрьме. Сын Анри, Пьер, объединившись со своими кузенами, сеньорами де Вержи из Бургундии, а также наемниками-«бретонцами» и местным рыцарством, грабил земли Барруа, пока в 1373 г. не был заключен мир [4, p. 171].

Во второй половине 1370-х годов между герцогом де Бар и дамуазо де Пьерфором развивался конфликт вокруг епископства Верден. По договорам с епископом Жаном де Сен-Дизье, заключенным 10 и 14 марта 1375 г., Пьер де Бар получил в пожизненное управление, в качестве залога, ряд владений епископства [6, p. 406]. В частности, под его контролем оказались замки Шарни и Сампиньи, что обеспокоило герцога Робера I де Бар, имевшего право защиты епископства.

Новый епископ Вердена, Ги де Руа, в мае 1376 г. выкупил Шарни за 2000 золотых франков [1, p. 366]. Он пообещал герцогу де Бар, что Шарни не будет более отдаваться в залог, и предоставил охрану замка своему брату Тристану де Руа [6, p. 380].

Однако, в начале 1379 г. дамуазо де Пьерфор внезапно занял Шарни, заявив о нарушении своих прав. Епископ Вердена, находясь в Авиньоне, пригрозил ему отлучением, если крепость не будет возвращена. В ответ, Пьер де Бар 19 марта 1379 г. отправил своих людей к епископу с заявлением о своих правах на Шарни и обратился с апелляцией к архиепископу Трира, вероятно, пытаясь использовать ситуацию церковного раскола в своих интересах (епископ Вердена был

сторонником Климента VII, а архиепископ Трира – Урбана VI) [1, p. 368–369]. Ситуация зашла в тупик и потребовала вмешательства герцогов Бара и Люксембурга.

Венцеслав I, герцог Люксембурга, Брабанта и Лимбурга, который также имел право на защиту Вердена, направил Пьеру де Бар вызов на бой, давая четкий сигнал, что не будет нейтральным в данном вопросе, как и герцог де Бар. В свою очередь, дамуазо де Пьерфор, столкнувшись с угрозой войны против коалиции герцогов, не отказался от притязаний на епископские земли и стал готовиться к борьбе [1, p. 369–370].

Чтобы усыпить подозрения Робера I, дамуазо де Пьерфор через своих представителей сообщил, что его военные приготовления направлены не против герцога, а против графа де Сальм в Вогезах. В это же время отряды дамуазо грабили земли епископа Вердена, захватив в плен множество жителей Одэнвиля. Был схвачен советник Робера де Бар (каноник Вердена Николя де Жинекур), ехавший из Бар-ле-Дюк в Верден под охраной сержанта герцога. Оба были доставлены в Сампиньи, а оттуда в Шарни, который стал штаб-квартирой Пьера де Бар. Их держали на хлебе и воде, чтобы ускорить получение выкупа. Во владениях аббатства Сент-Эвр в г. Туль люди дамуазо де Пьерфора спалили 24 дома и взяли пленных [6, p. 383–385].

Себе на подмогу дамуазо де Пьерфор призвал из Франции наемников «гран компань», которые в 1379 г. грабили Верденуа: в долине реки Мёз до Дэн и Стенэ, в Аргоне до Варена. Чтобы откупиться от грабежей на своих землях, капитул Вердена выплатил Пьеру де Бар 1000 флоринов. Но полностью грабежи это не прекратило, так как дамуазо не мог контролировать своих компаньонов. Узнав, что капитул выплатил отступные их противнику, герцоги Бара и Люксембурга тоже потребовали от капитула субсидий в размере 2000 флоринов [1, p. 371].

Однако, военные действия в 1379 г. не начались, поскольку герцог де Бар был занят важными переговорами: в сентябре 1379 г. в Барруа прибыли послы короля Арагона для обсуждения вопроса о браке его сына, наследного принца Хуана, и Иоланды-старшей, дочери Робера I. В октябре 1379 г., в связи с этим браком, герцог де Бар ездил ко двору короля Франции [6, p. 381–382]. Кроме того, в этот период он уже имел конфликт с епископом Меца, Тьерри Байе де Боппаром, из-за солеварен.

*Война против «дамуазо де Пьерфора».* Открытая война началась только весной 1380 г., чему способствовала смерть Анри де Бара, отца дамуазо де Пьерфора, почившего к Пасхе 1380 г. (25 марта) [6, p. 386]. В результате, Пьер де Бар, будучи единственным наследником, получил возможность свободно распоряжаться отцовскими землями и ресурсами.

Готовясь к войне, Пьер де Бар заключил четырехлетний союз с епископом Меца. Точная дата подписания договора о союзе неизвестна. Вероятно, это произошло в период с января по май 1380 г. В соответствии с соглашением, дамуазо де Пьерфор обещал епископу Меца воевать против герцога де Бар и его союзников всеми имеющимися силами (за исключением герцога Лотарингского, вассалом которого он был). Стороны договорились, что если их людьми в плен будет захвачен герцог, то за него захватившему выплатят 3 тыс. франков, за графа 2 тыс., за капитана – 500 [6, p. 390].

13 мая 1380 г. (на Пятидесятницу) Пьер де Бар направил герцогу де Бар вызов с объявлением войны. Он пленил герцогского бальи Бассиньи, Жиля де Конфлан, которого держал в цепях в темнице замка Пьерфор. Готовился план по

захвату самого герцога при его проезде из Сен-Мийеля в Бар-ле-Дюк, но последний имел слишком сильную охрану и план не был осуществлен [6, p. 390–391].

На стороне дамуазо де Пьерфора выступил также Анри IV, граф де Бламон, который направил ему в помощь отряд воинов. В ответ герцог де Бар конфисковал у графа фьефы Булиньи-Амермон, Амель и Сенон, которые были возвращены Анри IV только после окончания войны по договору о мире, заключенному сторонами 11 июня 1381 г. в Конде-сюр-Мозель [3, p. 117]. Не смотря на конфискацию земель, граф де Бламон продолжал поддерживать Пьера де Бар.

В свою очередь, союзником Робера I де Бар был город Верден, которому герцог пообещал треть от всей добычи и амнистию за действия горожан с 1376 г. против подданных герцога (амнистия датирована 20 января 1380 г.). Окончательный договор с коммуной о совместных действиях против Пьера де Бар был подписан 5 августа 1380 г. в Дамвилье. В соответствии с ним союзники должны были осадить и взять замки епископа Вердена, которые удерживал дамуазо де Пьерфор: сперва замок Шарни, затем верденцам поручалось взятие замка Сампиньи. Было решено, что любой взятой совместно крепостью союзники будут владеть сообща, если только не решат, что ее лучше разрушить. Но завоевание, осуществленное самостоятельно, должно было остаться только за тем, кто его осуществил [1, p. 371–372].

В этот же день в Дамвилье герцог де Бар заключил союз с герцогом Люксембурга, целью которого было обозначено поддержание мира и спокойствия в обоих герцогствах и противодействие Пьеру де Бар и его союзникам. Стороны обязались воевать против дамуазо де Пьерфора всеми имеющимися силами, и не заключать мир или перемирие без взаимного согласия [10, p. 184].

Кроме того, к союзу против Пьера де Бар присоединились графы де Пети-Пьер (Лютцельштайн) в Эльзасе и их брат Николя, аббата Горза, земли которого разоряли люди дамуазо де Пьерфора. Противниками дамуазо объявили себя герцог Лотарингский, графы де Сальм в Вогезах и де Дё-Пон (Цвайбрюкен) [1, p. 373–374].

В августе 1380 г. герцог де Бар и верденцы осадили Шарни. Осада длилась около месяца, но, в ночь с 3 на 4 сентября 1380 г., Пьер де Бар ушел из Шарни в Сампиньи и Буконвиль, спалив замок [4, p. 171]. Верденцы, которым герцог де Бар оставил Шарни, довершили его разрушение. Капитул Вердена, видя какой ущерб наносится имуществу епископа, апеллировал к Ги де Руа, находившемуся в Авиньоне, выказывая опасение, что, заняв замки епископа, союзники не вернут их без выкупа [3, p. 375].

С 9 сентября до конца октября 1380 г. герцог де Бар осаждал замок Буконвиль, который упорно защищался под руководством дамуазо де Пьерфора. В Буконвиле имелась артиллерия: 2 железные бомбарды, 2 большие и 2 средние медные кулеврины [6, p. 396].

В ходе осады Буконвиля в конце октября 1380 г. Пьер де Бар погиб, вероятно, во время одной из вылазок. Он «был похоронен в поле», как кратко сообщает хроника декана Сен-Тибо, не говоря ни о месте, ни об обстоятельствах его гибели [1, p. 376–377]. После смерти дамуазо де Пьерфора, Буконвиль и другие замки, удерживаемые его людьми, сдались.

Сампиньи оказался после осады в руках герцога де Бар, державшего крепость под своим контролем до 1384 г. Он передал ее епископу Вердена по договору от 10 сентября 1384 г. на условиях пожизненного владения и после смены епископа процесс передачи Сампиньи повторялся на оговоренных условиях [6, p. 406].

Без осады были заняты замки Пьерфор и Авангард. Герцогу де Бар достались архив дамуазо де Пьерфора и все его имущество. В Пьерфоре оно было оценено в 754 франка и 4 гроша. Значительную часть от этой суммы (324,5 франка) составляла стоимость 59 мюидов соли (около 41,3 тонны), которую сеньоры де Пьерфор получали в качестве ренты с солеварен Муайенвик и Марсал. Соль была продана, а деньги пошли в доход герцога де Бар [6, p. 410–411].

*Спор о наследии Пьера II де Бар.* Сеньории Пьерфор, Буконвиль и Авангард, принадлежавшие младшей ветви рода де Бар, составляли отдельное превотство с центром в Пьерфоре и были арьер-фьефом герцога Лотарингского. В 1322 г. Эдуар I де Бар, а в 1370 г. Робер I де Бар, приносили оммаж герцогам Лотарингии (соответственно Филиппу IV и Жану I) за замки Авангард и Пьерфор, укрепленные дома Буконвиль, Нонсар, Сомдьё [1, p. 376–377]. Эти владения, в результате войны против дамуазо де Пьерфора и гибели последнего, были захвачены и присвоены герцогом де Бар, не смотря на то, что имелись более близкие наследники – графы де Дё-Пон, графы де Нассау-Саррбрюк и сеньоры де Вержи (Пьер де Бар не имел потомства).

Преемницами Пьера де Бар по мужской линии были две сестры его отца. Старшая, Жизетта, была женой Жана IV, графа де Саррбрюк. Их единственная дочь Жанна вышла за графа де Нассау-Вейлбурга, получившего в результате графство Саррбрюк. Их сыном был Филипп I, граф де Нассау-Саррбрюк. Младшая, Жанна, была замужем за Валераном, графом де Дё-Пон. Их наследником был Эберхард II, граф де Дё-Пон [6, p. 404].

По женской линии наследницами Пьера де Бар были три сестры его матери – Изабеллы де Вержи: Жанна, Маргарита и Анриетта. После смерти Пьера де Бар сеньоры де Вержи завладели землей Пюизе в графстве Невер [6, p. 405].

Таким образом, герцог де Бар присвоил фьефы дамуазо де Пьерфора, зависимые от герцога Лотарингского, в ущерб интересам графов де Нассау-Саррбрюк и де Дё-Пон. В то же время, он оспорил захват Пюизе сеньорами де Вержи.

Первым права на имущество Пьера де Бар предъявил его кузен Эберхард II, граф де Дё-Пон. С мая 1383 г. он начал военные действия против герцога де Бар, требуя свою долю наследства.

Известно, что в июне 1383 г. в Барруа готовились отразить нападение 600 копий «немцев», для чего Робер I де Бар в Понт-а-Муссоне собрал 1000 всадников и выступил к Сен-Мийелю [9, p. 62]. Затем, воспользовавшись отъездом Робера, принявшего участие в походе против англичан во Фландрию, граф де Дё-Пон и его союзники атаковали герцогство в сентябре 1383 г., спалив деревни Доммартен и Лашоссе [5, p. 78].

Вернувшись из Фландрии в сопровождении Ангеррана VII де Куси, герцог де Бар 18 октября выступил в поход против графа де Дё-Пон [9, p. 68]. Войска герцога де Бар в октябре подошли к реке Блиез, и, утвердившись в окрестностях аббатства Вёршвайлер, подвергли разорению графство Дё-Пон [5, p. 78–79]. От барруасцев пострадало также аббатство Вильер-Беттнах, которому герцог де Бар позднее компенсировал 120 золотых франков, нанесенного ущерба. Поход длился в течение месяца, с 18 октября по 18 ноября, когда войско герцога вернулось в Понт-а-Муссон [9, p. 68–69].

Однако, экспедиция Робера де Бар не привела к прекращению войны и в декабре 1383 г. граф де Дё-Пон снова атаковал земли Барруа. В конце 1383 или начале 1384 г. сторонами было заключено перемирие [9, p. 70].

14 декабря 1384 г., при посредничестве графов де Сальм в Вогезах и де Бламона, был заключен мирный договор. По условиям соглашения граф де Дё-Пон продал герцогу де Бар свои права на ½ часть наследия рода де Бар-Пьерфор, включая шателении Пьерфор, Буконвиль, Авангард, крепости и башни Нонсар и Сомдьё, землю Пюизе, владения в городе Шалон-сюр-Марн, в епископстве Мец, герцогстве Лотарингском и городе Туль. Стоимость всех прав была оценена в 10 тыс. золотых монет: 5 тыс. золотых французских франков и 5 тыс. «старых» малых флоринов. Герцог де Бар должен был выплатить суммы в 2 срока: 5 тыс. франков к 24 января 1385 г., а 5 тыс. флоринов к октябрю 1385 г. [6, p. 415].

Однако, к оговоренному сроку герцог де Бар не смог выплатить необходимые суммы. Известно, что 15 декабря 1385 г. 50 дворян выступили гарантами выплаты герцогом де Бар взноса в 5 тыс. «старых» флоринов, каждый на 100 франков. До выплаты суммы они должны были находиться в г. Мец в качестве заложников: рыцарь с тремя лошадьми, оруженосец – с двумя [8, p. XVIII–XIX].

Война существенно подорвала финансовое положение графа де Дё-Пон, который вынужден был продать часть своих владений. Так, 19 января 1385 г. он заложил Рупрехту-старшему, пфальцграфу Рейнскому, за 25 тыс. флоринов ½ городов и замков Дё-Пон, Хорнбах, Бергзаберн [2, p. 191–192]. Также в 1385 г. Эберхард де Дё-Пон продал владения Буксерюль, Варневиль и Вуанвиль возле Сен-Мийеля на Мёзе, унаследованные от матери [5, p. 79].

Второй ближайший наследник Пьера де Бар, Филипп, граф де Нассау-Саррбрюк, в 1380-е годы был еще ребенком и не предъявлял прав на имущество своего родственника. Однако, в 1390 г. отношения между герцогом де Бар и графом де Нассау-Саррбрюк были урегулированы. Поскольку выкупить долю графа Роберу де Бар было обременительно, он согласился на совместное владение сеньориями [6, p. 386]. В письме, данном графом де Нассау-Саррбрюк 3 августа 1390 г., тот подтвердил, что герцог де Бар предоставил ему ½ наследия Пьера де Бар. Со своей стороны, граф дал обещание возместить половину судебных расходов на процесс против наследников из рода де Вержи [6, p. 417].

Представители рода де Вержи претендовали на землю Пюизе в силу брачного договора Анри де Бар-Пьерфора и Изабеллы де Вержи. Жан II де Вьенн «Длинная Борода», сеньор де Паньи, муж Анриетты де Вержи (сестры Изабеллы), не побоялся выступить против Робера I де Бар. В мае 1388 г. герцогу де Бар пришлось защищать от него землю Бассиньи. В местечках Ла Мот и Ламарш были поставлены гарнизоны под началом бальи Бассиньи. В середине мая 1388 г. с сеньором де Паньи было заключено перемирие, а в конце месяца в Лангре велись переговоры о заключении мира, где стороны приняли решение обратиться в суд [9, p. 135].

Постановление Парижского парламента от 19 февраля 1390 г. отклонило претензии рода де Вержи на Пюизе и подтвердило права герцога де Бар [6, p. 418]. Трудно судить насколько решение парламента было объективным, учитывая, что герцог де Бар являлся родственником короля Франции. Известно, что в 1391 г., возле местечка Ламарш в герцогстве Бар был разбит отряд бургундцев. Обстоятельства этого сражения не ясны. Не исключено, что это была еще одна попытка Жана II де Вьенн отстоять права своей жены на владение сеньорией Пюизе [9, p. 182].

Таким образом, в ходе войны против «дамуазо де Пьерфора» герцогу де Бар удалось не только одержать победу, но и завладеть значительной частью наследства побеждённого, на которое он не имел преимущественного права. Данный эпизод в истории земель Лотарингии можно рассматривать, с одной

стороны, как доказательство усилившегося в Позднем средневековье процесса концентрации земельной собственности в руках правителей княжеств франко-имперского пограничья. С другой стороны, война против Пьера де Бар продемонстрировала стремление местных князей к укреплению своей власти через подавление наиболее агрессивных элементов феодальной вольницы.

## Библиографические ссылки


1. Clouet, L. Histoire de Verdun et du pays Verdunois : en 3 t. / L. Clouet. – Verdun: Ch. Laurent, 1870. – T. 3. – 660 p.
2. Corpus universel diplomatique du droit des gens; par Mr. J. Dumon, baron de Carels-Croon : en 8 t. – Amsterdam : Chez P. Brunel, R. et G. Wetstein, les Janssons Wacsberge et l'Honoré Chatelain; La Haye: Chez P. Husson et Ch. Levrier, 1726. – T. 3. – 1102 p.
3. Dedenon, A. Histoire du Blamontois des origines a la Renaissance / A. Dedenon. – Nancy: Vagner, 1931. – 224 p.
4. Gérard, G. Pierre de Bar: un aventurier et ses châteaux dans la seconde moitié du XIVe siècle. Habitats princiers et seigneuriaux en Lorraine médiévale, PUN - Editions Universitaires de Lorraine, 2009. pp. 159-174. Адрес доступа: https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02474590/document
5. Hiegel, Ch. Les relations des comtes de Deux-Ponts avec les ducs de Lorraine et les évêquede Metz aux XIII$^{e}$ et XIV$^{e}$ siècles / Ch. Hiegel. – Les Cahiers Lorrains. – 1964. – №3. – P. 67-80.
6. Lefebvre, H. Les sires de Pierrefort de la maison de Bar / H. Lefebvre // Mémoires de la Société d'Archéologie lorraine et du Musée Historique lorrain. – Nancy : Palais ducal, 1902. – T. 52. – P. 209-487.
7. Martimpey de Romécourt, E. de. Les sires et comtes de Blamont. Etude historique / E. de Martimpey de Romécourt // Mémoires de la Société d'archéologie Lorraine et du Musée historique lorrain. – Nancy : G. Crépin-Leblond, 1891. – T. 41. – P. 5–145.
8. Pieces justificatives pour servir de preuves a l'histoire généalogique de la Maison du Chatelet // Calmet Au. Histoire généalogique de la Maison du Chatelet, branche puinée de la Maison de Lorraine. – Nancy : la veuve de J.-B. Cusson, 1741. – P. I–CCCXII.
9. Servais, V. Annales historiques du Barrois de 1352 à 1411 ou histoire politique, civile, militaire et ecclésiastique du duché de Bar: en 2 t. / V. Servais. – Bar-le-Duc: Contante-Laguerre, 1867. – T.2. – 482 p.
10. Wurth-Paquet, Fr.-X. Table chronologique des chartes et diplômes relatifs a l'histoire de l'ancien pays de Luxembourg. Règne de Wenceslas de Bohême, comte, puis duc de Luxembourg, 1352–1383 / Fr.-X., Wurth-Paquet // Publications de la Section historique de l'Institut constitué sous le protectorat de Sa Majeste le Roi Grand-Duc. – Luxembourg : V. Buck, 1869. – Ser. 2. – T. 24. – P. 1–202.


# ИЗБРАНИЕ ПАПЫ МАРТИНА V НА КОНСТАНЦСКОМ СОБОРЕ И ПРЕКРАЩЕНИЕ ВЕЛИКОЙ СХИЗМЫ ПО СООБЩЕНИЯМ ХРОНИКИ УЛЬРИХА РИХЕНТАЛЯ


**Е. Н. Сурта**

Минск, Белорусский государственный педагогический университет, hsurta@yahoo.de



В статье показано, что сразу после своего избрания на соборе папа римский Мартин V начал проведить церковные реформы, издавать декреты, направленные против торговли духовными

должностями. В целом, его понтификат ознаменовался началом архитектурно-строительного обновления Рима.

*Ключевые слова:* Констанцкий собор; Хроника Ульриха Рихенталя; Мартин V.

The article shows that immediately after his election at the Council of Constance Pope Martin V began to carry out church reforms, issuing decrees against the trade of ecclesiastical posts. In general, his pontificate marked the beginning of the architectural and construction renewal of Rome.

*Keywords:* The Council of Constance; The Chronicle of Ulrich Richenthal; Martin V.

Констанцкий собор, являлся крупнейшим, наиболее продолжительным и самым значительным церковным форумом Средневековья, завершившим Великую схизму избранием единого папы Мартина V. В 1414–1418 гг. Констанц, в те времена город с населением около 8000 человек, привлёк к себе внимание широких общественных кругов в Европе и на несколько лет превратил этот верхненемецкий город в центр глобально-исторических событий. Многие из этих событий, а также сам ход собора были описаны в хронике, составленной в период между 1420 и 1430 годами констанцским бюргером и очевидцем церковного форума Ульрихом Рихенталем (около 1365–1437) [3, с. 102].

Избрание нового папы всегда было непростым делом, в том числе и после формирования процедуры конклава, сделавшей кардиналов единственными правомочными выборщиками, активно использовавших интриги, тактику лавирования и подкуп для достижения своих целей. Согласно принципу, установившемуся с конца XII века, новым папой становился тот, кто получил две трети голосов кардиналов. Однако процедура выборов предстоятеля католической церкви в Констанце в 1417 г. существенно отличалась от установившейся ранее традиции конклава. Констанцский сбор после долгих дискуссий и удачного компромиссного предложения, сделанного французской делегацией, определил собственную процедуру выборов папы. К коллегии кардиналов также добавлялись выборщики от наций. И соответственно помимо голосов кардиналов от каждой из пяти наций собора (французской, итальянской, испанской, немецкой, английской) в избрании папы участвовали по шесть делегатов. Также от каждой из этих наций, как было установлено, две трети должны были отдать свои голоса в пользу избираемого. 23 кардинала плюс 30 представителей пяти наций составляли в целом 53 выборщика. Эта процедура, позволявшая на первый взгляд избрать папу на широкой основе, при более детальном рассмотрении свидетельствовала о не меньшем недоверии всех ко всем и таила в себе немалые риски. Опасность неудачи была велика: трёх депутатов воспротивившейся нации было достаточно, чтобы аннулировать вотум остальных 50 выборщиков [2, S. 56–57.] Вот как об этом сообщает хроника Ульриха Рихеталя: «…На заседаниях… выбрали самых учёных мужей от разных наций, чтобы они нашли пути, как лучше всего было бы избрать папу…. А также коллегия, то есть кардиналы, обсуждала, как лучше всего следует поступить… После этого, в субботу накануне Дня Всех Святых снова состоялось общее заседание, и на нём все поклялись на святом Евангелии провести выборы. Избрание, то есть выборы, с одной стороны были доверены кардиналам, но, с другой стороны, было принято решение, что каждая отдельная нация должна добавить шесть своих самых учёных и почтеннейших мужей: немцы шесть, итальянцы шесть, французы шесть, испанцы шесть и англичане шесть, то есть всего 30. К этому добавлялись 23 кардинала. В Кауфхаусе для каждого организовали

временное жильё, то есть 53 [помещения], столько, сколько было сеньоров. И каждый написал на помещении, где он разместился, своё имя и прикрепил свой гербовый щит» [1, 83 VERS, S. 149]. Из данного фрагмента хроники также следует, что для проведения Констанцского конклава было выбрано на то время новое, просторное, превышающее 50 метров в длину складское и торговое здание города – Kaufhaus, тщательно изолированное помещение, позволяющее спокойно, без помех провести собрание, совещание и выборы, которое при этом было достаточно большим, чтобы вместить большое количество выборщиков и было оборудовано временными комнатами-кельями, и к тому же строго охранялось. В хронике указывалось: «В воскресенье после Дня Всех Святых наш господин, король, велел развесить на всех дверях церквей в Констанце объявления, в которых он потребовал под страхом телесных наказаний и изъятия имущества, чтобы никто не смел входить на конклав в Кауфхаус, когда те, кто был избран в качестве выборщиков, торжественно войдут туда, а также в течение всего времени, пока они там будут находиться. Также никто не должен заступать или заезжать за ограждение, которое было сооружено вокруг Кауфхауса, ни со стороны города, ни со стороны воды [Боденского озера], а также не передвигаться внутри ограждения или по какой-либо причине поднимать шум. Кроме того, на судах нельзя было приближаться к Кауфхаусу ближе чем на расстояние выстрела из арбалета. Также в это время [когда проводился конклав] никто не должен больше играть в карты или развлекаться иным образом, а также играть на музыкальных инструментах, ни тайком, ни публично, пока не будет избран папа» [1, 83 VERS, S. 149–150].

Интересным представляется и то, каким образом Кауфхаус был подготовлен к проведению выборов нового папы, а также, «как сеньорам [участникам конклава] приносили их еду, и как носильщики снова покидали здание, как еду подавали на стол и как её предварительно проверяли, чтобы внутрь не попало никакое письмо или что-либо иное» [1, 90 REC, S. 156]. Все это также подробно описывается в хронике Ульриха Рихеталя: «…Если идти вниз по Рыночной площади…, то площадь была закрыта высоким деревянным забором вплоть до находившегося на другой стороне Аберхакена. Доски были расположены так близко друг к другу, что между ними невозможно было просунуть руку, и были такими высокими как боевое копьё. Впереди находилась дверь, перед которой день и ночь стояли двенадцать вооружённых людей, которых послал Констанцкий совет, и за этой дверью, в направлении Кауфхауса, также находилось двенадцать человек, которых направил наш господин, король. Дом был замурован каменной кладкой, как и все окна и двери домов, которые выходили к Кауфхаусу, и внизу у поилки для лошадей также было ограждение, доходившее до свода моста Святого Конрада. Затвор плотины под мостом был полностью закрыт. Впереди у моста также сделали дверь, ведущую к Кауфхаусу, там тоже перед воротами стояли двенадцать вооружённых констанцев, а изнутри двенадцать стражников короля. Ворота, где сейчас находится подъёмный кран, были полностью заперты, и снаружи на озере на расстоянии выстрела из арбалета большие брёвна скрепили железом друг с другом, так что ни один корабль не мог зайти в гавань.

Передняя дверь, дверь, ведущая к помещению городского совета, дверь к озеру и все окна, из которых многие находятся в каменной стене, были замурованы. Деревянные окна в верхней части забили прочными досками, так что внутрь не проникал ни свет, ни воздух. Поэтому внутри нужно было зажигать лампады.

Было два скрытых покоя, один из них вверху в каменной стене, другой ещё выше вверху в деревянном срубе. Оба выходили на озеро, и также их окна были закрыты, так что там тоже было совсем темно.

На первом этаже, при входе в дом вверх по лестнице, … с левой стороны в направлении ратуши, возвели капеллу с тремя алтарями, но и она тоже была сооружена так, что свет не мог проникать внутрь, и поэтому служить мессу можно было только при свечах.

Для каждого выборщика устроили отдельное жилище: небольшую комнату с постелью и маленьким столиком к ней, за которым могли сидеть два человека. Перед комнатой пристроили ещё меньшую комнатку, в которой спал слуга, так как каждый мог взять с собой только одного слугу, не больше.

Жилые помещения были распределены так, что соседями каждого кардинала с обеих сторон были представители наций, а именно таким образом, чтобы рядом друг с другом не находились двое из одной страны» [1, 90 REC, S. 156–157]. И далее в хронике говорится о том, что «на первом этаже Кауфхауса установили два фонаря, в каждом из которых горело по четыре больших свечи. Вверху на втором этаже также было два фонаря с таким же количеством свечей. Они горели днём и ночью.

Лестница, ведущая к Кауфхаусу, была сильно расширена, а входную дверь закрыли на большие замки. Один из ключей хранился у короля, один у собора и один у капитула Констанца. В двери вырезали четырёхугольное отверстие, которое было закрыто висячим замком с двумя ключами. Эти два ключа хранились у Великого магистра Родоса. Он стоял спиной к двери Кауфхауса и перед ним находился стол со скатертью. За столом стояли два епископа и два [светских] сеньора, которые повернулись спиной к озеру, а перед ними снова стояли два сеньора, назначенных собором, которые должны были там пребывать день и ночь. На ступенях лестницы постоянно находились три графа или князя, которые ожидали доставки еды.

Еда выборщикам доставлялась таким образом: Каждый сеньор, находившийся на конклаве, имел небольшую ванночку, как раз такого размера, в которых купают маленьких детей. Они были красиво вырезаны [из дерева] и тщательно расписаны, а именно гербами соответствующих сеньоров... Эти ванночки на шесте всегда переносили двое слуг. В них находились хлеб, мясо или мусс, то есть то, что в тот момент хотели послать соответствующему сеньору. Перед каждой ванночкой шёл слуга, который нёс два сосуда с напитками, в каждой руке по одному, с белым или красным вином. Сосуды были как раз такой величины, что вино просвечивалось до дна, и можно было видеть, не лежало ли что-то внутри. С этими ванночками и вином слуги шли вниз по Рыночной площади до ограждения. Когда четверо из них подходили к забору, то их пропускали внутрь и ограждение снова закрывали, в то время как они шли дальше и поднимались по лестнице к Кауфхаусу. Там их встречали князья и графы и сопровождали всегда по одному наверх к епископам. Они [епископы] открывали ванночки, доставали хлеб, рыбу и мясо и всё разрезали, чтобы посмотреть, найдут ли они там письма или другие [запрещённые] предметы. Мусс или напитки они проверяли ложками. Когда всё было проверено, они передавали это Великому магистру. Тогда он брал ванночку и вино, закрывал отверстие, звал того, кому вещи принадлежали, и передавал их ему. После этого слуги шли вокруг Кауфхауса к двери, которая вела наружу у помещения городского совета.

И это всё вынуждены были терпеливо сносить те, кто доставлял еду, в обед или на ужин, поэтому они должны были отправляться в путь как можно раньше» [1, 90 VERS, S. 158–159].

8 ноября 1417 года после полудня, примерно между тремя и пятью часами, 53 выборщика направились от мюнстера в Kaufhaus. Немецко-римский король

Сигизмунд приветствовал их и взял с них клятву, что особо подчёркивало важность и торжественность момента, так как на них лежала ответственность за избрание нового папы, который должен был прекратить схизму и восстановить единство церкви: «…В этот понедельник накануне Дня святого Мартина, когда выборщики хотели ехать на конклав, они пообедали раньше. И затем после трапезы все кардиналы, архиепископы и другие сеньоры, которые должны были участвовать в конклаве, первыми поехали на Верхний Мюнстерхоф. Наш господин, король, и многие духовные князья, прелаты и светские сеньоры, которые уже раньше прибыли туда, сошли со своих лошадей и преклонили колени. И тут патриарх Антиохийский вышел из мюнстера, облачённый как папа, когда он хотел служить мессу. На нём была драгоценная митра, и рядом с ним шли два епископа в литургических одеяниях, которые держали перед ним на уровне груди золотое покрывало. Кроме того, впереди него несли большой золотой крест и много свечей. Он остановился под притвором церкви на Верхнем Дворе. И когда они все преклонили перед ним колени, он прочитал над ними три коллекты, благословил их всех и вверил их Святой Троице. После этого наш господин, король, с князьями первым отправился с Верхнего Двора к конклаву в Кауфхаусе у Рыночной площади. Там он спешился и преклонил колено. Затем также все выборщики поехали на конклав, каждый в отдельности, один за другим. Перед королём они тоже сошли с лошадей и отправили своих коней и слуг снова назад на постоялые дворы. После этого они все прошли внутрь через деревянные ворота, каждый в сопровождении только одного священника и ученика. При этом король благодарил каждого из них в отдельности и просил их исполнить свою миссию по Божьей воле, оставить все недовольства и не создавать между собой раздоров. Когда все прибыли на конклав, Великий магистр Родоса запер их в Кауфхаусе и день, и ночь нёс вахту перед ним. Затем прибыли ещё два епископа и два доктора, которые проверяли еду и напитки... Ну и когда все уже находились внутри, ворота закрыли, одни у водной плотины, другие внизу у Рыночной площади. Их охраняли вооружённые люди, за забором внутри слуги короля, снаружи жители Констанца» [1, 87 VERS, S. 155–156].

В первый день конклава 9 ноября первостепенная задача состояла в определении порядка голосования. Кто должен был выбирать было понятно, но было непонятно каким образом это следовало делать. Было решено провести письменное голосование, с бюллетенями, то есть *per scrutinium* [2, S. 57]. На следующее утро, 10 ноября, состоялось первое голосование, *scrutinium.* Как выяснилось голоса разделились, и о быстром единстве не могло быть и речи. «Правила требовали, что тот, кто хочет стать папой, должен получить две трети голосов кардиналов, а также от каждой нации тоже две трети голосов. Между турами голосования нотариусы ходили от одного к другому, и в частности… епископ Гнезно, а также архиепископ Риги. Однако несмотря на то, что было много туров голосования, они не получали достаточно голосов за одного голосующего. Некоторые имели двенадцать голосов, другие девять, однако не было окончательного результата выборов. Это продолжалось до дня накануне Святого Мартина.

Тогда немецкая нация приняла следующее решение: Так как уж так случилось, что собор проводился в их стране, то выборы папы не должны провалиться по их вине. Поэтому они отказались [от намерения] голосовать за одного из своих, чтобы потом никто не мог сказать, [что] они принудили к этому силой. Затем они пошли к итальянцам, сообщили им своё решение и сказали, что они никоим образом не хотят провалить выборы. И тут итальянцы обрадовались.

Когда англичане это услышали, они тотчас пришли к немцам и итальянцам и также это одобрили. Тогда все три нации очень обрадовались. После этого немцы и англичане отправились к французам и испанцам и просили их также отказаться от выбора папы только среди своих, так как они тоже это сделали [то есть отказались выбирать из своих – прим. пер.]. Однако те были не согласны. Испанцы считали, что в их землях есть семь королевств, которые все христианские, и если бы был выбран папа, который не принадлежал бы к их нации, то тогда их короли и их королевства были бы недовольны, и всё стало бы ещё хуже, чем прежде. Также и французы ответили, [что] у них в Париже находится важнейший университет, а их король и его подданные самые могущественные христиане, и они будут настаивать, чтобы папу выбрали из их нации» [1, 91 REC, S. 159–160]. Но при этом в ходе таких процедур тем не менее обозначилось несколько кандидатов: кардинал-диакон Оддоне Колонна, а также кардиналы Салуццо, Остии, Венеции, епископы Женевы и Винчестера. Во второй половине дня работа продолжилась, прежде всего обсуждалась возможность и формы присоединения к вышедшим в лидеры кандидатам [2, S. 57]. Шансы Колонны выглядели особенно хорошо. Поданные за него голоса были удачно распределены: восемь голосов от кардиналов, четыре от итальянской нации, один от французской, три от немецкой и два от испанской. Консолидировано за Колонну проголосовали шесть англичан. Французы немного медлили, но в итоге сопротивление быстро исчезло. Выборщики провозгласили Оддоне Колонна папой и присягнули ему на верность [2, S .58–59].

Что же способствовало решающему повороту и согласию в отношении одного кандидата на одном из самых коротких конклавов в истории папства? Может быть происходившее выглядит в какой-то степени «странно, сентиментально, может быть даже немного сказочно или легендарно» [2, S. 59], но тем не менее ход конклава засвидетельствован в исторических источниках, в том числе в хронике Рихенталя, хотя и повествующей об этом несколько невнятно. В то время, когда выборщики заседали в Кауфхаусе, в Констанце ежедневно от мюнстера к месту конклава проходила процессия, состоявшая из 200 мальчиков-певцов, распевавших церковные песнопения и гимны, чтобы подчеркнуть торжественность момента, который тогда все осознавали в Констанце. Уже в первые два дня конклава они шествовали с песнопениями, которые были слышны также в Kaufhaus, это повторилось и в среду. Однако это как раз не был удачный момент, так как когда процессия находилась перед Кауфхаусом, там считали голоса, не отвлекаясь ни на что другое [2, S. 59].

В четверг мальчики пришли снова, из их уст звучало ангельское «Приди, Дух животворящий» (*veni creator spirtus*) – древний восходящий к каролингским временам католический гимн, воспеваемый обычно до и после Троицы. Речь идёт о появлении Святого Духа, духовном пробуждении, исполинской силе, надежде, пламени и буре на пути церкви сквозь времена. Кардиналы затаили дыхание, взирали на небо и какое-то время были в замешательстве. Они думали, что слышат голоса ангелов. Некоторые падали на колени, другие плакали, третьи подпевали [2, S. 59]. «…Клирики, патриархи, архиепископы, епископы и все священники каждый день организовывали процессию от мюнстера до Рыбного рынка у ратуши вблизи Кауфхауса. Также наш господин, король, всегда шёл вместе с ними, и кроме того все князья, сеньоры, духовные и светские прелаты, и все они преклоняли колени перед Кауфхаусом. Потом патриарх начинал петь антифон «Veni sancte spiritus» так тихо, что его едва было слышно» [1, 107 REC, S. 165].

Старейший кардинал на конклаве готовил молитву во имя Святого Духа. После этого французы якобы быстро изменили свою позицию, их сопротивление

исчезло. Ещё быстрее, прежде чем процессия вернулась назад в мюнстер, папой был избран Колонна, который взял имя святого этого дня, став Мартином V. Хроника Рихенталя рассказывает об этом следующим образом: «Во вторник и среду процессия проходила вдоль городской стены до проповедников и затем назад в мюнстер. В День святого Мартина после мессы они снова организовали процессию к Кауфхаусу. И когда пропели антифон и прочитали коллекту, они прошли через плотину-запруду вокруг Кауфхауса вверх по Рыночной площади к мюнстеру.

В это время обе нации немцев и англичан настаивали и говорили испанцам и французам: Если выборы провалятся, то тогда никого нельзя будет обвинить кроме них. Тогда над ними будет висеть вечное проклятие, потому что таким образом они причинили вред святому христианству. Но те не уступали и всю ночь перед Святым Мартином вели переговоры с большим упорством. И вот, наконец, они побудили испанцев и французов к согласию. Это продолжалось до утра Дня святого Мартина, между десятью и одиннадцатью [часами], когда процессия преклонила колени перед Кауфхаусом и пела антифон. К этому времени все 53 выборщика были в капелле в Кауфхаусе и служили мессу. После мессы они также тихо пели антифон «Veni sancte Spiritus», а после него коллекту. Сразу после этого они пришли к согласию.

И прежде чем процессия достигла мюнстера, возник шум и из конклава раздался крик: «У нас есть папа, Dominum Ottonem de Columpna!» Тут все побежали к Кауфхаусу, добрых 80 000 человек, женщин и мужчин» [1,107 REC, S. 165–166].

80 000 человек – это, конечно, сильное преувеличение, характерное для Рихенталя, однако несомненно и то, что исключительность, экстраординарность момента не оставила равнодушным никого, кто в этом участвовал. Посланник Арагона Malla, участник конклава, сообщал об этом своему королю следующим образом: «Я говорю Вам, Господин, воистину, я верю, что это было вмешательство Святого Духа, который там явился» [2, S. 60]. Характерным в этом отношении является и описываемое в хронике Рихеталя «чудесное знамение с птицами»: «…И тогда произошло большое чудесное знамение с птицами. Прежде чем сеньоры вошли в Кауфхаус, каждую ночь на крыше Кауфхауса собирались вóроны, воро́ны, галки, сойки и другие подобные птицы. Но как только сеньоры отправились внутрь, ни одна птица больше не прилетала на крышу. Ну и когда был избран папа, возник густой туман, который рассеялся только к обеду. Тогда внезапно появилось и прилетело на крышу Кауфхауса много мелких птиц, синиц, чижей, зябликов, щеглов, зарянок, варакушек и всевозможных других, каждого вида стая за стаей, добрых две тысячи, их было так много, что вся крыша была покрыта мелкими птицами. Все это видели и очень удивлялись» [1, REC 107, S.166]. Далее в хронике описывается торжественная встреча новоизбранного папы: «…Спустя час после полудня в мюнстере должны были собраться все князья, сеньоры, духовные и светские прелаты и весь остальной люд.

И вот к первому часу после обеда прозвонили во все колокола, и собрались все сеньоры, патриарх, все архиепископы и епископы, аббаты, аудиторы, ордена, прелаты и всё духовенство, а также наш господин, король, все князья, сеньоры, графы, рыцари и оруженосцы, члены городского совета, горожане со свечами цехов и каноники со своими свечами. Это продолжалось до вечерни. Затем, неся впереди крест, они прошли процессией через Верхний Рынок вниз вдоль колонн по Рыночной площади к Кауфхаусу. За забором у Кауфхауса папа взошёл на белую лошадь, он был облачён в литургические одежды епископа и с белой митрой на

голове. Рядом с ними пешими стояли все 22 кардинала и 30 выборщиков от наций, и все они были бледными и не выспавшимися.

И когда, наконец, процессия достигла их, они окружили папу и других сеньоров, и каждый преклонил перед ним колено, и затем медленно вернулись назад в мюнстер.

Также наш господин, король, преклонил колени перед папой и поцеловал ему ступню. Равным образом поступили герцог Хайдельбергский Людвиг и все князья... Когда наш господин, король, и герцог Людвиг поцеловали ему ступню, он протянул им свою руку и благословил их.

На обратном пути процессии к мюнстеру за крестом пешком шли 52 выборщика, в плащах с большими капюшонами, и за каждым из них шёл слуга, который был с ним на конклаве, и приподнимал ему плащ. Все плащи были различного цвета, один красный, другой синий, и они волочились за ними по земле с добрый локоть длиной, поэтому их нужно было приподнимать и поддерживать. Но также и слуги были очень бледны.

За этими сеньорами ехал верхом наш святой отец, папа. С правой стороны коня под уздцы вёл наш господин, король, который шёл пешим, с левой стороны – герцог Людвиг Баварский. Так они медленно шествовали к мюнстеру. Слуги папы бежали впереди и разгоняли своими серебряными жезлами народ, чтобы не возникало толчеи… И когда они, наконец, прибыли к мюнстеру, то там над лестницей у цейхгауза соорудили деревянные мостки, на которые въехал папа. Когда он достиг притвора, он сошёл с лошади и пешком пошёл в мюнстер. Там пели «Te Deum Laudamus» и т.д. и «Veni sancte», а также коллекту. Затем он отправился в пфальц, где пребывал до тех пор, пока не покинул Констанц.

В пятницу после Дня святого Мартина наш святой отец, папа Мартин V, в пфальце был рукоположен в сан диакона, и при этом ему было дано имя Мартин» [1, 107 VERS, S. 166–167].

Новоизбранный папа вовсе не был кем-то неизвестным. Фамилия Колонна – уже одно это говорит о многом. Представители этой римской семьи в течение столетий принадлежали к самым могущественным и влиятельным представителям римской знати, известными как в светской, так и в церковной среде Рима. Оддоне Колонна, получив юридическое образование в Перудже и сделав карьеру в курии, был прекрасно образован, и кроме того в различном качестве с самого начала принимал участие в Констанцском соборе. К концу заседаний он держался скорее несколько в тени – не самая плохая позиция, чтобы поднять высоко наверх. После своего избрания, ещё на соборе, Мартин V занялся поставленной перед новым папой задачей реализации программы церковной реформы, издавал декреты, направленные против торговли духовными должностями, против разрешений на получение доходов с приходов, против безнравственного образа жизни клира и т.д. [2, S. 61]. Однако многое и разочаровывало. Действительный прорыв в сфере реформ при нём определённо не состоялся, и историческая роль Мартина V, который 16 мая 1418 года сидя под роскошным балдахином на коне, который вёл под уздцы король Сигизмунд, покинул Констанцу [1, 127VERS – 128 REC, S. 195–196], состояла в меньшей степени в реализации широкой программы реформ, а в значительно большей мере в восстановлении власти папы в церковном государстве. Мартину V удалось восстановить находившуюся в упадке папскую область и сделать её значимым элементом в структуре итальянских государств того времени, не уступавшим по силе и влиянию таким политическим тяжеловесам как Венецианская и Флорентийская республики, Миланское герцогство и Неаполитанское королевство. Также в самом Риме при нём дела стали

налаживаться, его понтификат ознаменовался началом грандиозного архитектурно-строительного обновления города, приглашением к папскому двору известных мастеров Раннего Возрождения. С Мартина V по сути началась эпоха ренессансных пап со всем их блеском и пороками.

### Библиографические ссылки

1. Augenzeuge des Konstanzer Konzils. Die Chronik des Ulrich Richental / Die Konstanzer Handschrift ins Neuhochdeutsche übersetzt von M. Küble und H. Gerlach. Mit einem Nachwort von J. Klöckler. – Darmstadt : Theiss, 2014. – 249 S.

2. Keupp, J., Schwarz, J. Konstanz 1414-1418. Eine Stadt und ihr Konzil / J. Keupp, J. Schwarz. – Darmstadt : Theiss, 2017. – 184 S.

3. Сурта, Е. Н. Ремесло и торговля в Констанце во время проведения церковного собора по материалам Хроники Ульриха Рихенталя // Лістападаўскія сустрэчы – XIII : матэрыялы міжнар. навук. выкладчыц.-студэнц. канф. у гонар акад. М. М. Нікольскага і У. М. Перцава, Мінск, 14–15 лістап. 2019 г. / Беларус. дзярж. ун-т ; рэдкал.: В. А. Фядосік (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БДУ, 2019. – С. 102–106.

## СУЩНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ НАЛОГОВ СРЕДНЕВЕКОВОГО ГОСУДАРСТВА (НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ)

**С. Н. Темушев**

Минск, Белорусский государственный университет, stepnik_bsu@tut.by

В представленной статье рассматривается сущность и значение ключевого элемента функционирования средневекового государства – системы налогообложения. Налоги рассматриваются как важнейшая составляющая общей финансовой системы государства, без которой оказывается невозможным осуществление его многообразных функций. Делается вывод о необходимости признать наличие налоговой системы важнейшим признаком государственности.

*Ключевые слова:* налоги; дань; контрибуция; фиск; финансы; Средние века; государство; Древняя Русь; частное землевладение; феодализм.

The presented article examines the essence and significance of the key element of the functioning of the medieval state – the taxation system. Taxes are considered as the most important component of the general financial system of the state, without which it is impossible to carry out its diverse functions. The conclusion is made about the need to recognize the existence of the tax system as the most important sign of statehood.

*Keywords:* taxes; tribute; indemnity; fiscus; finance; the Middle Ages; the state; Ancient Rus'; private land ownership; feudalism.

Наиболее важной проблемой, с которой сталкивается любая политическая система с момента ее складывания, заключается в поиске ресурсов для проведения в жизнь разнообразных функций, включая и поддержание самое себя. Государство, как наиболее развитая политическая система, представляет собой сложную систему, включающую разнообразные институты, призванные решать весь комплекс задач, позволяющих стабильно функционировать обществу. При этом, чем более развито государство, тем более разнообразными и сложными становятся функции верховной власти, что обуславливает необходимость пополнения казны

или бюджета в многократно большем объеме и в то же время требует совершенствования способов изъятия ресурсов у непосредственных производителей.

С момента возникновения государственной организации происходит легитимация обязательств населения по отношению к лицам, олицетворяющим государство. Эти обязательства заключались не только в передаче – добровольной или принудительной – части произведенного продукта, но и в выполнении определенных работ, призванных в полной мере обеспечить функционирование государственного аппарата. Представляется возможным ставить в один ряд сбор с населения материальных ресурсов, выраженных в натуральных продуктах или денежном эквиваленте, с «отработочными» повинностями населения в пользу государства (строительство городов, т. е. укреплений, мостов, дорог, предоставление транспортных средств и др.). В своё время Карл Маркс выводил стоимость товара из количества труда (т.е. «расходование человеческой рабочей силы в физиологическом смысле») [8, с. 46], затраченного на его производство. С тем же основанием можно поставить знак равенства между передачей государству части произведенного непосредственным производителем продукта (на что был затрачен определенный труд) и разнообразными работами подданных по требованию государственных органов. Важно упомянуть также трансформацию прежней почетной обязанности представителей племенного коллектива, способных носить оружие, участвовать в военных (оборонительных или захватнических) мероприятиях в принудительную мобилизацию по требованию государственной власти или феодального владетеля. В случае появления новых институтов, в эффективном функционировании которых заинтересовано государство, на их материальное обеспечение выделяется часть общегосударственных доходов. Таким институтом в эпоху Средневековья являлась церковь, на содержание которой, например, в Древнерусском государстве была выделена десятая часть от всех поступлений в княжескую казну. Разнообразные обязательства населения по отношению к верховной власти постепенно формируются еще в догосударственный период, но в рамках государственной организации они приобретают безусловный обязательный характер. Так вместе с образованием государства появляются налоги.

Во всех теориях, в рамках которых делались попытки объяснить сущность налогов, основной акцент делался на взаимоотношениях государства и его граждан/подданных. В классической теории налогов (или теории налогового нейтралитета, основоположники – А. Смит и Д. Рикардо) под последними понимаются обязательные, индивидуально эквивалентные платежи индивида государству, осуществляемые с целью покрытия расходов государства на общественную оборону и поддержание достоинства верховной власти. Неоклассическая теория (А. Маршалл, Д. Б. Кларк, А. Пигу, Л. Вальрас, В. Парето) внесла понятие коллективных и неделимых потребностей, удовлетворять которые с помощью налогов призвано государство, функции которого усложняются по мере роста потребностей. Коллективные потребности обусловлены общей заинтересованностью обширной группы людей. Неделимыми называются коллективные потребности, которые выходят за рамки индивидуальных потребностей и демонстрируют слабо выраженную заинтересованность людей в иёх удовлетворении. К неделимым относятся потребности в содержании аппарата государственного управления, обороне от внешней опасности, общественном правопорядке [7, с. 83–90]. «Неоклассическое» понимание сущности налогов с полным основанием может быть перенесено в эпоху Средневековья; более того,

некоторые особенности того времени, например, персонификация в лице правителя (для восточнославянского региона – князя) самого государства, делали в ряде случаев предельно конкретным понимание населением предназначение налогов. Такими были «щитовые деньги» в средневековой Англии (платили и свободные крестьяне, и зависимые вилланы) [6, с. 297] или дань варягам, установленная князем Олегом [11, с. 14]. Показателен также «ордынский выход», тяжелым бременем легший на население древнерусских княжеств, адресат которого был очевиден. Есть основания также полагать, что изначально восточнославянские «племена» воспринимали выплату дани киевскому князю как «гарантию от нападения», своего рода ежегодную контрибуцию.

Таким образом, под налогами в средневековую эпоху следует понимать все выплаты и работы подвластного населения в пользу государства, призванные обеспечить всё многообразие выполняемых верховной властью функций, которые имеют общественную значимость. В стабильном осуществлений этих функций, в самом общем виде сводимых к защите от внутренней и внешней опасности, было заинтересовано всё подвластное население; более того, пренебрежение ими угрожало самому существованию политической или этнической общности, его нормальному функционированию и воспроизводству. В данное выше определение налогов необходимо внести коррективы с учетом особенностей средневековой государственности: значительные ресурсы требовались для поддержания высокого статуса верховной (княжеской, королевской) власти.

Еще одна особенность средневековой эпохи, на которую следует обратить внимание при изучении проблемы формирования государственных финансов Древней Руси, заключается в тесном соединении функций государства с получением доходов, наполнявших княжескую казну. Так, осуществление суда и расправы давало доход в виде вир и продаж (судебных пошлин и штрафов), поддержание порядка в торговле и на коммуникациях позволяло взимать мытные (таможенные) пошлины.

Между тем государственные финансы в эпоху Средневековья формировались не только за счет налогообложения подвластного населения, реализуемого в различных формах, в том числе путем прямого взаимодействия с податным населением (полюдье) или посредством «служебной организации». Для Руси не меньшее значение имели дани внешнего характера – по своей сути контрибуции, которые взимались у подчиненных периферийных финно-угорских и балтских племен. Были ли эти дани регулярными и фиксированными, что сближало бы их с налогами, – утверждать с полной определенностью нельзя. Тем не менее, о том, что дани-контрибуции являлись существенной статьей княжеских доходов, свидетельствует ожесточенное соперничество за обладанием ими отдельных княжеств-земель.

Весь комплекс материальных и трудовых ресурсов, получаемых государством посредством специально организованных мер, составляет налогово-даннические систему, которая обладает своими особенностями на разных этапах развития государства. Формирование устойчивой налогово-даннической системы делает возможным образование государства и в дальнейшем ее трансформации непосредственно воздействуют на развитие государственности. Изменения в механизмах и содержании сборов налогов и дани, податей и повинностей происходили вследствие мероприятий государственной власти (реформы княгини Ольги [4], «уставление» земли киевским князем Ярославам Владимировичем [15] и др.) и в результате развития экономики и общества (важнейшее явление –

распространение частного землевладения, что традиционно рассматривается как маркер развития феодальных отношений).

Налоговые реформы могли быть вызваны различными причинами:

1) ростом потребностей государства в финансовых средствах, что было связано с расширением и усложнением его функций;

2) следствием серьезного внешнеполитического воздействия;

3) несовершенством порядка сбора налогов, что приводило к массовым злоупотреблениям сборщиков налогов и социальным конфликтам;

4) массовым уклонением населения от уплаты налогов и вследствие этого – сокращением налоговых поступлений в бюджет [10, с. 7].

Понятие «налогово-данническая система» объединяет обязательства внутреннего (собственно налоги) и внешнего (дани-контрибуции) характера. Допустимость данного понятия также обусловлена лексикой древнерусских письменных источников, в которых на протяжении всей средневековой эпохи «данью» назывались все виды податей – как налоги с податного населения своего государства, так и подать с завоеванных и подчиненных народов [14, стб. 627–629; 13, с. 10].

Налогово-данническая система является ключевым элементом финансовой системы государства. Финансовая проблематика включает также вопросы денежного обращения, кредита, частного и государственного бюджета. На протяжении всех этапов развития государственности финансы непосредственно переплетены с производственными отношениями: собственно производством, а также распределением, обменом и потреблением. История финансов тесно связана и с развитием государственного аппарата, а также с особенностями внутренней и внешней политики государства [5, с. 3].

На примере Древнерусского государства видно, что внутренняя политика киевских князей и правителей отдельных земель во многом была обусловлена поиском средств для осуществления всего многообразия направлений их деятельности. Перераспределение земельных ресурсов лежало в основе междукняжеских взаимоотношений, в то же время князья уделяли значительное внимание установлению даннической зависимости периферийных по отношению к Руси иноязычных племен, в чем также сталкивались их интересы. Тем самым определяется один из векторов внешней политики Древней Руси и ее отдельных княжеств.

Налоговая система формировала основу финансов Древней Руси, именно в таком смысле они понимались в дореволюционной и советской научной литературе [5, с. 3–4]. В наши дни к числу важнейших элементов финансов относят получение/изъятие и последующее распределение ресурсов. Учитывая то обстоятельство, что получение ресурсов осуществлялось государством через подати, повинности, дани-контрибуции, пошлины и штрафы (что в целом составляло налогово-данническую систему), можно с полным основанием важнейшее место при рассмотрении проблемы финансов Древней Руси отвести функционированию налоговой системы, а также иным способам наполнения княжеской казны.

Само понятие «финансы» в современный русский язык проникло в первом десятилетии XIX в. из Франции, где означало «денежные средства» (фр. finance). Французское слово «finance» является производным от старофранцузского «finer», означавшего «завершать денежные дела, денежные расчеты» или «платить» [17, с. 314]. По другой версии понятие «финансы» необходимо связывать со средневековым латинским термином financia, означавшим «наличность», «доход».

Важно, что первоначально под «финансами» понималась совокупность денежных средств, находившихся в распоряжении государственной власти. Со временем данным словом стали называть денежные средства и денежные обороты вообще [5, с. 3].

Для обозначения государственных финансов используется также понятие «фиск» (от лат. fiscus, буквально – «корзина» или «денежный ящик»). Данное понятие восходит ко временам возвышения Древнего Рима и первоначально означало военную кассу, в которой хранились деньги, собранные в качестве дани с побежденных и предназначенные к выдаче. Долгое время, с I в. до н.э. до IV в. н.э., фиском называлась частная (в противовес государственной) касса первого лица государства – императора, которая пополнялась доходами с его частных владений; фиском называлось также и имперское управление. Позднее фиском стали обозначать единую общегосударственную казну Римской империи, в которую стекались все виды доходов и сборов, отсюда же производились все государственные расходы, шли указания о чеканке монет, порядке сбора налогов и т.д. В итоге за термином «фиск» закрепилось обозначение государственной казны [7, с. 7; 16]. Таким образом, понятия «фискальная система» или «государственный фиск» оказываются вполне приемлемыми в качестве синонимов для обозначения государственных финансов.

Различное общественное устройство предлагало свои варианты организации налогообложения населения (подданных или граждан), включенного в пределы действия государственной власти. Принципиальные отличия были связаны, прежде всего, с отношением к собственности на основные средства производства, характером последних. В традиционном аграрном обществе в качестве такового выступала земля, соответственно основными налогоплательщиками выступали земледельцы и землевладельцы. В индустриальном обществе мы видим совершенно иную картину: машинное производство многократно увеличило выпуск товаров, в результате наибольшее значение приобретает налогообложение собственников заводов и фабрик, предпринимателей (налог на прибыль). В постиндустриальном обществе государственный бюджет наполняется главным образом за счет сферы услуг. Тем не менее, исследователями отмечено отсутствие прямо пропорциональной зависимости между уровнями производства и налогообложения и наоборот. Во многих случаях рост податей зависел не от подъема производства и роста благосостояния населения, а от потребностей самого государства, например, в связи с увеличением расходов на военные нужды [5, с. 3].

История налогообложения насчитывает несколько тысячелетий; можно сказать, что налоги в том или ином виде сопровождали историю локальных цивилизаций с момента их возникновения. Крупные архитектурные сооружения, оставленные древними цивилизациями, и в наши дни поражающие своим величием, не могли бы быть созданы без мобилизации колоссальных ресурсов. Это предполагает существование строгой и регулярной системы изъятия материальных благ у непосредственных производителей и организации трудовых сил по требованию верховной власти. Не удивительно, что в древнейших памятниках древнеегипетской и шумерской письменности возрастом более 5 тысяч лет обнаруживаются отчеты о податях. История человечества дает множество примеров того, как создание эффективной налоговой системы позволяло тому или иному государству добиваться серьезных успехов, например, во внешней экспансии. Наполняемая благодаря регулярному денежному налогу, торговым пошлинам и дани с покоренных народов древнеримская казна позволила содержать многочисленную боеспособную армию, установившую римское господство на

огромной территории. В истории налогообложения Древний Рим оставил множество важных достижений, к которым Европа придет только в период Нового времени. Так, в Риме было создано большое разнообразие налогов – более 2 тыс., включая поземельный налог, налоги на недвижимость, наследство и др.; контроль над налогообложением осуществляли специально созданные финансовые учреждения; широко распространилась откупная система [18, p. 47–65]. Важно, что в Римской империи налоги стали не только способом пополнения государственной казны, но и инструментом регулирования экономических отношений [12, с. 74–108; 3, с. 210–247]. Падение Западной Римской империи, по времени совпадающее с началом эпохи Средневековья, привело к глубокому регрессу в сфере фискальной политики. Тем не менее, наследие в данной области было использовано в государственных образованиях, возникших в регионе «синтеза» древнеримской и варварской традиций. Но для «бессинтезного» региона, в котором формируется и Древнерусское государство, развитая древнеримская фискальная и в целом юридическая традиция не были известны. Государство восточных славян во главе с династией скандинавского происхождения вырабатывало основные механизмы налогообложения и мобилизации трудовых ресурсов исходя из местных традиций, уровня экономического развития, геополитической обстановки, сообразуясь с возникающими потребностями и имеющимися возможностями.

Отношение к налогам в современном обществе неоднозначное, чаще всего – негативное. При этом существует понимание того, что налоги необходимы для поддержания множества социальных проектов, но возникает недоверие по поводу неравномерного распределения налогового бремени, эффективности и целесообразности использования финансовых средств. Здесь сказывается и общее отношение к государству, деятельность которого во многих случаях может подвергаться критике. Налоги в такой ситуации представляются показателем «гражданской несвободы», не раз случалось, что они провоцировали социальные взрывы (наиболее яркий пример в истории России – Соляной бунт 1648 г.). Обывательское негативное представление о роли государства в регулировании жизни общества через налогообложение находит неожиданное преломление в современных научных теориях. Так, американский экономист Мансур Олсон назвал государство, обладающее монополией на насилие, т.е. право сбора налогов, применительно к аграрным обществам «стационарным (оседлым) бандитом». В отличие от «кочующих бандитов», «стационарный бандит» утверждался на определенной территории, единолично контролируя её и получая доход от населения в долгосрочной перспективе. Грабежи, или дань «стационарного бандита» приобретали форму регулярного налогообложения, которое в то же время предполагало сохранение у населения части ресурсов. Это способствовало накоплению ресурсов, инвестированию финансов в производство и увеличению последнего, что в свою очередь приводило к росту прибыли, облагаемой налогами со стороны «стационарного бандита». В целом «рациональное» государство, владеющее монопольным правом на взимание налогов, в представлении американских ученых Мартина Макгуаяра и Мансура Олсона, было заинтересовано в экономическом развитии подвластной территории и поощряло его, кроме того, обеспечивало подданных всеми общественными благами [9, с. 170]. Внешне рассмотренная теория весьма напоминает ситуацию, сложившуюся в Восточной Европе на раннем этапе образования Древнерусского государства. Первые древнерусские князья, ходившие в полюдье за данью, как будто ничем не отличаются от рэкетиров 90-х годов прошлого века [2, с. 128]. Однако теорию «стационарного бандита» нельзя признать обоснованной, ее авторы исходят из

совершенно неверного представления о сущности и генезисе государства. Так, государственность не является исключительно институтом внешнего происхождения; основные потестарные структуры создавались внутри самого общества и их появление было обусловлено выполнением важных функций. Государство – это способ самоорганизации общества, призванный создать необходимые условия для его стабильного функционирования и воспроизводства. При этом система налогообложения выступала в качестве обязательного элемента для появления и поддержания государственной организации.

Важная проблема взаимодействия государства и населения посредством выстраивания налоговой политики хорошо описывает знаменитая фраза, приписываемая министру финансов Франции XVII в. Жану-Батисту Кольберу: «Налогообложение – это искусство ощипывать живого гуся так, чтобы получить максимум перьев с минимумом шипения и писка». Как выше отмечалось, отсутствовала прямая корреляция между налогообложением и уровнем экономического развития, но в то же время вся деятельность государства – внутри- и внешнеполитические мероприятия – находились в прямой зависимости от возможностей власти по мобилизации материальных и людских ресурсов. Но при этом эти возможности не были безграничны: усиление налогового бремени повышало социальную напряженность. Тесная взаимосвязь налоговой политики государства с жизнью общества определяет значимость исследуемой проблемы формирования и развития государственных финансов Древней Руси. Финансы и их важнейшая составляющая – налогово-даннические система – множеством связей (непосредственными и косвенными, прямыми и обратными) взаимодействуют со всеми сферами жизни общества, работой государственных органов и функционированием частных институтов. В свое время российский дореволюционный ученый Н.К. Бржеский писал: «Всякая податная система так тесно связана с самыми сокровенными отправлениями государственного организма, она так сильно затрагивает материальные интересы государства, общества и отдельных личностей, она до такой степени отражает на себе особенности политического строя государства и социальной группировки общественных классов, что только соответствующие изменения в важнейших сферах государственно-общественной жизни обусловливают возможность коренного изменения основных принципов податной системы» [1, с. 60–61].

Специфика организации власти и управления в эпоху Средневековья не позволяет проводить прямые аналогии с современностью в вопросе о налоговой политике государства. Тем не менее проблема формирования государственных финансов и функционирования стройной системы налогообложения в далеком прошлом имеет определенную актуальность, обусловленную сохранением основных субъектов взаимоотношений: государственной власти и населения, охваченного рядом обязательств. Опыт взаимодействия данных субъектов на протяжении длительного периода представляет интерес с точки зрения саморазвития равновесной системы, от развития отдельных элементов которой зависело общее состояние этнокультурной общности («древнерусской народности»), являвшейся предком и белорусской нации. В древнерусский период зарождались явления, которые найдут продолжение вплоть да настоящего времени. Не была исключением и финансовая, или фискальная система, которая в основных своих звеньях и принципах организации налогообложения сохранялась еще многие века и в итоге трансформировалась в систему государственных финансов современной Республики Беларусь.

Таким образом, важнейшая составляющая финансовой системы государства – налогообложение – представляла собой необходимый элемент функционирования средневекового государства. Безусловно, этот вывод справедлив и в отношении современного государства. Значение налогов, зачастую негативно воспринимаемых в современном обществе, необходимо признать чрезвычайно высоким. Более того, представляется возможным считать наличие налоговой системы одним из важнейших признаков государственности.

## Библиографические ссылки


1. Бржеский, Н. Податная реформа. Французские теории XVIII столетия / Н. Бржеский. – СПб.: Типография А. М. Вольфа, 1888. – 194 с.

2. Данилевский, И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.): Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов / И. Н. Данилевский. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.

3. Джонс, А. Х. М. Гибель античного мира / А. Х. М. Джонс. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 576 с.

4. Жих, М. И. Восточнославянский политогенез и реформы княгини Ольги / М. И. Жих // Исторический формат. – 2017. – № 3–4. – С. 175–234.

5. Каштанов, С. М. Финансы средневековой Руси / С. М. Каштанов. – М.: Наука, 1988. – 248 с.

6. Косминский, Е. А. Исследования по аграрной истории Англии XIII в. / Е. А. Косминский. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 485 с.

7. Майбуров, И. А. Теория и история налогообложения: учебник для студентов вузов, обучающихся по специальности «Налоги и налогообложение» / И.А. Майбуров. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2007. – 495 с.

8. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии / Карл Маркс. – М.: Политиздат, 1983. – Т. I. Кн. 1: Процесс производства капитала. – 592 с.

9. Олсон, М. Диктатура, демократия и развитие / М. Олсон // Экономическая политика: журнал. – 2010. – № 1. – С. 167–183.

10. Петухова, Н. Е. История налогообложения в России IX–XX вв.: Учеб. пособие / Н.Е. Петухова. – М.: Вузовский учебник, 2008. – 416 с.

11. Повесть временных лет. – 2-е изд., испр. и доп. – СПБ.: Наука, 1996. – 667 с.

12. Ростовцев, М. И. Общество и хозяйство в Римской империи / М. И. Ростовцев. – СПб.: Наука, 2001. – Т. 2. – 450 с.

13. Свердлов, М. Б. Хронология исторических источников, методы изучения налогов и повинностей сельского населения на Руси X–XIII вв. / М. Б. Свердлов // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. – М., 2014. – № 1. – С. 8–17.

14. Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка / И. И. Срезневский. – СПб.: Типогр. Академии наук, 1893. – Т. I. – 806 стб.

15. Темушев, С. Н. «Уставление» Ярославом Мудрым Ростовской земли: к вопросу о содержании и значении княжеского мероприятия / С.Н. Темушев // Ярослав Мудрый. Проблемы изучения, сохранения и интерпретации историко-культурного наследия: сборник материалов VIII Международной научно-практической конференции, Ярославль, 20–21 февраля 2017 г. – Ярославль: Канцлер, 2017. – С. 11–27.

16. Фиск // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Т. XXXVI: Финляндия–Франкония. – СПб.: Типография Акц. Общ. Брокгаузъ-Ефронъ, 1902. – С. 42–45.

17. Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / П. Я. Черных. – 3-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1999. – Т. 2.: Панцирь–Ящур. – 560 с.

18. Duncan-Jones, R. Money and government in the Roman Empire / R. Duncan-Jones. – Cambridge University Press, 1994. – 300 p.

## НАВАГРУДАК – ПЕРШАЯ СТАЛІЦА ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА. ГЕНЕЗІС ЛЕГЕНДЫ

**В. А. Варонін**

Мінск, Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, v.varonin@outlook.com

Меркаванне пра тое, што горад Навагрудак быў першай сталіцай Вялікага Княства Літоўскага, мае сёння шырокую папулярнасць на Беларусі. Аднак ёсць усе падставы лічыць, што яна грунтуецца на гістарычнай легендзе. У артыкуле прасочаны працэс яе ўзнікнення і развіцця. Звесткі пра сталічны статус Навагрудка ўпершыню з'явіліся ў беларуска-літоўскім летапісанні ў 20-я гг. XVI ст. У далейшым легенда атрымала развіццё ў гістарычнай літаратуры і замацавалася ў грамадскай свядомасці. У чарговы раз яна была актуалізавана ў канцы XX ст. Нягледзячы на сваю папулярнасць, легенда аж да сённяшняга дня так і не знайшла ніякага сур'ёзнага фактычнага пацвярджэння.

*Ключавыя словы*: Вялікае Княства Літоўскае; Навагрудак; першая сталіца; легендарная сталіца; Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага; Мацей Стрыйкоўскі; беларуская гістарыяграфія.

The opinion that the city of Navahrudak was a first capital of the Grand Duchy of Lithuania today is quite popular in Belarus. However, there is every reason to believe that it is based on a historical legend. The article traces the process of its emergence and development. Information about the capital status of Navahrudak first appeared in the Belarusian-Lithuanian chronicles in the 20s of the 16th century. Further, the legend was developed in historical literature and was entrenched in the public consciousness. It was updated again at the end of the 20th century. Despite its popularity, the legend has not yet found any serious factual confirmation to this day.

*Keywords*: Grand Duchy of Lithuania; Navahrudak; the first capital; the legendary capital; Chronicle of the Grand Duchy of Lithuania and Samogitia; Maciej Stryjkowski; Belarusian historiography.

Думка пра тое, што першай сталіцай Вялікага Княства Літоўскага быў горад Навагрудак (у XIII–XVI стст. Новъгородокъ), сёння вельмі пашырана ў Беларусі. Яна знайшла сваё адлюстраванне у навуковай, навукова-папулярнай, навучальнай і іншай літаратуры. Такую папулярнасць гэтага перакананння няцяжка зразумець. Знаходжанне першай сталіцы Вялікага Княства Літоўскага на тэрыторыі сучаснай Беларусі стала б дадатковым сведчаннем таго, што беларускія землі займалі надзвычай важнае, нават ключавое месца ў гэтай дзяржаве. Але дзякуючы ранейшым даследаванням мы ведаем, што пытанне пра сталічны статус Навагрудка далёка не такое простае. Для пачатку звернемся да гісторыі яго вывучэння.

Трэба сказаць, што праблема мае дастаткова глыбокія гістарыяграфічныя карані. Гісторыкі XIX ст. не ставілі пад сумненне тое, што Навагрудак быў сталіцай Вялікага Княства Літоўскгага. Яшчэ ў канцы XIX – на пачатку XX ст. на гэтай жа пазіцыі стаялі нават тыя аўтары, якія кіраваліся крытычным падыходам у сваіх

даследаваннях. Пра тое, што на пачатковым этапе гісторыі Вялікага Княства Літоўскага яго сталіцай быў Навагрудак, пісалі вельмі аўтарытэтныя вучоныя. У прыватнасці, яе выказваў М. К. Любаўскі. Спачатку ён сцвярджаў гэта прама і цалкам упэўнена [9, с. 3]. Але пазней ён стаў выказвацца ўжо не так катэгарычна, сцвярджаючы толькі, што Навагрудак быў «обычным … местопребыванием" Міндоўга і, з'яўляючыся галоўным горадам Чорнай Русі, разам з усім гэтым рэгіёнам адыграў вельмі вялікую ролю ў станаўленні Вялікага Княства [10, с. 14, 16]. Прыхільнікам тэорыі пра сталічны статус Навагрудка быў яшчэ адзін выдатны расійскі гісторык – А. Я. Праснякоў [16, с. 46]. Ідэю падхапіла маладая беларуская гістарыяграфія. Так, Вацлаў Ластоўскі ў сваёй "Кароткай гісторыі Беларусі" (1910 г.) пісаў: "Калі Міндоўг сеў на вялікакняжэцкім пасадзе ў Новагрудку…" [8, с. 10]. А Усевалад Ігнатоўскі ў "Кароткім нарысе" (1919 г.) ужо прама называў Навагрудак сталіцай Вялікага Княства Літоўскага [6, с. 60]. Але ў далейшым гістарыяграфія адмовілася ад гэтага погляду. Толькі ў канцы 80-х – 90-х гг. XX ст. напаўзабытая легенда нечакана набыла другое жыццё. Гэта адбылося дзякуючы публікацыям беларускага гісторыка Міколы Ермаловіча [5, с. 59–64; 4, с. 65–71]. А ў хуткім часе сцвярджэнне пра тое, што на раннім этапе існавання Вялікага Княства Літоўскага яго сталіцай быў Навагрудак, стала з'яўляцца і ў іншых усходнеславянскіх гістарыяграфіях: расійскай і украінскай [1, с. 118; 2, с. 394; 17, с. 43].

Пытанне, ці быў Навагрудак у XIII ст. сталіцай Вялікага Княства Літоўскага, ужо спецыяльна разглядалася ў навуцы. Даследаванне на гэту тэму правёў літоўскі гісторык Томас Баранаўскас. Ён прааналізаваў тагачасныя крыніцы, і ў першую чаргу Іпацеўскі летапіс (ці, дакладней, Галіцка-Валынскі, які ўваходзіць у склад Іпацеўскага), і даў на азначанае пытанне адмоўны адказ [3, с. 39–42]. Аргументацыя даследчыка пераканаўчая, з яго падагульняючым меркаваннем таксама можна пагадзіцца. Аднак Т. Баранаўскас не абмежаваўся толькі факталагічным бокам справы, ён таксама зрабіў спробу даследаваць фарміраванне "міфа" пра сталічнасць Навагрудка – але, як падаецца, з істотнымі недахопамі. Так, напрыклад, ён палічыў, што першыя звесткі пра яго з'явіліся ў Хроніцы Быхаўца. Як будзе паказана ніжэй, гэта не зусім адпавядае рэчаіснасці.

Такім чынам, ёсць патрэба спецыяльна звярнуцца да высвятлення таго, як узнікла, набыла папулярнасць і эвалюцыянавала "слаўная легенда" пра Навагрудак як першую сталіцу. Гэта невялікае даследаванне з галіны гісторычнай міфалогіі мы таксама пачнём з высвятлення фактаў. А яно прыводзіць да высновы, што ніякія раннія (XIII–XV стст.) гістарычныя крыніцы не ўтрымліваюць ніякіх выразных указанняў на тое, што Навагрудак быў сталіцай Вялікага Княства Літоўскага – першай ці якой бы там ні было. Выключэннем з'яўляецца хіба толькі прыпіска да Іпацеўскага летапіса, якая ў розных копіях мае дзве розныя даты: 1305 ці 1315 год. У ёй гаворыцца: «Нача княжети Кгедиминъ Витуновичь въ Литве, въ Новгородку и Кернове…" [11, с. 227]. Але гэта паведамленне, безумоўна, мае позняе паходжанне і не выклікае даверу.

Нельга нават сцвярджаць, што Навагрудак калі-небудзь меў нейкі адметны адміністрацыйны статус у Вялікім Княстве Літоўскім. Тут на памяць прыходзяць хіба толькі некаторыя факты з царкоўнай гісторыі. Лічыцца, што прыблізна ў 1317–1330 гг. у Навагрудку знаходзіўся цэнтр т. зв. Літоўскай праваслаўнай мітраполіі. Але гэта не можа быць доказам таго, што ён меў сталічны альбо нейкі іншы адметны дзяржаўна-адміністрацыйны статус. Па-першае, усё ж не існуе бясспрэчных доказаў таго, што сталіца Літоўскай мітраполіі знаходзілася ў той час менавіта ў Навагрудку. Гэта ўсяго толькі дапушчэнне, хоць і дастаткова

праўдападобнае. Па-другое, калі нават гэта было і так, рэзідэнцыя вышэйшага царкоўнага іерарха неабавязкова павінна была знаходзіцца ў сталіцы дзяржавы – асабліва з улікам таго, што вялікія князі літоўскія ў той час былі язычнікамі.

Самыя раннія звесткі пра тое, што Навагрудак быў першай сталіцай Вялікага Княства Літоўскага, мы знаходзім у адным з праграмных твораў беларуска-літоўскага летапісання – Хроніцы Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага. Гэта Хроніка (далей – ХВКЛЖ) стварыла новую версію ранняй гісторыі літоўскага народа і Вялікага Княства Літоўскага, якое прадстаўлена ў ёй як яго дзяржава. Гэта версія носіць выразна літаратурны характар. Яна ўяўляе сабой комплекс легенд, якія распавядаюць пра асноўныя этапы станаўлення Вялікага Княства: ад вандроўкі продкаў літоўцаў з Італіі да берагоў Балтыйскага мора да заснавання Гедымінам яго новай сталіцы – Вільні. Як высветліў Ежы Ахманьскі, Хроніка была складзена ў 20-я гг. XVI ст. [19, s. 159]. Трэба сказаць, што ў той перыяд у Вялікім Княстве Літоўскім з'явілася вострая патрэба ў стварэнні новай гісторыі краіны, якая б сягала самых старажытных часоў. Яна была выклікана перш за ўсё тым, што адзіная пісаная гісторыя Вялікага Княства, якая існавала на той час, пачыналася толькі з эпохі Гедыміна. А гэта рабіла Вялікае Княства Літоўскае нашмат маладзейшым за яго галоўных замежных палітычных і ваенных канкурэнтаў – Польскае каралеўства і Маскоўска-Рускую дзяржаву. Старажытнае мінулае ў той час моцна павышала аўтарытэт краіны ды і само яе права на дзяржаўнае існаванне.

У перыяд Сярэднявечча і ранняга Новага часу многія народы Еўропы, і ў першую чаргу тыя з іх, якія мелі ўласную дзяржаўнасць, займелі свае пісаныя гісторыі. Пачатковыя часткі практычна ўсіх гэтых хронік і летапісаў носяць легендарны характар. Сэнс і ідэйная накіраванасць гэтых легенд таксама зразумелыя – яны былі павінны стварыць вобраз як мага больш старажытнай і як мага больш слаўнай айчыннай мінуўшчыны. Усе тэксты гэтага кшталту ўтрымліваюць некалькі абавязковых элементаў, якія асвятляюць важнейшыя, з пункту гледжання тагачаснага інтэлектуала і дзяржаўнага дзеяча, моманты гісторыі таго ці іншага народа. Да іх ліку належаць: яго паходжанне (этнагенетычная легенда), узнікненне ў яго дзяржавы (у тым ліку заснаванне сталіцы, вынаходжанне дзяржаўнага герба і інш.), паходжанне кіраўнічай дынастыі. Усе гэтыя сюжэты абмяркоўваліся ў гуртках інтэлектуалаў, а потым знаходзілі сваё гісторыка-літаратурнае афармленне пад пяром некага з іх. Як правіла, гэтыя людзі былі звязаны, а часам проста знаходзіліся на службе ў прадстаўнікоў дзяржаўна-палітычнай эліты, якія былі зацікаўлены ў стварэнні ідэалагічнага падмурка існавання той краіны, якой кіравалі. Легендарныя аповесці, якія былі складзены з такой мэтай, у большасці выпадкаў не мелі пад сабой ніякай гістарычнай асновы. Яны выконвалі зусім іншую функцыю – а менавіта, павінны былі даць выразныя і зразумелыя адказы на пералічаныя вышэй пытанні, важныя з пункту гледжання дзяржаўных інтарэсаў. Версія пра тое, што Навагрудак быў першай сталіцай Вялікага Княства Літоўскага, цалкам адпавядае названаму напрамку развіцця гістарычнага пісьменства.

Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага стала базавым творам другога зводу беларуска-літоўскага летапісання. Яна ўвайшла ў склад шасці помнікаў гэтай групы: летапісаў Археалагічнага таварыства, Красінскага і Рачынскага, а таксама Альшэўскага, Румянцаўскага і Еўраінаўскага летапісаў. Пазней ХВКЛЖ была ўключана таксама ў трэці звод беларуска-літоўскага летапісання, які прадстаўлены Хронікай Быхаўца і нядаўна адкрытым Вавельскім летапісам. Дзякуючы такой колькасці твораў легенда пра тое, што Навагрудак быў першай сталіцай Вялікага Княства Літоўскага, стала шырока вядомай.

У сваім пачатковым выглядзе яна выглядае наступным чынам. Даведаўшыся пра тое, што хан Батый разграміў і спустошыў Рускую зямлю, вялікі князь жамойцкі Мантвіл адправіў туды свайго сына Скірмонта (варыянт: Ердзівіла) з войскам і трыма “раднымі панамі”. Яны перайшлі рэкі Вілію і Нёман, знайшлі за чатыры мілі ад Нёмана “гору красную” і заснавалі на ёй горад, якому было нададзена імя *Новъгородокъ*. «И вчинил собе князь великии в нем столець и назвался князем великим новъгородским». Пасля смерці Мантвіла тут стаў княжыць ужо сам Скірмонт. Імёны князёў і ход падзей у розных летапісах адрозніваюцца паміж сабой. Але самая пашыраная версія даводзіць, што пасля смерці старэйшага брата, які панаваў у Жамойці пасля свайго бацькі Мантвіла, навагрудскі князь (Скірмонт ці Ердзівіл) завалодаў «обема тыми княженьи, Литвою и Жомоитью» [14, с. 91, 129–130, 146–147, 174–175, 194–195, 215–216; 13, с. 130–131]. Адметнай рысай легендарнай гісторыі Вялікага Княства Літоўскага, якая выкладзена ў ХВКЛЖ, трэба лічыць ідэю аб тым, што ў гэтай дзяржаве паслядоўна змянілася некалькі сталіц. Першай з іх быў Навагрудак, а наступнымі сталі Кернава, Трокі (ці, дакладней, Старыя Трокі) і, нарэшце, Вільня.

Абсалютная большасць даследчыкаў пагаджаецца з думкай, што натхняльнікам стварэння ХВКЛЖ быў Альбрэхт Гаштаўт, у 1522–1539 гг. віленскі ваявода і канцлер Вялікага Княства Літоўскага. Пра гэта выразна сведчыць цэлы шэраг фактаў, якія ўжо так ці інакш адзначаліся ў літаратуры. Сярод менш вядомых адзначым тую акалічнасць, што Крупмі, першы з “радных паноў” князя Скірмонта, прадстаўлены ў легендзе пачынальнікам рода Гаштаўтаў – «и с Крумпя народился Кгаштовт».

Але навошта А. Гаштаўту спатрэбілася рабіць Навагрудак першай сталіцай дзяржавы? Тут варта ўспомніць, што магнат меў шчыльныя сувязі з гэтым горадам – нейкі час быў тамтэйшым ваяводам. Але, як падаецца, яшчэ большую ролю тут адыграла іншая акалічнасць. У снежні 1522 г., у знак удзячнасці за ўмоўнае (на выпадак сваёй смерці) абранне сына, каралевіча Жыгімонта Аўгуста вялікім князем літоўскім, кароль Жыгімонт I шчодра ўзнагародзіў Альбрэхта Гаштаўта, які, відаць, непасрэдна і займаўся падрыхтоўкай гэтай справы. Яго сын Станіслаў – на той момант, відаць, яшчэ непаўналетні – быў намінаваны на пасаду навагрудскага ваяводы. Праўда, гаспадарскі прывілей прадугледжваў, што ён зможа заняць яе толькі пасля смерці альбо пераводу на вышэйшую пасаду дзеючага ваяводы Яна Забярэзінскага [20, s. 400–401]. Але гэта не мяняла сутнасці той справы, якая з’яўляецца прадметам нашага разгляду. Па ўсёй бачнасці, складальнік ХВКЛЖ прадставіў Навагрудак першай сталіцай дзяржавы на жаданне А. Гаштаўта, які такім спосабам вырашыў узняць прэстыж пасады свайго адзінага сына.

Трэба ўвогуле сказаць, што Гаштаўты так ці інакш былі звязаны з усімі чатырма сталіцамі ВКЛ – рэальнымі і ўяўнымі. Навагрудскімі намеснікамі (ці ваяводамі, як яны пачалі сябе называць з 1507 г.) у 2-й палове XV – 1-й палове XVI стст. былі прадстаўнікі трох пакаленняў гэтага роду: Марцін, Альбрэхт і Станіслаў. Троцкімі ваяводамі былі ў свой час Ян Гаштаўт, яго сын Марцін, а потым і сам Альбрэхт Марцінавіч. Стаў ім незадоўга да сваёй смерці і апошні прадстаўнік роду – Станіслаў. Віленскімі ваяводамі былі Ян і Альбрэхт Гаштаўты. Кернава, некалі сапраўды буйное гарадское паселішча, а ў XVI ст. усяго толькі невялікае сяло, было адным са шматлікіх уладанняў Альбрэхта Гаштаўта.

У Хроніцы Быхаўца легенда пра Навагрудак выкладзена ў цэлым так жа, як і ў ХВКЛЖ [13, с. 130–132]. Але яна мае тут і некаторыя новыя рысы. Так, у ХВКЛЖ важная для нашай тэмы постаць Міндоўга згадана ўсяго адзін раз, прычым у другарадным сюжэце – ён выступае там як бацька “вялікага князя гальшанскага”

Альгімонта [14, с. 96, 153, 180, 200, 221]. Аналагічнае паведамленне мы знаходзім і ў Хроніцы Быхаўца, але Міндоўг згаданы там яшчэ некалькі разоў. Напрыклад, ён фігуруе як сын Рынгольта, вялікага князя літоўскага – зразумела, легендарнага, як і вялікі князь гальшанскі Альгімонт. Згодна з Хронікай, Міндоўг атрымаў усе свае ўладанні менавіта ад Рынгольта – "и пануючы великому князю Миндовгу на Новогородцы и на руских городах". Стваральнік Хронікі Быхаўца даведаўся пра рэальнага Міндоўга і факты з яго біяграфіі непасрэдна з Галіцка-Валынскага летапіса, бо быў добра знаёмы з гэтым помнікам і актыўна выкарыстоўваў яго ў сваім сачыненні [7, с. 177].

Наступны крок у разбудове легенды зрабіў Мацей Стрыйкоўскі. У сваёй славутай "Хроніцы польскай літоўскай, жамойцкай і ўсёй Русі" ён выклаў гісторыю заснавання Навагрудка ў адпаведнасці з беларуска-літоўскімі летапісамі – а дакладней, з той яе рэдакцыяй, якая прадстаўлена ў Хроніцы Быхаўца. Тут неабходна заўважыць, што М. Стрыйкоўскі добра ведаў трэці звод беларуска-літоўскага летапісання. Праўда, пераказваючы летапісныя тэксты, ён дапоўніў сваё апавяданне і шматлікімі дадатковымі звесткамі [21, s. 235–237]. Праўда, гэтыя звесткі не маюць ніякай гістарычнай асновы, і іх трэба кваліфікаваць не іначай як літаратурныя ўпрыгожанні. Сярод іх прыгадаем, напрыклад, арыгінальныя тытулы Ердзівіла Мантвілавіча – "спадкаемец Жамойцкай і Літоўскай зямлі, першы вялікі князь рускі навагрудскі", "князь літоўскі і рускі навагрудскі" ды падобныя [21, s. 235, 244]. Зразумела, што яны не знаходзяць ніякіх адпаведнікаў у гістарычных крыніцах эпохі ўтварэння Вялікага Княства Літоўскага. М. Стрыйкоўскі першым паведаміў пра тое, што, прыняўшы ў 1252 г. каталіцкае хрышчэнне, Міндоўг праз нейкі час быў каранаваны папскім легатам у Навагрудку [21, s. 288, 289]. Логіка храніста была, відаць, такой: раз сталіцай Міндоўга быў Навагрудак, значыць, яго хрышчэнне і каранацыя павінны былі адбывацца менавіта ў гэтым горадзе. Хроніка М. Стрыйкоўскага выйшла друкам у 1582 г. і хутка набыла шырокую папулярнасць і вялікі аўтарытэт у чытачоў. Вельмі доўгі час яна моцна ўплывала і нават фарміравала грамадскія і навуковыя веды пра гісторыю Вялікага Княства Літоўскага. І дзякуючы ў першую чаргу хроніцы Стрыйкоўскага адбылося шырокае распаўсюджанне легенды пра колішнюю сталічную ролю Навагрудка і яе замацаванне ў свядомасці адукаванай публікі. Адсюль яна перайшла ў многія іншыя творы: друкаваныя і рукапісныя. З друкаваных адзначым "Хроніку Еўрапейскай Сарматыі" Аляксандра Гваньіні (1611 г.), якая таксама мела вялікі чытацкі поспех [18, s. 7].

Прыкладна такую самую версію легенды пра Навагрудак, што і ў Стрыйкоўскага, мы чытаем у Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай – фактычна чацвёртым, апошнім агульнадзяржаўным летапісным зводзе Вялікага Княства Літоўскага. Гэты помнік быў складзены ў XVII ст. і мае кампілятыўны характар. Аўтар хронікі ідзе за М. Стрыйкоўскім і сцвярджае, што да татарскага нашэсця Навагрудак быў сталіцай "княжати руского", але быў разбураны Батыем. І толькі праз нейкі час Ердвіл (Радзівіл), сын жамойцкага князя Мантвіла, заснаваў на гэтым месцы новы замак. Хроніка выразна змяшчае Навагрудак на Русі і называе дакладную дату яго пабудовы – 1258 год [13, с. 18–19]. Як і твор М. Стрыйкоўскага, Хроніка Літоўская і Жамойцкая паведамляе пра прыняцце Міндоўгам "рымскай веры" і пра яго каранацыю каралеўскай каронай. Але па нейкіх прычынах яна ўжо не ўказвае месца гэтай каранацыі [13, с. 26–27].

Прыкметнае значэнне для развіцця і пашырэння легенды мелі працы, бадай, самага вядомага гісторыка Вялікага Княства Літоўскага XVII ст. А. Віюка-Каяловіча. Яго лацінамоўная "Літоўская гісторыя" таксама была кампіляцыяй,

прычым зарыентаванай на замежнага чытача. Яна абапіралася ў асноўным на хроніку М. Стрыйкоўскага. Тым не менш, аўтар занатаваў у ёй і некалькі арыгінальных звестак, якія з'яўляюцца важнымі для нашай тэмы. Так, напрыклад, ён паведаміў, што Міндоўг быў ахрышчаны разам з шасцюстамі сваімі набліжанымі і што ўрачыстая цырымонія яго каранацыі прайшла "на навагрудскіх палях", бо ў самім горадзе не знайшлося ніводнага дастаткова вялікага збудавання, у якім можна было б правесці гэта мерапрыемства [22, p. 97].

У значнай ступені новае асвятленне разгляданы сюжэт атрымаў у Густынскім летапісе. Пад 1246 г. ён паведамляе, што вялікі князь літоўскі Міндоўг «приять веру христианскую от Востока со многими своими бояры». А ў 1252 г. ён быў каранаваны «на кролевство Литовъское въ Новогродку за благословениемъ папы Инокентия през Генърика, бискупа хелмского (въ Прусехъ), каръдинала папежского» [15, с. 121–122]. Калі крыніцу другога паведамлення мы лёгка распазнаём ў хроніцы М. Стрыйкоўскага, дык першая звестка чытаецца толькі ў Густынскім летапісе.

Для таго, каб больш прадметна меркаваць пра яе паходжанне, варта уважлівей прыгледзецца да самой крыніцы. У Густынскім летапісе выкладзены падзеі «от потопу первого мира и столпотворения" і да 1597 г. Самая ранняя копія, якая дайшла да нас, была перапісана ў 1670 г. у праваслаўным Траецкім Густынскім манастыры на Палтаўшчыне. Твор мае вельмі выразную праваслаўную скіраванасць і ўсяляк абараняе гістарычныя правы і інтарэсы Праваслаўнай царквы і яе вернікаў. Як і некаторыя іншыя, названыя вышэй творы, паводле свайго характару Густынскі летапіс з'яўляецца кампіляцыяй. Самыя шчодрыя запазычанні ў ім паходзяць са старажытнарускіх зводаў, а для пазнейшага перыяду – з польскай храністыкі, у большасці ўжо друкаванай.

Падставай для ідэі Густынскага летапіса пра тое, што Міндоўг прыняў праваслаўнае хрышчэнне як быццам у Навагрудку, сталі, па ўсёй бачнасці, факты, якія занатаваны ў Галіцка-Валынскім летапісе. Складальнікі Густынскага летапіса добра ведалі гэты помнік і карысталіся, па ўсёй бачнасці, яго Хлебнікаўскім ці падобным спісам [15, с. 3]. У Галіцка-Валынскім жа летапісе сказана, што Войшалк, сын Міндоўга, "крестися тоу в Новегородьце и нача быти во крестьяньстве" [12, стб. 858–859]. Пры гэтым трэба памятаць, што ў больш ранніх крыніцах – Хроніцы Быхаўца і хроніцы М. Стрыйкоўскага – прама гаворыцца пра тое, што Міндоўг хрысціўся ў каталіцтва [13, с. 132–133; 21, s. 289]. Такім чынам, да інфармацыі, якая выкладзена аўтарам Густынскага летапіса, ёсць цэлы шэраг прэтэнзій. Па-першае, яна паходзіць з вельмі позняй і пры гэтым тэндэнцыйнай кампіляцыі. Па-другое, яна супярэчыць іншым, больш раннім і больш аўтарытэтным крыніцам. І, нарэшце, мае ўнутраную супярэчнасць: навошта язычніку-Міндоўгу было пераходзіць у праваслаўе, каб потым прыняць каралеўскую карону з рук папскага легата? Усё гэта прымушае глядзець на версію Густынскага летапіса выключна як на гістарыяграфічную канструкцыю аўтара XVII ст., прычым не вельмі ўдалую, якая не мае ніякай каштоўнасці як гістарычная крыніца.

Апошнія мадыфікацыі ў легенду ўнёс Мікола Ермаловіч. Ён не толькі рэанімаваў яе ў канцы XX ст., але і дапоўніў некаторымі новымі падзеямі і рысамі, якія надалі ёй новую афарбоўку. У сваіх пабудовах даследчык грунтаваўся ўжо не столькі на пачатковым Летапісцы Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага, колькі на познім Густынскім летапісе. Так, напрыклад, М. Ермаловіч вельмі настойліва праводзіў думку пра тое, што ў ходзе барацьбы за ўладу Міндоўг спачатку быў вымушаны ўцякаць з Літвы, разбіты сваімі палітычнымі праціўнікамі,

потым прыбег у Навагрудак, дзе быў прыняты на княжанне, і, нарэшце, разам з мясцовымі баярамі заваяваў сваю радзіму. Ці, дакладней, заваяванне Літвы "новагародскія феадалы ажыццявілі сваімі сіламі пры дапамозе перабежчыка … Міндоўга" [5, с. 63; 4, с. 70]. Але ніводная крыніца, у тым ліку Густынскі летапіс, нічога не паведамляе ні пра ўцёкі вялікага князя літоўскага з Літвы, ні пра яго княжанне ў Навагрудку, ні пра далейшае заваяванне Міндоўгам Літвы пры падтрымцы навагрудскіх баяраў. Усё гэта выключна інтэрпрэтацыі М. Ермаловіча. Разам з тым, версія пра сталічны статус Навагрудка вельмі добра ўпісвалася ў яго шырэйшую гістарыяграфічную канцэпцыю "Вялікае Княства Літоўскае – беларуская дзяржава". Сапраўды – дзе, як не на беларускіх землях, павінна была знаходзіцца сталіца беларускай дзяржавы?

Такім чынам, легенда пра тое, што Навагрудак быў першай сталіцай Вялікага Княства Літоўскага, не знаходзіць пацвярджэння ў крыніцах, сінхронных эпосе, калі адбывалася станаўленне гэтай дзяржавы. Яна з'явілася значна пазней – першыя яе сляды мы знаходзім толькі ў беларуска-літоўскіх летапісах 20-х гг. XVI ст. На працягу наступных 150 гадоў, і ў многім дзякуючы ўжо друкаваным выданням, легенда набыла папулярнасць і прызнанне сярод знаўцаў і аматараў гісторыі. Крытычная гістарыяграфія XIX – XX стст., якая спачатку разглядала сталічны статус Навагрудка як гістарычны факт, паступова адмовілася ад гэтай ідэі. Легенда зноў набыла папулярнасць у канцы XX ст., што было звязана з кардынальным змяненнем статусу Беларусі, яе пераўтварэннем у незалежную дзяржаву. У новым поглядзе на нацыянальную гісторыю стары міф зноў аказаўся зручным і запатрабаваным.

Той факт, што Навагрудак стаў першай сталіцай Вялікага Княства Літоўскага толькі дзякуючы міфатворчасці аўтараў XVI – XVII стст., зусім не адмаўляе таго, што гэты горад сапраўды меў вельмі высокі статус у дзяржаве. Ёсць падставы лічыць, што акурат у час стварэння легенды Навагрудак разам са сваёй зямлёй займаў у іерархіі рэгіёнаў Вялікага Княства Літоўскага трэцяе месца – непасрэдна пасля Вільні і Трокаў з аднайменнымі ваяводствамі. Так, у апісанні цырымоніі ўзвядзення каралевіча Жыгімонта Аўгуста на трон Вялікага Княства ў 1529 г. сказана, што навагрудскі ваявода заняў месца «на леве маистату», непасрэдна пасля віленскіх і троцкіх ваяводаў і кашцялянаў [14, с. 235]. Зусім не выключана, што гэта трэцяе месца і магло падштурхнуць аўтараў легенды да думкі пра тое, што такі высокі статус Навагрудка менавіта тым і тлумачыцца, што калісьці горад быў першай сталіцай дзяржавы. Зыходзячы з сённяшніх ведаў, мы павінны сфармуляваць гэта дакладней: яе першай легендарнай сталіцай.

## Бібліяграфічныя спасылкі


1. Александров, Д.Н., Володихин, Д.М. Борьба за Полоцк между Литвой и Русью в XII – XVI веках. – Москва: "Аванта+", 1994. – 134 с.

2. Александров, Д.Н. Феодальная раздробленность Руси. – Москва: Экслибрис-Пресс, 2001. – 480 с.

3. Баранаускас, Т. Новогрудок в XIII в.: история и миф // Castrum, Urbis et Bellum. – Баранавічы: РУПП "Баранавіцкая ўзбуйненая друкарня", 2002. – С. 29–44.

4. Ермаловіч, М.І. Беларуская дзяржава Вялікае княства Літоўскае. – Мінск: "Беллітфонд", 2000. – 448 с.

5. Ермаловіч, М.І. Па слядах аднаго міфа. – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – 94 с.

6. Ігнатоўскі, У.М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. – 4-е выд. – Менск: Дзярж. выд-ва Беларусі, 1926. – 176 с.

7. Кириченко, К.В. Методи роботи укладачів леґендарної частини літописів Великого Князівства Литовського: на прикладі запозичень із тексту Іпатіївського літопису // Український історичний журнал. – 2014. – № 2. – С. 177–203.

8. Ластоўскі, В.Ю. Кароткая гісторыя Беларусі / В.Ю. Ластоўскі. – Вільня: Друкарня Марціна Кухты, 1910. – IV+104 с.

9. Любавский, М.К. Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства. – Москва: Университетск. типогр., 1892. – VIII+884+C+VI с.

10. Любавский, М.К. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно. – 2-е изд. – Москва: Московск. худож. печатня, 1915. – [IV]+401+III с.

11. Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись / Гл. ред. Я.И. Бередников. – [1-е изд.] – Санкт-Петербург: Типогр. Э. Праца, 1843. – IX+381 с.

12. Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись / Подг. к изд. А.А. Шахматов. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: Типогр. М.А. Александрова, 1908. – XVI+938+ 87+IV с.

13. Полное собрание русских летописей. Т. 32: Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца; Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного / Подг. к изд. Н.Н. Улащик и В.А. Чемерицкий. – Москва: Наука, 1975. – 234 с.

14. Полное собрание русских летописей. Т. 35: Летописи белорусско-литовские / Подг. к изд. Н.Н. Улащик и В.А. Чемерицкий. – Москва: Наука, 1980. – 307 с.

15. Полное собрание русских летописей. Т. 40: Густынская летопись / Подг. к изд. Ю.В. Анхимюк, С.В. Завадская, О.В. Новохатко и А.И. Плигузов. – Санкт-Петербург: «Дмитрий Буланин», 2003. – 202 с.

16. Пресняков, А.Е. Лекции по русской истории. Т. 2. Вып. 1: Западная Русь и Литовско-Русское государство. – Москва: Гос. соц.-эк. изд-во, 1939. – 247 с.

17. Русина, О. В. Україна під татарами і Литвою. – Київ: “Альтернативи”, 1998. – 320 с.

18. Gwagnin, A. Kronika Sarmacji Europskiej. – Kraków: Drukarnia Mikołaja Loba, 1611. – Księga 2: Kronika W. X. Litewskiego. – S. 1–120.

19. Ochmański, J. Nad Kroniką Bychowca // Studia Źródłoznawcze. – T. 12. – 1967. – S. 155–163.

20. Pociecha, W. Królowa Bona (1494 – 1557): czasy i ludzie Odrodzenia. T. 2. – Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1949. – 598 s.

21. Stryjkowski, M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi. T. 1. – Warszawa: Nakład G.L. Glücksberga, 1846. – XLVIII+63+392 s.

22. Wijuk Kojałowicz, A. Historiae Litvanae pars prior, de rebus Litvanorum ante susceptam Christianam religionem conjunctionemque Magni Litvaniae Ducatus cum Regno Poloniae. – Dantisci: Sumptibus Georgii Försteri, 1650. – [12]+399 p.

## ДЫНАСТЫЯ СВЯТЫХ: ПРАЕКТЫ СТВАРЭННЯ КУЛЬТУ СВЯТОГА Ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОЎСКІМ У XIII – XVI СТ.

**А. Ул. Любы**

Мінск, Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, liuby@list.ru

Аўтар раскрывае, чаму не ўдалося рэалізаваць праект кананізацыі Казіміра і паказаць перавагу «дынастыі святых» над супернікамі як на праваслаўным усходзе, так і пратэстанцкай поўначы. З аднаго боку Казімір быў патронам царквы ў Рэчы Паспалітай, існавала народная

традыцыя святак і мастацкага ўвасаблення ў іканаграфіі. Але працэс ўрэшце рэшт трансфармаваўся ў царкоўнае паданне і народнае хрысціянства. Палітычны змест быў страчаны.

*Ключавыя словы*: кароль Казімір; дынастыя святых; Рэч Паспалітая.

The author reveals why the project of canonization of Casimir failed to be implemented and to show the superiority of the *dynasty of saints* over the opponents both in the Orthodox East and the Protestant North. On the one hand, Kazimir was the patron of the church in the Polish-Lithuanian Commonwealth, there was a folk tradition of Yuletide and artistic embodiment in iconography. But the process eventually transformed into church tradition and popular Christianity. The political content was lost.

*Keywords*: king Kazimir; dynasty of saints; Polish-Lithuanian Commonwealth.

Пад «дынастыяй святых» разумеем працэс стварэння дынастычнага наратыва, цэнтральным элементам з'яўляецца асоба праведніка-родзіча, якому прызначана роля выратавальніка родных і Радзімы (абавязковы дзяржаўніцкі кампанент). Выключным матывам для кананічнай магчымасці стварэння падобных дынастый святых з'яўляецца частка хрысціянскай літургіі верных, дзе заклікаецца падчас прычасця да "супольнасці святых" (падкрэсліваючы вертыкальныя і гарызантальныя аднамомантныя сувязі ва Усяленскай Царкве падчас таінстваў).

Праваслаўная царква па меры прасоўвання ў язычніцкі дзяржаўніцкі свет Паўднёвай і Усходняй Еўропы надавала фарміраванню "нацыянальных" дынастый святых вялікую ўвагу. Тут можна ўзгадаць, што для Усходняй Еўропы ў другой палове XI ст. канструіруецца культ святых "страстотерпцев" князёў з дынастыі Рурыкавічаў – Барыса і Глеба [11, Ч. IV; 12; 3, с. 294, etc.]. Аднак больш відавочная ідэалагічная сакралізацыя дынастыі адбываецца праз стварэнне культу "роўнаапостальных" манархаў Уладзіміра [12] і Вольгі [10; 14] (працэс афармлення расцягнуўся да сярэдзіны XIII ст.).

Акрамя "старажытнарускага", у прасторы візантыйскага хрысціянства, ствараюцца царкоўна-дзяржаўныя наратывы для Балканаў: Першага Баўгарскага царства (цар Пётр, культ якога пачынае складацца ўжо ў канцы X ст.), Сербскага каралеўства (святы Сава і дынастыя Няманічаў; афармляецца ў другой палове 1230-х – пачатку 1260-х гг.) [9, с. 311, etc.; 15, с. 135, etc.].

У Каталіцкай царкве Цэнтральнай Еўропы ў сувязі з хрысціянізацыяй балцкіх земляў у канцы X – першым дзесяцігоддзі XI ст. фарміруецца культ святога Войцеха-Адальберта. Біскуп Пражскі, манах-прапаведнік бенедыктынскага ордэна – ён злучае ў сабе дынастычную прастору ад Велькапольшчы да Чэхіі. Адразу пасля сваёй смерці быў ушанаваны сучаснікамі-манархамі – цырымонія адбылася ў 1000 г. у Гнезна з прыездам імператара Атона III і польскага, а ў будучым, і чэскага караля Баляслава Храбрага [25, с. 183, etc.]. Агіяграфічная традыцыя складаецца ў першае дзесяцігодзе XI ст. і аўтарства некаторых спісаў належыць святому Брунону з Кверфурта, прапаведніку лацінскага хрысціянства ва Усходняй Еўропе (напаткаў смерць у 1009 г.) [25, с. 159–168]. Мошчы святога Войцэха звяртаюць на сябе ўвагу на працягу XI і XII ст., як патрэбныя элементы палітычнай гісторыі Цэнтральнай Еўропы [22, с. 189, etc.; 23].

Такім чынам, утварэнне буйных дзяржаўных структур і хрысціянізацыя вялікіх язычніцкіх рэгіёнаў Цэнтральнай і Усходняй Еўропы патрабавала выпрацоўкі мадэлі легітымнасці дынастый, звязаных са святасцю занавальніка царкоўнай структуры ў дзяржаве і яе "сімфоніі" ў правядзенні хрысціянізацыі. І

хаця працэс асвячэння ва ўсходняй і ў заходняй цэрквах адрозніваўся, аднак мабілізоўваў адныя і тыя ж ідэалагічныя рэсурсы.

У другой палове XII – XIII ст. сістэма дэцэнтралізацыі дзяржаўных утварэнняў Усходняй Еўропы запатрабавала карэктыроўкі палітычнай культуры. Святасць прадстаўнікоў дынастыі ссоўваецца з першай персоны ў кіруючым родзе (заснавальніка царквы ў дзяржаве) на другасную (той, хто "не хоча" быць кіраўніком-князем, але выконвае ратавальную ролю для дзяржавы). Так святымі для праслаўлення асобных княстваў становяцца мясцовыя князі: Канстанцін Яраславіч Мурамскі (пачатак XIII ст.), Міхаіл Усеваладавіч Чарнігаўскі (звесткі аб далучэнні да ліку святых – XVI ст.), Мсціслаў Уладзіміравіч Манамашыч для Ноўгарада, Еўфрасіня княжна Полацкая, і інш. [14]. Фактычна на змену імперскай парадыгме "ойкумены" прыходзіць разуменне "лакальнай" парадыгмы памесных цэркваў і нават яе частак, моцна звязаных з нараджэннем новых дзяржаўных адзінак і новых дынастый, па-за Рурыкавічамі.

Важным транслятарам ідэі персанальнай святасці становіцца ідэя прэдісіхазма і сам ісіхасцкі рух (XIII – XIV ст.) [7, с. 63, etc.], яго ўплыў асабліва адлюстроўваецца на манаскім і прыдворным жыцці, вылучаюцца асаблівасці ў шанаванні святога і, у тым ліку, скарачэнне адлегласці паміж праяўленнем цудаў і прызнаннем яго святым, уласна царкоўнай кананізацыі.

У гісторыі Вялікага Княства Літоўскага падобныя праекты ўзнікалі неаднойчы. А іх апісанне і аналіз у літаратуры несістэматызаваны і дастаткова адарваны ад агульна рэгіянальнага кантэксту ці царкоўна-канфесійнай канатацыі акта.

*Першы праект* для прадстаўніка вялікакняжаскай дынастыі і ператварэння яе ў "дынастыю святых" праводзіцца ў жыццё ў другой палове 1250-х гг. па 1263/64 г. – менавіта ў гэты прамежак часу ствараецца мадэль "князя Войшалка", якая афармляецца ў наступных катэгорыях. 1) Наратыў, які ўяўляе з сябе напісанае, верагодна адразу па смерці князя, апісанне жыцця. Яно ўтрымлівае ўказанне на месца князя Войшалка сярод дзяцей Міндоўга (дынастычнасць), праявы персанальнай духоўнай і палітычнай ахвяры (тэкст т.зв. Аповесці пра Войшалка ў Галіцка-валынскім летапісу, а таксама ў больш позніх летапісах Усходняй Еўропы). 2) Памяць пра Войшалка-манаха прасочваецца ў дэкаратыўна-прыкладным мастацтве. Прынамсі выява святога Дзмітрыя Салунскага з Лаўрашавага Евангелля трывала прыпісваецца менавіта князю Войшалку (В. Ластоўскі і інш.). 3) Лёс героя мае сваю сакральную тапаграфію – манастыры ў славянскай частцы Еўропы і чаканне падарожжа на грэцкі Афон. Апошняе цалкам укладаецца ў традыцыю паломніцтваў сярэдзіны – другой паловы XIII ст., калі ва ўмовах існавання Ліцінскай імперыі 1204–1261 гг. Святая Гара з'яўлялася мэтай паломніцкіх падарожжаў замест ахопленай крыжовымі паходамі Святой Зямлі.

Верагодна, топас "сыхода" на Афон быў для грэчаскага і славянскага праваслаўя сучасным адпаведнікам больш ранняга паломніцага шляху ў Палясціну. А прыклад святога Савы Сербскага і яго бацькі Стэфана-Семіона ператвараў паломніцтва і перасяленне на Афон жаданай "пустынню" для прадстаўніка манаршай дынастыі, элітарызаваў ідэю сыходу ад палітычных справаў.

Жыційная мадэль аповяду пра Войшалка ўтрымлівае наступныя паслядоўныя элементы: "язычніцкага стану", "пераўтварэнне ў хрысціяніна", "сыход у манашаскае жыццё", "вяртанне ў палітычны свет" (не ўцёкі з манастыра, Войшалк не манах-растрыга), а таксама можна вылучыць элементы памяці-трызны па бацьку Міндоўгу, выкананне "лёсу" ў палітычным жыцці (Войшалк бярэ на сябе ахвяру загадваць забіваць, але робіць гэта не сам а праз сваіх памагатых, былых

удзельнікаў змовы супраць манарха і бацькавых слугаў, напрыклад, нальшанскага князя Гердзеня), “сыход пасля навядзення парадка” (планы падарожжа па святым месцам пасля сустрэчы з прадстаўнікамі дынастыі князёў Данілавічаў).

Аналізу складання наратыва пра асобу князя Войшалка былі прысвечаны асобныя працы П. Талочка, А. Кібеня і інш. даследчыкаў эпохі Сярэднявечча ва Усходняй Еўропе [1; 4; 13].

У 1270-ыя – 1280-ыя гг. ні наратыў Войшалка, ні дынастыя святых Міндоўгавічаў аказаліся ў Вялікім Княстве незапатрабаванымі. Да ўлады прыходзіць Тройдзень (верагодна, не адносіўся да Літвы Міндоўга), у канцы XIII ст. улада пераходзіць да роду Віценя-Гедыміна, калі канчаткова разрываецца сувязь з папярэднім праектам.

Паралельна ў рэгіёне паўстае пскоўскі наратыў з балцкімі князямі Гердзенем і Даўмонтам. Падзея звязана і з Войшалкам, і з палітычнымі працэсамі ў Вялікім Княстве, якія вымушаюць князя-забойцу манарха Даўмонта збегчы ў Пскоў. Сканчваецца гісторыя цудавым выратаваннем нальшанскага князя, яго службай у Пскове і пераўтварэннем у святога Цімафея і, у працяг, у бацьку першага самастойнага епіскапа Цвярскога.

Таксама ў адносінах да эпохі складаецца (праўда крыніцы дастаткова познія – XVII ст.) жыційны наратыў літоўскага князя Рынгольда-Лаўрыша сына Тройдзеня. Аднак відавочна ён дублюе ў сваіх асноўных сюжэтных кропках наратыў Войшалка [2]. Таксама як і жыціе Елісея Лаўрышаўскага (пачынае складацца ў пачатку XV ст.), асоба якога звязваецца з сынам князя Траняты [8, с. 139, etc.].

Агулам, на мяжы XIII і XIV ст. адбываецца разрыў паміж хрысціянскай сакралізацыяй роду манархаў і паганскай рэпрэзентацыяй кіруючай дынастыі Вялікага Княства. Пры апошняй мадэлі ключавым момантам з’яўляецца працэс прыняцця манархам-паганцам персанальнага хрышчэння. У адносінах да князя Гедыміна можна нават казаць пра катэхізацыю манарха. Выключна палітычны праект хрышчэння манарха быў аспрэчаны царквой (і Каталіцкай, і Праваслаўнай) у стварэнні агіяграфічнага топаса хрысціян-пакутнікаў XIV ст., якія сталі ахвярамі язычніцкай рэакцыі манархаў, адпаведна Гедыміна і Альгерда (у гістарыяграфіі аналіз праведзены Казімірам Хадыніцкім) [20; 21].

*Другім праектам*, своеасаблівым фальц-стартам, становіцца наратыў вялікага князя Альгерда. Канструяванне якога знайшло сваё адлюстраванне ў летапіснай традыцыі Усходняй Еўропы XIV–XVI ст. і паралельна ў стварэнні іконаграфічнага вобраза (легенда пра знойдзеныя А. Сапуновым іканаграфічныя партрэты Альгерда і Улляны ў Віцебску), а таксама тапанімікі (паданне пра пахаванне князя Альгерда ў кафедральным саборы ў Вільне), перапіска з канстантынопальскім патрыярхатам, дзе ўжываецца адмысловая тытулатура (апошняя праблема закраналася ў беларускай сучаснай гістарыяграфіі В. Вароніным і А. Голубевым).

Пры ўключэнні ВКЛ у заходнееўрапейскую гістарычную традыцыю ад ідэалогіі дынастыі патрабавалася падкрэсленая варварызацыя яе паходжання. Гэта дасягалася ўзорным хрышчэннем нозьбіта першай каранацыі (адпаведна Міндоўг, Ягайла, Вітаўт). Ці ўключэннем дынастыі ў больш глыбокі вядомы дынастычны варварскі наратыў (славянскі, антычны рымскі ці візантыйскі) [16; 17; 24]. І звязана з заходнееўрапейскай мадэллю канструявання ў гісторыяпісанні раннемадэрных нацый XVI ст. [5].

*Праект трэці*. Нарэшце лёс дынастыі на сумежжы ўсходнееўрапейскай і заходнееўрапейскай культур і палітычных традыцый запатрабаваў ад вялікага князя

Казіміра Ягелончыка і яго атачэння вызначыцца з актуальнай дынастыяй (што праўда і ў Кракаве, і ў Вільне быў выбраны адзін накірунак). Так нараджаецца праект “Казімір”, які прапісваўся для Казіміра-бацькі, а быў рэалізаваны на Казіміры-сыну.

Пра складанне вобраза святасці караля і вялікага князя Казіміра Ягелончыка сведчыць вялікая праца праведзеная Янам Длугашам і цэлым штатам спецыялістаў па стварэнні станоўчага вобраза самой дынастыі Ягелонаў (не сумешчаны з зусім іншым вобразам ліцьвінаў). Пасля пераезду на Вавель Казімір Ягелончык пачынае фарміраваць свой вобраз святасці (верагодней пасля сярэдзіны 1450-х гг.) [19].

Гэта склалася ў палітычных і бытавых праявах двара манарха. Па-першае, вобраз Маці-жанчыны. Тут адначасова прапісваецца ўплыў на станоўчы вобраз Казіміра Ягелончыка і каралевы-маці Соф’і Гальшанскай, якая нягледзячы на статус неафіта трымала пастаянны кантакт з рымскімі пантыфікамі; і каралевы-жонкі Альжбеты Габсбург, маці каралевічаў, якая вялікую ўвагу надавала выхаванню дачок, падарожжам па святых месцах у дзяржаве. Па-другое, змена паводзін манаршага двара, дзе замест паляванняў узнікаюць мэтавыя паломніцтвы. Праводзіцца заснаванне месцаў памяці – марыйныя абразы, фундацыі для канфесій, усыпальніцы дынастыі (аднаўленне Ягайлавых капліц, стварэнне ўсыпальніцы для сябе і маці Сафіі). Казімір надае імёны сынам у традыцыі дзяржаваў, дзе плануецца што будуць кіраваць (так Аляксандр быў названы для ВКЛ у гонар Вітаўта). Па-трэцяе, дэкларованне вядзення толькі “справядлівай” выйны: адмова ад падтрымкі татарам у вайне з маскавітамі-хрысціянамі. Нарэшце, па-чацвертае, адраджае самастойную праваслаўную мітраполію (1458 г.), але пры гэтым ўніфікуе структуру каталіцкай царквы на сваіх землях – усе біскупствы пераходзяць пад кантроль да гнезненскага архібіскупа (з 1493 г. архібіскупам становіцца сын Казіміра Фрэдырык).

Аднак у Гародне 4 сакавіка 1484 г. памірае сын Казіміра – Казімір Казіміравіч. Палітычнае жыццё маладога князя (пражыў усяго 25 год) не склалася ўдала: ён не быў выбраны каралём Венгрыі, з’яўляўся толькі намеснікам быцькі ў Польскім каралеўстве (у 1481–1482 гг.) [26, с. 197]. Адмовіўся ад шлюбу з прадстаўніцай Брандэнбургскага дому. Аднак не прымаў манашаскі пострыг і не марыў пра царкоўную кар’еру.

Пасля смерці ствараецца легенда пра рахманага палітыка, але ахвярнага хрысціяніна. Першымі біёграфамі Казіміра Казіміравіча становяцца вядомыя ў ВКЛ прапаведнікі Захарый Ферэра і Пётр Скарга [18]. Яны звяртаюць увагу на класічны канон святасці – вобраз манаха-пустынніка: 1) малітвеннік, 2) адасобіўся ад палітычнага жыцця двара, хаця быў часткай дынастыі і планаваўся на ролю кіраўніка часткі падуладных ёй тэрыторый, 3) шмат ахвяраваў на патрэбы царквы.

Вядома, што з-за хваробы не змог прыняць актыўны ўдзел у рашэннях па судовай справе аб змове Альгердавічаў-Бельскіх супраць вялікага князя Казіміра Ягелончыка ў пачатку 1480-х гг. І фактычна знаходзіўся на асаблівым становішчы ў сям’і. Адносіны бацькі, які відавочна рабіў стаўку на палітычную кар’еру сына, таксама не даканца вядомыя – таму справа доўга не рушыла да афармлення статуса святога.

Першыя просьбы пра кананізацыю Казіміра Казіміравіча пачалі гучаць з Вільні ад вялікага князя Аляксандра (і вялікакняжацкага двара, а магчыма і Гаспадарскай рады). У 1501 г. паслы Аляксандра на чале з Эразмам Цёлкам звярнуліся да папы рымскага аб распачынанні працэса прызнання святым [18]. Да справы вярнуліся пасля мяцежа Глінскага пры новым манарху Жыгімонце Старым. У 1513 г. пра святога Казіміра заступніка Літвы ў вайне з Масквой піша Андрэй

Крыцкі [18]. А ў 1516 г. біскуп віленскі Альбрэхт Радзівіл просіць папу прызнаць Казіміра святым [26, с. 191–192]. У Рыме распачынаецца працэдура прызнання, аднак у 1520 г. усё прыпыняецца. Вільня нагадвае другі раз пра Казіміра і цуды на яго труне ў 1539 г. – аднак безвынікова [26, с. 192, etc.]. Са згасаннем дынастыі Ягелонаў пры Жыгімонце Аўгусце – губляецца і цікавасць да праслаўлення святога. Адбываецца разрыў і ў ролі прадстаўніка з дынастыі ў іерархіі Каталіцкай царквы (ідзе Рэнесанс і Рэфармацыя), да таго з сыходам папы рымскага Льва X мяняюцца і падыходы да асобаў, каму і за што надаваліся годнасці святога. Казімір не быў зацверджаны.

Трэцяя спроба кананізацыі Казіміра звязана з новым біскупам віленскім Бенедыктам Войнам, які ўскрыў крыпту і нанова знайшоў мошчы, і новай дынастыяй Вазаў, якая ўзыходзіла на хвалі контррэфармацыі ў Рэчы Паспалітай і мелі свой інтарэс ва ўзнясенні дынастыі Ягелонаў да дынастыі святых. У 1602–1603 гг. працэс кананізацыі быў завершаны папскай булай і ўрачыстыя цэрымоніі ў сталіцы Вялікага Княства супалі з адыходам пошасці з Вільні ў 1603 г. Аднак афіцыйна справа аб пераходзе Казіміра ад статуса “дабраславёнага” да “святога” цягнулася да сярэдзіны 1630-х гг. [26, с. 192, etc.].

Для караля Жыгімонта Вазы і Ордэна езуітаў у Рэчы Паспалітай вельмі важна было рэалізаваць праект кананізацыі Казіміра і паказаць перавагу “дынастыі святых” над супернікамі як на праваслаўным усходзе, так і пратэстанцкай поўначы. Быў закладзены касцёл у гонар святога. Казімір становіцца патронам царквы ў Рэчы Паспалітай, складаецца народная традыцыя святак і мастацкага ўвасаблення ў іканаграфіі.

Аднак працэс афіцыйна так і не набыў палітычны характар, пераўтварыўся ў царкоўнае паданне і народнае хрысціянства. Нават пасля завяршэння будаўніцтва сабора ў імя святога Казіміра яго мошчы не былі туды перанесены. У часы Уладзіслава Вазы і Яна Казіміра, і да вайны з казакамі і пасля т.зв. Патопа рэлігійна-палітычная сітуацыя не давала магчымасці выкарыстоўваць святога Казіміра ў палітычнай прапагандзе Вазаў. Вобраз дадзенага святога ні адлюстроўваў цэнтралізацыю і ўзмацненне манаршай ўлады, ні з’яўляўся выратавальнікам ад палітычнага і ваеннага крызісу.

Наступныя выбарныя каралі папросту не цікавіліся лёсам несваёй дынастыі і несваіх святых. Правадніком у распаўсюджванні культу святога Казіміра становіцца Віленскае біскупства. Аднак перыферыйнасць (немітрапалічы статус) апошняга не дазволілі культу святога з дынастыі Ягелонаў заняць сваё месца ў дзяржаўным наратыве ні ў XVII, ні ў XVIII ст.

## Бібліяграфічныя спасылкі


1. Вілкул, Т. Галицько-Волинський літопис про пострижения литовського князя Войшелка / Т. Вілкул // Український історичний журнал. – 2007. – № 4. – С. 26–37.

2. Гудмантас, К. “Натыфікацыя пра Лаўрышаўскі манастыр, выпісаная са старой летапіснай хронікі” Дзяметрыя Занкевіча / К. Гудмантас // Гісторыя старажытнага Навагрудка. Arche. Пачатак. – 2016. – №2 (147). – С. 329–349.

3. Иванов, С. А. Византийская культура и агиография / С. А. Иванов. – Москва: Изд. Дом Языки Славянской Культуры, 2020. – 536 с.

4. Кибинь, А. С. Литовский князь и индийский царевич: в поисках сходства (история о Войшелке) / А. С. Кибинь // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2011. – № 2. – С. 11–24.

5. Любая, А.А. Антычнасць у сістэме гістарычных і ідэалагічных уяўленняў Вялікага Княства Літоўскага (сярэдзіна XV — першая палова XVI ст.) / А. А. Любая // Studia Historica Europae Orientalis. Исследования по истории Восточной Европы. – Минск: РИВШ, 2009. – Вып. 2. – С. 212–223.

6. Мартос, А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / А. Мартос. – Минск: Изд. Белорусского экзархата, 2000. – 352 с.

7. Мейендорф, И. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования / И. Мейендорф. – Москва: ПСТГУ, 2006. – 320 с.

8. Мельников, А. А. Путь непечален: исторические свидетельства о святости Белой Руси: к 1000-летию Православной Церкви на Беларуси / А. А. Мельников. – Минск: Белорусская Православная Церковь Московского Патриархата, 1992. – 241 с.

9. Пападакис, А. Христианский вопрос и возвышение папства: Церковь в 1071–1447 годах / А. Пападакис. – Москва: ПСТГУ, 2010. – 630 с.

10. Перевезенцев, С. В. Рождение русской святости / С. В. Перевезенцев // Образовательный портал Слово. – Рэжым доступа: https://www.portal-slovo.ru/history/35147.php?ELEMENT_ID=35147&SHOWALL_1=1.

11. Поппэ, А. О времени зарождения культа Бориса и Глеба / А. Поппэ// Потрал Credo.ru – Рэжым доступа: http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1261.

12. Ранчин, А. М. Формирование культа святых князей Бориса и Глеба: мотивы канонизации / А. М. Ранчин // Ранчин А. М. Вертоград Златословный. Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – Москва: НЛО, 2007. – 558 с.

13. Толочко, П. Литовский князь Войшелк в русских летописях П. Толочко // Ruthenica. – 2006. – № 5. – С. 117–127.

14. Федотов, Г. П. Святые князья / Г. П. Федотов // Святые древней Руси (X–XVII ст.). – Paris: YMCA-press, 1931. – 260 с.

15. Флоря, Б.Н. У истоков раскола славянского мира (XIII в.) / Б. Н. Флоря // Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. – Москва: Православная энциклопедия, 2007. – С. 125–232.

16. Фядосік, В. А. Антычнасць вачыма Сярэднявечча / В. А. Фядосік. – Мінск: БДУ, 2016. – 187 с.

17. Фядосік, В.А. Палемон Пантыйскі і легенда аб Палемоне ў летапісанні Вялікага княства Літоўскага / В. А. Фядосік // Российские и славянские исследования / Редкол.: А.П. Сальков, О.А. Яновский (отв. редакторы) [и др.]. – Минск: БГУ, 2014. – Вып. 9. – С. 219–229.

18. Ярашэвіч, А. Святы Казімір у гісторыі і мастацтве / А. Ярашэвіч // Наша вера. – 2002. – № 1 (19). – Рэжым доступа: http://media.catholic.by/nv/n19/art1.htm#refs.

19. Borkowska, U. Pobożność rodziny Kazimierza Jagiellończyka / U. Borkowska // Analecta Cracoviensia. – 1984. – XVI. – S. 23–40.

20. Chodynicki, K. Geneza i rozwój legendy o 3 męczennikach wileńskich / K. Chodynicki // Ateneum Wileńskie. – 1928. – Z. 13. – S. 1–35.

21. Chodynicki, K. Legenda o męczeństwie czternastu franciszkanów w Wilnie / K. Chodynicki // Ateneum Wileńskie. – 1927. – Z. 12. – S. 1–26.

22. Gieysztor, A. Wałdza. *Symbole i rytuały* / A. Gieysztor. – Warszawa: Zamek Królewski w Warszawie, 2016. – 376 s.

23. Grzesik, R. Święty Wojciech w środkowoeuropejskiej tradycji hagiograficznej i historycznej / R. Grzesik // Studia Źródłoznawcze. – 2002. – T. XL. – S. 43–55.

24. Liubaya, A. Tradycja antyczna w systemie wyobrazeń historycznych i ideologicznych Wielkiego Księstwa Litewskiego (na przykładzie tradycji latopisarskiej) / A. Liubaya // Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu: Materiały Seminariów Mediewistycznych im. Alicji

Karłowskiej-Kamzowej / Pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. – Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2011. – S. 301–303.

25. Tropami świętego Wojciecha. – Poznan: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1999. – 412 s.

26. Wojtyska, H. D. Początki kultu i procesy kanonizacyjne św. Kazimierza / H. D. Wojtyska // Analecta Cracoviensia. – 1984. – XVI. – S. 187–229.

.

# УЧАСТИЕ РОССИИ В ПОДАВЛЕНИИ ВОССТАНИЯ ИХЭТУАНЕЙ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ КИТАЙСКО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

**С. А. Лапицкий**

Минск, Белорусский государственный университет, anti-buch@yandex.by

Проникновение иностранного капитала в Китайскую империю происходило в крайне недружественной, по отношению к Китаю, форме. Российская империя, кроме экономических связей также имела политические соглашения с Китаем. Так, Россия имела соглашение о взаимной обороне с Китаем против третьих стран, и обязательство не использовать свои железные дороги для торговых целей. Несмотря на это, Российская империя активно участвует в интервенции в Китай с целью подавления восстания ихэтуаэней (боксёров), которое угрожало экономически интересам Российской империи. Разрушительная интервенция, а также оккупация и удержание Маньчжурии Россией, стали причиной полной утраты Китаем веса в международных делах. В России же, тем не менее, господствовали оптимистические настроения о нерушимости союза с Китаем.

*Ключевые слова*: Восстание ихэтуаней; Боксёрское восстание; Российская империя; Империя Цин; Маньчжурия; международные отношения; интервенция; коалиция восьми держав; китайско-российские отношения; Век унижения.

The penetration of foreign capital into the Chinese Empire took place in an extremely unfriendly form in relation to China. The Russian Empire, in addition to economic connections, also had political agreements with China. Thus, Russia had an agreement on mutual defense with China against third countries, and an obligation not to use its railways for trade purposes. Despite this, the Russian Empire is actively participates in the intervention in China with the goal of suppressing the uprising of Yihetuan's (Boxers), which threatened the economic interests of the Russian Empire. The devastating intervention, as well as the occupation and retention of Manchuria by Russia, became the reason for the complete loss of China's weight in international affairs. In Russia, however, optimistic sentiments about the inviolability of the alliance with China prevailed.

*Keywords*: Yihetuan rebellion; Boxer rebellion; Russian Empire; Qing Empire; Manchuria; international relations; intervention; Eight-Nation Alliance; Sino-Russian relations; Century of humiliation.

Восстание ихэтуаней (боксёров) имело в своём основании явные экономические и социальные основы. Проникновение иностранного капитала, безусловно, напитывало процессы модернизации и трансформации в стране, но это же разрушало устоявшийся экономический и жизненный уклад в стране. Дополнительным ударом к взрывообразному обнищанию огромного количества китайцев стала серия засушливых лет вкупе с наводнением в долине реки Хуанхэ 1898 г., которое, из-за отсутствия должного обслуживания дамб, стало ежегодным событием. На северо-востоке Китая царили голод, тиф, холера. Регион, позднее прочих столкнувшийся с иностранными державами, подвергался их экономической

и политической агрессии с куда большими интенсивностью и размахом. Ихэтуани видели своей целью изгнание иностранцев из страны, т. к. в них видели, и небезосновательно, оккупантов и поработителей [3, с. 126–127; 6, с. 250; 11, с. 19–20; 20, p. 116–117].

Само участие России в подавлении этого восстания являлось шагом огромной сомнительности. Да она к этому и не особо стремилась на первых порах – однако непосредственное охранение участков российской железной дороги в Маньчжурии была доведено до 11 тыс. человек, с артиллерией, и пополняемых за счёт мобилизации в Приамурье [3, с. 135; 13, с. 251]. Так же, Россия была связана с Китаем союзным договором от 22 мая 1896 г., который давал сторонам взаимные оборонительные гарантии, ст. 4 заявляла о постройке железной дороги через Маньчжурию, что должно было осуществляться Русско-китайским банком, а ст. 5 утверждала, что эта железная дорога будет использоваться только для оборонительных нужд и транзитных перевозок, но не станет инструментом торгового проникновения в страну [17, с. 73–74].

Относительное большинство в коалиционном войске восьми держав, подавлявших восстание ихэтуаней, было за японцами (10 тыс.; Россия первоначально ввела 4 тыс. солдат [10, с. 499; 13, с. 249], затем пополнив их подразделениями из Порт-Артура [7, с. 226]), а командовал этим войском немецкий фельдмаршал Вальдерзее, который далеко не сразу сумел принять на себя командование. На самом деле, до того, как прибыл на Дальний Восток, коалиционные войска успели занять Пекин. В это время ими командовал русский генерал Линевич [9, с. 79–80]. Российская сторона, понимая свои интересы в Китае, не считала необходимым особенно рьяно защищать чужие – в интересах России было овладеть Маньчжурией, Пекин был не в зоне её интересов, и, более того, было очевидно, что выгоду от захвата китайской столицы получить может Британия или Япония, но не Россия [18, с. 569–570].

На первых порах действия коалиции ограничивались демонстрацией сил – высадкой незначительных десантов, манёврами кораблей, укреплениями в посольских кварталах, что, по идее, должно было напугать ихэтуаней, но лишь увеличивало ненависть к иностранцам. Но с нарастанием сил иностранных держав росла и их подозрительность друг к другу. Англия, Россия, Япония стремительно наращивают свои силы в регионе, стремясь не дать конкуренту заполучить преимущество [7, с. 189–190]. В битве при Бэйцане коалиция, имея 15 тыс. солдат и офицеров, 53 орудия и 26 пулемётов, потеряла порядка 1100 человек (из них 600 – русских), что стало едва ли не самыми крупными потерями коалиционных войск за компанию [7, с. 314–315; 18, с. 548].

Взятие Пекина 14 августа 1900 г. сопровождалось огромными потерями для китайского населения. Экспедиция по спасению посольств превратилась в экспедицию устрашения и уничтожения. 100 тыс. лянов было получено от казны города для покрытия затрат на оккупацию города, и дополнительные 240 тыс. лянов были распределены между оккупационными войсками [19, p. 130]. Российские войска не принимали участия в карательных акциях, более того, царское правительство призывало прочие державы как можно скорее вывести войска из Пекина, а наказание и контрибуцию, возлагаемые на Китай максимально сократить [20, p. 126]. Не из человеколюбия, а стремясь не дать европейцам навязывать свою политику Китаю, которому, как считалось, уже была навязана пророссийская. Однако, китайцы запомнили, что Пекин был взят и отдан на разграбление русским генералом, что российские войска первыми атаковали стены Пекина [19, p. 133], и

что российские солдаты, офицеры, и генералы наравне со всеми участвовали в грабежах [2, с. 146; 3, с. 136–137].

К тому же, главнейший интерес России лежал не в Пекине, который был сравнительно быстро оставлен русскими, а в Маньчжурии. Ввод российских войск в Китай превратил отдельные инциденты в партизанскую войну [2, с. 146]. Атаковались линии ж. д., телеграфной и телефонной связи, в районе Ляояна были сожжены российские угольные копи, между Ляояном и Мукденом было прервано ж. д. сообщение, в Мукдене бунтовали китайские солдаты. В районе Благовещенска, в ответ на падение под ударами коалиции Тяньцзина, начались пограничные бои. Россия начала с “благовещенской резни”, когда форсировавшие Амур российские войска повторили то, чем “прославились” немцы и японцы в Пекине и окрестностях. Русские войска, введённые в Маньчжурию под предлогом защиты строительства КВЖД “от бандитов”, вмешивались во внутренние дела Маньчжурии, отметились актами вандализма, и насильно выселили со своей территории жителей существовавших ещё с прошлого столетия в устье р. Зеи 64 военных поселений маньчжуров и китайцев. В течении двух месяцев, к октябрю 1900 г., российская армия контролировала всю Маньчжурию [6, с. 253; 7, с. 245, 255, 267; 11, с. 30–31; 15, с. 63]. После падения Пекина восстание фактически прекратилось, хотя как действия отдельных отрядов, так и грабежи иностранными армиями, продолжались ещё длительное время. Было приговорено к смерти около 120 китайских чиновников [19, p. 135]. Прибывали войска, предназначенные специально для карательных действий, террора и устрашения китайского населения. На этом фоне в конце октября 1900 г. началась Пекинская конференция между Китаем и странами коалиции, и присоединившихся к ним Бельгии, Нидерландов, и Испании [11, с. 31]. Она растянулась почти на год, “Заключительный протокол” был подписан китайской стороной 7 сентября 1901 г. По нему на Китай возлагалась вся ответственность за восстание ихэтуаней. Он был обязан оплатить все расходы иностранных держав, до памятников и надгробий включительно (ст. 4) [5, с. 86–87]. На два года, с правом продления этого срока иностранными государствами, запрещался ввоз любого оружия в Китай для продажи (ст. 5) [5, с. 87]. На Китай возлагалась огромная контрибуция в 450 млн. ланов золотом, выплатить которую он должен был в течение 39 лет из расчета 4% годовых, т.е. в итоге около 982 млн. лянов. Фактическая сумма была ещё выше, т. к. при переводе лянов в иную валюту Китай ежегодно терял дополнительных 3 млн. лянов. Изначальная цифра в 450 млн. лянов не имеет никакого отношения к понесённому иностранными представителями урону, она была назначена из “красивого” расчета “1 лян на 1 китайца” [1, с. 49]. Годичные сроки выплат и полугодичные сроки уплаты процентов не оставляли Китаю иных способов выплаты, кроме как обращения к займам, что превращало и без того катастрофическую ситуацию в неразрывный порочный круг [3, с. 50]. Морские и внутренние таможни, соляной налог, и сбор всех важнейших налогов, кроме налогов с полей, полностью переходили под контроль иностранцев (ст. 6) [5, с. 87–88]. Посольские районы становились самостоятельными городами, с гарнизонами при орудиях и пулемётах (ст. 7) [5, с. 88], что обошлось Китаю разрушением 1400 домов в Пекине, общей стоимостью 350 млн. лянов [7, с. 328]. Уничтожались оборонительные форты Пекина, что делало город беззащитным перед любой агрессией (ст. 8) [5, с. 89], ряд городов прямо оккупировался иностранцами, что дополнительно обеспечивало контроль над железными дорогами (ст. 9) [5, с. 89]. Ст. 10 касалась новой внутренней политики, которую отныне должен был проводить Китай [5, с. 89–90]. Цинские власти становились обязаны немедленно казнить

любого, кто принадлежал бы к антииностранной партии, фактически уничтожался контроль центральных китайских властей над рядом важнейших городов, т. к. в них прекращала действиовать система экзаменов чиновников, а сами городские чиновники оказывались под угрозой смещения по малейшему требованию иностранных представителей [11, с. 32; 18, с. 574–575].

Из 450 млн. лан доля России составляла 28,97%, т. е., 130 млн. лянов или 184 млн. руб., что делало контрибуцию в пользу России самой большой из стран коалиции. Следовавшая за ней Германия получала 90 млн. лянов (20%), а введшая больше прочих войск Япония – 35 млн. (7,7%) [13, с. 262; 20, p. 124, 127]. Потери России, понесённые в ходе восстания ихэтуаней, оценивались в 70 млн. руб. убытков Китайской Восточной ж. д. и 100 млн. руб. прямых военных расходов, но они не погашались контрибуцией, а пересчитывались в качестве долга Китая Обществу КВЖД [13, с. 285]. Но в первую очередь Россию интересовала Маньчжурия. Россия стремилась установить над ней полный контроль, “русский правительственный надзор”. Цыси и Пекину при этом обещалась всяческая поддержка в переговорах с иными державами-победителями [18, с. 566]. Для этого начинаются переговоры с местными губернаторами трёх маньчжурских провинций, без участия Пекина в них, для чего 27 октября 1900 г. с ними заключается “Предварительное соглашение”. По п. 1 местная гражданская администрация ставилась в полную зависимость от российских чиновников, при которых, по п. 7, создавался институт российских комиссаров. В соответствии с п. 2 в Маньчжурию, для охраны железных дорог, строек, и “обеспечения порядка в крае” вводились российские войска, снабжение которых ложилось на плечи китайской стороны. По п. 3 Китай отказывался от размещения любых возможных вооружённых силы в Маньчжурии, и передавал России арсеналы, а п. 4 требовал уничтожить незанятые российскими войсками укрепления, форты, батареи, и склады боеприпасов. П. 5 передавал не только военную, но и гражданскую власть в г. Инкоу в руки России. Местные китайские власти, в качестве инструмента подавления антироссийских выступлений получали право по п. 6 на пешую и конную полицию, и по п. 8 – на обращение за помощью к российским войскам. Всё это подавалось как “временная” мера, но сроки оной никак не обозначались и не ограничивались [12, с. 267–269; 13, с. 266]. Фактически возглавлявший китайское правительство Ли Хун-чжан был согласен на любые уступки, лишь бы добиться сохранения власти за Цыси (и, соответственно, за собой и своей кликой), и поэтому согласился на проведение Россией оккупации Маньчжурии. Возвращение Цыси, с готовностью обменявшей власть над страной на китайский трон, продолжило безудержные траты – первым, что было отстроено в Пекине, стал дворец “Ихэюань”, а ежедневные расходы двора составили 40 тыс. лянов [18, с. 576].

В конечном счёте, от оказавшейся де-факто чуть менее, чем двухлетней, но начинавшейся, де-юре бессрочной, российской оккупации Маньчжурии, было решено формально отказаться 26 марта 1902 г. В этом был только голый расчёт Витте, который, натолкнувшись на дружное сопротивление Германии, Англии, Японии, США и даже Италии, был вынужден умерить первоначальные амбициозные планы по превращению Маньчжурии в “приложение” к Обществу КВЖД. Россия очищала Маньчжурию от своих регулярных войск, заручившись гарантиями на строительство в Маньчжурии новых железных дорог и их охрану китайскими властями. Может показаться, что отказ Витте от собственных первоначальных замыслов был его поражением, но, умея отступить, он спас всё маньчжурское предприятие России [13, с. 291; 16, с. 91–93; 20, p. 128].

В целом же, политика России заключалась в том, чтобы продемонстрировав максимальное благородство и снисходительность к Китаю, иметь на руках большие возможности для влияния в вопросе Маньчжурии, которая и так уже была практически полностью занята российскими солдатами. С этой целью Россией предпринимались попытки сепаратных переговоров с Китаем, которые, правда, принесли куда меньше пользы, чем вреда, спровоцировав конфликт с другими странами [4, с. 130]. Выход из Пекина всех войск коалиции должен был не только заработать для России политические очки, но и способствовать возвращению ситуации к столь выгодному довоенному положению дел. Однако с этим Россия просчиталась дважды – союзники не покинули столицу, начав свои интриги, и Россия уже по факту соучастия в войне против Китая не имела тех выгодных отношений с Китаем, что у неё были до этого. Участие России в подавлении восстания ихэтуаней полностью и окончательно переломило китайско-российские отношения. Что не помешало российскому ура-патриотическому обществу пребывать в уверенности в том, что китайцы не просто “так же” дружественны, как и раньше, но искренне пребывают в восторге от “милости и добродетели” российских войск. Бывший тогда военным корреспондентом при российских войсках в Китае П. Н. Краснов отлично выражает эти настроения: “Русских все полюбили, даже враги-китайцы, и те любили нас… Такая война святая… Царь наказал богдыхана, царь и помиловал… И добрая слава пошла о русских по всему Китаю, по всей Азии” [8, с. 119–120]. Даже гораздо более взвешенные и рациональные свидетельства профессора А. В. Рудакова содержали крайне опрометчивые и чрезмерно оптимистичные оценки и выводы: “Мы не создали на Востоке всей той суммы явлений… которые… послужили причиной общего пожара на Востоке. Китай мстил, но мстил Западу. Наше столкновение с Китаем является недоразумением… Небесная Империя не должна предъявлять нам никаких счетов, так как их нет“ [14, с. 77].

Китайско-российские отношения во время восстания ихэтуаней пережили непонятую в России катастрофу. В восстании ихэтуаней Россия занимала место одного из провокаторов и интервентов. Последующие действия привели к отторжению от Китая Маньчжурии и восстановлению ненавистной императрицы Цыси, с придворной кликой Ли Хун-чжана, как удобными контрагентами российского проникновения в Китай. Таким образом, говорить о каких бы то ни было китайско-российских отношениях после 1900 г. можно весьма условно – Китай окончательно превращается из субъекта международных отношений в объект. “Китайско-российские” отношения сменяются отношениями России с Японией, Британией и прочими партнёрами “по китайскому вопросу”. С момента заключения оборонительного союза 1896 г. прошло около четырёх лет, и Россия уже трижды показала себя крайне ненадёжным союзником. С 14 ноября 1897 г. по 6 марта 1898 г. Германия проводит военную и дипломатическую акцию по захвату города Цзяочжоу и Шаньдунского полуострова, но Российская империя не только этому не препятствует, но и сама захватывает Порт-Артур и Ляодунский полуостров [2, с. 113–114; 3, с. 103–105; 9, с. 78]. Теперь же Россия участвовала в захвате столицы своего военного союзника. А ведь уже тогда был остр русско-японский конфликт, и очевидно было его неизбежное разрешение исключительно войной.

## Библиографические ссылки

1. Болдырев, Б. Г. Займы как орудие закабаления Китая империалистическими державами (1840–1948) / Б. Г. Болдырев. – М.: Госфиниздат, 1962. – 226 с.

2. Витте, Ю. Воспоминания: в 3 т. Т. 1. Царствование Николая II / С. Ю. Витте. – Л.: Госиздат, 1924. – 471 с.

3. Ефимов, Г. В. Очерки по Новой и Новейшей истории Китая / Г. В. Ефимов. – М.: Госполитиздат, 1951. – 584 с.

4. Жуков, Е. М. Международные отношения на Дальнем Востоке (1870-1945) / Е. М. Жуков – М.: Госполитиздат, 1951. – 790 с.

5. Заключительный протокол между Китаем и иностранными державами (25 августа 1901) // Русско-китайские отношения 1689-1916 гг. – М.: Восточная литература, 1958. – С. 84-91.

6. История Востока: в 6 т. / глав. ред. Р. Б. Рыбаков, и др. – М.: Вост. лит. 2005 – Т. 4. Восток в Новое время. Кн. 2. / Л. Б. Алаев и др. – 574 с.

7. Калюжная, Н. М. Восстание ихэтуаней (1898-1901) / Н. М. Калюжная – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978. – 365 с.

8. Краснов, П. Н. Борьба съ Китаемъ / П. Н. Краснов – С-Петербургъ: “Русское Чтеніе”, 1901 – 121 с.

9. Мясников, В. С. Империя Цин и Россия в 18 – начале 20 в. / В. С. Мясников, Н. В. Шепелева // Китай и соседи в Новое и Новейшее время. / под ред. С. Л. Тихвинского – М.: Наука, 1982. – С. 34-89.

10. Непомнин, О. Е. История Китая: Эпоха Цин / О. Е. Непомнин – М.: Институт востоковедения РАН, 2005. – 712 с.

11. Непомнин, О. Е. История Китая. XX век / О. Е. Непомнин – М.: Институт востоковедения РАН. 2011. – 722 с.

12. Предварительное соглашение (о восстановлении в Маньчжурии управления с цзян-цзюнем во главе), Порт-Артур, 27 октября 1900 г. // Романов, Б. А. Россия в Маньчжурии (1892-1906) / Б. А. Романов. – Л.: Издание ЛВИ им. А.С. Енукидзе, 1928. – С. 267-269.

13. Романов, Б. А. Россия в Маньчжурии (1892-1906) / Б. А. Романов. – Л.: Издание ЛВИ им. А.С. Енукидзе, 1928. – 605 с.

14. Рудаковъ, А. В. Общество И-Хэ-Туань и его значеніе въ послѣдних событіях на Дальнемъ Востокѣ / А. В. Рудаковъ. – Владивостокъ: Паровая типо-литографія тов-ва Сущинскій и Ко, 1901. – 83 с.

15. Самойлов, Н. А. От баланса к колониализму. Российско-китайские отношения от их зарождения до 1917 г. / Н. А. Самойлов // Россия и Китай: четыре века взаимодействия / под ред. А. В. Лукина – М.: “Весь мир”, 2013. – С. 15-118.

16. Соглашение между Россией и Китаем относительно Маньчжурии (26 марта 1902 г) // Русско-китайские отношения 1689-1916 гг. – М.: Восточная литература, 1958. – С. 91-94.

17. Союзный договор между Россией и Китаем. (22 мая 1896 г.) // Русско-китайские отношения 1689 – 1916 гг. – М.: Восточная литература, 1958. – С. 73-74.

18. Фань Вэнь-лань. Новая история Китая / пер. с кит. Р. В. Вяткин, Б. Г. Мудров, и др.; ред. В. Н. Никифоров – М.: Иностранная литература, 1955. – 630 с.

19. Elleman, B. A. Modern Chinese Warfare, 1795–1989 / Elleman, B. A. – London and New York: Routledge, Taylor & Francis, 2001 – 363 с.

20. Hsy, Immanuel C. Y. Late Ch’ing foreign relations, 1866-1905 / Immanuel C. Y. Hsy // Cambridge History of China: in 15 volumes. Volume 11. Late Ch’ing, 1800-1911, Part 2 / J. K. Fairbank, K. C. Liu. – Cambridge: Cambridge University Press, 1980. – P. 70–139.

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

## К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ БИБЛИИ ВИКЛИФФА НА РАННИЕ ЧЕШСКИЕ ПЕРЕВОДЫ БИБЛИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ПСАЛТЫРИ)

**О. В. Перзашкевич**

Минск, Белорусский государственный университет, Perzashkevich@bsu.by

Статья рассматривает фрагменты английских и чешских переводов Псалтыри XIV – XVII вв.: а именно Псалтыри Виклиффа 1370 г., Библии Виклиффа 1395 г., Чешской Библии 1506 г. и Кралицкой Библии 1613 г. Рассмотрению подверглись фрагменты Псалтыри, которые содержат упоминания *gOy / εθνος*, сопоставленные с каноническими вариантами этих текстов: Танаха, Септуагинты и Вульгаты. Выводы: 1. Рассматриваемые переводы не являются прямыми переводами канонических текстов; 2. Перевод Виклиффа гораздо ближе к Вульгате, чем рассмотренные славянские тексты, хотя влияние переводов Виклиффа в них заметно. 3. Старочешский перевод 1506 г. и вариант Кралицкой Библии отличаются степенью влияния на них Септуагинты и Танаха. 4. Использование слов в значении «язычник» в славянских переводах является следствием средневекового западноевропейского влияния.

*Ключевые слова*: Псалтырь; *gOy / εθνος*; перевод Виклиффа; старочешский перевод; чешский перевод; Танах; Септуагинта; Вульгата; идентификация.

The paper revises fragments of English and Czech translations of Psalms, published in XIV - XVII centuries: The Psalms by Wycliffe of 1370, The Wycliffe Bible of 1395, the Czech Bible of 1506 and the Kralicka Bible of 1613. All the ones' fragments with mentioning gOy / εθνος have been compared to canonical versions of these texts: the Tanakh, The Septuagint and the Vulgate. Conclusions. 1. The texts revised are not the literary translations of the initial texts; 2. The Wycliffe's translations are much closer to the Vulgate texts, than the revised Slavic texts, though the former influence to the latter ones is evident. 3. The Old Czech translation of 1506 and the version of Kralicka Bible differ reasonably due to their dependence on the Tanakh and Septuagint texts. 4. The usage of words with the meaning of "pagan" in Slavic translations is a result of medieval West European influence.

*Keywords*: Psalms; *gOy / εθνος*; Wycliffe translation; Old Czech translation; Czech translation; Tanakh; Septuagint; Vulgate; identification.

Ответ на вопрос о том, какие именно традиции оказывали влияние на понимание др. греч. *εθνος* (как передача древнеевр. *gOy*) в первых переводах на славянские языки, очевидно является не только частью понимания процессов, имевших место в истории религий Европы. Он также имеет значение для решения проблем идентификации и самоидентификации тех носителей, на чьи родные языки переводились книги Библии, включая и те понятия, которые в них содержались.

Эти аспекты упомянутых процессов уже рассматривались нами раньше как в связи с переводами Ф. Скорины, так и в отношении соответствующих текстов Острожской Библии [1]. Как уже было не раз сказано, *gOy / εθνος* является не только культуронимом, который надо было каким-то образом передать в рамках языковых традиций, не происходящих от греческой или древнееврейской непосредственно. Это стало существенным элементом идентификации и

самоидентификации, служившим для обозначения определенной совокупности людей («своих»), отличной от всех остальных («чужих») [2].

Выявленные нами в предыдущих работах критерии, определяющие принадлежность к этой совокупности, по-прежнему не дают исчерпывающего ответа на вопрос, почему в основу передачи *gOy / εθνος* в славянских переводах были положены понятия, так или иначе указывающие на совокупность «чужих» или «иноверцев».

В качестве очередного шага в поисках ответов на эти вопросы нами были привлечены тексты Псалтыри XIV – начала XVII вв., а именно Библии Виклиффа издания 1395 г. [3], Кралицкой Библии 1613 г. [4], а также частично недоступные нам ранее Псалтырь Виклиффа 1370 г. издания [5] и Псалтырь Чешской Библии, изданной в 1506 г. в Венеции [6]. Эти новые возможности сопоставления славянских переводов Псалтыри позволяют дополнить и существенно уточнить ранее полученные результаты.

Приведем некоторые пояснения относительно привлечения Псалтыри Уиклиффа 1370 г. и Чешской Библии 1506 г. Прежде всего, первая не имеет пропусков фрагментов текста, существующих в использовавшемся нами ранее издании Библии Виклиффа 1395 г., которая является самым ранним в Европе полным переводом Псалтыри с канонического языка (в данном случае, с латыни, что подтверждается, в т. ч., и теми текстами, которые приведены ниже) на живой (разговорный) язык (в данном случае, на тот, который существовал на Британских островах в XIV в.), если не считать Готтской Библии Ульфилы. Именно в этих английских изданиях, впервые после латинского перевода, была сделана попытка передать не только содержание самого Писания, но тех культуронимов, которые в нем содержались, таким образом, чтобы они были понятны без специального образования. Нами было использовано издание Псалтыри 1370 г. (т. е. выпущенное самим Дж. Виклиффом) и издание 1395 г., т. е. издание Дж. Пурвея [7].

На настоящем этапе рассмотрению подверглись те фрагменты Псалтыри, которые содержат упоминания *gOy / εθνος*. В связи с этим, приводим результаты, которые получены в результате сопоставления текстов дополненного английского, старочешского и чешского переводов с каноническими вариантами этих текстов.

Соответствующие фрагменты из современного русского синодального перевода приводяться в качестве иллюстрации современного понимания текстов в русскоязычной традиции.

**LXT Psalm 9:37** βασιλεύσει κύριος εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ἀπολεῖσθε **ἔθνη** ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ

יְהוָה מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ׃ WTT Psalm 10:16

VUL Psalm 9:37 Dominus regnabit in aeternum et in saeculum saeculi peribitis gentes de terra illius

*WyB Psalm 9:37 - The Lord schal regne with outen ende, and in to the world of world; **folkis**, ye schulen perische fro the lond of hym.*

BCB *Psalm 9:37* Hospodin kralowati bude wiecznie y nawiekij wiekuow; wyhynete narodowé z zemie ijeho.

BKR Psalm 10:16 Hospodin jest králem věčných věků, národové z země své hynou.

RST Psalm 10:16 Господь – царь на веки, навсегда; исчезнут **язычники** с земли Его.

**LXT Psalm 21:28** μνησθήσονται καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς κύριον πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν **ἐθνῶν**

יִזְכְּרוּ וְיָשֻׁבוּ אֶל־יְהוָה כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ כָּל־מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם׃ WTT Psalm 22:28

VUL Psalm 21:28 reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae et adorabunt in conspectu eius universae familiae gentium

*WyB Psalm 21:28 Alle the endis of erthe schulen bithenke; and schulen be conuertid to the Lord. And alle the meynees of **hethene men**; schulen worschipe in his siyt.*

BCB Psalm 22:28 Rozpomenuť se a obrátíjeť se k hospodinu. wsseczky koncziny zemie A modliti se budú pszed obliczeyem ijeho; wssiszkni národowé pohansskij.

BKR Psalm 22:27 Rozpomenou a obrátí se k Hospodinu všecky končiny země, a skláněti se budou před ním všecky čeledi národů.

RST Psalm 22:27 Вспомнят, и обратятся к Господу все концы земли, и поклонятся пред Тобой все племена **язычников**.

**LXT Psalm 21:29** ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν

כִּי לַיהוָה הַמְּלוּכָה וּמֹשֵׁל בַּגּוֹיִם׃ WTT Psalm 22:29

VUL Psalm 21:29 quoniam Dei est regnum et ipse dominabitur gentium

*WyB Psalm 21:29 For the rewme is the Lordis; and he schal be Lord of hethene men.*

BCB Psalm 21:29 Neboť pánie ijést królowstwjye, a onť bude panowati nad pohany.

BKR Psalm 22:28 Nebo Hospodinovo jest království, a onť panuje nad národy.

RST Psalm 22:28 ибо Господне есть царство, и Он – Владыка над народами.

**LXT Psalm 32:10** κύριος διασκεδάζει βουλὰς **ἐθνῶν** ἀθετεῖ δὲ λογισμοὺς λαῶν καὶ ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων

יְהוָה הֵפִיר עֲצַת־גּוֹיִם הֵנִיא מַחְשְׁבוֹת עַמִּים׃ WTT Psalm 33:10

VUL Psalm 32:10 Dominus dissipat consilia gentium reprobat autem cogitationes populorum et reprobat consilia principum

*WyB Psalm 32:10 - The Lord distrieth the counsels of **folkis**, forsothe he repreueth the thouytis of puplis; and he repreueth the counsels of prynces.*

BCB Psalm 32:10 Hospodin russy rady národuow; zamijetá pak mysslenije lidská, a opomijetá rady kniježat.

BKR Psalm 33:10 Hospodin ruší rady národů, a v nic obrací přemyšlování lidská.

RST Psalm 33:10 Господь разрушает советы **язычников**, уничтожает замыслы народов.

**LXT Psalm 78:1** ψαλμὸς τῷ Ασαφ ὁ θεός ἦλθοσαν **ἔθνη** εἰς τὴν κληρονομίαν σου ἐμίαναν τὸν ναὸν τὸν ἅγιόν σου ἔθεντο Ιερουσαλημ εἰς ὀπωροφυλάκιον

מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ טִמְּאוּ אֶת־הֵיכַל קָדְשֶׁךָ שָׂמוּ אֶת־יְרוּשָׁלַם לְעִיִּים׃ WTT Psalm 79:1

VUL Psalm 78:1 psalmus Asaph Deus venerunt gentes in hereditatem tuam polluerunt templum sanctum tuum posuerunt Hierusalem in pomorum custodiam

*WyB 78:1* **[текст дан по 10]** *God hethene men camen in to thin eritage. thei defouliden thin hooli temple thei settiden ierlm in to kepius of applis.*

BCB Psalm 78:1 Bože przyssliť ijsú pohanee do diedicztwije twého; posskwrnili ijsú chrámu swateho twého, položili ijsú Jerúzalem yako za skráži yablek.

BKR Psalm 79:1 Žalm Azafovi. Bože, vtrhli pohané do dědictví tvého, poškvrnili chrámu svatosti tvé, obrátili Jeruzalém v hromady.

RST Psalm 79:1 Псалом Асафа. Боже! **язычники** пришли в наследие Твое, осквернили святый храм Твой, Иерусалим превратили в развалины…

**LXT Psalm 78:10** μήποτε εἴπωσιν τὰ **ἔθνη** ποῦ ἐστιν ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ γνωσθήτω ἐν τοῖς **ἔθνεσιν** ἐνώπιον τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν ἡ ἐκδίκησις τοῦ αἵματος τῶν δούλων σου τοῦ ἐκκεχυμένου

WTT Psalm 79:10 לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אַיֵּה אֱלֹהֵיהֶם יִוָּדַע (בַּגּוֹיִם) [בַּגּוֹיִם] לְעֵינֵינוּ נִקְמַת דַּם־עֲבָדֶיךָ הַשָּׁפוּךְ׃

VUL Psalm 78:10 ne forte dicant in gentibus ubi est Deus eorum et innotescat in nationibus coram oculis nostris ultio sanguinis servorum tuorum qui effusus est

*WyB Psalm 78:10 Lest perauenture thei seie among **hethene men**, Where is the God of hem? and be he knowun among **naciouns** bifore oure iyen. The veniaunce of the blood of thi seruauntis, which is sched out; the weilyng of feterid men entre in thi siyt.*

BCB Psalm 78:10 Aby snad neprawili mezy **pohany** kde jest buoh ijich. Aby oznámena byla mezi **národy** przed oczyma nassyma, pomsta krwe služebnikuow twých, kteráž wylita ijť.

BKR Psalm 79:10 Proč mají říkati pohané: Kdež jest Bůh jejich? Budiž znám mezi pohany, před očima našima, skrze pomstu krve služebníků svých, kteráž jest vylita.

RST Psalm 79:10 Для чего **язычникам** говорить: „где Бог их?" Да сделается известным между **язычниками** пред глазами нашими отмщение за пролитую кровь рабов Твоих.

**LXT Psalm 95:10** εἴπατε ἐν τοῖς **ἔθνεσιν** ὁ κύριος ἐβασίλευσεν καὶ γὰρ κατώρθωσεν τὴν οἰκουμένην ἥτις οὐ σαλευθήσεται κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι

WTT Psalm 96:10 אִמְרוּ בַגּוֹיִם יְהוָה מָלָךְ אַף־תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל־תִּמּוֹט יָדִין עַמִּים בְּמֵישָׁרִים׃

VUL Psalm 95:10 dicite in gentibus quia Dominus regnavit etenim correxit orbem qui non movebitur iudicabit populos in aequitate

*WyB Psalm 95:10 seie ye among **hethene men**, that the Lord hath regned. And he hath amendid the world, that schal not be moued; he schal deme puplis in equite.*

BCB Psalm 95:10 prawte mezi národy žeť ije kralowal hospodin. A ijstie naprawil ijest okrsslek zemie kteryž nepohne; suditi bude lidi w vprziemnosti.

BKR Psalm 96:10 Rcete mezi pohany: Hospodin kraluje, a že i okršlek zemský upevněn bude, tak aby se nepohnul, a že souditi bude lidi spravedlivě.

RST Psalm 96:10 Скажите народам: Господь царствует! потому тверда вселенная, не поколеблется. Он будет судить народы по правде.

**LXT Psalm 104:44** καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς χώρας **ἐθνῶν** καὶ πόνους λαῶν ἐκληρονόμησαν

WTT Psalm 105:44 וַיִּתֵּן לָהֶם אַרְצוֹת גּוֹיִם וַעֲמַל לְאֻמִּים יִירָשׁוּ׃

VUL Psalm 104:44 et dedit illis regiones gentium et labores populorum possederunt

*WyB Psalm 104:44 And he yaf to hem the cuntreis of **hethen men**; and thei hadden in possessioun the trauels of puplis.*

BCB Psalm 104:44 Y dal ijest ijim krainy národuow; a robotami lidskymi wladli ijsú.

BKR Psalm 105:44 A dal jim země pohanů, a tak úsilí národů dědičně obdrželi,

RST Psalm 105:44 и дал им земли народов, и они наследовали труд иноплеменных…

**LXT Psalm 105:27** καὶ τοῦ καταβαλεῖν τὸ σπέρμα αὐτῶν ἐν τοῖς **ἔθνεσιν** καὶ διασκορπίσαι αὐτοὺς ἐν ταῖς χώραις

וּלְהַפִּיל זַרְעָם בַּגּוֹיִם וּלְזָרוֹתָם בָּאֲרָצוֹת׃ WTT Psalm 106:27

VUL Psalm 105:27 et ut deiceret semen eorum in nationibus et dispergeret eos in regionibus

*WyB Psalm 105:27 And to caste awei her seed in **naciouns**; and to leese hem in cuntreis.*

BCB Psalm 105:27 Aby opowrhl plemie ijich mezi národy; a rozptýlel ije po kraijinách.

BKR Psalm 106:27 A aby rozptýlil símě jejich mezi pohany, a rozehnal je do zemí.

RST Psalm 106:27 низложить племя их в народах и рассеять их по землям.

**LXT Psalm 105:35** καὶ ἐμίγησαν ἐν τοῖς **ἔθνεσιν** καὶ ἔμαθον τὰ ἔργα αὐτῶν

וַיִּתְעָרְבוּ בַגּוֹיִם וַיִּלְמְדוּ מַעֲשֵׂיהֶם׃ WTT Psalm 106:35

VUL Psalm 105:35 et commixti sunt inter gentes et didicerunt opera eorum

*WyB Psalm 105:35 And thei weren meddlid among **hethene men**, and lerneden the werkis of hem,*

BCB Psalm 105:35 Y smiessyli se mezi pohany a nauczyli ijisú se skutkuom ijich…

BKR Psalm 106:35 Ale směšujíce se s těmi národy, naučili se skutkům jejich,

RST Psalm 106:35 но смешались с **язычниками** и научились делам их…

**LXT Psalm 105:41** καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς χεῖρας **ἐθνῶν** καὶ ἐκυρίευσαν αὐτῶν οἱ μισοῦντες αὐτούς

וַיִּתְּנֵם בְּיַד־גּוֹיִם וַיִּמְשְׁלוּ בָהֶם שֹׂנְאֵיהֶם׃ WTT Psalm 106:41

VUL Psalm 105:41 et tradidit eos in manus gentium et dominati sunt eorum qui oderant eos

*WyB Psalm 105:41 And he bitook hem in to the hondis of **hethene men**; and thei that hatiden hem, weren lordis of hem.*

BCB Psalm 105:41 Y dal ije w rucze pohanuow a panowali ijisu nadnimi ti kterziž ije w nenáwisti mieli.

BKR Psalm 106:41 A vydal je v ruce pohanů. I panovali nad nimi ti, jenž je v nenávisti měli,

RST Psalm 106:41 и предал их в руки **язычников**, и ненавидящие их стали обладать ими.

**LXT Psalm 105:47** σῶσον ἡμᾶς κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ ἐπισυνάγαγε ἡμᾶς ἐκ τῶν **ἐθνῶν** τοῦ ἐξομολογήσασθαι τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ σου τοῦ ἐγκαυχᾶσθαι ἐν τῇ αἰνέσει σου

הוֹשִׁיעֵנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְקַבְּצֵנוּ מִן־הַגּוֹיִם לְהֹדוֹת לְשֵׁם קָדְשֶׁךָ לְהִשְׁתַּבֵּחַ בִּתְהִלָּתֶךָ׃ WTT Psalm 106:47

VUL Psalm 105:47 salvos fac nos Domine Deus noster et congrega nos de nationibus ut confiteamur nomini tuo sancto et gloriemur in laude tua

*WyB Psalm 105:47 Oure Lord God, make thou vs saaf; and gadere togidere vs fro **naciouns**. That we knouleche to thin hooli name; and haue glorie in thi preisyng.*

BCB Psalm 105:47 Wyswobod nás pane bože náss a shromažd nás z národuow aibychom chwálu wzdáwali ijménu tvé swatému twemu; a weselili se w chwále twé.

BKR Psalm 106:47 Zachovej nás, Hospodine Bože náš, a shromažď nás z těch pohanů, abychom slavili jméno tvé svaté, a chlubili se v chvále tvé.

RST Psalm 106:47 Спаси нас, Господи, Боже наш, и собери нас от народов, дабы славить святое имя Твое, хвалиться Твое славою.

**LXT Psalm 110:6** ἰσχὺν ἔργων αὐτοῦ ἀνήγγειλεν τῷ **λαῷ** αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς κληρονομίαν **ἐθνῶν**

כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ לָתֵת לָהֶם נַחֲלַת גּוֹיִם׃ WTT Psalm 111:6

VUL Psalm 110:6-7 virtutem operum suorum adnuntiabit populo suo ut det illis hereditatem gentium opera manuum eius veritas et iudicium

*WyB Psalm 110:6-7 he schal telle to his puple the vertu of hise werkis. That he yyue to hem the eritage of **folkis**; the werkis of hise hondis ben treuthe and doom.*

BCB Psalm 110:6 mocz skutkuow swých zwiestuijeť lidu swému. Aiby dal ijim diedicztwije národuow; dijela rukú ije prawda a saud.

BKR Psalm 111:6 Mocné skutky své oznámil lidu svému, dav jim dědictví pohanů.

RST Psalm 111:6 Силу дел Своих явил Он народу Своему, чтобы дать ему наследие **язычников**.

**LXT Psalm 113:10** μήποτε εἴπωσιν τὰ **ἔθνη** ποῦ ἐστιν ὁ θεὸς αὐτῶν

לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אַיֵּה־נָא אֱלֹהֵיהֶם׃ WTT Psalm 115:2

VUL Psalm 113:10 super misericordia tua et veritate tua nequando dicant gentes ubi est Deus eorum

*WyB Psalm 113:10* On thi merci and thi treuthe; lest ony tyme ***hethene men*** seien, Where is the God of hem?

BCB Psalm 113:10 Aiby niekdy nerzekli pohanee kde ijest buoh ijich.

BKR Psalm 115:2 Proč mají říkati pohané: Kdež jest nyní Bůh jejich?

RST Psalm 115:2 Для чего **язычникам** говорить: „где же Бог их"?

**LXT Psalm 134:15** τὰ εἴδωλα τῶν **ἐθνῶν** ἀργύριον καὶ χρυσίον ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων

עֲצַבֵּי הַגּוֹיִם כֶּסֶף וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם׃ WTT Psalm 135:15

VUL Psalm 134:15 simulacra gentium argentum et aurum opera manuum hominum

*WyB Psalm 134:15 The symulacris of **hethene men** ben siluer and gold; the werkis of the hondis of men.*

BCB Psalm 134:15 Modly pohanské strziebro a zlato; dielo rukú lidských.

BKR Psalm 135:15 Ale modly pohanské stříbro a zlato, dílo rukou lidských,

RST Psalm 135:15 Идолы **язычников** – серебро и золото, дело рук человеческих

**LXT Psalm 149:7** τοῦ ποιῆσαι ἐκδίκησιν ἐν τοῖς **ἔθνεσιν** ἐλεγμοὺς ἐν τοῖς λαοῖς

לַעֲשׂוֹת נְקָמָה בַּגּוֹיִם תּוֹכֵחֹת בַּל־אֻמִּים׃ WTT Psalm 149:7

VUL Psalm 149:7 ad faciendam vindictam in nationibus increpationes in populis

*WyB Psalm 149:7 To do veniaunce in **naciouns**; blamyngis in puplis.*

BCB Psalm 149:7 Aby wcziniena byla pomsta mezy národy, a przi mlúwanije mezy lidmi.

BKR Psalm 149:7 K vykonávání pomsty nad **pohany**, a k strestání národů,

RST Psalm 149:7 для того, чтобы совершать мщение над народами, наказание над племенами

Результаты сопоставления текстов в отношении понимания интересующего нас *gOy / εθνος* представлены в таблице 1.

Таблица 1 – Понимание *gOy / εθνος* в рассматриваемых переводах Псалтыри.

| LXT | VUL | WyB | BCB | BKR | RST |
|---|---|---|---|---|---|
| 9:37 | *gentes* | *folkis* | *narodowé* | *národové* | *язычники* |
| 21:28 | *gentium* | *hethene men* | *pohansskij* | *Národů* | *язычников* |
| 21:29 | *gentium* | *hethene men* | *pohany* | *Národy* | *народами* |
| 32:10 | *gentium* | *folkis* | *národuow* | *Národů* | *язычников* |
| 78:1 | *gentes* | *hethene men* | *pohanee* | *Pohané* | *язычники* |
| 78:10 | *gentibus / nationibus* | *hethene men / naciouns* | *pohany / národy* | *pohané / pohany* | *язычникам / язычниками* |
| 95:10 | *gentibus* | *hethene men* | *národy* | *Pohany* | *народам* |
| 104:44 | *gentium* | *hethen men* | *národuow* | *Pohanů* | *народов* |
| 105:27 | *nationibus* | *naciouns* | *národy* | *Pohanů* | *народах* |
| 105:35 | *gentes* | *hethene men* | *pohany* | *Národy* | *язычниками* |
| 105:41 | *gentium* | *hethene men* | *pohanuow* | *Pohanů* | *язычников* |
| 105:47 | *nationibus* | *naciouns* | *národuow* | *Pohanů* | *народов* |
| 110:6 | *gentium* | *folkis* | *národuow* | *Pohanů* | *язычников* |
| 113:10 | *gentes* | *hethene men* | *pohanee* | *Pohané* | *язычникам* |
| 134:15 | *gentium* | *hethene men* | *pohanské* | *pohanské* | *язычников* |
| 149:7 | *nationibus* | *naciouns* | *národy* | *Pohany* | *народами* |

Таблица 2 – Сравнение фрагментов, содержащих аналог *gOy / εθνος* в рассмотренных переводах Псалтыри, с возможными вариантами исходного текста.

| WTT / LXT | VUL | WyB | BCB | BKR |
|---|---|---|---|---|
| 10:16 / 9:37 | + LXT (не абсолютно = LXT) + WTT | = VUL | = LXT | = WTT+ **LXT** |
| 22:28 / 21:28 | = LXT + WTT | = VUL | + LXT + VUL | = LXT = VUL |
| 22:29 / 21:29 | + LXT + WTT | + VUL | = VUL | = WTT= LXT |
| 33:10 / 32:10 | = LXT | = VUL | = VUL | = WTT + LXT |
| 79:1 / 78:1 | + LXT | = VUL | = VUL= WyB | + VUL+ WTT |
| 79:10 / 78:10 | = LXT+ WTT | = VUL | = VUL | = LXT= VUL |
| 96:10 / 95:10 | = LXT+ WTT | = VUL | + VUL | + VUL |
| 104:44 | = LXT+ WTT | = VUL | = VUL | = WTT+ LXT |
| 105:27 | = WTT= LXT | = VUL | = VUL | = WTT+ VUL |
| 105:35 | = WTT + LXT | = VUL | = VUL | = LXT+ VUL |
| 105:41 | = LXT = WTT | + VUL | = VUL | = VUL |
| 105:47 | = LXT + WTT | = VUL | = VUL | = WTT+ VUL |
| 110:6 | + WTT | = VUL | = VUL | + LXT+ VUL |
| 113:10 | + WTT | = VUL | + LXT | = WTT |
| 134:15 | = LXT = WTT | + VUL | = VUL | = VUL |
| 149:7 | = WTT + LXT | + VUL | = LXT + VUL | + WTT= VUL |

Приведенные таблицы дают основания для следующих выводов.

Во-первых, рассматриваемые славянские переводы Псалтыри в части приведенных текстов не являются прямыми переводами ни Вульгаты, ни Библии Виклиффа, ни исходных древнееврейского и древнегреческого текстов.

Во-вторых, перевод Виклиффа гораздо ближе к Вульгате, чем рассмотренные нами славянские тексты, хотя влияние переводов Виклиффа в них заметно.

В-третьих, старочешский перевод 1506 г. и вариант Кралицкой Библии не тождественны между собой, хотя и похожи. Их главными отличиями являются более заметное влияние на старочешский текст Септуагинты и очевидный учет Кралицкой Библией древнееврейского варианта Псалтыри.

Во-четвертых, совершенно очевидный акцент английского перевода *gOy / εθνος* на «иноверцах» (*hethene men*) не оставляет сомнений в том, что использование слов в значении «язычник» в славянских переводах является следствием западноевропейского (условно, «виклиффистского») влияния. Собственно же в текстах Виклиффа такое понимание, по всей видимости, может быть объяснено как результат влияния Готтской Библии, где *haiþi* означает "живущий на пустоши, неосвоенной земле", а *haiþno* переводится как "женщина иной веры или поселения", что, впрочем, не исключает и прямой звуковой передачи греч. *εθνος* в ранних германских языках, но используемое для обозначения людей, не придерживающихся той же веры, что иудеи [8].

В-пятых, «язычество» *gOy / εθνος* в рассмотренных переводах следует считать результатом исключительно средневековой западно-христианской церковной традиции, поскольку из текста собственно Вульгаты такое понимание никак не следует. Примечательно, что ни иудейское понимание *gOy*, ни греко-византийское понимание *εθνος*, принципиально не исключают такого понимания, поскольку, первое уже вполне закрепляется среди иудеев к этому времени [9], а второе, вероятно, факультативно существовало еще со времен Аристотеля [10].

## Библиографические ссылки


1. Перзашкевич, О. В. Франциск Скорина и критерии этноидентификации: на основе библейской и ригведийской моделей / О. В. Перзашкевич // Российские и славянские исследования: науч. сб. Вып. 6 / редкол. А. П. Сальков, О. А. Яновский и др. – 2011. – С. 345–354.

2. Перзашкевич, О.В. Ригведийское жречество / О.В. Перзашкевич. – Мн., БГУ, 2014. – С. 64 – 78.

3. The Wycliffe Bible (1395) [Electronic resource] – Mode of access: http://www.studylight.org/bible/wyc/ – Date of access: 16.11.2016.

4. Bible kralická (1613) // BibleWorks for Windows 4.0 [Electronic resource] – Electronic data and software (645 Mb). – ScreenCam Player. Lotus Development Corporation, 1996 - 1998. 1 CD-Rom.

5. The Booke of Psalmes in English, by John Wycliff of Wickliff in the County of York, about Anno Dom. 1370. [Electronic resource] – Mode of access: https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/MS-ENGLISH-00088/18-167 – Date of access: 20.08.2018.

6. Biblij Czeská W Benátkách tisstěná. – M.D.VI. – 1128 S.

7. Wallace, D.B. The History of the English Bible. Part I: From Wycliffe to King James (The Period of Challenge) / D.B. Wallace [Electronic resource] – Mode of access: https://bible.org/seriespage/part-i-wycliffe-king-james-period-challenge. – Date of access: 15.05.2017.

8. Harper, D. heathen // The Online Etymology Dictionary. – 2013 [Electronic resource] – Mode of access: https://www.etymonline.com/word/heathen – Date of access: 15.01.2021.

9. Gentiles // Encyclopedia Biblica. A Critical Dictionary Of The Literary, Political And Religious History, The Archeology, Geography And Natural History Of The Bible edited by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black: 4 Vol. – NY, 1903. – Vol. II. – P. 1679 – 1686.

10. Доватур, А.И. Политика и политии Аристотеля / А. И. Доватур. – М., 1965. – С. 9–14.

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТЕРМИНОЛОГИИ ЛАТИНСКОГО И ГРЕЧЕСКОГО ТЕКСТОВ ФЛОРЕНТИЙСКОЙ УНИИ

**А. В. Данилов**

Минск, Институт теологии БГУ, danilov_andrei@hotmail.com

Автор статьи предлагает сравнительный анализ терминологии текста Флорентийской унии на латинском и греческом языках. Он также отмечает расхождения в понимании терминов с позиции теологии (католической и православной соответственно).

*Ключевые слова*: Флорентийская уния; богословие; православие; католицизм.

The author of the article proposes a comparative analysis of the terminology of the text of the Florence Union in Latin and Greek. He also notes discrepancies in the understanding of the terms from the standpoint of theology (Catholic and Orthodox, respectively).

*Keywords*: Florence Union; theology; Orthodoxy; Catholicism.

Одним из самых часто упоминаемых унионистских соборов греческой и латинской церквей является Флорентийский собор (26.2.1439–7.8.1445). Его документы с подробным изложением дискуссий на сессионных заседаниях приводятся у Джованни Доменико Манси (1692–1769): 31-ый том «Святых соборов новое и обширнейшее собрание» [21, p. 459–1120; 22, p. 1121–1998]. Там же напечатан оригинальный текст греческой унии (орос/дефиниция) на латинском и греческом языках (5/6.7.1439) [21, p. 1025–1034].

Орос составлялся комиссией из двадцати человек, в которой греки и латиняне были представлены поровну. Введение к флорентийскому постановлению об унии гласит: мать-Церковь радуется, «что ее сыновья, доселе пребывавшие в несогласии, вернулись к единству и миру». По мнению отцов Флорентийского собора, экклезиологическое единство Церкви наталкивалось на недостаточную готовность как латинян, так и греков прислушиваться друг к другу. Недостаток готовности, считали они, способствовал постепенному накоплению ложных интерпретаций богословских формулировок у латинян и у греков, подведя к взаимному осуждению по психологическим мотивам. Флорентийский собор был нацелен на снос стены, «разделившей западную и восточную Церковь» и мешавшей преодолеть «несогласие» между латинскими и греческими «сыновьями матери Церкви». Участники собора не требовали взаимного согласования катехизических формулировок, ведь вполне возможно, что обе традиции, несмотря на внешние богословские различия, внутренне учат о спасении одинаково. Поэтому априорно отвергалось осуждение друг друга. Уния была подписана 117 латинским представителем, начиная с папы Евгения, и 31 греческим, 17 из которых были архиепископы (митрополиты), а первая подпись – императора (количество подписантов по материалам Д. Д. Манси). Из участников единственно греческий архиепископ свт. Марк Ефесский отказался подписывать унию.

Флорентийский орос «*Laetentur coeli*» (Да веселятся небеса), гарантировал соблюдение прав и привилегий восточных патриархатов, т.к. для отцов Флорентийского собора греки и латиняне представлялись единой, святой, кафолической и апостольской Церковью. Флорентийские отцы к утверждению примата папского престола добавили слова, на которые позднее ссылались русинские епископы, готовившие Брестскую унию (1596): «как содержится в деяниях вселенских соборов и в святых канонах». Центральным в дискуссиях между греками и латинянами был вопрос о том, как примат Римского епископа инкорпорируется в Церковь. Только в контексте примата формулируется о «соблюдении всех привилегий и прав остальных досточтимых патриархов», как о вещах само собой разумеющихся. Значит греческие флорентийские отцы подразумевали, что возродится первенство чести Римского епископа, которое в Древней Церкви без дополнительных условий согласовывалось с принадлежностью греческих епископов к одному из самостоятельных восточных патриархатов. После падения Константинополя для сторонников унии соглашение с Римом, при котором сохранялось юрисдикционное подчинение патриарху, не подчинявшемуся папе, превратилось в иллюзию.

Пожалуй, стоит еще раз подчеркнуть, что экклезиологическая роль императора была реализована на Флорентийском соборе в последний раз: он председательствовал среди греческих отцов, как папа среди латинских. Роль императора как координатора соборной жизни Византийской церкви после того, как она перестала быть государственной, осталась вакантной. Вселенская координирующая функция Константинопольского патриарха поместными православными церквями раз за разом оспаривается. Роль императора для греческих церквей, доктринально формировавшаяся с Константина Великого (единством веры гарантируется единство и благополучие империи), отражена в словах Константинопольского патриарха Антония IV (1389–1390, 1391–1397), ровно за шестьдесят лет до крушения Византии написавшего в 1393 г. великому князю московскому Василию I (1371–1425): «Ничего хорошего нет в том, сын мой, когда ты говорил, что у нас есть церковь и нет императора, невозможно для христиан то, что у них есть церковь и нет императора. Ибо империя и церковь имеют крепкое единство и общность, и невозможно отделить одно от другого» [29, с. 46–57].

Византийцы во Флоренции вступили в переговоры с латинянами не в последнюю очередь из-за того, что им требовалась военная помощь против турок-османов. Одним из активных деятелей Флорентийского собора был Киевский митрополит Исидор (ум. 1463), ученик византийского неоплатоника Георгия Гемиста Плифона (ок. 1360–1452). Другим его учеником был митрополит Виссарион Никейский (1403–1472), друг Исидора, тот самый, который зачитал перед соборянами текст унии на греческом языке. Гемист Плифон (предтеча флорентийской Платоновской академии Марсилио Фичино) стоял у истоков итальянского Возрождения, а продолжатели его дела – Исидор и Виссарион, знатоки и переводчики древнегреческой философии.

Исторические обстоятельства препятствовали реализации постановлений Флорентийского собора. Буквально через четыре месяца после заключения унии недовольные папой Евгением IV кардиналы низложили его и избрали антипапу Феликса V (5.11.1439). Феликс не разделял идеи собора, считая их радикальными, и прекратил его финансирование. Латинский мир в это время больше волнует своя внутренняя схизма. Помощь Западной Европы Византии против турок провалилась. Политические интересы европейских государей находились в конфронтации, когда

правители пытались укрепить свою власть в том числе религиозными средствами. Сюда относятся автономия Галликанской церкви как следствие «Прагматической санкции» (7.7.1438), категорическое отвержение польской латинской иерархией флорентийских постановлений, признание литовцами Феликса V и поставление на Киевскую митрополичью кафедру Ионы собором русских епископов в Москве без санкции Константинополя (15.12.1448), что означало фактическую автокефалию. Ранее (3.3.1441) Исидор был осужден архиерейским собором в Москве с подачи великого князя московского Василия II Темного (1415–1462), однако позднее стал латинским Константинопольским патриархом (1459) и деканом кардинальской коллегии. После его смерти эту кафедру занял Виссарион (1463), положивший все силы на организацию крестовых походов против турок за освобождение Константинополя. Одобрение Флорентийской унии греческим епископатом год от года сходило на нет, и на Константинопольском синоде 1484 г. она была формально денонсирована [20, p. 228]. Поэтому римский папа Григорий XIII (1572–1585) занялся активной пропагандой деяний Флорентийского собора среди греков. Причем во времена Сикста V (1585–1590) и в папской курии уже категорически не соглашались с решениями Флорентийского собора, признававшего греческую традицию православной. Переписка Рима с православными иерархами, например, с Молдавской церковью, показывает, что при Сиксте V считали необходимым условием унии внесение изменений в православную традицию, так как в ней якобы присутствует целый ряд «недостатков». Условия принятия унии с обеих сторон были кардинально пересмотрены и вновь посыпались взаимные обвинения и осуждения (ср. декрет Конгрегации пропаганды веры от 1729 г. [24, p. 99–104] и соборное постановление греческих патриархов от 1755 г. [23 p. 619]). Русинские епископы Киевской митрополии, ведя предварительные переговоры об условиях унии с Римом (1595), рассчитывали на пролонгацию соглашения Флорентийского собора, но их ожидания оказались эфемерными. При подписании Брестской унии (1596) Римом были навязаны совершенно иные условия, ориентирующиеся на новое тридентское понимание латинянами универсальности юрисдикционного примата Римского епископа. В результате Брестская уния привела к стагнации православно-католического диалога, затянувшейся до шестидесятых годов XX века.

Касательно богословских аспектов флорентийской унии можно отметить, что католиков, начиная с конца XIX века, стали обвинять в целенаправленном терминологическом изменении ороса об унии. Баварский историк церкви и старокатолик по вероисповеданию Иоганн фон Дёллингер (1799–1890) считал, что во флорентийском оросе об унии присутствует планомерная католическая фальсификация, подменяющая папское первенство чести (в диптихе) на вселенский примат в смысле I Ватиканского собора (1869–1870). «Поначалу латинский перевод соответствовал греческому тексту. Т. к. по каждому слову с греками спорили очень долго, то сначала это место должно было быть предложено по-гречески. Флавио Бьондо, секретарь Евгения, предлагает правильное словоупотребление. Лишь в римском издании Авраама Критского посредством неприметного изменения одного единственного словечка исчезло то, что греки хотели видеть выраженным, а именно что придаваемые папе привилегии понимаются и используются в соответствии с древними соборами… Дескать папе подобают перечисленные привилегии, и их уже содержали древние соборы. И с этой фальсификацией декрет об унии печатался с тех пор в собраниях соборных документов» [13, S. 171]. Этот тезис Дёллингера дрейфует от издания к изданию в протестантских историях Церкви, например, у Филипа Шаффа (1819–1893): «В оригинальном документе эта

замечательная уступка была ограничена добавлением слов: ‘в точности как записано и в актах вселенских соборов, и в святых канонах’. Но позже латиняне изменили эту фразу на ‘в точности как записано еще в актах вселенских соборов и в святых канонах’. Латинская фальсификация превратила даже древние вселенские соборы в свидетельства о высшей власти Римского понтифика» [34, с. 122].

Итак, касательно власти папы в документе ороса об унии, манускрипт которого хранится в Библиотеке Лоренцо Медичи во Флоренции (Bolla Laetentur coeli del 6 luglio 1439 redatta in greco e latino da Ambrogio Traversari. Conv.Soppr.603. 944 nr. 49a), 1) в греческом варианте стоит: «*καθ’ ὃν τρὸπον καί ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καί ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται*» [21, p. 1032C], 2) в латинском варианте: «*quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur*» [21, p. 1031E]. Греческий вариант текста подразумевает, что слова «*καθ’ ὃν τρὸπον*» (подобным образом, как определяется и в постановлениях Вселенских соборов, и в святых канонах) ограничивают власть папы соборными постановлениями и канонами. Латинский вариант говорит о подтверждении папской власти соборными постановлениями и канонами. Дёллингер считал, что «*quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur*» (как это содержится также в постановлениях Вселенских соборов и в святых канонах [25, с. 328]) следует транслировать в смысле «*juxta eum modum, qui et in gestis et in sacris canonibus oecumenicorum conciliorum continetur»* (согласно тому образу, который поддерживается и в постановлениях, и в святых канонах Вселенских соборов). Он ссылался на секретаря папы Евгения IV Флавио Бьондо (1392–1463), который приводит в своих «Декадах истории, начиная от упадка Римской империи», написанных вскоре после Флорентийского собора, текст декрета об унии в следующем варианте: «*quemadmodum & [et] i gestis Icumenicoꝛ cõcilioꝛ*» [8, Decadis tertiae, Liber X]. Тогда получается, что Бартоломео Абрамо (Варфоломей Критский – первый переводчик на латынь греческой редакции флорентийских документов «Acta Graeca» и «Oratio dogmatica de unione» Виссариона) совершил к 1526 г. фальсификацию, заменив «*quemadmodum et*» (как и) на «*quemadmodum etiam*» (так же как) [1].

Меняется ли смысл при замене «*et*» (и) на «*etiam*» (также)? Видимо, греки стояли за «*et*» (*καί*), т. к. секретарь папы Евгения IV, также подписавший флорентийский экземпляр, приводит в своей истории («[Decretum] per universum orbem misimus») именно «*et*». Однако, уже Иоганн Фридрих, ученик Дёллингера, как и антагонист католиков Теодор Фромман, признавали возможность прочтения «*et*» как сокращенного «*etiam*» (см. факсимиле [10, p. 397]). Последний считает, выражение «*καθ’ ὃν τρὸπον καί*» вполне можно перевести как «*quemadmodum etiam*». Однако оригинал текста унии следует тщательно исследовать в контексте его обсуждения на соборных сессиях.

Во флорентийских документах приводятся слова «*quemadmodum etiam*», а именно в документах Библиотеки Лоренцо Медичи $L^1$, $L^2$, $L^3$, $L^4$ и R. Сохранились копии Archivio di Stato $F^1$ (S. Maria Novella), $F^2$ (S. Francesco, Fiesole). Из этих шести документов в двух ($L^1$ и $L^3$) приводятся слова «*quemadmodum etiam*», написанные полностью; другие четыре вместо этого ($L^2$, $L^4$, $F^1$, $F^2$) используют аббревиатуру в конце слова, в то время как полностью пишут слово «*quemadmodum*», так что слова пишутся таким образом: «*quemadmodum etiã*». Шесть ватиканских документов (Archivio, Chiesa di San Pietro, Biblioteca) приводят «*quemadmodum etiam*», причем два пишут слова полностью, а именно $V^3$ и $V^5$, остальные же четыре ($V^1$, $V^2$, $V^4$, $V^6$) используют аббревиатуру концовки в слове «*etiam*» и дают его в форме «*quemadmodum etiã*». Помимо упомянутых документов из Флоренции два других

итальянских экземпляра (в государственном архиве Болоньи и в митрополичьем архиве Милана) приводят латинское «*quemadmodum etiam*». Оба фиксируют два слова без какой-либо аббревиатуры. Французские документы из Парижа приводят слова «*quemadmodum etiam*» без аббревиатуры. Лондонский документ унии приводит «*quemadmodum etiã*». То же самое в копии документа из Карлсруэ. Во всех оригинальных документах, известных на сегодняшний день, приводятся слова «*quemadmodum etiam*». Ни в одном нет «*quemadmodum et*» (кроме Флавио Бьондо) или «*iuxta cum modum, quo*». Таким образом, мнение Дёллингера не соответствует первоисточникам. Адекватность слов «*quemadmodum etiam*» подтверждается богословами XV века, например, Джованни да Торквемада, Фантино Валаресco, Джованни да Сеговия. То же самое касается текста ороса об унии в российском сборнике историка графа Михаила Дмитриевича Бутурлина [24,106] (см. терминологически и в смысловом плане неудачный перевод ороса на русский язык [25, с. 322–329]).

Содержание ороса об унии латинян с греками («*Laetentur coeli*») можно типологически дифференцировать по четырем основным пунктам, выработке которых были посвящены 25 соборных заседаний: 1) исхождение Святого Духа, 2) евхаристические дары и тайносовершительные слова, 3) молитвы об умерших и посмертное очищение, 4) папский примат и автокефалия восточных патриархатов.

Само название ороса по его первым словам «Да веселятся небеса и да торжествует земля» [21, p. 1025–1034; 22, p. 1695–1698] (Laetentur coeli et exultet terra: Пс 96:11), вероятно, является аллюзией на одноименное согласительное (унионистское) вероисповедание от 433 г. св. Кирилла Александрийского (послание Иоанну Антиохийскому) [11, col. 173C–181C]. Тем более что в соборных дискуссиях во Флоренции часто встречаются ссылки именно на св. Кирилла Александрийского (59 раз) и его образ доминирует среди святых отцов.

«Mater ecclesia… ex ipsorum modo mira concordia cum ineffabili gaudio omnipotenti Deo gratias referat. Ecce enim occidentales orientalesque patres post longissimum dissensionis atque discordiae tempus,... ad hoc sacrum oecumenicum concilium desiderio sacratissime unionis, et antiquae caritatis reintegrandae gratia, laeti alacresque convenerunt, et intentione sua nequaquam frustrati sun = Ликует и мать Церковь… воздает хвалу всемогущему Богу за их поистине чудесное единодушие. Ибо западные и восточные отцы после очень долгого периода раскола и разногласия, … радостно и ревностно встретились на этом святом Вселенском соборе с желанием восстановить священное единство/унию и былую любовь». Соборный консенсус связывается здесь с репрезентативностью отцов как западной, так и восточной церквей. Между принципами соборности и консенсуса устанавливается прямая пропорциональность: чем больше на соборе собралось действительных представителей общин христианского мира, тем значительнее в экклезиологическом плане их консенсус. Эта идея была впервые сформулирована в связи с IV Вселенским собором в Халкидоне. Речь здесь идет об общем желании (интенциональном консенсусе) греческих и латинских отцов восстановить единство. Флорентийский собор состоял из 25 соборных заседаний и продолжался почти три с половиной месяца до подписания унии («Post longam enim laboriosamque indaginem, tandem Spiritus sancti clementia ipsam optatissimam sanctissimamque unionem consecuti sunt = После долгих и трудных поисков они, наконец, действительно, по благодати Святого Духа, достигли этого желанного и священного единства», причем бюджет собора был весьма ограниченным в связи со сложной внутренней ситуацией в латинской церкви. На плохое финансирование проживания жаловались византийские участники.

«Prolatis vero testimoniis ex divinis scripturis, plurimisque auctoritatibus sanctorum doctorum orientalium et occidentalium; aliquibus quidem ex Patre et Filio, quibusdam vero ex Patre per Filium procedere dicentibus Spiritum sanctum, et ad eamdem intelligentiam aspicientibus omnibus sub diversis vocabulis = Цитировались свидетельства из Священных Писаний и ссылались на многих и авторитетных восточных и западных святых учителей. Одни из них говорят, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, другие говорят, что Он исходит от Отца через Сына, выражая одно и то же понимание разными словами». Т. е. за внешними богословскими различиями скрывается внутреннее единство в учении о спасении. Здесь речь идет о том, что переживаемая в опыте вера предшествует языку догм. Это означает относительность употребляемых греками и латинянами понятий. Отсюда следует, что споривше греки и латиняне могли быть на самом деле единодушны, но обладали разным словарным запасом при лексико-семантической замене слов (модуляция как смысловое развитие при переводе). Такой подход перекликается с авторитетным богословским мнением свт. Афанасия Александрийского, который, защищая свт. Василия Великого, писал монахам: «Чем больше стараюсь понять божественность Логоса и написать о том, тем больше удаляется от меня знание, и чем больше предполагаю, что достиг его, тем дальше оно [от меня]. Но эта человеческая слабость проявляется еще отчетливее, ведь я не мог описать то, что считал вроде бы понятым, и то, что я написал, значительно мельче того, что постиг своим разумом. Даже то, что я постиг, представляет собой только куцую тень истины (*βραχείας τῆς ἀληθείας σκιᾶς*)» [3, col. 692B]. Исходя из этой критически вдумчивой самооценки, он снова и снова говорит, что теологические конструкции представляют собой лишь попытку изображения и фрагментарные представления. Предназначение богословского языка – служить вере. В случае богословских расхождений слова не так уж значимы, пока в существенном царит согласие. «Ведь слова не устраняют сущность, скорее сущность соотносит с собой значения слов и меняет их. Ведь не слова прежде субстанций, но сначала субстанции, а уж потом слова» [4, col. 152C]. Слово, будучи обозначающим символом, вторично обозначаемой им сущности.

«Latini vero asseruerunt, non se hac mente dicere Spiritum sanctum ex Patre Filioque procedere (*ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι*), ut excludant Patrem, quin sit fons ac principium totius deitatis, Filii scilicet ac Spiritus sancti, aut id, quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, Filius a Patre non habeat, sive quod duo ponant esse principia, seu duas spirationes (*δύο πνεύσεις*), sed unum tantum asserant esse principium, unicamque spirationem Spiritus sancti, prout hactenus asseruerunt = Латиняне же утверждали, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, не намереваясь исключить Отца как источника и начала всего божества, то есть Сына и Святого Духа, или не подразумевая, что Сын не от Отца получает Святого Духа, когда Святой Дух исходит от Сына, чем не устанавливается два начала или два дуновения; но что есть только одно начало и единственная эманация Святого Духа, как они утверждали до сих пор».

Здесь намеренно используется идентичный в обоих языках термин «дуновение» (*spiratio* = *πνεύσες*), чтобы показать несоответствие греческой интерпретации латинскому намерению при использовании термина «*filioque*». Конкретно подчеркивается, что термин «дуновение» не эквивалентен термину «исхождение». Озвучивается следующая латинская интерпретация: Сын и Святой Дух получают ипостасное бытие от Отца, Сын получает Святого Духа дуновением от Отца, и Святой Дух продолжает исходить тем же самым дуновением из Отца

дальше уже от Сына. Этим подразумевается эквивалентность греческой формуле: от Отца через Сына.

«Unum tantum asserant esse principium (*εἶναι ἀρχὴν καὶ μοναδικὴν προβολὴν*) = Есть только одно начало и единственная эманация». Здесь делается терминологическое уточнение при переводе: «дуновение/*spiratio*» Святого Духа (латинский вариант) эквивалентно Его «эманации/*προβολή*» (греческий вариант). Т. к. в начале этой пропозиции утверждается, что дуновение, согласно латинскому богословию, одно, следовательно, и эманация одна. Эманация (выдвижение, истечение) – неоплатонический синоним богословского термина «исхождение» (*ἐκπόρευσις*), принятого в Никео-Константинопольском Символе веры. Влиятельные греческие богословы на Флорентийском соборе, Гемист Плифон, Исидор и Виссарион, были философами-неоплатониками [31,78]. В последующем тексте ороса используется уже традиционный глагол «*ἐκπορεύεται*» (исходит).

«Prout hactenus asseruerunt = Как они утверждали до сих пор». В годы раскола как латиняне, так и греки не анализировали богословские суждения друг друга, не вникали в их смысл. Недостаток готовности прислушиваться к логике оппонентов привел к накоплению ложных интерпретаций богословия противоположной стороны. Следствием этого стало взаимное осуждение по психологическим мотивам.

«Et cum ex his omnibus unus et idem eliciatur veritatis sensus, tandem in infra scriptam sanctam et Deo amabilem, eodem sensu eademque mente unionem unanimiter concordarunt et consenserunt = Так как из всех этих высказываний следует одна и та же истина, они единодушно примирились и в единомыслии согласились на следующую святую и богоугодную унию». Указывается на формальный авторитет Флорентийского собора: следование Евангелиям и прежним святым отцам, побуждение Святым Духом и единодушие епископов, осуществившееся посредством внушения Духа. Однако с греческой стороны не поставил свою подпись архиепископ Марк Ефесский. Итак, присутствует недвусмысленный намек на идею консенсуса при использовании глагола «*consentio*», т. е. на концепцию взаимосвязи консенсуса и истины. В плане консенсуса речь идет об объединении в единодушии постановления, причем используется формула соборности папы Льва I «*eodem sensu*» из его 105 послания императрице Пульхерии (от 22 мая 452 г.): «…весь мир укрепился в единстве Евангелия и сердца всех епископов сошлись в одном и том же мнении (*in eumdem sensum*) [17,998C]. У Ж.-П. Миня (Theologiae cursus completes, XXIV) эта формула опять-таки связывается с именем Кирилла Александрийского.

Первый их четырех пунктов флорентийского соглашения говорит об исхождении Святого Духа. Святой Дух есть предвечно сущий: «Spiritus sanctus … aeternaliter est (*Πνεῦμα τὸ ἅγιον … ἀϊδίως ἐστί), et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre, simul et Filio* (*καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ τὸ ὑπαρκτικὸν αὐτοῦ εἶναι ἔχειν τοῦ Πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ Υἱοῦ*) Святой Дух есть предвечно … и свою сущность и свое субстанциальное бытие имеет совместно от Отца и Сына». Его сущность (*τὴν οὐσίαν*) одна и та же, что Отца и Сына. Свое ипостасное бытие (*τὸ ὑπαρκτικὸν* = существующее в себе) Он имеет от Отца совместно с (*simul*) Сыном. В латинском варианте «*τὸ ὑπαρκτικὸν*» приводится в форме «*suum esse subsistens*», т.е. «*ipsum esse subsistens*» в трактовке Фомы Аквинского: «Поскольку Бог есть само субстанциальное бытие (*ipsum esse subsistens*), то Он не может быть лишен ничего из совершенств бытия. Но все совершенства относятся к совершенству бытия, ибо что-либо совершенно, поскольку некоторым образом обладает бытием» (ср. в переводе А. В. Аполлонова: «Поскольку Бог есть само бытие, само-по-себе-

существующее, то Он не может быть лишен ничего из совершенства существования») [33, с. 47]. Фома Аквинский, давая свою интерпретацию, связывал эту терминологию с сочинением псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» [12, col. 817CD]: Бог – «сущий над бытием всего, что может быть, субстанциальная причина (*ὑποστάτις αἰτία*) и творец существующего (*δημιουργὸς ὄντος*), наличествующего (*ὑπάρξεως*), ипостаси (*ὑποστάσεως*), сущности (*οὐσίας*), природы (*φύσεως*)». В латинском переводе «ипостаси» соответствует «лицо», а «сущности» – «субстанция». Т.к. Фома Аквинский не владел греческим, то полностью ориентировался на латинский перевод, а на него в свою очередь ориентируются латинские отцы Флорентийского собора. Греческие же отцы ориентировались на определение Иоанна Дамаскина: «ипостась есть само по себе наличествующее» (*ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις*), т.е. «безначальный образ предвечно наличествующего» (*ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀιδίου ὑπάρξεως*) [15, col. 669A].

Святой Дух «ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit (*ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ μοναδικῆς προβολῆς ἐκπορεύεται διασαφοῦντες ὅτι*) = Исходит предвечно от обоих как от одного начала и посредством единственного дуновения». В латинском варианте текста Святой Дух «исходит посредством единственного дуновения» (*unica spiratione procedit*), в греческом же опять применяется неоплатонический понятийный аппарат «исходит посредством единственной эманации» (*μοναδικῆς προβολῆς ἐκπορεύεται*). Терминологическое несоответствие в тексте ороса об унии является продолжением путаницы с греческими (*ἐκ – ἀπό*) и латинскими (*ex – a*) предлогами в Евангелии от Иоанна (Ин 15: 26), восходящей ко времени блаж. Иеронима: «Как в латинской Библии (Вульгата и предшествующие латинские переводы) *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* («от Отца исходит» Ин 15: 26) было переведено «*qui a Patre procedit*» («происходящий от Отца»), так и в латинском переводе Никейско-Константинопольского Символа веры *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον* («исходящего от Отца») передавалось через «*ex Patre procedentem*» («происходящего от Отца») [21, p. 111B–112B]. Таким образом, в вопросе об исхождении Святого Духа невольно создавалась мнимая равносильность между восточным богословием «исхождения» (*ἐκπόρευσις*) и латинским богословием «происхождения» (*processio*)» [32, с. 516; 18]. Притом латинская формулировка («происхождение» Святого Духа от Отца и Сына) должна была звучать вполне приемлемо для греческих соборян Плифона, Исидора и Виссариона (плотиновская триадологическая формула в латинском варианте: «ex unitate primaeva emanate primo intelligentia absoluta, ex qua emanat anima mundi». Ср. трактовку Виссарионом «*ἐξ οὗ = ὑφ' οὗ*» как «*ex quo = a quo*» [7, col. 163B–164B]). Однако латинский термин «*processio*» понятийно шире греческого «*ἐκπόρευσις*», притом произошла смысловая подмена предлога «*ἐκ*» на «*ἀπό*» в латинском «*ex*». В греческом тексте ороса можно говорить о наличии философского (неоплатонического) плеоназма: одно исхождение как единственное выдвижение (= *πρόοδος*/ выхождение). Греческий глагол «*ἐκπορεύεται*» здесь уточняется существительным «*προβολή*». В данном случае в латинском варианте лучше было бы применить термин «*emanatio*», традиционно переводящий греческое философское понятие «*προβολή*»/ «*πρόοδος*» [6, col. 369B–370B], следовательно, заменить путающий глагол «*procedit*» на «*emanare*». Путаница между «*emanatio*» и «*processio*» наблюдалась также у митрополита Виссариона Никейского, например, в его раннем сочинении «Апология надписей Векка», законченном уже после Флорентийского собора [5, col. 299C]. Итак, здесь латинский текст не опирается на богословски более корректный греческий, а

предлагается ставший традиционным во франкском государстве неудачный вариант интерпретации.

«Filium quoque esse, secundum Graecos quidem causa, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem (*Τὸν Υἱὸν εἶναι κατὰ μὲν τοὺς Γραικοὺς αἰτίαν, κατὰ δὲ τοὺς λατίνους ἀρχὴν τῆς ἁγίου Πνεύματος ὑπάρξεως, ὥσπερ καὶ τὸν Πατέρα* = Сын, согласно грекам, есть причина, а согласно латинянам, есть истинное начало ипостаси Святого Духа, как и Отец)». Латинское «*causa*» (причина) адекватно переводится греческим «*αἰτία*», а вот для «*principium subsistentiae*» (начало ипостасного бытия) дается интерпретация «*ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως*» (начало наличествующего). Богословскому латинскому термину «*subsistentia*», согласно Боэцию [9, col. 1344B], ориентирующемуся на «Исагогу» неоплатоника Порфирия, соответствует греческий «*οὐσίωσις*» – субстанциальное/ипостасное бытие, т.е. самостоятельное, независимое существование. Однако в греческом тексте ороса стоит «*ὕπαρξις*», согласно Леонтию Византийскому [16,1549C–1589B], синонимичный «*οὐσίωσις*». Видимо, и здесь греческий термин отстраивается от латинского (см. в «Опровержении силлогических глав Марка Ефесского»: *τρόποι τε ὑπάρξεων = subsistendi modi* [14, col. 53B–54B]). В этом разделе ороса утверждается, что формула «исхождение Святого Духа от Отца и Сына» эквивалентна формуле «исхождение Святого Духа от Отца через Сына». Согласно грекам это означает, что Сын – причина ипостасного бытия Святого Духа, а согласно латинянам, что Сын – принцип Его ипостасного бытия, как (в обеих интерпретациях) и сам Бог Отец.

«Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum, Filioque, veritatis declarandae gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam (*Ἔτι διοριζόμεθα τὴν τῶν ρημάτων ἐκείνων ἀνάπτυξιν τήν, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, χάριν τοῦ τὴν ἀλήθειαν σαφηνισθῆναι, ἀνάγκης τε τότε ἐπικειμένης, θεμιτῶς τε καὶ εὐλόγως ἐν τῷ συμβόλῳ προστεθῆναι*) = Кроме того, определяем, что изложение тех слов, «филиокве», было законно и разумно добавлено к Символу веры ради пояснения истины и из-за возникшей тогда насущной необходимости». И в этом документе, и в доктринальной речи греческого митрополита Виссариона («Oratio dogmatica») Святой Дух исходит от Отца через Сына. «*Filioque*» же служит «пояснению этой истины» и было «разумно добавлено» (*appositam*) к Символу веры «по необходимости». Из протоколов соборных заседаний следует, что греки и латиняне признали православным Символ веры как с «*filioque*», так и без него. При этом вводить «*filioque*» в Символ веры греки не были должны, а слова «*ex Patre per Filium*» и «*ex Patre et Filio*» были признаны идентичными по смыслу.

«Item, in azimo, sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae ecclesiae, sive occidentalis, sive orientalis, consuetudinem (*Ἔτι ἐν ἀζύμῳ ἢ ἐνζύμῳ ἄρτῳ σιτίνῳ τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα τελεῖσθαι ἀήθως, τούς τε ἱερεῖς ἐν θατέρῳ, αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ὀφείλει τελεῖν, ἕκαστος δηλονότι κατὰ τὴν τῆς ἰδίας Ἐκκλησίας εἴτε Δυτικῆς εἴτε Ἀνατολικῆς συνήθειαν*) = Также <определяем>, что тело Христово поистине преподается как посредством пресного, так и квасного пшеничного хлеба, и что священники должны приносить само тело Господа под тем или другим <видом>, а именно каждый по обычаю своей церкви, будь то западной или восточной». Евхаристическое тело Христово может подаваться под обоими видами, как пресный (*azymo = ἄζυμος*) и как квасной (*fermentato = ἔνζυμος*) хлеб (*ἄρτος*), священники же используют обычаи своей церкви, западной или восточной. В целом латиняне на Флорентийском соборе признали правомочным греческое богослужение. Греки же согласились, что преложение Святых Даров во время

евхаристии допустимо считать совершившимся после произнесения священником слов «сие есть Тело Мое», однако, каждая церковь признает тайносовершительными слова по своей традиции.

«Animas poenis purgatoriis post mortem purgari (*ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον*) = Души очищаются после смерти очистительными мучениями». В этом разделе ороса говорится об участи умерших. Молитвенными прошениями живые верующие пользуются для умягчения наказания умерших. Души умерших (после крещения) праведников принимаются на небеса, а души умерших во грехе или в первородном грехе идут в ад, но получают различное наказание. Чистилище не упоминается, но компромиссно говорится об очистительных мучениях (*καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι*) душ умерших. При этом утверждается, что усопшие не лишены возможности и после смерти очиститься наказаниями, а наше молитвенное ходатайство о них полезно им. Греки настояли на исключении упоминания о физическом огне как очищающем элементе.

«Ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia (*ὥστε δὲ ἀποκουφίζεσθαι αὐτὰς τῶν τοιούτων τιμωριῶν, λυσιτελεῖν αὐταῖς τῶν ζώντων πιστῶν ἐπικουρίας, δηλονότι τὰς ἱερὰς θυσίας καὶ εὐχάς*) = Для облегчения подобных наказаний им способствуют ходатайства живых верующих, а именно литургическая жертва». Подчеркнута православная традиция: литургическое поминовение на проскомидии и по освящении Даров (*ἱερὰς θυσίας*) превосходнее других молитвенных поминовений, таких как панихиды, поминовение на ектениях и в индивидуальных молитвах. То же касается и подвигов благочестия в память почивших. Поэтому литургическое поминовение упоминается первым среди прочих. «Orationes et eleemosynas, ac alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum ecclesiae instituta (*ἐλεημοσύνας καὶ τἆλλα τῆς εὐσεβείας ἔργα, ἅτινα παρὰ τῶν πιστῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν εἴωθε γίνεσθαι, κατὰ τὰ τῆς ἐκκλησίας διατάγματα*) = Молитвы, милостыня и другие дела благочестия, которые обычно совершаются верующими за других верующих соответственно церковным установлениям». Обрядовая сторона поминовения умерших у греков и латинян должна соответствовать их традиционным церковным уставам.

«Intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est (*καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον Θεόν, καθώς ἐστιν*) = Ясно созерцают самого троичного и единого Бога, как [Он] есть». Формула «созерцать (*θεωρέω*) Бога как Он есть (*καθώς ἐστιν*)» стала популярной в православном богословии Константинопольского патриархата, в т. ч. в XX веке. Например, у митрополита Каллиста (Уэра) [28, с. 27–39] или у схиархимандрита Софрония (Сахарова) [30].

«Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas (*τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἐν θανασίμῳ ἁμαρτίᾳ τῇ κατ' ἐνέργειαν, ἢ καὶ ἐν μόνῃ προπατορικῇ ἀποβιούντων εὐθέως καταβαίνειν εἰς Ἅδην, τιμωρίαις ὅμως ἀνίσοις τιμωρηθησομένας*) = Души же тех, которые скончались в актуальном смертном грехе или только в первородном грехе, тотчас нисходят в ад, однако наказываются различными муками». Речь идет о не принявших таинство крещения. Говорится о двух типах греха, приводящих к адским мукам: об индивидуальном смертном грехе (*ἡ θανάσιμος ἁμαρτία = actualis mortalis peccatum*) и первородном (праотеческом) грехе (*ἡ προπατορικὴ ἁμαρτία = originalis peccatum*). Содержание понятия «первородный грех» специально не озвучивается, чтобы не затрагивать различия православного учения о греховной поврежденности человеческой природы и латинского учения о первородной вине. Однако латинская концепция первородного греха здесь превалирует, т. к. присутствует поясняющая вставка «только», а это традиция Августина Иппонского

и Амброзиастера, утверждающая о трансляции вменяемой (следовательно, наказуемой) вины с родителей на новорожденных детей: Адам согрешил против закона Божия, и «грех души повредил тело… Поэтому в плоти обитает грех как бы у дверей души» (non in animo habitat peccatum, sed in carne, quae est ex origine carnis peccati, et per traducem fit omnis caro peccati... In carne ergo habitat peccatum quasi ad januas animae = Грех души повредил тело… Поэтому в плоти обитает грех как бы у дверей души [2, col. 114A]). Итак, постулируется передача греха путем наследования по плоти (*peccatum ex traduce*).

Касательно иерархии патриарших престолов и римского примата сказано в самом конце документа. Римский епископ обладает приматом во всем мире как преемник апостола Петра и наместник Христа, глава всей Церкви, отец и учитель всех христиан. В диптихе Константинопольский патриарх стоит вторым после Римского епископа, Александрийский патриарх – третьим, Антиохийский – четвертым, а Иерусалимский – пятым. Они сохраняют все свои привилегии и права. Речь идет, следовательно, о сохранении традиционной автокефалии восточных патриархатов. Притом подразумевается флорентийская оговорка, по которой права и полномочия восточных патриархов не ограничивались римским приматом. В то же время к первенствующему епископу Рима, согласно соборным актам, прилагались рамочные условия касательно методов исполнения им служебных обязанностей. Собор исключил любое расширение сферы действия римских пастырских постановлений на греческие патриархаты. Значит, признание первенства чести за Римским епископом не означает автоматически расширение его властных полномочий на восточные патриархаты. Иное понимание примата римского понтифика формируется у католиков позднее, а апогеем утверждения юрисдикционного примата стал I Ватиканский собор: «В апостолическом примате, которым обладает над всей Церковью Римский епископ как преемник князя апостолов Петра, также содержится высшее полномочие учительства» (Enchiridion Symbolorum et Definitionum, 3065). Это влечет за собой утверждение о «непогрешимости» (*infallibilitate*) римского понтифика, когда он говорит «*ex cathedra*» (Enchiridion Symbolorum et Definitionum, 3074). II Ватиканский собор (Lumen gentium, 22) дополнил католическую доктрину примата его соотнесением с епископской коллегией: «в силу своей должности, то есть как наместник Христа и пастырь всей Церкви, Римский понтифик обладает в Церкви полной, верховной и универсальной властью, которую он всегда вправе свободно осуществлять» [24,99]. В контексте богословия II Ватиканского собора начинают говорить о православных и католической церквях как о «церквях-сестрах». В 1980 г. приступила к работе Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной церквями. На 7 заседании ей было принято Баламандское соглашение (1993), отвергающее униатство как метод достижения церковного единства: форма миссионерской деятельности как униатство, когда одна из Церквей рассматривает себя в качестве единственного гаранта спасения, более неприемлема, раз «католики и православные вновь рассматривают друг друга в меру тайны Церкви и заново открывают себя как Церкви-сестры» [32,303]. В 2007 г. Смешанная комиссия издала «Равеннский документ», где в §46 ставится вопрос о «будущей дискуссии по вопросу о первенстве в Церкви на вселенском уровне». Русская Православная Церковь не согласилась с этим документом «в той части, где речь идет о соборности и примате на уровне Вселенской Церкви»: «Канонические правила, на которые опираются священные диптихи, не наделяют первенствующего (которым во времена Вселенских соборов был Римский епископ) какими-либо властными полномочиями в общецерковном масштабе» (Журнал

№157 заседания Священного Синода от 25-26 декабря 2013 г.). Представители Русской Православной Церкви призваны «руководствоваться этим документом в православно-католическом диалоге». Итак, вновь требует обсуждения вопрос, затронутый в последнем пункте Флорентийской унии, но не интерпретируемый там: как согласовать прокламируемую латинянами папскую «власть пасти вселенскую Церковь, наставлять ее и управлять ей» с «сохранением всех привилегий и прав» восточных патриархов?

## Библиографические ссылки


1. Acta generalis octavae synodi sub Eugenio quarto Ferrariae inceptae, Florentiae vero peractae, e Graeco in Latinum nuper traducta, interprete Bartholomeo Abramo. – Rome: Apud Antonium Bladum de Asula, 1526. – 1 c.b.

2. Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in epistolas b. Pauli / Ambrosiaster // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. – Tomus XVII. – Paris, 1845. – Col.45-509.

3. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad monachos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXV. – Paris, 1857. – Col. 691-694.

4. Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus arianos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXVI. – Paris, 1857. – Col. 12–525.

5. Bessarion Nicenus. Apologia Inscriptionum Vecci // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 244-310.

6. Bessarion Nicenus. De Processione Spiritus Sancti // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 321-418.

7. Bessarion Nicenus. Refutatio Marci Ephesini // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 137-244.

8. Blondus, Flavius. Historiarum ab inclinatione romanorum imperii decades. – Venetia: Octavianus Scotus, 1483. – Sine paginas [371].

9. Boecius. Liber de persona et duabus naturis // Patrologia Latina / accurante J. P. Migne. – Tomus LXIV. – Paris, 1847. – Col. 1337-1354.

10. Codex Vaticanus Latinus 4037 // La Civiltà Cattolica. – Serie 7. – Vol. 9. – Roma: Civiltà Cattolica, 1870. – P. 397.

11. Cyrillus Alexandrinus. Epistola XXXIX. Ad Joannem Antiochenum episcopum / Cyrillus Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus LXXVII. – Paris, 1859. – Col. 173C-181C.

12. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Patrologia Graeca III Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus III. – Paris, 1857. – Col. 586-997.

13. Döllinger, J. von. Das Papstthum. – München, 1892. – XIX, 579 s.

14. Georgius Scholarus. Refutatio Marci Ephesini // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 11-138.

15. Joannes Damascenus. De Haeresibus liber // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XCIV. – Paris, 1864. – Col. 578-790.

16. Leontius Byzantinus. Adversus nestorianos // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus LXXXVI-I. – Paris, 1865. – Col. 1399-1768.

17. Leonus Magnus. Epistola CV // Patrologia Latina / accurante J. P. Migne. – Tomus LIV. – Paris, 1846. – Col. 997-1002.

18. Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit / ed. Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam. – Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1996. – 90 p.

19. Runciman, S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to Greek War of Independence. – London: Cambridge University Press, 1985. – 468 p.

20. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. VII. – Venetiis (Venice), MDCCLXII (1762). – 1188 c.

21. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XXXI.I – Venetiis (Venice), MDCCXCVIII (1798). – 1120 c.

22. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XXXI.II – Parisiis (Paris), MDCCCCI (1901). – 1120 c.

23. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XXXVIII. – Parisiis (Paris), MDCCCCVII (1907). – 1998 c.

24. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XLVI. – Parisiis (Paris), MDCCCCXI (1911). – 1346 c.

25. Бумаги Флорентийского центрального архива, касающиеся до России (итальянские и латинские подлинники) / Ред. М.Д. Бутурлин. – Ч. II. – М.: Типография Грачева и Кº, 1871. – 447 с.

26. Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа (Официальное разъяснение Папского Совета по содействию христианскому единству от 1995 г.) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. (Серия «Диалог»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 511–522.

27. Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. – 710 с.

28. Каллист (Уэр), митрополит. Красота спасет мир // Богословие красоты / ред. А. Бодров, М. Толстолуженко. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2013. – С. 27–39. – 220 с.

29. Сметанин, В.А. О византийской аргументации теории универсальной власти (на исходе XIV столетия) // Античная древность и средние века. – Вып. 27. – Симферополь: Таврия, 1995. – С. 46–57.

30. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2016. – 400 с.

31. Удальцова, З.В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского // Византийский временник. – Т. 37. – М.: Издательство Наука, 1976. – С. 74–97.

32. Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем // Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. – М, 2001. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. (Серия «Диалог»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 309–317.

33. Фома Аквинский. Сумма теологии. – Ч. 1. – М.: Издатель Савин С.А., 2006. – 817 с.

34. Шафф, Ф. История христианской Церкви. – Т. VI. – СПб.: Библия для всех, 2009. – 512 с.

## ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЛЕГЕНДА В РАННЕСЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ

**А. А. Прохоров**

Минск, Белорусский государственный университет, andrei_prokhorov@mail.ru

В статье дан анализ данных ряда средневековых авторов – «Баварский географ», ал-Масуди, ибн-Якуб, ал-Бакри – о славянах для реконструкции древнейшего этногенетического мифологизированного предания. Предание, возможно, восходило еще к эпохе праславянского единства, и в этом случае оно презентует древнейшую мифологию славян. Предание было зафиксировано в западнославянском ареале и в кратком виде попало на страницы произведений неславянских авторов. Важнейшей частью этого предания был мотив широкого расселения славян из одного центра. Информация об этом встречается во многих источниках и всегда воспринималась учеными как отражение объективной информации о расселении славян. Но в некоторых произведениях западноевропейских и восточных авторов IX века встречается важная дополнительная информация, которая отражает мифологические представления: первоначально среди славян господствовало одно племя, в котором сформировалась княжеская власть. Это свидетельствует о существовании идей сакрализации княжеской власти у славян в период язычества.

*Ключевые слова:* славянское этногенетическое мифологизированное предание; славянское язычество; сакрализация власти; «Баварский географ»; ал-Масуди; ибн-Якуб; ал-Бакри; «Повесть временных лет»; расселение славянских племен; мифы о предводителях-родоначальниках.

The article is focused on some extracts about the Slavs of a number of the medieval authors – «Bavarian Geographer», Al-Masudi, Ibn Ya'qub, Al-Bakri – for the reconstruction of the ancient Slavic ethnogenetic mythologized legend. That legend probably concerns back to the era of Proto-Slavic unity. Possibly the legend could present the most ancient mythology of the Slavs. The legend connected with the West Slavic area and in a brief form presented on the pages of non-Slavic texts. The most important part of that legend is the motive for the widespread resettlement of the Slavs from one center. Information about the Slavic resettlement mentioned in many medieval sources and always perceived by scholars as a reflection of objective information about the dispersion of the Slavs. Meanwhile, there is important additional information in some works of Western European and Eastern authors of the 9th AC, that reflects mythological ideas: initially, one dominating tribe among the Slavs in the beginning, in which the ruler’s power was formed. This testifies to the existence of ideas of sacralization of ruler’s power among the Slavs during the period of paganism.

*Keywords:* Slavic ethnogenetic mythologized legend; Slavic paganism; sacralization of power; «Bavarian Geographer»; Al-Masudi; Ibn Ya'qub; Al-Bakri; «Primary Chronicle»"The Tale of Bygone Years"; spread of Slavic tribes; myths about rulers-forefathers.

Уже в самых первых исторических произведениях, описывавших появившиеся на просторах Европы славянские племена, мы встречаемся с четко обозначенной идеей родства всех славян. Об этом часто упоминают византийские и западноевропейские авторы.

Например, у Иордана: «От истока реки Вистулы на огромных пространствах обитает многочисленное племя венетов. Хотя теперь их названия меняются в зависимости от различных родов и мест обитания, преимущественно они все же называются славянами и антами» (*Иордан* I, 34). И далее вновь в повествовании о венетах: «Они же …, произойдя из одного корня, породили три народа, то есть венетов, антов и славян» (*Иордан* IV, 119).

Ему вторит Прокопий Кесарийский: «Есть у тех и других и единый язык, совершенно варварский. Да и внешностью они друг от друга ничем не отличаются. Да и имя встарь у склавинов и антов было одно. Ибо и тех и других издревле звали ‘спорами’, как раз из-за того, думаю, что они населяют страну, разбросанно расположив свои жилища» (*Прокопий Кесарийский* IV, VII 14, 26–29).

Уже эти авторы в своих первых сообщениях о славянах заложили отчетливую структура повествования:

- происхождение всех славянских племен из единого центра,
- последующее расселение на широком пространстве.

Можно и далее расширять подобные упоминания неславянских авторов, хотя уже не столь показательные.

Впоследствии эта идея будет представлена в тексте «Повести временных лет» с хрестоматийным теперь обоснованием через родство языков: «Спустя много времени сели славяне по Дунаю, где теперь земля Венгерская и Болгарская. От тех славян разошлись славяне по земле и прозвались именами своими от мест, на которых сели. ...И так разошелся славянский народ, а по его имени и грамота назвалась славянской» [1, с. 8, 10].

Очевидно, что Иордан при описании славян опирался на гото-гепидскую традицию, что свидетельствует о причинах его хорошего знания ситуации. Ведь долгое проживание этих племен в соседстве со славянами вполне объясняет такую возможность. Аналогично у большинства византийских, западноевропейских или восточных авторов мы можем видеть именно славянские источники информации.

Фактически данные свидетельства представляют совершенно близкую для современной науки классификацию. Поэтому эти самые ранние сообщения письменных источников об общем происхождении славянских племен практически всегда воспринимались в исторической науке как объективное отражение исторических процессов выведения всех славян от одного корня, может быть из небольшого региона на карте, как объективная характеристика славянского генетического родства, которая подтверждает уже современные научные теории родства языкового и культурного.

Безусловно, нельзя отрицать эту составляющую. Ведь и на современном этапе мы наблюдаем сохраняющееся сходство славянской культуры и традиций, языка и ментальности. До сих пор актуален ряд характеристик, которые способствуют консервации подобного родства, как, например, неизменным остается объединяющий этноним – славяне.

Смысловая прозрачность и внешняя историчность этих первых сообщений о происхождении славян приводили к тому, что они практически никогда не являлись предметом рассмотрения именно со стороны своего мифологического смысла. Но ведь именно мифологическая форма присуща древним и средневековым этногенетическим преданиям. Мифологические взгляды на мир были характерны для начальных псевдонаучных знаний о мире. Да собственно иначе и быть не могло – любые обобщения в то время с неизбежностью принимали мифологическую форму. Мифолого-религиозная форма была единственной формой осмысления Вселенной и процессов в ней происходивших. И все-таки, в сообщениях ранних исторических источников о единстве славян можно видеть не только набор объективной информации о процессе исторического расселения славян, но и отголоски этногенетической легенды с мифологической составляющей.

Собственно говоря, подобные этногенетические предания мы легко находим у славян и в передаче славянских авторов, когда речь идет о происхождении отдельных племен. Ярким примером является, например, предание о происхождении племен радимичей и вятичей, во главе которых стояли два брата [1, с. 10]. Здесь на первый план выступает связь названия племени, происходящее от имени предводителя. Другие возможные детали предания автор «Повести» не приводит.

Отдельные отрывки сохранились в «Повести временных лет» и о происхождении полян. Это знаменитый рассказ о Кие, его братьях и сестре [1, с. 9–10]. Здесь повествование гораздо более подробное и воедино соединены представления о происхождении племени, столицы племени от имени правителя-родоначальника, а также о начале княжеской власти.

Практически схожая схема описана и а рассказе о возникновении города Турова [1, с. 36], когда князь Тур представлен и родоначальником, и эпонимом народа, от него же происходит и название города. Соответственно, Туров становится городом с княжеским престолом, то есть предание приводит и момент формирования власти [2, с. 216–227].

Наиболее красочное и последовательное изложение племенной славянской языческой мифологии хоть и с немалым количеством последующих христианских вставок представляет «Чешская хроника». С расселением чехов на Центрально-Чешской равнине связан последовательный цикл мифов, в который важнейшей частью входит происхождение народа от эпонима Чеха и княжеской власти (*Козьма* I, 2–13). Немало мифологических сюжетов содержит и хроника Галла Анонима при рассказе о происхождении польских племен.

Константин Багрянородный записал повествование о происхождении сербов и их приходе на Дунай под предводительством князя Серба (*Константин Багрянородный* 32).

Таким образом, до нас дошли, иногда в достаточно полном состоянии славянские мифологические предания о происхождении отдельных славянских племен. В таких более развернутых текстах этногенетических легенд славян гораздо лучше видна мифологическая основа этих преданий. Фактически в них переплетаются мотивы происхождения народа, формирования княжеской власти и основании столичного города. Часто эти предания носят и отчетливый вселенско-космологический контекст [3]. Не вызывает сомнения, что славянская традиция хорошо знала этногенетические племенные *мифы*. Эта ситуация ничем не отличается от данных соседних индоевропейских традиций.

Предания соседних и близкородственных племен, более ранние или современные славянским, в этих традициях выступают со зримыми и органичными мифологическими сюжетами и мотивами. Этногенетические предания греков, кельтов, германцев и иранцев ярко связывают эти предания с мифологическим осмыслением мира. Происхождение племен и народов выступает наряду с важнейшими моментами космологического устройства вселенной. Но эти этногенетические повествования также отражали реальный процесс этногенеза и исторические процессы, но в возможной на тот момент форме мифологических преданий.

Показательно, что этногенетические мифы у соседних племен часто связаны с появлением первого правителя (иногда родоначальника), или с происхождением власти. Например, это хорошо видно в германской традиции, в значительной мере родственной для славян. Германские королевские династии были неразрывно связана со своими племенами и имели в этих племенах безусловное право на власть на основе традиции [4, s. 9–34]. Название народа в честь родоначальника или предводителя является важной парадигмой для ранних мифологий. Это привычный прием освоения исторического пространства для того периода.

Зато, в научном дискурсе славистов никогда не изучалась религиозно-мифологическая составляющая в сообщениях ранних источников о происхождении славян, хотя именно она является формообразующей для этнических классификаций древности. А соответственно отсюда *a priori* делается вывод об

отсутствии древней мифологической традиции, восходящей возможно к периоду праславянского единства. Однако, можно найти весомые аргументы, которые бы указывали именно на мифологическую основу упоминаемых повествований о расселениях славян.

Видно, что уже упоминавшиеся свидетельства Иордана и Прокопия Кесарийского не могут помочь нам, у этих авторов представлена информация исключительно о расселении славян из одного центра. Из известной им информации они описали именно эту рациональную составляющую. Если авторам и было известно больше, то более детальные сведения не вызвали их интерес.

Тем не менее, несколько источников наряду с рассказом о расселении славян из одного центра дают более полную информацию.

Очень интересна характеристика расселения славянских племен в «Описание городов и областей к северу от Дуная» («Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii»), которое традиционно именуют просто «Баварским географом». Это сочинение середины IX в., скорее всего из пограничных германских областей на крайнем юго-востоке, где существовали очень тесные торговые связи со славянами.

Повествование у «Баварского географа» очень сухое даже для средневековых описаний земель, и практически просто перечисляет названия славянских племен и количество городов в их землях. Добавлено буквально несколько кратких пояснений. Единственное чуть более пространное описание: «Цериваны (Zerivani) — это королевство (regnum) столь велико, что из него произошли все славянские народы и ведут, по их словам, [от него свое] начало» [5, с. 13–14].

Таким образом, среди простого краткого перечисления в основном славянских племен на границах германских земель отдельное дополнение информации посвящено некоему народу *Zerivani*. Автор добавляет эту информацию, потому что дает важную историческую справку о происхождении всех славян, и что не менее важно, об этапе формирования политической власти. Причем *affirmant ducant* четко и однозначно указывает, что в данном случае автор сочинения использовал ставшую ему известной информацию самих славян: «Zerivani quod tamtum est regnum ut ex eo cuncte gentes sclavorum exorte sint et originem sicut affirmant ducant».

Сообщение «Баварского географа» эксплицитно дает информацию о возникновении у славян власти правителей, о чем безусловно свидетельствует определение страны племени *Zerivani* как *regnum*. Автор не приводит деталей этой информации, однако это очень важная часть сообщения. В этом случае предание сразу сближается своими мотивами с уже известными нам этногенетическими преданиями отдельных славянских племен, которые повествуют о первых правителях представленные как родоначальники и основатели княжеской власти.

*Zerivani* имеют в тексте у «Баварского географа» свой двойник-дублет *Zuireani*, что часто встречается у этого автора [6, с. 36]. Наличие двойных названий хорошо объяснил И. Херрман, как отражение описания территорий племен по ходу торговых путей. Соответственно разные информаторы, продвигавшиеся по разным торговым путям, могли давать немного разные названия одних и тех же племен [7, с. 165]. Племя *Zerivani* / *Zuireani* обычно сопоставляют со славянским **Srb-jane* или **Čьrv-jane*, хотя на самом деле оба соотнесения с известными племенами достаточно гипотетичны.

Хотя уже Александр Васильевич Назаренко считал отрывок из «Баварского географа» этногенетической легендой: «Бесспорно, что «Баварский географ» имеет

в виду какую-то славянскую этногенетическую традицию (т.е. предание о происхождении славян). Но какую? Единственная определенно известная традиция такого рода – свидетельство «Повести временных лет», что первоначально славяне обитали «по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска»» [8, с. 28, прим. 11]. Однако, это единственное сравнение из «Повести» на самом деле далеко не столь уж близкая и убедительная параллель. В «Повести» описание об обитании славян по Дунаю и потом о расселении из центрально-европейского региона, которое не несет в себе ни повествования о едином мощном государстве, ни о едином правителе, ни, наконец, о почитании одного племени, как доминирующего ранее или на момент записи. Таким образом, в свидетельстве «Повести» нет никаких общих мотивов с «Баварским географом», кроме самой идеи расселения. То есть, описания совершенно разнородны.

Ситуация со знаменитым отрывком из «Повести временных лет» о расселении славян, который уже был приведен в начале статьи [1, с. 8, 10], является гораздо более сложной. Приводимые подробности славянского расселения свидетельствуют о хорошем знании летописцем исторической ситуации. Например, об этом безусловно свидетельствует классификация славянского летописца на основе языка, как основной характеристики этнического единства всех славянских народов.

При этом одна особенность описания в «Повести» сразу бросается в глаза. При общей хорошей осведомленности славянский летописец ни словом не обмолвился о происхождении княжеской власти у других славянских племен. Племена в его рассказе расселяются без участия князей. Нет никаких, даже самых невнятных упоминаний в данном отрывке о славянских протогосударственных племенных объединениях, которые ранее существовали.

В данном случае не должна удивлять характерная позиция христианского автора «Повести», ведь перед ним стояла задача подробно описать становление княжеской власти в Киевской державе, показать именно ее первоначальный характер. С другой стороны, летописцу славянского происхождения была еще понятна языческая основа мифологических повествований, бытовавших у славянских племен. В «Повести» отчетливо видно, что летописец сознательно убирает любую информацию о язычестве. Исключение делается только в том случае, когда рассказы о язычестве должны иллюстрировать ложность языческой веры, как, например, в красочном полемическом повествовании о князе Олеге Вещем. Религиозная полемика в «Повести» неоднократно проступает именно в отношении древних преданий.

Еще одним исключением является информация о славянских князьях других территорий во время миссии Мефодия и Кирилла в моравских землях [1, с. 15–16]. В данном случае отчетливо выступает необходимость упоминания имен князей, пригласивших христианскую миссию.

Таким образом, можно предполагать, что авторы «Повести» знали некоторые ранние славянские мифологические предания. Но у нас нет никаких аргументов для утверждения о том, что им было известно этногенетическое предание о подчинении всех славян некогда одному правителю – основателю княжеской власти. Факт в том, что в тексте «Повести» мы их не видим.

Таким образом, оказывается, что, если идти за сравнением данных «Баварского географа» и «Повести временных лет», как предлагает А.В. Назаренко, мы вновь неизбежно вернемся к попытке найти исключительно рациональный смысл легендарного материала в трактовке источника. Опять возникнет возможность считать данное сообщение не мифологической легендой, а

отражением только исторических реалий славянского этногенеза, закрепившихся в устных преданиях. Однако стоит внимательнее посмотреть на возможность соотнесения информации «Баварского географа» с другими свидетельствами, которые несут мифологический смысл.

На самом деле ближайшую параллель этногенетическому отрывку у «Баварского географа» надо видеть не в сообщениях «Повести временных лет», а в рассказах нескольких восточных авторов, возможность которых для понимания смысла «Баварского географа» А.В. Назаренко как раз отрицает. Но отрицает, судя по всему, именно потому, что не видит возможности рационального анализа данного текста. А анализ должен идти не в попытке осознать реальную политическую ситуацию в славянском регионе, для этого есть другие данные у восточных авторов, а в отношении изучения отражения мифологических сюжетов. И в данном случае анализ может оказаться вполне успешным.

Прежде всего, давно привлекли интерес описания арабского путешественника, историка и географа первой половины X в. Абу-л-Хасана Али ибн ал-Хусайна ибн Али ал-Масуди. В книге «Золотые копи и россыпи самоцветов» он привел достаточно подробное описание страны славян. Среди этого описания есть интересный фрагмент: «Из этих племен одно имело прежде в древности власть (над ними), его царя называли Маджак, а само племя называлось Валинана. Этому племени в древности подчинялись все прочие славянские племена, ибо (верховная) власть была у него и прочие цари ему повиновались» [9, с. 135–136]. И далее практически повтор: «Славяне составляют многие племена и многочисленные роды… Мы уже выше рассказали про царя, коему повиновались, в прежнее время, остальные цари их, то есть Маджак, царь Валинаны, которое племя есть одно из коренных племен славянских, оно почитается между их племенами и имело превосходство между ними. Впоследствии же, пошли раздоры между их племенами, порядок их был нарушен, они разделились на отдельные колена и каждое племя избрало себе царя» [9, с. 137–138].

Другое прочтение названий дает А. П. Ковалевский, который предлагает написание названия племени в форме «велиняне», а имя или титул царя предлагает читать как «мажск (мужск)» [10, с. 139–140]. Сам же смысл отрывка остается в его переводе неизменным.

В данном случае важной деталью является то, что часть своих сведений ал-Масуди взял из не дошедшего до нас сочинения Муслимы ибн Абу Муслимы ал-Джарми, который побывал в византийском плену в середине IX в. Хотя его сочинение нам неизвестно, из него было многое взято другими арабскими авторами, в том числе и ал-Масуди. Сочинение ал-Джарми было посвящено подробному описанию византийских провинций, а также соседних с византийцами народов [11, с. 392]. Можно полагать, что рассказ о славянском первом королевстве пришел от ал-Джарми. Поэтому и существование легенды о народе Валиньяна и их правителе также можно отнести ко второй четверти IX в., то есть хронологически оно практически совпадет со временем фиксации «Баварского географа».

Еще один восточный источник приводит схожую со сведениями ал-Масуди информацию. Это записи, сделанные по итогам длительного путешествия в страны славян на границах их западного расселения. Еврейский купец и путешественник на службе Кордовского халифа Ибрагим ибн-Якуб был участником посольства к германскому императору Оттону I в 965–966 гг. Ибн-Якуб дал очень интересное описание многих территорий славян. Он знает 4 сильных славянских государства – Болгарию, Польшу, Чехию и страну полабских ободритов князя Накона.

Перед описанием современного ему состояния славянских стран ибн-Якуб привел предысторию – рассказ о некогда едином государстве славян-сакалиба: «Они (*славяне – А. П.*) (*состоят из*) многочисленных, разнообразных племен. И собрал их в былое время некоторый царь, титул которого был Маха, и был он из одного их племени, которое называлось Влйнбаба; и было это племя у них почитаемым. Потом-же разъединилась их речь и прекратился их (*государственный*) порядок и племена их стали (*отдельными государственными*) группами и воцарился в каждом их племени царь» [12, с. 46].

Ибн-Якуб очень много пишет о многочисленности славянских племен, но зато, на первый взгляд, не приводит сведений о расселении славян из одного центра, хотя и неоднократно подчеркивает факт широкого расселения племен славян. Зато он четко и дважды указывает на существование у них ранее единого государства, что практически можно расценивать аналогом рассказа о расселении. Кроме того, еще одним мотивом единой этногенетической легенды, который сохранился у ибн-Якуба, является указание, что после распада государства Маха у племен славян разделились и языки.

При этом характерно, что, описывая современные ему страны, ибн-Якуб дает очень точные характеристики, с указанием многих деталей, направлений света, расстояний и т.д. Но, когда он пишет о племени Влйнбаба и его правителе Маха, отчетливо заметно, что он совершенно не представляет ни места их расселения на конкретной географии и в пределах современных ему государств, ни исторической преемственности этого племени, с которым не связаны никакие современные ему славянские племена. Безусловно, это один из важных признаков того, что перед нами только этногенетический миф.

При этом можно видеть, что приведенная ибн-Якубом легенда в значительной мере созвучна сведениям ал-Масуди, который также не может никак локализовать расселение племени Валинана.

Сведения обоих авторов были сведены вместе в другой энциклопедической работе. Собственно, описания ибн-Якуба дошли именно в компилятивном труде еще одного мусульманского автора XI в. Абу Убайда ал-Бакри. Ал-Бакри стремился свести воедино географические знания мусульман того времени в сборнике «Книга путей и стран». Ал-Бакри использовал также данные ал-Масуди, которые он соединил с рассказом ибн-Якуба, чтобы дать последовательное описание истории и стран славянских народов.

При этом существует стремление у части специалистов к интерпретации приведенного у восточных авторов предания как к сугубо историческому повествованию, из которого делается вывод о существовании в истории могучего славянского племени, создавшего крепкое государственное образование. Однако у нас нет совершенно никаких фактов, на основе имеющихся в нашем распоряжении источников, чтобы говорить о наличии такого образования. Тем не менее, теперь все чаще видна вполне осязаемая современная научная традиция, которая вписывает данные «Баварского географа» и данные ал-Масуди, ибн-Якуба и ал-Бакри в исторический контекст развития, например, Карпатской Волыни, отождествляя Валинана у ал-Масуди с племенем волынян [13, с. 10–16; 14], возрождая этим убежденность В. О. Ключевского [15, с. 109–110], Ю. Д. Грекова [16, 479–480] и ряда других специалистов. Это далеко не общепризнанная идея. Ей активно противостоит гипотеза об указании ал-Масуди на племя волинян в полабском регионе, а многие историки указывают на призрачность соотнесения названий славянских племен на основе восточных источников, отражающих информацию далеко не всегда из первых рук.

Безусловно, что в сведениях ал-Масуди и ибн-Якуба отражена именно легендарная традиция славян, они передают ставшее им известным этногенетическое мифологизированное предание. Это предание типологически соответствует рассказу «Баварского географа» о некогда существовавшем славянском племени, господствовавшем над всеми остальными племенами, о возникновении в этом племени княжеской власти, а затем о широком расселении славян. Несмотря на большую типологическую близость, нельзя уверенно утверждать, у этих неславянских авторов речь один об одном и том же предании, хотя это более чем вероятно, или же таких этногенетических преданий существовало несколько, и они были связаны с разными славянскими племенами.

Этногенетическое предание имело славянское происхождение и попало в кратком виде на страницы произведений неславянских авторов в результате разного рода контактов.

Предание возможно восходило еще к эпохе праславянского единства, и в этом случае оно презентует древнейшую мифологию славян.

С уверенностью атрибутировать территорию, на которой было распространено или возникло это этногенетическое предание также сложно, названия славянских племен у «Баварского географа» и у восточных авторов пока не получили однозначного соотнесения. Тем не менее, можно говорить о тяготении к западнославянскому ареалу. Это может стать аргументом в дискуссии о славянской прародине.

Важнейшими компонентами этногенетического мифологизированного предания славян можно считать:

a. славянские племена имеют общее происхождение;

b. первоначально существовало доминирующее племя, которое господствовало среди всех славян;

c. в этом племени сформировалась княжеская власть, известно имя или титул первого князя у восточных авторов;

d. некогда славяне жили в другом месте и предприняли переселение или расселение;

e. в ходе расселения славяне стали делиться на племена.

Мотив о возникновении у славян княжеской власти у первоначального господствующего племени свидетельствует именно о мифологической составляющей, так как типологически близок к собственно славянским мифам о происхождении отдельных племен, а также к этногенетическим преданиям соседних индоевропейских народов о правителях-родоначальниках. Это яркое свидетельство сакрализации княжеской власти у славян в языческий период и о форме этой сакрализации.

Повествование о расселении не могло не отражать и реальных исторических событий VI – VIII вв., когда славяне действительно активно осваивали новые территории германских племен на западе и оказывали давление на Византию на юге.

## Библиографические ссылки

1. Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, статьи и комм. Д.С.Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд. СПб., 1999.

2. Прохоров, А. А. Князь Тур: история легенды. Сакрализация княжеской власти у славян. – Мн., 2005.

3. Прохоров, А. А. Космология создания города в мифологических представлениях восточнославянского язычества // Развитие цивилизации и Новый Свет. Первые Кнорозовские чтения. Материалы научной конференции 20–21 окт. 1999 г. – М., 1999. С. 41 – 43.

4. Lapis B. Rex utilis: kryteria oceny władców germańskich we wczesnym średniowieczu (od połowy V do początku VIII wieku). – Poznań, 1986.

5. Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii sive Geographus Bavarus (Описание городов и областей к северу от Дуная, или Баварский Географ) // Назаренко, А. В. Немецкие латиноязычные источники IX – XI вв. Тексты, перевод, комментарии. – М., 1993.

6. Назаренко, А. В. Комментарии // Назаренко, А. В. Немецкие латиноязычные источники IX – XI вв. Тексты, перевод, комментарии. – М., 1993.

7. Херрман, И. Ruzzi. Forsderen Liudi. Fresiti. К вопросу об исторических и этнографических основах «Баварского Географа» (первая половина IX в.) // Древности славян и Руси. – М., 1988. С. 162–169.

8. Назаренко, А. В. Комментарии // «Баварский географ» // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой и А.В. Подосинова. Том IV: Западноевропейские источники. Сост. пер. и коммент. А.В. Назаренко. – М., 2010.

9. Гаркави, А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. – СПб., 1870.

10. Королюк, В. Д. Волыняне Абу-л-Хасана ам-ал-Масуди и «Повести временных лет» // Античная древность и средние века. – Вып. 10, 1973.

11. Новосельцев, А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. –М., 1965.

12. Розен, В. Р. Перевод отрывка 8 по Константинопольской рукописи // Куник А.А., Розен В.Р. Извѣстия ал-Бекри и других авторов о Руси и Славянах (Приложеніе къ XXXII тому записокъ Имп. Академіи наукъ), Ч. I. – СПб., 1878. – С. 46–57.

13. Войтович, Л. Галицько-волынскі етюди. –Біла Церква, 2011.

14. Якубович, М. Волинь у повідомленнях арабського історика аль-Мас'уді: свідчення нових видань оригіналу. Тези виступу на круглому столі, присвяченому 1160-річчю української державності (Острог, 12 вересня 2011 р.) // https://web.archive.org/web/20160808063614/http://salam.org.ua/volin-u-povidomlennyah-arabskogo-is/

15. Ключевский, В. О. Курс русской истории. // Сочинения Т. 1. – М., 1956.

16. Греков, Ю. Д. Древнейшие судьбы Западной Украины // Избранные труды. – М., 1959, Т. 2.

## КУЛЬТАВАЯ ДАХРЫСЦІЯНСКАЯ СКУЛЬПТУРА НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ: ДА ПЫТАННЯ ІСНАВАННЯ ВЫЯЎЛЕНЧЫХ КАНОНАЎ

**Д. В. Скварчэўскі**

Мінск, Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, zmicerbelapol@inbox.ru

Артыкул прысвечаны разгляду культавай дахрысціянскай скульптуры (ідалаў), якія былі знойдзены на тэрыторыі Беларусі. Аўтар вызначае асноўныя выяўленчыя асаблівасці, удакладняецца класіфікацыя ідалаў, выяўленых на беларускіх землях. Асобная ўвага надаецца дыскусійнаму пытанню суадносінаў каменных хрысціянскіх крыжоў і паганскіх ідалаў. Аўтарам прапанавана

вылучыць крыжападобную антрапаморфную скульптуру ў якасці асобнага віда ідалаў, які мог узнікнуць пад уплывам хрысціянізацыі і з'яўляецца сведчаннем узаемапранікнення і адаптацый традыцый. На падставе вылучаных характарыстык аўтар разважае пра магчымасць існавання выяўленчых канонаў культавай паганскай скульптуры на тэрыторыі Беларусі і іх асаблівасцяў.

*Ключавыя словы:* ідалы; скульптура; паганства; міфалогія.

Pre-Christian cult sculpture from the territory of Belarus is described in this paper. The author identifies the main art features, clarifies the classification of idols found in Belarus. Particular attention is paid to the issue of the relationship between stone christian crosses and pagan idols. Anthropomorphic cruciform sculpture should be differentiated as a separate type of idols. This type could have arisen under the influence of christianization and testifies to the interpenetration and adaptation of traditions. The author discusses about the possibility of the existence of art canons of cult pagan sculpture in Belarus and their features.

*Keywords:* idols; sculpture; paganism; mythology.

Культавая дахрысціянскай скульптура на тэрыторыі Беларусі разглядалася як у асобных публікацыях, прысвечаных знаходкам канкрэтных артэфактаў, так і ў шэрагу абагульняючых артыкулаў [3; 5; 14], дзе былі апісаны не толькі вядомыя на момант публікацый ідалы, але таксама прапанавана класіфікацыя і ўзняты пытанні атрыбуцыі і стылістычных паралеляў. Украінскі мастацтвазнаўца Расціслаў Забашта адзначаў, што паганская скульптура Беларусі адносіцца да прыбалтыйскага гісторыка-культурнага асяроддзя IX/X – XII/XIII стст. [5, с. 35], аднак таксама на беларускіх землях вядомы знаходкі антрапаморфнай скульптуры, якія адносяцца да ранейшых часоў.

Галоўнай праблемай, якая паўстае падчас вывучэння паганскіх стодаў на тэрыторыі Беларусі, з'яўляецца немагчымасць у большасці выпадкаў дакладнай атрыбуцыі помнікаў. Гэта выклікана перадусім па-за комплекснасцю знаходак і ранейшымі перамяшчэннямі ідалаў. Пэўныя перашкоды таксама стварае недастатковае апісанне навукоўцамі XIX – пач. XX стст. знешняга выгляду стодаў, іх месцазнаходжання, часам ігнараванне даследавання фальклорнай традыцыі, звязанай з ідаламі. Акрамя таго, да сённяшняга дня захавалася даволі абмежаваная колькасць ідалаў, пераважна каменных, што не дазваляе ў поўнай ступені разглядаць традыцыю ідалаў і прасачыць змену стыляў.

Усё пералічанае ўскладняе магчымасці вызначыць час стварэння і шанавання скульптуры, суаднесці стоды з рэлігійнай традыцыяй пэўнага насельніцтва: вызначыць, якому боству яны належаць, да якой культуры адносяцца. Неабходна падкрэсліць, што паганства ў гісторыі Беларусі не было адзінай маналітнай рэлігіяй, як гэта часам стэрэатыпна ўяўляецца. Варта казаць пра паганскія рэлігіі, якія хоць і маюць агульны індаеўрапейскі выток, аднак развіваліся ў розныя гістарычныя перыяды ў розных этнакультурных супольнасцях. Адпаведна, ідалы маглі ствараццца ў розных стылях і тэхніцы. Гэтыя акалічнасці павінен улічваць даследчык, калі робіцца агульная класіфікацыя, вылучаюцца рэгіянальныя і храналагічныя асаблівасці ў стылістыцы культавай дахрысціянскай скульптуры.

Калі разглядаць праблему існавання выяўленчага канона дахрысціянскай скульптуры на тэрыторыі Беларусі, то нельга не адзначыць той факт, што на дадзены момант фактычна невядомы знаходкі аднолькавых ідалаў. Магчыма пакуль вылучыць групу тыпалагічна падобных жаночых стодаў, якая вельмі выразна

адрозніваецца ад усіх іншых. Гэта, з аднаго боку, сведчыць пра адсутнасць адзінага выяўленчага канона, а з іншага – пра патэнцыйнае існаванне лакальных выяўленчых асаблівасцяў у кожнай з культур ад каменнага веку да сярэднявечча, аднак гэта патрабуе свайго пацверджання новымі знаходкамі, якія будуць выяўляць падабенства з іншымі вядомымі ідаламі.

Нягледзячы на ўсе адзначаныя акалічнасці, тым не менш можна вызначыць некаторыя характэрныя рысы ідалаў, якія дазваляюць казаць пра існаванне пэўных выяўленчых правілаў стварэння культавай скульптуры.

Да найбольш старажытных знаходак антрапаморфных скульптур, якімі, імаверна, мелі культавае прызначэнне, даследчыкі адносяць невялікія выявы, знойдзеныя на паселішчы Асавец-2 у Бешанковіцкім р-не, якія адносяцца да позняга неаліту/ранняга бронзавага веку (Усвяцкая археалагічная культура). Адна статуэтка была выразана з цвёрдага лісцёвага дрэва і мае цёмна-шэры колер, што выклікана, магчыма, націраннем адпаведным фарбавальнікам. Выява ўяўляе галаву мужчыны з выразнымі і рэзка акрэсленымі рысамі твару. Ніжняя частка знаходкі абламаная. Даўжыня захаванай на сёння часткі 9.5 см. Другая фігурка ўяўляе сабой адламаную галоўку статуэткі з рогу даўжынёй 4.2 см. Гэта зноў жа вобраз мужчыны з вострай барадой, прамым носам, высокім ілбом і глыбокімі высвідравanымі вачніцамі. Вусны тонкія, сфармаваныя папярэчнай нарэзкай. На шыі каля самой асновы галавы прасвідравана адтуліна, што сведчыць пра тое, што рэч да нечага падвешвалася. Параўнанне статуэтак паказвае іх індывідуальнасць. Выконваючы пэўнае рытуальнае прызначэнне, яны ў той жа час перадаюць, несумненна, еўрапеоідныя вобразы жыхароў наваколля колішняга Крывінскага возера [1, с. 325–326].

Важна тое, што гэтая знаходка мае прамы адпаведнік, на які ў раней не звярталі ўвагу. Яшчэ ў 1976 г. на былым свайным паселішчы каля в. Дзяздзіца Пскоўскай вобласці, недалёка ад сучаснай беларускай мяжы, быў выяўлены фрагмент трубчатай косткі з выявамі твараў, адзін з якіх захаваўся цалкам, а ад другога ёсць толькі ніжняя частка. Знаходку папярэдне датавалі другой паловай III тыс. да н.э. [2, с. 7]. Адметна тое, што твар з Дзяздзіцы адпавядае знаходцы касцяной галавы з Асаўца. Гэты прыклад яскрава сведчыць пра тое, што ў межах адной археалагічнай культуры сапраўды існаваў адзіны выяўленчы канон ў дачыненні да антрапаморфных выяў. Відавочна, што гэтыя рэчы былі зроблены рознымі майстрамі, пра што сведчаць некаторыя адрозненні ў выкананні, але тое, што майстры мелі агульны ўзор, не выклікае сумненняў. Існуе меркаванне, што міміка твару скульптуры з Асаўца можа суадносіцца з суворасцю і прыгнечанасцю, а твару з Дзяздзіцы – з суворасцю і жорсткасцю [11, с. 84], хаця, на наш погляд, гэта адзін і той жа твар, хоць і не выключна, што канкрэтны майстар ад сябе дадаваў нейкія асаблівасці вобразу. У любым выпадку падобныя інтэрпрэтацыі з’яўляюцца ўмоўнымі і суб’ектыўнымі.

Знаходку ў Дзяздзіцы лічаць жазлом чалавека з высокім сацыяльным статусам, аднак, магчыма, гэта быў не завершаны выраб, а нарыхтоўка для асобных антрапаморфных падвесак, прыкладам якой з’яўляецца знаходка з Асаўца. У дадзеным выпадку функцыянальная прыналежнасць знаходак не так істотна; галоўнае, што супадаюць выяўленчыя асаблівасці. Мастацкія прадметы Усвяцкай культуры маглі ствараццa для разнастайных рытуальных дзеянняў, звязаных з ушанаваннем продкаў [11, с. 84].

Расійскі археолаг Андрэй Мазуркевіч адзначаў, што для неалітычна-энеалітычных разьбяных антрапаморфных выяў характэрна схематычнае выяўленне, пры гэтым рысы твара перадаюцца больш падрабязна, чым тулава [11,

с. 84]. Прыклады антрапаморфных скульптур з Асаўца пацвярджаюць гэтую асаблівасць. Між тым, той жа самы выяўленчы прынцып характэрны таксама і для іншых вядомых на тэрыторыі Беларусі дахрысціянскіх скульптур: акцэнт на твары (звычайна ў схематычным выкананні) пры ўмоўнай выяве (альбо нават адсутнасці) цела. З гэтага вынікае, што нягледзячы на розныя храналагічныя і этнакультурныя адрозненні і стылістычная змены, культавая дахрысціянская скульптура Беларусі захавала фундаментальны архаічны выяўленчы прынцып, што можа быць абумоўлена асаблівасцямі рэлігіі і міфалагічнага светапогляда.

Прапанаваная калектывам беларускіх даследчыкаў (Э. Ляўкоў, А. Карабанаў, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, В. Вінакураў) класіфікацыя ідалаў, якія былі знойдзены на тэрыторыі Беларусі, таксама адлюстроўвае гэтую выяўленчую асаблівасць:

– асобныя каменныя галовы, якія ўстаўляліся ў драўляныя ці каменныя пастаменты. Гэта ідалы са Слоніма, вёскі Астрамечава Брэсцкага р-на, Шклова і інш.;

– фігуры, сярод якіх ёсць выразныя чалавекападобныя (вёска Богіна Браслаўскага р-на) і ў рознай ступені стылізаваныя формы (вёска Залуззе Жабінкаўскага раёна, Лепель, Чаплін каля Брэста, вёскі Юхнавічы Слонімскага, Хожава Маладзечанскага, Алізаравічы Рэчыцкага, Даўгінава Вілейскага, Буцькі Пружанскага р-наў і інш) [10, с. 65].

Праўда, наконт першай групы паўстаюць пэўныя пытанні: знойдзеныя каменныя галовы не абавязкова маглі ўсталёўвацца ў пастаменты. Не варта выключаць версію, што гэта могуць быць рэшткі разбітых стодаў у выглядзе слупоў, што вынікае з іх памераў і формы. Пра існаванне скульптуры ў форме слупа сведчаць захаваныя ідалы, а таксама слупавыя ямы на свяцілішчах (Верхаўлянскае, Хадосавіцкае і інш. [6, с. 225–226]), выяўленыя ў час раскопак, і пісьмовыя крыніцы: “балванъ естъ фалшывое подобенство то ест значачы то, чого правдиве немашъ, яко гды погане выставляли слупы Венере, або Менерве” [12, с. 56]. Беларускі тэрмін “стод” паходзіць з стараскандынаўскага stoð “слуп, калюмна” [6, с. 226]. Слупападобную форму можна вылучыць у якасці адной з выяўленчых асаблівасцяў тутэйшай паганскай скульптуры.

Асобнай праблемай з’яўляецца адлюстраванне твара скульптуры. З аднаго боку, вядомыя нам прыклады дэманструюць схематычнасць і нават прымітыўнасць у перадачы твара, з другога – асобныя стоды маюць галаву, але твар адсутнічае. Аднак у такіх выпадках незаўсёды можна дакладна вызначыць, ці першапачаткова не было твара, ці ён быў знішчаны пасля хрысціянізацыі. Напрыклад, ідал з в. Буцькі Пружанскага р-на, відавочна, мае твар, які, аднак захаваўся ў пашкоджаным выглядзе: заўважна, што яго імкнуліся сцерці. Пра Ваўкавыскі і Даўгінаўскі ідалы таксама можна меркаваць, што яны першапачаткова маглі мець твар, які пазней быў знішчаны, і мы не ведаем, якім ён быў, якая была ступень дакладнасці і дэталізацыі.

Агляд вядомых каменных ідалаў разам з апісаннямі тых, што не захаваліся да нашых часоў, дазваляе вылучыць яшчэ некалькі агульных характэрных прыкмет паганскіх ідалаў, якія паходзяць з тэрыторыі Беларусі:

– франтальнасць скульптуры, калі акрэсліваецца твар і пярэдні бок тулава, а бакі і задняя частка акрэслены ўмоўна, не маюць выяў, нярэдка з горшай апрацоўкай паверхні;

– тулава без дыферэнцыяцыі канечнасцяў, ці іх ўмоўнае акрэсліванне;

– галава фактычна не адасабляецца ад цела; шыя вылучаецца рэдка, часам, умоўна (ідал з. Буцькі Пружанскага р-на, Слонімскі ідал, Ваўкавыскі ідал, Лепельскі ідал, Кобрынскі ідал, ідал з в. Пярэспа Сенненскага р-на);

– статычнасць скульптуры, адсутнасць перадачы хоць якога руху.

Усе гэтыя характарыстыкі, хоць і маюцца прыклады-выключэнні, адносяцца да архаічных выяўленчых прыёмаў у скульптуры, але прасочваецца пэўная эвалюцыя форм. Аднак, з-за недастатковага масіва вядомых нам прыкладаў пакуль не ўяўляецца магчымым у поўнай ступені прасачыць гэтыя змены ў іх храналагічнай паслядоўнасці.

З шэрагу слупападобных ідалаў і каменнай скульптуры з умоўным тулавам вылучаюцца каменныя выявы крыжападобнай формы. На дадзены момант няма дакладнага разумення, ці з'яўляюцца антрапаморфныя крыжападобныя помнікі паганскімі стодамі (магчыма перароблены мі), ці ад пачатку гэта была своеасаблівая неканонічная форма каменнага хрысціянскага крыжа?

На карысць таго, што падобныя помнікі з'яўляюцца крыжамі, могуць сведчыць наступныя аргументы: выразная крыжападобныя форма; антрапаморфныя рысы могуць быць мастацкім сродкам перадачы распяцця. Расійскія даследчыкі каменных крыжоў Аляксандр Патраўнаў і Таццяна Хмельнік сцвярджаюць, што крыжападобныя ідалы на тэрыторыі Беларусі – гэта насамрэч ад самага пачатку хрысціянскія каменныя крыжы, пра што, на іх думку, сведчыць нетыповасць формы для язычніцкай культавай скульптуры нашага рэгіёна, якая мае пераважна слупападобны выгляд ці форму асобнай галавы [13, с. 317]. Тут аўтары, відавочна, грунтуюцца на ўжо згаданай класіфікацыі паганскіх ідалаў, аднак ігнаруюць у ёй другую групу ідалаў, да якой беларускія даследчыкі адносяць і стоды крыжападобнай формы.

Прыведзеныя вышэй аргументы на карысць версіі пра каменныя крыжы аспрэчваюцца наступнымі тэзісамі: выразная антрапаморфная форма артэфактаў, часам наяўнасць твараў, што яскрава вылучаецца на фоне сотняў іншых вядомых каменных крыжоў; некалькі крыжападобных стодаў маюць прыкметы таго, што твар спрабавалі знішчыць, а гэта сведчыць пра тое, што яны не ўспрымаліся ў якасці хрысціянскіх крыжоў, іх пачатковая функцыя і сэнс былі зменены, аб чым сведчаць карэкціроўкі выгляда; традыцыя народнага ўшанавання асобных падобных помнікаў і іх інтэграцыя ў народныя каляндарна-абрадавыя практыкі; існаванне звычая ахвяравання ім; не з'яўляюцца надмагільнымі помнікамі, альбо трапілі на могілкі пазней у выніку пераносу.

На наш погляд, вядомыя ў Беларусі антрапаморфныя крыжападобныя помнікі, напрыклад, з в. Буцькі Пружанскага р-на, в. Даўгінава Вілейскага р-на, в. Грабаўцы Жабінкаўскага р-на, па сваім першапачатковым прызначэнні – гэта стоды. Ёсць падставы вылучыць асобны тып паганскай культавай скульптуры – ідалы крыжападобнай формы. Такі спосаб адлюстравання чалавека вядомы ў выяўленчым мастацтве дахрысціянскага перыяда (напрыклад, фігура на фрагменце неалітычнай керамікі, знойдзенай каля в. Юравічы Калінкавіцкага р-на), а сама форма крыжа даволі простая і тэхналагічна зручная для вырабу каменнай антрапаморфнай выявы.

Параўнанні з аналагамі з'яўляецца неабходным элементам даследавання падобных помнікаў, аднак нельга казаць пра тое, што ўсе вядомыя ідалы ў рэгіёне маюць толькі форму слупа ці асобнай галавы, як гэта сцвярджаюць асобныя аўтары. Калі як факт прызнаецца перыяд дваяверства і ўзаемаўплываў хрысціянства і паганства, то чаму не магло быць так, што пад уплывам новай веры з'явіўся прыкладна ў X–XIII стст. і новы тып антрапаморфных ідалаў крыжападобнай формы? Тым больш, што для тагачаснага праваслаўя культавая скульптура была нехарактэрная. У праваслаўнай традыцыі, у адрозненні ад каталіцтва, скульптура не набыла шырокага распаўсюджвання, бо яна ўспрымалася ў якасці праявы паганства (ідалаў). Замест аб'ёмнай пластыкі перавага аддавалася іканапісу, фрэскаваму

роспісу, плоскаму разьбярству. Багаслоў і гісторык царквы Філіп Шаф падкрэслівае, што ва Усходняй царкве выкарыстоўваюцца толькі каляровыя выявы на роўнай паверхні, а таксама мазаікі, у той час як скульптуры і статуі выключаны з дазволеных аб'ектаў пакланення. Рымская царква не робіць падобных абмежаванняў [16, с. 281]. Па гэтай прычыне падаецца малаверагодным з'яўленне хрысціянскага крыжа ў выглядзе аб'ёмнай антрапаморфнай фігуры. Вясковыя майстры не маглі ўбачыць падобных прыкладаў скульптуры ў царкве, каб пасля іх запазычыць, бо такіх тут проста не існавала (прынамсі на дадзены момант яны невядомы). Найбольш старыя ўзоры хрысціянскай скульптуры ў Беларусі, вядомыя сёння, адносяцца да канца XIV ст., а іх распаўсюджванне было звязана з пашырэннем каталіцтва на беларускіх землях. Пры гэтым, знаходкі крыжападобных ідалаў былі зроблены па-за рэгіёнамі першых каталіцкіх храмаў на тэрыторыі Беларусі, а стыль скульптуры не мае паралеляў з драўлянай гатычнай каталіцкай скульптурай, а значыць яна не магла быць крыніцай для запазычання. Такім чынам бачна, што гэта асобныя культурныя з'явы, якія не маюць паміж сабой генетычнай сувязі. І тут варта яшчэ нагадаць, што менавіта каменныя крыжы на беларускіх землях надзейна фіксуюцца з XVI ст. [15, с. 37–38], а ў гэты і наступныя перыяды мы не сустракаем аналагаў вядомым крыжападобным стодам, што таксама сведчыць пра іх больш старажытнае паходжанне ды існаванне ў іншым культурна-рэлігійным кантэксце.

Паганскі выяўленчы канон не быў адзіным і непарушным. Ён мог змяняцца ў часе і прасторы. Розныя формы ідалаў таксама могуць сведчыць пра розную культавую і этнакультурную спецыфіку. Некаторыя стоды маглі першапачаткова ствараца менавіта крыжпадобнымі, а пасля яшчэ дадаткова апрацоўвацца, каб узмацніць абрысы крыжа. Адпаведна, такія помнікі могуць быць прыкладам перапляцення традыцый ды сведчаннем прыстасавання паганства да новых умоў, сродкам абыходу забароны ўшанавання ідалаў. Гэта можа быць праявай асобнай лакальнай традыцыі і сведчаннем працэсу хрысціянізацыі насельніцтва.

Сярод каменных крыжападобных стодаў вылучаецца невялікая група тыпалагічна блізкіх артэфактаў. Самым вядомым сярод іх з'яўляецца каменны ідал, які знаходзіўся паміж вёскамі Даўгінава і Жары Вілейскага р-на. Ідал крыжападобнай формы ўяўляе стылізаваную выяву жанчыны. Ён высечаны з шэрага гнейсавага валуна, злёгку кранутага выветрываннем. Вышыня яго 173 см, размах 107 см. Для такіх памераў ён занадта тонкі, каля 20–25 см. Верхні акруглы канец ўтварае галаву, папярочнікі падобныя на растаўленыя рукі. На іх узроўні ў сярэдзіне знаходзяцца два невялічкія выступы – грудзі. Яны трохі абабітыя з такім разлікам, каб замяніць іх невялікімі крыжовымі знакамі. Трохі ніжэй, на ўзроўні жывата знаходзіцца яшчэ адна пукатая фігура – дзіця. Яго форма паўтарае абрысы ўсёй скульптуры. Па ўсіх прыкметах гэта не крыж, а стод жаночага боства. На "спіне" ідала высечаны чатыры дванаццаціканцовых крыжа [9, с. 96–99].

Аналогіі з Даўгінаўскім ідалам мае антрапаморфная каменная выява са старых могілак у Кобрыне. Стод мае выразна акрэсленую шыю, галаву з вушамі, твар. Рукі адсутнічаюць, магчыма адбіты. На тулаве ўнізе прысутнічае рэльефная выява крыжа-дзіцяці, падобная на даўгінаўскую. Гэтая скульптура не захавалася і вядома толькі паводле малюнка ў кнізе мастацтвазнаўцы Міхаіла Кацара [7, с. 45, мал. 119].

На закінутых могілках ля в. Буйнавічы Лельчыцкага раёна быў выяўлены каменны крыж, які, імаверна, мог быць стодам падобнага тыпу. Фігура таксама апрацавана ў форме крыжа, але захавалася некранутай верхняя частка, якая мае акруглую форму, што стварае падабенства з галавой. На грудзі высечана рэльефная

выява дзіцяці (як і на Даўгінаўскім стодзе), пасярод галавы якога, падобна, высечаны маленькі крыжык.

Да гэтай групы таксама можна далучыць ідал з в. Грабаўцы Жабінкаўскага р-на. Ён мае крыжападобную форму памерамі 79×50×47 см., высечаны з камяня чырвона-попельнага колеру [3, с. 89]. Ідал мае добра акрэслены твар-авал, галаўны ўбор накшталт хусткі, пад падбародкам высечана крыжападобная фігура. Стод таксама суадносіцца з фігурай жанчыны.

Гэтыя ўзоры каменнай скульптуры, відавочна, звязаны з ушанаваннем багіні-маці. Сляды былых жаночых культаў, у тым ліку і ўшанаванне жаночых фігур-бостваў, захаваліся ў Беларусі да нашых дзён [8, с. 107]. Як бачна, тры антрапаморфныя крыжападобныя скульптуры аб'яднаны адзіным выразным элементам – меншая крыжападобаня антрапаморфная выява ў вобласці жывата (дзіця). Дадзеныя знаходкі зроблены ў розных рэгіёнах на даволі значнай адлегласці адна ад адной, што можа сведчыць пра параўнальна позні час іх стварэння, калі ранейшыя этнакультурныя адметнасці паступова ўніфікаваліся, у тым ліку пад уплывам хрысціянства, хаця, натуральна, вобраз багіні-маці добра вядомы і ў дахрысціянскай традыцыі. Гэта якраз можа быць сведчаннем прыстасавання паганства да новых умоў, прыкладам узаемаўплываў рэлігійных традыцый: шанаванне падобнай скульптуры было зручным і прыймальным як для паганцаў, так і для першых пакаленняў ахрышчаных людзей. Праз крыжападобную форму адбывалася наступнае развіццё выяўленчага канона культавай дахрысціянскай скульптуры: выразная дыферэнцыяцыя канечнасцяў (рук), паступовае адасабленне галавы ад тулава, вылучэнне шыі. Аднак наступнае развіццё выяўленчых формаў было перарванае заняпадам паганства праз страту статуса інстытуцыянальнай рэлігіі і дамінуючае становішча хрысціянства ў якасці афіцыйнай дзяржаўнай рэлігіі.

У цэлым згаджаючыся з існуючай сёння класіфікацыяй культавай дахрысціянскай скульптуры, якая паходзіць з тэрыторыі сучаснай Беларусі, лічым неабходным яе ўдакладніць з улікам адзначаных акалічнасцяў. Адпаведна, класіфікацыя ідалаў, паводле іх формы, можа быць прадстаўлена наступным чынам:

– ідалы слупападобнай формы (ідал з в. Пярэспа Сенненскага р-на, "Цар Давыд" блізу в. Слабодка Смалявіцкага р-на, Ваўкавыскі ідал і інш.);

– асобныя каменныя галовы, якія ўстаўляліся ў драўляныя ці каменныя пастаменты (Слонімскі ідал, Шклоўскі ідал, ідал з в. Астрамечава Брэсцкага р-на і інш.);

– фігуры, сярод якіх ёсць выразныя чалавекападобныя і ў рознай ступені стылізаваныя формы (ідалы з Лепельскага р-на, в. Богіна Браслаўскага р-на, в. Залуззе Жабінкаўскага р-на і інш.);

– ідалы крыжападобнай формы з выразнымі антрапаморфнымі рысамі (ідалы з. Буцькі Пружанскага р-на, в. Даўгінава Вілейскага р-на, в. Грабаўцы Жабінкаўскага р-на і інш.).

Такі пералік відаў ідалаў у пэўнай ступені таксама адлюстроўвае працэс эвалюцыі выяўленчага канона паганскай скульптуры на беларускіх землях у храналагічнай паслядоўнасці.

Нягледзячы на немагчымасць на дадзены момант вылучыць выяўленчыя каноны дахрысціянскай скульптуры асобных этнакультурных супольнасцяў на тэрыторыі Беларусі, што абумоўлена малой колькасцю вядомых артэфактаў, аналіз дазваляе вылучыць адметныя рысы дахрысціянскай скульптуры ўвогуле:

– захаванне ў скульптуры ад часоў неаліта да сярэднявечча архаічнага выяўленчага прынцыпа, які выяўляецца ў схематычнасці і прымітыўнасці ў перадачы антрапаморфнага вобраза, акцэнтаванні ўвагі на твары (галаве), рысы якога перадаюцца больш падрабязна, чым тулава;

– схематычнасць у выкананні твара;

– адсутнасць альбо схематычнае ўмоўнае адлюстраванне цела;

– франтальнасць скульптуры, калі акрэсліваецца твар і пярэдні бок тулава, а бакавыя паверхні і задняя частка акрэслены ўмоўна, не маюць выяў, нярэдка з горшай апрацоўкай паверхні;

– галава фактычна не адасабляецца ад цела; шыя вылучаецца рэдка, часам, умоўна;

– тулава без дыферэнцыяцыі канечнасцяў: толькі ў скульптуры крыжпадобнай формы вылучаюцца рукі ў выглядзе гарызантальнай папярочыны, а ў ніжняй частцы канечнасці (ногі) так і не былі вылучаны, відаць таму, што з-за ўкопвання ў зямлю ці ўсталявання ў нейкія магчымыя пастаменты, у адлюстраванні ног не было патрэбы;

– статычнасць скульптуры, адсутнасць перадачы хоць якога руху.

Пералічаныя асаблівасці сведчаць пра кансерватыўнасць выяўленчага канона культавай дахрысціянскай скульптуры на тэрыторыі Беларусі незалежна ад часу і этнакультурнай прыналежнасці канкрэтных артэфактаў. Скульптура праз неглыбокую ступень прапрацоўкі і ўмоўнасць антрапаморфнага вобраза недалёка адыходзіць ад пачатковай прыроднай нарыхтоўкі. І гэта цікавы момант, які яшчэ патрабуе свайго асэнсавання. Гэта складана патлумачыць нібыта прымітыўнасцю тэхналогій і мастацкіх навыкаў, бо мы ведаем сінхронныя ўзоры скульптуры ў выглядзе жывёл і птушак, а таксама упрыгожванні ды іншыя разнастайныя рамесныя вырабы, якія маюць добрую якасць выканання і сведчаць пра даволі развіты мастацкі густ і стыль. Прычыны архаічнай схематычнасці антрапаморфнай скульптуры трэба шукаць у асаблівасцях рэлігійнага светапогляда насельніцтва беларускіх земляў, існаваўшых уяўленняў пра багоў і навакольны свет. Пра шанаванне прыроды, як адметную рысу тутэйшых паганскіх культаў, пісалі многія аўтары ад часоў сярэднявечча да нашых дзён. Гэтая з'ява беларускай традыцыйнай культуры добра апісана этнографамі XIX – XX ст., і нават у нашы дні беларусам уласцівы культ святых камянёў, крыніц, дрэў ды іншых прыродных аб'ектаў. Магчыма, што і ў старажытнасці асноўная ўвага надавалася менавіта ўшанаванню прыроды, багоў праз прыродныя аб'екты, а не праз штучна створаныя ідалы і свяцілішчы. То бок не было рэлігійнай патрэбы ў стварэнні дасканалай антрапаморфнай культавай скульптуры. Гэтым можна спрабаваць патлумачыць, чаму тут ідалы былі простымі, без падрабязнай дэталізацыі, не адлюстроўвалі дакладна чалавека і таму былі бліжэй да свайго прыроднага зыходніка.

## Бібліяграфічныя спасылкі

1. Археалогія Беларусі. У 4 т. Т. 1. Каменны і бронзавы вякі / Э.М. Зайкоўскі, У.Ф. Ісаенка, А.Г. Калечыц [і інш.]; пад рэд. М.М. Чарняўскага, А.Г. Калечыц. – Мінск : Бел. навука, 1997. – 424 с.

2. Беспалова, Т. И., Микляев, А. М. О работах в Псковской области / Т. И. Беспалова, А. М. Микляев и др. // Археологические открытия 1976 года. – Москва: Наука, 1977. – С. 7–8.

3. Дучыц, Л. У. Звесткі аб язычніцкіх ідалах на тэрыторыі Беларусі / Л. Дучыц // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. – 1990. – №6. – С. 87–91.

4. Дучыц, Л.У., Зайкоўскі, Э.М. Ідалы / Л. У. Дучыц, Э. М. Зайкоўскі // Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск : Беларусь, 2006. – С. 204–205.

5. Забашта, Р. Язычницька монументальна скульптура Білорусії (Контекстуальні паралелі й зближення) / Р. Забашта // Беларусь у сістэме трансеўрапейскіх сувязяў у I тыс. н. э. Тэзісы дакладаў і паведамленняў міжнароднай канферэнцыі. – Мінск : НВП "Ваўкалака", 1996. – С. 33 – 35.

6. Зайкоўскі, Э. Капішча / Э. Зайкоўскі // Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск : Беларусь, 2006. – С. 225–226.

7. Кацар, М.С. Беларускі арнамент. Ткацтва. Вышыўка / навук. рэд. Я.М. Сахута. – Мінск : БелЭн, 1996. – 208 с.

8. Лобачевская, О. А. Женские антропоморфные кресты на Беларуси: современные наблюдения и гипотезы / О. А. Лобачевская // Палявая фальклярыстыка і этналогія: даследаванне лакальных культур Беларусі. – Мінск : Беларускі дзяржаўны ун-т культуры, 2008. – С. 94–109.

9. Ляўкоў, Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э. А. Ляўкоў. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 213 с.

10. Ляўкоў, Э., Карабанаў, А., Дучыц, Л., Зайкоўскі, Э., Вінакураў, В. Культавыя камяні Беларусі / Э. Ляўкоў, А. Карабанаў, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, В. Вінакураў // З глыбі вякоў. Наш край: Гіст.-культуралаг. зб. Вып. 2. – Мінск : Беларуская навука, 2002. – С. 47–68.

11. Мазуркевич, А.Н. Художественное творчество древнего населения северо-запада России / А. Н. Мазуркевич // Зверь и человек. Древнее изобразительное творчество Евразии. – СПб: Государственный Эрмитаж, 2009. – С. 79–87.

12. Мальдзіс А.І., Крамко І.І. Невядомы помнік палемічнай літаратуры XVII ст. ("О образех, о реликвях") / А. І Мальдзіс, І. І. Крамко // Беларуская лінгвістыка. – 1983. – Вып. 24. – С. 57–61.

13. Потравнов, А.Л., Хмельник, Т.Ю. Безмолвные стражи прошлого. Монументальные каменные кресты / А.Л. Потравнов, Т.Ю. Хмельник. – М.: Вече, 2018. – 368 с.

14. Скварчэўскі, Зм. Паганскія ідалы на тэрыторыі Беларусі / Зм. Скварчэўскі // Siver. – 2013. - №1. – С. 68 – 83.

15. Скварчэўскі, Д.В. Крыж альбо чалавек? Да пытання пра семантыку знакаў на вясковых надмагіллях XV–XIX стст. на тэрыторыі Беларусі / Д.В. Скварчэўскі // Таинственная Беларусь VI: материалы конференции (г. Минск, 14 марта 2020 года). – Минск : Регистр, 2020. – С. 35–53.

16. Шафф, Ф. История христианской церкви. Том IV. Средневековое христианство. От Григория I до Григория VII. 590–1073 г. по Р. Х. / Филип Шафф. – СПб.: Библия для всех, 2008. – 511 с.

## ЯЗЫК БОГОСЛУЖЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ПРАКТИКЕ БЕЛОРУСОВ

**А. В. Верещагина (Гурко)**

Минск, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН РБ,
ver-aliaksandra@yandex.ru

Автор показывает, что вплоть до начала XX века религиозный фактор влиял на этническую картину белорусских земель. Формирование многоконфессиональной структуры белорусского общества повлияло на процесс формирования этнической идентичности белорусов. Белорусские

христианские традиции в основном формировались под влиянием восточного христианства, а следовательно, и богослужебного церковнославянского языка в его русской версии.

*Ключевые слова*: Белорусские христианские традиции; церковнославянский язык; русский язык; богослужебная практика; православие; католицизм; протестантизм.

The author shows that up to the beginning of the twentieth century, the religious factor influenced the ethnic picture of the Belarusian lands. The formation of the multi-confessional structure of Belarusian society has influenced the process of forming the ethnic identity of Belarusians. Belarusian Christian traditions were mainly formed under the influence of Eastern Christianity, and hence the liturgical Church Slavonic language in its Russian version.

*Keywords*: Belarusian Christian traditions; Church Slavonic language; Russian language; liturgical practice; Orthodoxy; Catholicism; Protestantism.

Становление христианских традиций и связанного с ними языка богослужения на белорусских землях имеет сложную историю, связанную с тем, что эти территории на протяжение складывания и развития белорусского этноса находились в составе различных государственных образований. Белорусские христианские традиции в своей основе формировались под влиянием восточного христианства, а следовательно и богослужебного русского языка (или церковнославянского в его русской редакции). В определенные исторические периоды в этнокультурных процессах белорусов принимало участие и западное христианство (католицизм восточного и западного обрядов). Однако, в настоящее время 80 % из общего числа верующих граждан Беларуси относят себя к православию, и лишь 14 % – к католицизму, что свидетельствует о большом влиянии восточного христианства на белорусские этнические традиции.

В разные периоды конфессиональной истории белорусского общества русский язык (или церковнославянский в русской его редакции) как богослужебный использовался в религиозной обрядности в большей или меньшей степени. Были периоды (X–XV; XIX–XX вв.), когда в богослужении использовался преимущественно церковнославянский или русский язык. В XV–XVIII вв. под влиянием изменений в конфессиональной структуре и истории общества происходят трансформации богослужебного языка. Однако, на протяжении столетий всегда сохранялась тесная связь белорусского христианства с русским православием.

Обратимся к первоначальной истории христианства на белорусских землях, которая началась с заимствования церковной традиции Восточной (Византийской) церкви, вместе с догматами, клиром, праздниками и обрядами. Уже в конце X–XI вв. на белорусских землях были созданы епископские кафедры, сформировались определенные элементы богослужения, которые в общих чертах дошли до нашего времени (перенятый от Византии календарь основных и двунадесятых праздников с их каноном, литургией, церковным преданием и псалмами на церковнославянском и греческом языках). Вместе с христианством на белорусские земли была привнесена богослужебная литература. Христианизация по православному обряду имела то преимущество, что восточная церковь не связывала богослужение языковым каноном. Византийская церковь допускала использование в богослужении любого неканонического языка. Рим не признавал славянского богослужения, которое было официально запрещено на церковном соборе в Сплите в 924 году под влиянием папы Иоанна X [1, с. 15–16].

Византийская церковь допускала отправление богослужения на любом «неканоническом» языке, что далее было продолжено древнерусскими отцами церкви, которые подняли славянский язык до уровня «богодухновенного», канонического. Уже в первые годы существования христианства на землях Древней Руси были разработаны особые церковные службы, переведенные на славянский язык еще св. Мефодием. Возможно, праздничные службы в тот период также отправлялись на славянском языке. В этот же период происходит формирование белорусской христианской традиции, в том числе и церковного книгописания. От тех времен до нас дошли сочинения белорусского святого Кирилла, епископа Туровского.

В следующий период конфессиональной истории (XIV–XVI вв.) оформляется независимая Литовская (Киевская) митрополия. Период также ознаменован началом формирования некоторых специфических черт белорусской православной традиции, как, например, появлением в церковном календаре праздничных дней, посвященным новым белорусским святым, оформлением культа местночтимых чудотворных икон, появлением своей богослужебной литературы, в том числе и на старобелорусском языке.

Знаменитый исследователь белорусского языка, этнографии и фольклора Е. Ф. Карский, на основе изучения западнорусских переводов Псалтыри XV–XVII вв., дал следующую характеристику этому периоду: «Тогда как в Московской Руси языком Святого Писания и богослужебным служит церковнославянский в русской его редакции, в Литве сначала изредка, а потом все чаще и чаще место церковнославянского языка в книгах Святого Писания заступает местное наречие, говор белорусский, подчас сильно подправленный польской речью (В то же время языком церкви и здесь юридически остается церковнославянский). От XV–XVII вв. мы имеем много рукописных и даже печатных переводов Библии.., не только с некоторыми приметами живой белорусской речи, но иногда и на чистом западнорусском наречии. Причины этому – отделение Западной Руси от Московской и подпадения ея влиянию Польши» [2, с. 2–3].

Все эти процессы довольно негативно были восприняты теми высшими православными иерархами ВКЛ, которые связывали переводы на белорусский язык с влиянием польской культуры. Так, в окружном послании 1592 года православные епископы ВКЛ жалуются на то, что «учение святых писаний зело оскуде, паче же словенского российскаго языка, и все человецы приложишася простому несъвершенному лядскому писанию, сего ради в различнаго ереси впадоша, не ведуще в Богословии силы совершенного грамматического словенского языка»[3, с. 201].

Значительная роль в распространении богослужебных традиций Московской Руси принадлежала деятелям церкви и политикам, которые нашли убежище на белорусских землях. Так, например, в 1553 году был сослан в Соловецкий монастырь на вечное заточение Артемий Троицкий, один из бывших советников Ивана Грозного. Именно этот церковный деятель выступал против западного влияния на культуру Московской Руси и вообще на восточнославянскую православную традицию [1, с. 200].

Это соответствовало русской модели богослужебной практики, в основе которой лежит церковнославянский язык. Вторая модель ориентирована на использование народного языка в богослужении и была распространена в белорусской средневековой культуре. Результатом развития второй модели стали переводы богослужебной литературы на белорусский язык, на который оказали влияние примеры соседних славянских народов – поляков, чехов, к тому времени

имеющих подобные переводы священных текстов на национальные языки (например, Вюртембергскую Псалтырь XIV века или польский перевод Псалтыри). Это, прежде всего, знаменитые издания Франциска Скорины «Псалтир» (Прага, 1517), «Апостол» (Вильно, 1525) и «Малая подорожная книжица» (Вильно, каля 1525), а главное, «Библия руска», изданная в Праге, которая считается не только первым печатным изданием восточных славян, но и первым белорусским переводом Библии [4, с. 9].

В XVI – XVII вв. углубляются различия между русской и белорусской православными традициями, на появление которых повлияло множество внешних факторов, в том числе и многочисленные военные конфликты между королями Речи Посполитой и московскими царями, а также внутрицерковные процессы – реформы церкви в России и распространение унии на землях Великого княжества Литовского. С приходом католицизма на белорусские земли значительное распространение получила греко-католическая церковь, в которой, тем не менее оказался «законсервирован» церковнославянский язык богослужения. И лишь в конце XVIII – начале XIX вв. были попытки ввести в униатское богослужение польский язык.

В XVII веке произошли значительные реформы в православной церковной традиции Московской Руси, которые оказали влияние и на конфессиональную структуру ВКЛ. На Московском соборе 1666–1667 гг. было постановлено о «святого Символа благоисправлении, новопечатных книг праведном напечатании и иных чинов церковных благоустроении» [5, с. 447]. Реформы обрядности, богослужения, исправления богослужебных книг в Белорусской православной церкви растянулись на более значительный, чем в России период времени – около двух столетий. Белорусские священники продолжали пользоваться старыми дониконовскими служебниками, по которым до 1880-х гг. служили «тысячи православных священников Западного Края России», что оказало влияние на формирование различий между российской и белорусской православными практиками.

Это подтверждают документы, которые свидетельствуют, что печатные издания Великого княжества Литовского во время их распространения в Московии были подвергнуты исправлению после Никоновской реформы, а невыправленные издания было запрещено распространять [6, с. 393]. Одновременно Литовский митрополит Петр Могила провел свою реформу богослужения, которая была воплощена в его требнике (1646) [7, с. 46].

XVII век – это период активных контактов русских и белорусских единоверцев, которые привели к взаимовлиянию и взаимодействию богослужебных традиций и дальнейшему распространению богослужебной литературы на церковнославянском языке в русской его редакции на белорусских землях, а белорусской печатной продукции – в России. И тому было две причины. Во-первых, с 1686 года с согласия Константинопольского Патриарха Киевская митрополия в полном составе была подчинена Московскому Патриарху. Во-вторых, после русско-польской войны в города России были переселены сотни ремесленников, представителей самых разных профессий, которые внесли значительный вклад в развитие русской средневековой культуры. Об этом свидетельствует ряд документальных сведений деятельности и жизни выходцев из Беларуси в России [8, с. 66].

После присоединения белорусских земель к Российской империи конфессиональная структура стала меняться по сравнению с предыдущим историческим периодом. В XIX веке в регионе на фоне поликонфессионального

разнообразия доминируют православные традиции. В 1839 г. Полоцкий церковный собор оповестил о «воссоединении» униатов с православной церковью. Бывшим униатам были оставлены только те обряды и обычаи, которые «не противоречили сути православия».

По сведениям российских священников, которые служили в белорусских приходах, православная обрядность имела тут явные следы влияния католической и униатской обрядности; старые богослужебные книги нередко были также униатского происхождения. Чтобы достигнуть единообразия в церковной обрядности белорусских и русских православных верующих, распространялись российские богослужебные издания, которые должны были заменить старые, времен ВКЛ [9, с. 65].

В XX веке богослужебные традиции Русской православной церкви продолжали оказывать значительное влияние на формирование белорусской православной традиции, в том числе и на язык богослужения. В этот период, как и в XIX веке, Белорусская православная церковь находилась не только в каноническом подчинении (за исключением Западной Беларуси до 1939 г.), но и под мощным влиянием Русской православной церкви. Это находило выражение в том, что высшие православные иерархи Беларуси были русского происхождения, или имели духовное образование, полученное в российских семинарии и академии; в распространении богословской литературы из России, а также централизованной выработки общих мер и способов «выживания» священнослужителей и верующих в условиях существования атеистического государства. Большое значение для эволюции белорусской православной традиции имели печатные издания Московского Патриархата.

В настоящее время религия и религиозный опыт имеют большое значение в жизни белорусского общества. Около половины жителей нашей республики считают себя верующими. 80 % из общего числа верующих граждан Беларуси относят себя к православию, 14 % – к католицизму, 2 % – к протестантизму, есть представители иудаизма, ислама, других религий. В 2002 году приняты поправки к «Закону о религиозных объединениях», в которых обозначены равные права всех конфессий. Тем не менее, как уже было отмечено, в равных условиях выбора вероисповедания и существования религиозных организаций в Беларуси, большинство верующего населения относит себя к православной церкви, использует в качестве богослужебного русский язык, и, следовательно, находится в тесной связи с русской православной традицией.

Особенностью формирования современной православной традиции в Беларуси являются постоянные контакты с Русской православной церковью, что выражается в пастырских визитах Патриарха Кирилла на белорусскую землю, в почитании общих святых, икон, культовых святынь; существовании общего церковного календаря, а также в поддержке Белорусской церкви в толковании и разработке вопросов догматики и обрядности; в получении богословского образования белорусскими священниками и теологами в России, в обмене преподавателями и студентами духовных учреждений; в воздействии печатных и устных средств массовой информации.

На сегодняшний день есть примеры введения белорусского языка в православное богослужение, перевода священных книг на белорусский язык. Например, в Свято-Петро-Павловском соборе Минска литургия в первую субботу каждого месяца и молебен за белорусский народ с акафистом святым мученикам Антонию, Иоанну и Евстафию виленским каждую среду в 17 часов перед иконой с частицами мощей святых виленских мучеников). Одним из значимых событий

последних лет в православной церковной жизни Минской епархии, связанных с процессом белоруссизации церкви, является разрешение читать паремии, Апостол и Евангелия в храмах и на белорусском, и на русском языках [6]. Однако русский язык не теряет своей актуальности и постоянно применяется в богослужебной практике.

С учетом специфики Беларуси, потребностей и нужд прихожан, церковные издания в стране публикуются на двух языках – белорусском и русском. На двух языках готовятся кадры священников в церковных учебных учреждениях. Послания митрополита, Патриаршего Экзарха всея Беларуси по поводу праздников и праздничных дат, как правило, озвучиваются в Святодуховом кафедральном соборе на белорусском языке, печатаются параллельно на русском и белорусском языках.

Таким образом, можно сделать вывод, что православная церковь в настоящее время является основой для сохранения и расширения сложившегося восточнославянского этнокультурного пространства, основанного на едином вероисповедании и использовании в качестве богослужебного русского языка.

Беларусь – поликонфессиональное государство, в котором кроме православия значительные позиции занимает и протестантизм, и католицизм. В богослужении в костелах нередко параллельно используются белорусский, русский и польский языки. Формирование Белорусского Костела и процесс белоруссизации церковной жизни включает проведение богослужений, издание литературы на белорусском языке (например, сборника текстов богослужений Имшал на белорусском языке, что помогает перевести богослужения в костеле на белорусский язык).

В целом, все христианские конфессии осуществили перевод текстов Священного Писания на белорусский язык. В 2017 году в Лиде (Гродненская область) на презентации первого полного римско-католического издания Нового Завета на белорусском языке архиепископ Тадеуш Кондрусевич сказал следующее: «Прошедший 2017 год, как год юбилея 500-летия издания Библии нашего знаменитого земляка Франциска Скорины, ознаменовался первым официальным изданием Нового Завета на белорусском языке практически одновременно как Католической, так и Православной Церковью» [10].

Что же касается протестантизма, то в молитвенных домах евангельских христиан-баптистов, христиан веры евангельской, адвентистов седьмого дня звучит и русский, и белорусский языки, на которых издается богослужебная литература, проводится подготовка пресвитеров и проповедников. Тем не менее уделяется внимание и процессу белоруссизации Церкви. Большим событием в развитии белорусского протестантизма стало издание «Нового Завета» на белорусском языке. В Минске 4 декабря 2014 г. было представлено белорусское издание Нового Завета в переводе писателя Анатолия Клышки. Издание увидело свет в издательстве «Позитив-центр» при поддержке Объединения церквей Адвентистов Седьмого Дня в Беларуси (АСД).

Таким образом, с самого раннего периода истории и практически до начала XX столетия на этническую палитру белорусских земель оказывал влияние религиозный фактор. Складывание поликонфессиональной структуры белорусского общества оказало влияние на процесс формирования этнического самосознания белорусов. Белорусские христианские традиции в своей основе формировались под влиянием восточного христианства, а следовательно и богослужебного русского языка (или церковнославянского в его русской редакции).

## Библиографические ссылки

1. Замалеев А. В. Восточнославянские мыслители. СПб., 1998. С. 15 – 16.
2. Карский Е. Ф. Западнорусские переводы Псалтыри в XV – XVII веках. – Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1896.
3. Левшун Л.В. Очерки истории восточнославянской средневековой книжности. Эволюция творческих методов. - Минск: Европейский гуманитарный ун-т, 2000. – С. 201.
4. Чарота І. А. Беларуская мова і Царква. - Мінск: Выд. Свята-Петра-Паўлаўскі Сабор, 2000. – С. 9.
5. Акты Юго-Западной России. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. Т. 5. СПб., 1855. – С. 447.
6. Русско-белорусские связи : сборник документов : (1570 –1667 гг.) / отв. ред. Л. С. Абецедарский, М. Я. Волков. — Минск : Высшая школа, 1963. – С. 393.
7. Хойнацкий А.Ф. Западнорусская церковная уния в ее богослужениях и обрядах. Киев: Тип. Киевопечерской Лавры, 1871. – С. 46.
8. Русско-белорусские связи во второй половине XVII в. (1667-1686). - Игнатенко А.П. (отв. ред.). Мн.: Изд-во БГУ, 1972. – С. 66.
9. Миловидов А.И. Русский календарь в Северо-Западном крае, его история и значение. Историко-библиографическая справка по поводу 25-летия «Виленского календаря», с указателем помещенных в нем статей и с 4-мя портретами в тексте / В кн.: Миловидов А. И. Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви в Северо-Западном крае. – Харьков: Тип. Губернского Правления, 1900. – С. 65.
10. https://krynica.info/ru/2018/04/23/mitropolit-kondrusevich-ne-dostatochno-kupit-bibliyu-i-postavit-na-polku/ [Электронный ресурс]. – Дата доступа: 12:40 05/01/2020.


# ЗНОС КУЛЬТАВЫХ БУДЫНКАЎ ПАДЧАС АНТЫРЭЛІГІЙНАЙ КАМПАНІІ Ў БССР КАНЦА 1950-Х – ПЕРШАЙ ПАЛОВЫ 1960-Х ГГ.


**А. А. Гужалоўскі**

Мінск, Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, huzhalouski@gmail.com



В статье описывается снос культовых зданий в конце 1950-х – первой половине 1960-х гг. в рамках реализации адного из наиболее разрушительных для национальной культуры направления хрущевской антирелигиозной кампании в БССР.



*Ключевые слова*: антирелигиозная кампания; культовое здание; памятник; конфессия; коммунистическое общество.



The article describes the demolition of religious buildings in the late 1950s – the first half of the 1960s as one of most destructive direction of the Khrushchev anti-religious campaign in the BSSR which costed great losses to national culture.



*Keywords*: anti-religious campaign; religious building; monument; denomination; communist society.


Перыяд хрушчоўскай «адлігі» для дзяржаўна-царкоўных адносінаў шмат у чым быў адкатам ў 1930-я гг. «У тыя часы прадстаўнікі розных канфесій адчулі люты мароз» – піша аўтарытэтны даследчык расійскай царкоўнай гісторыі М. В.

Шкароўскі [1, с. 359]. Аднак ў адрозненні ад антырэлігійнага наступу 1930-х гг., дэкларацыяная палітыка дзяржаўнага атэізму канца 1950-х – першай паловы 1960-х гг. не прадугледжвала правядзення масавых рэпрэсій у дачыненні да вернікаў і кліра, але толькі іх перавыхаванне. Адмова ад сілавых метадаў у барацьбе з рэлігіяй была зафіксавана ў новай праграме КПСС, дзе яна вызначалася як «перажытак капіталізму ў свядомасці і паводзінах людзей», а барацьба супраць гэтых перажыткаў як «састаўная частка работы па камуністычнаму выхаванню» [2, с. 123]. М. С. Хрушчоў быў перакананы, што рэлігія павінна натуральна адмерці падчас пабудовы камуністычнага грамадства. Сваю задачу ён бачыў у стварэнні найбольш спрыяльных умоваў для запланаванага адмірання, адной з якіх з'яўляўся знос культавых будынкаў.

Пачатку арганізаванага хрушчоўскага наступу на рэлігію папярэднічала змена Сталіным у 1943 г. палітыкі ў дачыненні РПЦ і некаторае ажыўленне рэлігійнага жыцця ў цэлым ва ўмовах паслаблення таталітарнага рэжыму пасля XX з'езда КПСС. У 1956–1958 гг. мясцовыя, рэспубліканскія і агульнасаюзныя ўлады атрымалі сотні зваротаў беларускіх вернікаў розных канфесій аб вяртанні будынкаў, рэгістрацыі суполак і святароў [3, арк. 1–298; арк. 1–193; арк. 1–171]. Абраны першым сакратаром ЦК КПСС, 4 ліпеня 1954 г. Хрушчоў выступіў ініцыятарам падрыхтоўкі і прыняцця пастановы ЦК КПСС «Аб буйных недахопах у навукова-атэістычнай прапагандзе і мерах па яе паляпшэнню» [4, с. 502–505], якая дала старт непрацяглай антырэлігійнай кампаніі 1954 г. У пастанове казалася пра пашырэнне дзейнасці царквы, павелічэнне яе ўплыву на грамадства, змяшчаўся заклік вярнуцца да даваеннай мадэлі ўзаемаадносінаў паміж дзяржавай і царквой. Аднак вяртанне да жорсткіх антырэлігійных практык 1930-х гг. для значнай часткі грамадства і кіраўніцтва краіны, якое ў той час было яшчэ калектыўным, аказалася непрымальным. Праз чатыры месяцы кампанія была згорнута, пераважыў стрыманы падыход у дзяржаўна-канфесійных адносінах.

Тым не менш, у хрушчоўскім праекце паскоранага пераходу ад сацыялізма да камунізму рэлігія разглядалася выключна як перашкода. Таму пасля XX з'езда першы сакратар ЦК КПСС вярнуўся да ідэі вынішчэння «рэлігійных забабонаў». Да барацьбы з рэлігіяй мабілізоўваліся не толькі партыйныя і савецкія органы ўлады, камсамол, але таксама прафсаюзныя і грамадскія арганізацыі, праваахоўная сістэма. Падобная татальнасць стварала вакол вернікаў атмасферу культурнай ізаляцыі, у якой яны адчувалі сябе грамадзянамі другога гатунку, ізгоямі, нявартымі разам з усім народам увайсці ў светлую камуністычную будучыню.

Сігналам для разгортвання паўнамаштабнай антырэлігійнай кампаніі з'явілася сакрэтная пастанова ЦК КПСС ад 4 кастрычніка 1958 г. «Аб запісцы аддзела прапаганды і агітацыі ЦК КПСС па саюзных рэспубліках "Аб недахопах навукова-атэістычнай прапаганды"», якая змяшчала загад усім партыйным, арганізацыям і дзяржаўным органам разгарнуць наступ на рэлігійныя перажыткі савецкіх людзей [5, с. 363]. 4 лістапада таго ж года асноўныя палажэнні сакрэтнай пастановы былі даведзены да кіраўнікоў адпаведных міністэрстваў, ЦК ЛКСМБ, Белсавпрафа, рэспубліканскага друку на нарадзе ў ЦК КПБ, дзе кожны з запрошаных атрымаў уласны накірунак дзейнасці [6, с. 266]. Паступова антырэлігійная кампанія, падчас якой абражаліся пачуцці вернікаў, перакручвалася гісторыя царквы, узводзіўся паклёп на святароў, захіснула рэспубліку. Да яе асноўных накірункаў адносіліся: антырэлігійная прапаганда, ціск на святароў і вернікаў, ліквідацыя рэлігійных суполак, а таксама знос культавых будынкаў.

За час правядзення антырэлігійнай кампаніі былі зруйнаваны будынкі многіх храмаў, сінагог, мячэтаў, частка якіх з'яўлялася каштоўнымі помнікамі

архітэктуры. Каб надаць гэтаму працэсу хоць бы фармальную легітымнасць, пастановай Савета Міністраў БССР ад 20 верасня 1961 г. са спіса помнікаў архітэктуры выключылі Дабравешчанскую царкву XII ст. у Віцебску, Троіцкі касцёл 1615–1617 гг. у Ружанах, касцёл св Стэфана (Мікалаеўскі сабор) першай пал. XVIII ст. у Полацку, касцёл Адшукання св. Крыжа XVI–XVII ст. у Гродне, Свята-Троіцкую праваслаўную царкву 1842 г. у в. Саматэвічы Касцюковіцкага раёна, уніяцкую царкву Пятра і Паўла XVIII ст. у в. Рыжкавічы Шклоўскага раёна [7, арк. 104].

Акрамя храмаў, паводле планаў беларускага урада, у недалёкай камуністычнай будучыні былі павінны знікнуць Любчанскі замак другой пал. XVI ст., палац Сапегаў XVII–XVIII стст. у Ружанах, палац Агінскіх–Храптовічаў XVIII–XIX стст. у Бешанковічах, Полацкі езуіцкі калегіюм сяр. XVIII ст., дом Тызенгаўза другой пал. XVIII ст. у Гродна, палац Храптовічаў у Шчорсах другой паловы XVIII ст., Шклоўская ратуша другой паловы XVIII ст., Бабруйская крэпасць першай паловы XIX ст., Косаўскі палац першай паловы XIX ст. і будынак гімназіі першай паловы XIX ст. у Свіслачы [8, арк. 101, 105].

У красавіку 1961 г. у сувязі з пашырэннем плошчы Мяснікова і будаўніцтвам першага транспартнага кола Мінскі гарвыканкам узбудзіў хадайніцтва аб зняцці з уліку і зносе драўлянай Свята-Казанскай архірейскай царквы по вул. Савецкай (каменны Свята-Казанскі храм, які знаходзіўся побач, быў узарваны яшчэ ў 1936 г.). Увосень таго ж году у Мінску быў знесены яшчэ адзін праваслаўны храм – царква св. Мікалая Цудатворцы на Козыраўскіх могілках [9, с. 137]. Ва ўладных колах ішло актыўнае абмеркаванне ліквідацыі касцёла святых Сымона і Алены на плошчы Леніна.

Неўзабаве сталіца Савецкай Беларусі была пазбаўлена яшчэ двух важных архітэктурных аб'ектаў. У 1967 г. знеслі пабудаваны ў 1902 г. саборны мячэт, а ў 1965 г. – т. зв. халодную сінагогу XVI ст. Калі знікненне першага помніка не выклікала грамадскага супраціву, то пра рыхтуючыйся знос другога мінская яўрэйская абшчына беларускай сталіцы праінфармавала міжнародную супольнасць. 18 чэрвеня 1964 г. у газеце «Нью-Ёрк Хералд Трыб'юн» з'явіўся артыкул «Сякера падае на мінскую сінагогу». У ім паведамлялася пра тое, як будаўнічыя рабочыя пачалі дэмантаж святыні ў час, калі ў ёй ішло набажэнства, а таксама пра адмову мінскіх гарадскіх улад прадставіць вернікам іншы будынак [10, арк. 79–82]. Нягледзячы на апеляванне да замежнай грамадскасці, неўзабаве мінскія габрэі акрамя сінагогі пазбавіліся ўласных гістарычных могілак.

Непапраўнай стратай для беларускай культуры стала знікненне касцёла Найсвяцейшай Панны Марыі, больш вядомага як Фара Вітаўта ў Гродна. Збудаваная ў гатычным стылі, і зазнаўшая перабудовы ў стылях рэнесанса, барока, псеўдарускім і неагатычным, Фара Вітаўта мела сімвалічнае значэнне як адна з першых каталіцкіх святынь на тэрыторыі Беларусі. Прынятае Гродзенскім гарсаветам рашэнне аб зносе «аварыйнага будынка» абгрунтоўвалася генеральнай забудовай горада. Запрошаная з Ленінграда брыгада падрыўнікоў на працягу двух дзён мініравала помнік, таўшчыня сцен якога складала 1, 5 метра. Уначы 29 лістапада 1961 г. закладзеныя дзве тоны выбуховага рэчыва спрацавалі. Сцены бажніцы ўзьняліся ў паветра, а потым склаліся ўнутр [11, с, 16].

У студзені 1964 г. акт дзяржаўнага вандалізма быў здзейснены ў Полацку, дзе ўзарвалі касцёл св. Стэфана (з 1833 г. праваслаўны Свята-Мікалаеўскі сабор) і частку езуіцкага калегіўма XVIII ст. Рашэнне аб знішчэнні архітэктурнага помніка прыняла камісія на чале з намеснікам старшыні Савета Міністраў БССР В. Г. Каменскім і старшынёй Дзяржбуда БССР архітэктарам У. А. Каралём,

якія прыйшлі да высновы аб «немэтазгоднасці і немагчымасці» яго аднаўлення. Пасля выбуху засталося каля 50 тыс. куб. метраў цэглы і шчэбня, якія на працягу года прадпрыемствы і насельніцтва выкарыстоўвалі на добраўпарадкаванне горада [12, с. 69].

Тэндэнцыя знішчэння помнікаў сакральнай архітэктуры як складовай частцы хрушчоўскай антырэлігійнай кампаніі яскрава праявілася ў Віцебску. Першы ўдар мясцовыя ўлады нанеслі па езуіцкаму касцёлу св. Іосіфа XVII ст., вядомаму з 1844 г. пад назвай Мікалаеўскага сабора. Галоўны храм былой Полацкай епархіі быў выключаны са спісу помнікаў архітэктуры і разбураны ўвесну 1957 г. Тады ж горад пазбавіўся былой уніяцкай царквы святых Пятра і Паўла другой пал. XVIII ст. У красавіку наступнага году Віцебск страціў яшчэ адзін помнік сакральнай архітэктуры – касцёл св. Антонія Падуанскага XVIII ст. Ператвораны ў 1940 г. у музей атэізму, у пасляваенны час касцёл выкарыстоўваўся як склад гародніны і ў 1952 г. быў прызнаным не вартым надання статуса помніка [13, с. 31].

У снежні 1961 г. віцебскія ўлады ўзарвалі найстарэйшы мураваны будынак горада – царкву Дабравешчання Багародзіцы XII ст. Гэты ўнікальны помнік полацкай школы дойлідзтва моцна пацярпеў ад перабудоў і ваенных дзеянняў. Але напярэдадні знішчэння захоўваў аўтэнтычныя муры з фрэскамі амаль на ўсю вышыню. Каштоўны помнік не ўратавалі пратэсты дырэктара Інстытута археалогіі АН СССР Б. А. Рыбакова [14, с. 153].

У 1962 г. гісторыка-культурны ланшафт Віцебска збяднеў на яшчэ адзін аб’ект – царкву Святога Духа, узведзеную ў XIV ст. князем Альгердам Гедымінавічам і перабудаваную ў пачатку XX ст у псеўдарускім стылі. Фармальнай прычынай зносу помніка, як і ў папярэдніх выпадках, быў яго дрэнны стан [15, с. 619].

У год правядзення XX з’езду КПСС знік унікальны помнік магілёўскага барока – Свята-Пакроўская царква XVII ст. [16, с. 354] У 1957 г., паводле загаду магілёўскага гарсавета, былі разабраны рэшткі касцёла св. Антонія Падуанскага XVIII ст., які лічыўся апякуном горада [17, с. 110], а таксама сцены і званіца Багаяўленскага брацкага манастыра XVII ст. [18, с. 109] У наступным годзе знік касцёл св. Францыска Ксаверыя і частка калегіума езуітаў XVIII ст. [19, с. 156] Да 1960 г. пратрывала Свята-Успенская царква у Магілёве, нагадваючы сёння пра свае існаванне паходзячым з яе абразам П. Яўсеевіча «Нараджэнне Маці Божай» (1649) [20, с. 29].

Падчас будаўніцтва гасцініцы «Сож» напрыканцы 1950-х гг. была разабрана пабудаваная паводле загаду М. П. Румянцава Траецкая царква ў Гомелі [21, с. 155]. Напачатку наступнага дзесяцігоддзя гомельскія гарадскія ўлады знішчылі праваслаўныя храмы св. Георгія Пабеданосца і Спаса-Праабражэнскі [22, с. 86]. Адзін з найлепшых помнікаў класіцызму ў Беларусі – Петрапаўлаўскі сабор у Гомелі, зачынены ў 1960 г., захаваўся дзякуючы перадачы яго будынка музею, потым – планетарыю [23, арк. 205]. Касцёл узвышэння Святога Крыжа XIX ст. у Брэсце пражыў атэістычныя часы таксама прытуліўшы ў 1957 г. Брэсцкі абласны краязнаўчы музей [24, с. 68].

У выніку хрушчоўскай антырэлігійнай кампаніі значныя страты панесла гісторыка-культурная спадчына малых гарадоў і вёсак. Былі ўзарваны альбо разабраны Троіцкі фарны касцёл XVI ст. у Клецку, касцёл Ушэсція Найсвяцейшай Дзевы Марыі XVI ст. у Гайне, царква Покрыва Багародзіцы XVIII ст. у Воршы, касцёл і кляштар кармелітаў XVIII ст. у Бялынічах, царква св. Троіцы XIX ст. у Мсціслаўлі, кляштар дамініканаў і касцёл св. Лукі XVII ст. у Чашніках, касцёл нараджэння Найсвяцейшай Панны Марыі і Св. Казімера XVIII ст. у Лагойску,

Троіцкі касцёл XVIII ст. у Сянно, Вялікая сінагога XVII ст. у Пінску, царква Ўваскрасення Хрыстова XVIII ст. у Лёзна, Петрапаўлаўская царква і манастыр XVIII ст. у Глыбокім і дзясяткі іншых, менш вядомых помнікаў драўлянай архітэктуры, як, напрыклад, царква св. Міхала Арханёла ў в. Мірацічы Карэліцкага раёна [25, арк. 35] альбо мячэт у в. Асмолава Нясвіжскага раёна [26, арк. 165]. Акрамя негатыўных наступстваў для маральнага стану грамадства, падобныя дзеянні сапсавалі архітэктурнае аблічча гарадоў і вёсак, якое страціла былую выразнасць. Прасторавая арганізацыя іх забудовы таксама пагоршылася.

Нягледзячы на ўсе намаганні забюракратызаванай ад пачатку сістэмы атэістычнай прапаганды і рэпрэсіўнага апарата, стагоддзямі існаваўшыя на Беларусі хрысціянскія, іўдзейская і мусульманская канфесіі, дзякуючы мужнасці святароў і вернікаў, вытрывалі, давёўшы бесперспектыўнасць спробаў іх знішчэння. Адразу пасля заканчэння антырэлігійнай кампаніі, у лютым 1966 г. загадчык аддзелам прапаганды і агітацыі ЦК КПБ А. Т. Кузьмін паведамляў П. М. Машэраву пра актывізацыю прадстаўнікоў усіх канфесій, павелічэнне рэлігійнай абраднасці, з'яўленне царкоўных школ [27, арк. 55–67]. Гэта паведамленне не выклікала рэпрэсійных дзеянняў.

## Бібліяграфічныя спасылкі


1. Шкаровский, М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг. / М. В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. – 399 с.

2. Праграма Камуністычнай партыі Савецкага Саюза. – Мн.: Дзяржвыдат БССР, 1961. –145 с.

3. НАРБ. – Ф. 952. – Воп. 3. – Спр. 3; Спр. 4; Спр. 9.

4. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. –Т. 6. – М.: Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, 1971. – 527 с.

5. Шкаровский, М. В. Руская православная церковь при Сталине и Хрущеве: государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг. / М. В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. – 399 с.

6. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.) / В. В. Грыгор'ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава / Навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мн.: ВП „Экаперспектыва", 1998. – 340 с.

7. НАРБ. – Ф. 952. – Воп. 3. – Спр. 25.

8. НАРБ. – Ф. 952. – Воп. 3. – Спр. 25.

9. Настусевич, В. Контрольные мероприятия в отношении Русской православной церкви в Минске в первой половине 1960-х годов / В. Настусевич // Архівы і справаводства. – 2020. – № 1. С. 136–143.

10. НАРБ. – Ф. 4п. – Воп. 62. – Спр. 657.

11. Саяпин, В. Утраченные католические храмы Гродно / В. Саяпин. – Гродно: ЮрСаПРинт, 2014. – 113 с.

12. Кляпацкая, Н. Ліст у рэдакцыю газеты "Сцяг камунізму" / Н. Кляпацкая // Полоцкій лътописецъ. – 1992. – № 1. – С. 69–72.

13. Лаўрыненка, К. В. Гісторыя касцёла і парафіі Святога Антонія Падуанскага ў Віцебску / К. В. Лаўрыненка // Ученые записки УО "ВГУ им. П.М. Машерова". – 2019. – Т. 29. – С. 25–32.

14. Николаева, Л. А. Антирелигиозная деятельность местных органов власти в Витебске в 1950–1960-е гг. (на примере Витебской Благовещенской церкви) / Л. А. Николаева // Актуальные проблемы современного гуманитарного познания: мат-лы межд.

науч. конф., 29–30 окт. 2009 г. / редкол.: В. И. Каравкин (гл. ред.) и др. – Витебск, 2009. – С. 151–154.

15. Святадухаўская царква // Памяць. Вицебск. Гіст.-дак. хронікі гарадоў і р-наў Беларусі : У 2 кн. Кн. 2-я / Склад. А. І. Мацяюн. Віцебск. Кн. 2-я. – Мн., 2003. – 676 с.

16. Астаповіч, А. У. Аднаўленне ансамбля Пакроўскай царквы ў Магілёве з рэстаўрацыяй і музеефікацыяй падмуркаў званіцы / А. У. Астаповіч, А. С. Вантух // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зб. навук. прац удзельнікаў IX міжн. навук. канф., 25–26 чэрв. 2015 г. Укл. А. М. Бацюкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў, 2015. – С. 350–358.

17. Прачакова, Н. А. Страчаныя святыні. Магілёўскі касцёл святога Антонія / Н. А. Прачакова // Культура праз прызму духоўнасці: мат-лы міжн. навук. канф., 16–17 ліп. 2007 г., прысвеч. XV міжн. фестывалю духоўнай музыкі «Магутны Божа» / укл.: А. В. Яшмеццеў, А. В. Сердзюкоў. – Магілёў, 2007. – С. 105–113.

18. Могилевский Богоявленский братский мужской монастырь // Православные монастыри Беларуси / авт.-сост. С. Э. Сомов. – Мн.: “Четыре четверти”, 2003. – 197 с.

19. Габрусь, Т. В. Мураваныя харалы: Сакральная архітэктура беларускага барока / Т. В. Габрусь. – Мн.: Ураджай, 2001. – 286 с.

20. Чарняўская, Т. І. Архітэктура Магілёва: з гісторыі планіроўкі і забудовы горада / Т. І. Чарняўская. – Мн.: Навука і тэхніка, 1973. – 92 с.

21. Макушникова, Э. А. Гомельская Троицкая церковь – архитектурный памятник Румянцевской эпохи (из истории строительства) / Э. А. Макушникова // Н. П. Румянцев и его эпоха в контексте славянской культуры: мат-лы межд. науч.-практ. конф. (Гомель. 12–13 мая 2004 г.). ГГУ им. Ф. Скорины. – Гомель, 2004. – С. 152–155.

22. Грищенко, И. А. Методы проведения антицерковной политики советским руководством в 1950-х – начале 1960-х гг. на примере гомельского региона / И. А. Грищенко // Православие в общественной жизни: традиция и современность. Сб науч статей. Вып. 2. Редкол. Г. А. Алексейченко (гл. ред.) и др. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2016. – С. 81–87.

23. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 3. – Спр. 36.

24. Гужалоўскі, А. А. Музеі Беларусі. 1941–1991 / А. А. Гужалоўскі. – Мн.: НАРБ, 2004. – 176 с.

25. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 3. – Спр. 36.

26. НАРБ. – Ф. 952. – Воп. 3. – Спр. 22.

27. НАРБ. – Ф. 4п. – Воп. 62. – Спр. 681.

## К ВОПРОСУ ОБ ИНСТИТУТЕ *ХВАРАНОВ* И ЕГО РЕЛИГИОЗНЫХ ОСНОВАХ В ГОСУДАРСТВЕ СИЛЛА

**Н. В. Кошелева**

Минск, Белорусский государственный университет, uddijana@gmail.com

Автор приходит к выводу, что основной характеристикой института хваранов королевства Силла являлся не военный аспект их деятельности, а духовные идеалы и практики, основанные на «вере» пхунню. При этом пхунню следует рассматривать в контексте китайского влияния с учетом выработки собственно силлаского содержания пхунню, основанного изначально на даосско-шаманских идеях и практиках с привнесением элементов конфуцианства и буддизма.

*Ключевые слова*: буддизм; вонхва; даосизм; конфуцианство; мусок; пунволь; пхунню; «Самгук саги»; «Самгук юса»; Силла; хвараны; «Хэдон косын чон».

The author comes to the conclusion that the main characteristic of the Hwaran institute in the Kingdom of Silla was not the military aspect of their activities, but spiritual ideals and practices based on the Phunnyu "faith." At the same time, Pungnyu should be viewed in the context of Chinese influence, taking into account the developing of Silla's own content of Pungnyu, based on the Taoist-shamanic thought and practices with the introduction of elements of Confucianism and Buddhism.

*Keywords*: Buddhism; Wonhwa; Taoism; Confucianism; Musok; Pungwol; Pungnyu; "Samguk Sagi"; "Samguk Yusa"; Silla; Hwarang; "Haedong Kosung Chon".

Ко второй половине VI в. относится складывание в государстве Силла (около 300 – 935 гг.) социального института *хваранов*, место которого в силласком обществе все еще до конца не определено. В повсеместном обиходе у корейцев слово «*хваран*» вплоть до XX в. ассоциировалось с колдовством, шарлатанством, ленью, распущенностью [16, p. 5]. Исторически *хваранами* называли шаманов и мужей шаманок, мужчин, занимавшихся проституцией, то есть людей самого низкого социального статуса. В XX в. отношение к *хваранам* претерпело кардинальное изменение. После обретения независимости в Республике Корея *хвараны* стали одним из значимых символов южнокорейской государственности. Они начали ассоциироваться с военным делом и, в частности, с корейским национальным видом борьбы *хварандо* («путь *хваран*»), основанным в 1960-х гг. братьями Ли. Один из братьев – Чжо Банг Ли, с 1978 г. начал публикацию серии книг, посвященных этому боевому искусству, хотя нет исторических доказательств тому, что предложенная ими система боевых искусств восходит к институту *хваранов* [12].

В XX в. *хвараны* стали также объектом пристального внимания академической науки. Так, в первой половине XX в. появилось несколько работ по институту *хваранов* японских и корейских исследователей, замечательный анализ которых представлен Ричардом Руттом, римско-католическим священником, который более 20 лет работал на территории Южной Кореи в качестве англиканского миссионера. Результатом его научных изысканий стало исследование 1961 г. «Цветочные юноши (*хвараны*) Силла: примечания к источникам», до сих пор сохраняющая свою научную значимость [16]. Данная публикация опирается не только на основные источники XII – XIII вв., но также содержит краткий критический анализ источникового материала XV – XVIII вв. [16, p. 29–30]. С тех пор *хваранам* был посвящен ряд корейских и зарубежных исследований.

В настоящее время типичной научной позицией в отношении *хваранов* является рассмотрение их в качестве группы аристократов, получивших особую нравственно-религиозную и военную подготовку, которые в дальнейшем осуществляли важные административные и военные функции в королевстве Силла. Вот какую характеристику *хваранам* мы находим у кореееведа проф. Ю Чай-Шина, работавшего в университете Торонто: «*Хварандо*, или "путь *хваран*" являлась системой, созданной специально для становления молодых людей из королевской и аристократических семей политиками и солдатами. Эта система содействовала объединению трех королевств [имеются в виду Силла, Пэкче и Когурё – прим. автора]» [20, p. 35]. Довольно примечательна характеристика *хваранов*, данная в предисловии к англоязычному изданию «*Самгук юса*»: «…Следует упомянуть орден *хваранов*. Это слово можно перевести как "Цветочная молодежь", оно описывает учреждение, напоминающее рыцарский орден средневековой Европы. Он состоял из специально отобранных молодых людей аристократического

происхождения, обладающих особыми умственными и физическими способностями. Они обучались боевым искусствам, а также интеллектуальным и религиозным вопросам, а затем составили военную элиту страны...» [10, p. 14]. Далее в пояснении переводчики назвали *хварванов* «квази-военной и квази-религиозной организацией аристократической молодежи» Силла. [10, p. 54]. Кроме того, большинство исследователей склонны видеть в организации *хваранов* рудименты более древних племенных структур, характеризуя их как «силласкую уникальную социальную группу, восходящую к возрастным организациям более раннего времени» [17, p. 54].

Для прояснения вопроса обратимся непосредственно к сохранившимся источникам. Основными источниковыми материалами по данной теме являются корейские летописи «*Самгук саги*» («Исторические записи трех государств») Ким Бусика (1145 г.) [4] и «*Самгук юса*» («Оставшиеся сведения [о] трех государств») буддийского монаха Ирёна (1289 г.) [6; 10]. Кроме того, необходимо отметить «*Хэдон косын чон*» («Жизнеописания достойных монахов Страны, что к Востоку от моря») монаха Кахуна (1215 г.) – частично сохранившийся сборник житий буддийских монахов периода Трех государств [5]. Следует обратить внимание на то, что источники, корейские и китайские, которыми пользовались Ким Бусик и Какхун, практически одни и те же, что наглядно продемонстрировано в исследовании Юлии Владимировны Болтач [2, с. 6–7]. Как видно из датировок названных выше произведений, все они относятся к XII – XIII вв., времени, когда термин *хвараны* в своем изначальном смысле, впрочем, как и социальный институт ушли с исторической сцены.

В последние десятилетия внимание исследователей привлек найденный и опубликованный в 1980-х гг. труд «*Хваран сеги*» («Записи о поколениях *хваранов*») Ким Дэмуна, аристократа сословия «истинной кости», жившего в период правления короля Сондока (702–737 гг. правления). Как полагают исследователи, это упомянутое в «*Самгук саги*» произведение «*Сонса*», или «История духов» [4, т.I, с. 136]. Подлинность данного труда подвергнута сомнению и есть основания полагать, что он был составлен в колониальный период Кореи, поэтому в данном исследовании оно не будет учитываться [15, p. 33].

Помимо корейских хроник особую группу источников по институту *хваранов* составляют старые корейские народные песни *хянга* периода королевства Силла (Объединенного Силла). До наших дней дошло несколько десятков этих произведений (25 *хянга*), больше половины которых содержится в «Сагук Юса». Многие из них непосредственно связаны с *хваранами*.

Приступая к анализу феномена *хваранов*, следует обратить внимание на терминологию, которая является одной из дискуссионных проблем при рассмотрении исследуемого вопроса. Смысловое содержание термина *хваран* не вполне ясно. Технически, как считает Р. Рутт, наиболее правильный перевод иероглифов – «цветочные юноши». То есть исследователь предлагает дословно переводить иероглифы, не пытаясь искать их смысл, поскольку он может быть семантически ошибочным [16, p. 7]. Именно такой подход к термину *хваран* («flower boy») закрепился в англоязычной историографии. В русскоязычной кореведческой традиции принят перевод «цветущие юноши». Эпитет «цветок» (цветущий) в рассматриваемых источниках можно встретить в значении «лучший». К примеру, в биографии Вонгвана в «*Самгук юса*» его способности выражаются следующей фразой: «[Его] талант [был] цветущим…»[6, с. 623]. Поэтому возможное смысловое содержание термина *хваран* сводится к подчеркиванию превосходства, физического или духовно-нравственного. В таком случае передача

термина *хваран* как «цветущий юноша» оправдано. Ниже для русскоязычной традиции будет использоваться передача слова *хваран* как «цветущий юноша», для англоязычной традиции при цитировании – «цветочный юноша».

С термином *хваран* связано также слово *вонхва*, которое в русскоязычной традиции переводят как «воплощенная краса» [4, т. I, с.135]. В обоих терминах содержится иероглиф «цветок». Вонхва фигурируют в источниках как изначальные лидеры-девушки *хвараноv*. Известны только две девушки-*вонхва* – Наммо и Чунчжон, вокруг которых собирались молодые люди. Основной характеристикой *вонхва,* как и в случае *хвараноv*, является физическая красота: именно благодаря ей девушки могли привлечь юношей.

С *хваранами* связаны еще несколько терминов – *сонхва*, или «бессмертный цветок» [6, с. 553], имеющий непосредственное отношение к буддизму и культу Майтреи, а также *куксон*, или «Княжественный бессмертный» [3, с. 69, 71; 6, с. 552]. Кроме того, встречается эпитет «благоухающий». К примеру, в книге 41 «*Самгук саги*» в биографии знаменитого силлаского военачальника из столичной аристократии Ким Юсина (595 – 673) упоминается «благоухающая дружина»: «Когда князю [Юсину] исполнилось 15 лет, он стал хвараном. Люди того времени охотно следовали за ним. Их называли Ёнхва-хяндо – “Благоухающая дружина [дерева] нага-бодхи”» [4, т. I, с. 122].

Следует также обратить внимание на хронологию института *хвараноv*. Ранние свидетельства о *вонхва* и *хваранах* относятся к правлению *вана* Чинхына (540 – 576 гг. правления). Причем на момент их упоминания в источнике, то есть на 576 г. *вонхва* уже существовали: «Весной впервые стали поддерживать [организацию] Вонхва (Вплощенная краса)» [4, т. I, с. 135]. И далее сообщается, что девушки-*вонхва* были отобраны после государственного решения о поддержке *вонхва*. Этот первый опыт объединения молодежи по государственной инициативе оказался провальным: Чунчжон из-за зависти к красоте Наммо утопила последнюю. Из-за случившейся трагедии среди последователей *вонхва* начались разногласия, и молодых людей распустили. В тексте «*Самгук саги*» есть и другие свидетельства того, что *хвараны* существовали до 576 г. В книге 44 описывается выходец из аристократического сословия «истинной кости» Садхам, который стал *хвараном* еще до завоевания Кая в 562 г. [4, т. III, с. 152-153]. Что же касается верхних границ существования *хвараноv*, то можно констатировать, что с падением государства Силла этот институт прекратил свое существование, хотя его отголоски некоторые исследователи пытаются найти в периоде Корё. Однако этот дискуссионный вопрос в данном исследовании затрагиваться не будет.

При анализе источников можно выделить ряд характеристик *хвараноv*, от интерпретации которых и зависит определение этого института, его идейных основ и места в силласком обществе.

Во-первых, речь идет о группе или группах молодых людей, обладающих внешней физической красотой, которая, по всей видимости, являлась основным первичным критерием для отбора в *хвараны* [4, т. 1, с.135; 4, т. III, с. 178]. В истории про монаха Чинчжа из «*Самгук юса*» приводится следующее описание юноши Миси, «бессмертного цветка», земного образа Майтреи: «…За воротами оказался один юноша, [внешность которого была] чрезвычайно утонченной, безукоризненно чистой [и] прекрасной…» [6, с. 553].

Во-вторых, отсутствуют свидетельства о привлечении в *хвараны* молодых людей из простонародья, зато встречается много описаний *хвараноv* из силлаской аристократии. В истории про создание института *хвараноv ваном* Чинхыном в «*Самгук юса*» тому есть прямое свидетельство: «[Тогда он] повторно издал

повеление выбрать [среди отроков] мужского пола [из] хороших семейств» [6, с. 551]. Единственное допущение в отношении причастности к *хваранам* лиц незнатного происхождения можно сделать в отношении их «свиты», поскольку в источниках многократно описывается, что знатные *хвараны* имели последователей.

Далее, можно говорить о том, что государство целенаправленно занялось кадровой политикой по отбору наиболее достойных молодых людей. В источниках особо отмечается, что *хвараны* находились на обеспечении государства: «После этого [государство] снова стало отбирать мальчиков с красивой внешностью, наряжать и содержать их под названием хваран» [4, т.I, с.135]. Причем для координации их деятельности был назначен специальный чиновник *хвачжу* – «главенствующий над цветами» [6, с. 319].

По вопросу численности *хваранов* источники расходятся. Есть сведения о том, что они исчислялись «подобно облакам (во множестве)» [4, т. III, с. 178; 5, с. 114]. В истории Садхама указывается, что в то время *хваранов* насчитывалось порядка тысячи человек [4, т. III, с. 153]. В «*Самгук саги*» упомянуты также три поколения *хваранов*, среди которых выделялось не менее двухсот знаменитых представителей. В «*Хэдон косын чон*» же приводится несколько иная информация со ссылкой на «*Хваран сеги*»: «С [появления] вон[хва и сол]лан до конца [эпохи Сил]ла [хваранами] всего [было] около двухсот человек, [и] самыми мудрыми среди них [были] четыре [кук]сона. Это соответствует [сведениям] в «Записках [о] поколениях [хваранов]» [5, с. 115]. В биографии Побуна из «*Хэдон косын чон*» также присутствует упоминание о трехстах-четырехстах юношах, которые последовали за *вонхва* [6, с. 551]. Противоречие по численности снимается, если *хваранов* рассматривать вместе с их последователями. Кроме того, все возрастные характеристики *хваранов* в дошедших до нас источниках указывают на то, что речь идет о молодежи примерно до 20 лет, то есть *хваранов* однозначно можно рассматривать как возрастную группу.

Основными занятиями *хваранов* в период подготовки являлись: дискуссии о вере, пение, музыка и прогулки на природе. Причем подготовка предусматривала склонности молодых людей: «Одни совершенствовались в моральных принципах, другие развлекали себя музыкой и песнями…» [4, т. III, с. 178]. Особо подчеркивается, что *хвараны* много путешествовали: «…И не было [поэтому] отдаленных мест, где бы они не побывали» [4, т. I, с.179]. Популярным занятием среди них было посещение гор, что также отражено в древнекорейской поэзии *хянга*:

«Прослышав, что три хварана в горы пошли,

Даже луна засверкала в полную мощь» (астролог Юн. «Песня о комете») [1, с. 404].

То есть путешествия по королевству занимали не последнее место в их «образовательной программе». После подобных воспитательных мероприятий лучших *хваранов* отбирали на государственную службу.

Особого внимания требует вопрос о военной подготовке *хваранов* и их предполагаемых военных функциях. Для «*Самгук саги*» типичным является утверждение, что из *хваранов* вышли «прекрасные полководцы и смелые воины» [4, т. I, с.179]. Ким Бусик, автор «*Самгук саги*», сам являясь генералом, старался всячески подчеркнуть важность военной функции при учете государственных интересов. Таким образом, можно предположить, что все, что связано с данной функцией, особо им выделялось. Данное утверждение правомерно и для института *хваранов*. Поскольку для государства войны имели первостепенное значение, неудивительно, что предпочтение в источнике отдавалось описанию тех *хваранов*,

которые либо стали знаменитыми администраторами, либо прославились на поле боя. В то же время, несмотря на явный акцент на военных действиях, в данной хронике отсутствуют прямые свидетельства того, что при воспитании *хваранов* использовалась особая военная подготовка.

В то же время биографии *хваранов* в «*Самгук саги*» пестрят свидетельствами не столько военного мастерства, сколько их необычайной, доходящей до безрассудства смелости и храбрости, бесстрашия перед врагом и смертью. Типичным является описание *хварана*, который, как Ким Ёнъюн, не послушался разумных советов и бросился в бой, в котором и погиб [4, т. III, с. 176–177]. Автор «*Самгук саги*» приводит также много биографий храбрецов, погибших на поле боя, которые никак с *хваранами* связаны не были.

Особый интерес представляет биография Кванчхана, сына силлаского полководца. Еще в детстве его отдали в *хвараны* за «выдающуюся внешность» [4, т. III, с. 177]. То есть мы видим, что основным критерием отбора в *хвараны* все-таки была внешняя красота, а не физические качества воина. Среди прочих его достоинств отмечаются умение ладить с людьми, а также навыки верховой езды и стрельбы из лука. Два последних занятия непосредственно связаны с военной подготовкой. Однако на основании подобных свидетельств сложно делать вывод о том, что *хвараны* проходили специальную военную подготовку. Скорее, они обучались военному делу не потому, что были *хваранами*, а потому, что принадлежали к знатным семьям.

В «*Самгук юса*» и «*Хэдон косын чон*» военная характеристика *хваранов* выражена слабо. Таким образом, реконструировать *хваранов* как некий рыцарский орден с военными функциями представляется слишком большой натяжкой.

Помимо внешней красоты в источниках особое внимание заостряется на высоких нравственных качествах *хваранов*. Так, в биографии упомянутого выше Ким Ёнъюна, происходившего из знатной семьи, говорится, что его дед был *хвараном*. Это упоминание сделано для подчеркивания «человеколюбия» и «щедрой доверчивости», «высоких моральных принципов» Ким Ёнъюна: «Он был предан старшим по службе, с народом (простолюдинами) обращался великодушно, и люди государства единодушно называли его «мудрым министром» [4, т. III, с. 176]. В упомянутой выше истории про монаха Чинчжа перечисляются нравственные качества юноши-*хварана* Миси в духе конфуцианских добродетелей: дружелюбное отношение к младшим, воспитанность, порядочность, хорошие манеры, утонченная изысканность, а также обладание знаниями [6, с. 555].

При определении идейных основ института *хваранов* исследователи часто обращают внимание на «пять заповедей праведной жизни» буддийского монаха Вонгвана (ум. около 640 г.), пронизанные духом конфуцианства. В «*Хэдон косын чон*» перечисляются следующие «заповеди» Вонгвана: «Служи государю с преданностью», «служи родителям с сыновней почтительностью», «относись [к] друзьям с доверием», «выйдя [на] битву, не отступай», «убивая живое, соблюдай разборчивость» [5, с. 137]. Вот что пишет в предисловии к переводу «*Самгук юса*» исследователь Ю. В. Болтач по идейным основам организации *хваранов*: «…Её идеология оформилась под сильным буддийским и конфуцианским влиянием: высокопоставленные члены этой организации почитались как воплощение Будды грядущего Майтреи… , а кодекс поведения их последователей, отражающий конфуцианские взгляды на природу человеческих отношений, был впервые сформулирован буддийским наставником Вонгваном» [6, с. 24].

Проф. Ю также стремится преподнести «пять заповедей» в качестве нравственной основы *хваранов*, однако не для того, чтобы доказать конфуцианское

или буддийское влияния, но, чтобы выявить местные идейные корни института *хваранов* [20, p. 36]. Особое внимание он обращает на пятое предписание, которое, по мнению исследователя, является сугубо корейской идеей, отличной от буддийского учения, которое требует, чтобы человек при любых обстоятельствах воздерживался от отнятия жизни, и связано с местными верованиями древних корейцев [20, p. 36].

Сложность вопроса состоит в том, что нет ни одного прямого свидетельства, указывающего на связь «предписаний» Вонгвана с *хваранами* [14, p. 67]. Поэтому использовать «пять заповедей праведной жизни» для реконструкции идейных основ *хваранов* не совсем корректно; к ним можно прибегать преимущественно для описания идейного фона общества Силла, в котором формировался институт *хваранов*.

Тем не менее, в «*Хэдон косын чон*» присутствует описание качеств последователей *вонхва*, которые перекликаются с «пятью заповедями» Вонгвана: «Их учили почтительности [к родителям], уважению [к старшим братьям], верности [государю и] доверию [к друзьям], [а] также – главным принципам [искусства] управления страной» [6, с. 551]. Однако подобную схожесть можно объяснить более поздними интерпретациями (времен составления «*Хэдон косын чон*») идейных основ *хваранов*.

В целом, идейные основы организации *хваранов* безусловно следует искать в религиозных учениях королевства Силла. Причем, религиозный аспект деятельности *хваранов*, в отличии о военного, можно найти во всех дошедших до нас источниках.

Для определения учения *хваранов* в источниках встречается термин *пхунню*, который состоит из иероглифов «ветер» и «поток», и обычно переводится как «ветер и поток». (В современной Корее данный термин ассоциируется с искусством распития спиртных напитков). С ним также связаны термины *пунволь* – «ветер [и] луна», *пунвольдо* – «путь ветра и луны» [6, с. 551]; встречается перевод «ветреная луна» [11, p. 318], «свежий ветер и полная луна» [4, т. I, с.186].

В «Самгук саги» до нас дошел текст памятной надписи на стеле *хварана* Нанрана, составленный знаменитым силласким чиновником и поэтом Чхве Чхивоном (857 – X в.): «В [нашей] стране была удивительная (таинственная) вера, которая называлась пхунню (совершенная внешность или высокие душевные качества)» [4, т. I, с. 136]. В данном источнике также сказано, что эта вера использовалась «для воспитания многочисленных учеников на основе трех вероучений [речь идет о конфуцианстве, даосизме и буддизме – прим. автора]» [4, т. I, с. 136]. Кроме того, в «*Самгук юса*» есть упоминание, что существовал список последователей *пхунню*, именуемый «желтым свитком»: «[В] эпоху тридцать второго [правителя Силла] … [среди] последователей юноши Чунман-рана был чиновник девятого ранга… [Он] внес [своё] имя в жёлтый свиток [последователей] ветра [и] потока [и] проводил [все] дни, приходя служить [юноше]» [6, с. 316–317].

В «*Хэдон косын чон*» мы также находим краткое описание *пхунню*: «В государстве имеется сокровенный чудесный Путь, который называется “ветер и поток”. Поистине, он охватывает и вмещает в себя Три учения и повсеместно преображает нравы всех живущих…» [5, с. 115]. Далее текст практически аналогичен тексту «Самгук саги», из которого вытекает, что речь идет о конфуцианстве, даосизме и буддизме. И в этом нет ничего удивительного.

К началу VI в. в Силла начало ощущаться сильное китайское влияние – именно в это время силлаские правители переняли китайский титул *вана*, а также ряд других китайских названий. Это также было временем активной

территориальной экспансии королевства и усиления его политического влияния в регионе. В первой половине V в. в Силла проникает буддизм, с 528 г. он объявляется официальной государственной религией и начинает открыто распространяться. К периоду Трех королевств относится также проникновение конфуцианских идей. То есть время формирования института *хваранов* практически совпадает с усилением китайского влияния в регионе и распространением конфуцианства и буддизма. Даосская традиция, в том числе и «путь ветра и потока», также нашла здесь свое место.

В корейских источниках можно встретить акцент в *пхунню* именно на духовных практиках. Так, в истории про отшельников Кванги и Тосон с горы Пхосан в «*Самгук юса*» присутствует поэтическая характеристика старцев, из которой видно, что «ветер и поток» используется как описание их духовного пути:

«Потоку [и] ветру [тех] старцев двоих
[с тех пор] век какой [уж минул]?» [6, с. 789].

*Пхунню* со всей очевидностью соотносится с китайским *фэнь лю* – «ветром и потоком», термином, которым принято характеризовать процесс любования природой, определенные нравственные идеалы и стиль мышления.

Эта традиция сложилась в Китае примерно в III – IV вв. под влиянием даосизма. На связь *пхунню* с даосизмом, «с прошлыми временами даосских отшельников» обращают внимание многие исследователи [11, p. 319]. В контексте даосизма становится ясно, что речь идет не просто о поэтическом выражении, а о «духовном пути», то есть наборе определенных духовных практик. Тогда, отталкиваясь от даосских идей, в выражении «*пхунню*» ветер можно соотнести с энергией *ци* (кор. «ки»), а поток (речь идет о воде) – с *дао*. Человек, уподобляясь изменчивости стихий, раскрывает свою истинную природу [8].

Приоткрыть смысл духовных основ учения *хваранов* может также *пунвольдо* – «путь ветра и луны». В «*Самгук саги*» в уста Комгуна, одного из приближенных к *хваранам* людей, вложена следующая фраза: «Я записал свое имя вслед за [именем *хварана*] Кыллана и следую в свите ”Свежего ветра и полной луны”» [4, т. I, с. 186]. Из данного отрывка связь между *хваранами* и *пунволь* очевидна. В примечании к выражению «свежий ветер и полная луна» указано, что данное выражение означает «поэтический образ прекрасного вечера, красивого пейзажа, лирической обстановки, любви». В данном случае переводчики последовали за традицией и передали наиболее распространенный в настоящее время смысл выражения.

Возможную интерпретацию учения *хваранов* через образы, в частности, образ луны и ветра может подсказать древнекорейская *хянга*. Так, в «Песне о туе» государственного деятеля Силла Син Чхуна (VIII в.) описывается несправедливость правителя, который, несмотря на свое обещание, забыл о своем подданном. Реальная земная ситуация изображается через образ искаженного отражения. При этом следует обратить внимание, что явно или косвенно, в данной *хянга* присутствует и ветер, и луна:

«…В старом пруду лежит отраженье луны.
Взболтан волнами песок. Воистину так:
Сколько бы ни смотрел я на облик твой –
Он искажен, и с ним искажен весь мир» (Синчхун. «Песня о туе») [1, с. 404].

В данном отрывке луна и ее отражение могут быть интерпретированы как поэтическое выражение духовной практики *хваранов*: приведение земного к небесному идеалу. Луна выступает в качестве идеала небесного (даже в том случае, если принять буддийские истоки образа луны и рассматривать ее применительно к *хваранам* как «лик Будды» [6, с. 519]), ее отражение – земные реалии. Этим же

можно объяснить избрание в *хвараны* юношей с красивой внешностью. В данном случае физическая красота рассматривалась как свидетельство высоких духовных качеств молодых людей. В высказывании о *пхунню* Чхве Чхивона как раз и присутствует взаимосвязь между внешней красотой и высокими нравственными качествами, что, по всей видимости, для Чхве Чхивона и его современников имело взаимную зависимость. Кроме того, он также ссылался на даосизм, помимо конфуцианства и буддизма, как на один из составляющих элементов «веры пхунню».

В Силла издавна были широко распространены даосские идеи [13, p. 62], в частности, представления о бессмертных и духах – обитателях горных вершин (последние также рассматриваются в корейском шаманизме – *мусоке*). Точное время проникновения даосских идей из Китая на территорию Кореи сложно установить, но, по всей видимости, можно говорить о периоде не позднее IV в. [7] Как отмечает Джеймс Х. Грейсон, даосские идеи проникли очень рано, но никогда не оформлялись в Корее в организованную религиозную систему, а скорее, можно говорить об их влиянии, особенно в VIII в., когда произошел всплеск интереса к даосизму. [9, p. 52]. Даосское влияние на *хваранов* прослеживается в связанных с ними эпитетах, в составе которых присутствует «бессмертный» (*куксон, соннан*) [9, p. 52]. Кроме того, в истории про Миси в «*Самгук юса*», когда речь идет о явлении Майтреи, употребляется выражение «бессмертный цветок Майтреи» [10, p. 207, 209]. Примечательно то, что во времена Корё таким именем («даосские цветы Майтреи») называли даосских отшельников [11, p. 315]. Однако не все исследователи согласны с тем, что термин *куксон* связан с даосизмом, полагая, что применительно к *хваранам* он был введен гораздо позже существования этого института монахом Ирёном, автором «*Самгук юса*» [14, p. 58].

Следует отметить, что корейские исследователи в большинстве случаев склонны рассматривать *пхунню* в качестве местной религиозной традиции, связывая ее преимущественно с корейским шаманизмом [18, p. 5] или «даосским шаманизмом» [19, p. 2]. Еще Р. Рутт допускал, что институт *хваранов* заимствовал многое из шаманизма. Он указывал на то, что *вонхва* Наммо и Чхуннё исполняли шаманские функции или вообще были шаманками [16, p. 19]. Рутт также обратил внимание на то, что в Корее термин *пхунню* имеет специфическое значение, которое отсутствует в японском и китайском языках. Речь идет о музыке. Данный термин исследователь уверенно связывает с пением и танцами *хваранов* в горах, ритуалами, являющимися составной частью корейского шаманизма [16, p. 12]. Представители «шаманской» версии истоков *хваранов* видят в их горных путешествиях ритуал паломничества к медиумам-шаманам, проживавшим в уединённых местах. [13, p. 53]. В источниках также можно найти свидетельства смены половых ролей, что также свойственно *мусоку*. В «*Хэдон косын чон*» присутствует одна очень интересная деталь, на которую обратила внимание Ю.В. Болтач: «[На] тридцать седьмом году [576] [государь] впервые назначил [девушек] вонхва быть соллан» [5, с. 113]. То есть, назначив девушек быть *соллан*, «юношами-небожителями», им вменили исполнение мужской роли, точно так же, как позже *хвараны* будут изображаться женственными, наряженными и разрисованными косметикой.

В истории про монаха Чинчжа из «*Самгук юса*» есть строки, вложенные в уста буддийских монахов, указывающие на сильное шаманское или даосское влияние: «Отсюда к югу неподалеку есть тысяча гор. [Там] с древности постоянно обитали мудрые [и] прозорливые [люди], [и в ответ на их чувства] случалось много таинственных [и] благодатных [откликов]» [6, с. 554] В этом сюжете, когда Чинчжа

по совету монахов пришел к подножию гор, он встретил горного духа, который превратился в пожилого человека [6, с. 554]

«*Самгук юса*» и «*Хэдон косын чон*» составлялись безусловно под сильным буддийским влиянием, поэтому неудивительно, что в данных источниках изображается тесная связь *хваранов* с буддизмом, на что обращают внимание исследователи Ю. В. Болач [3, с. 67], Р.Д. МакБрайд. МакБрайд полагает, что учение *хваранов* явилось смесью местных и импортированных из Китая идей и практик, в том числе и буддизма, поэтому считает, что влияние этой религии на институт *хваранов* нельзя игнорировать [14, 55–56]. Более того, он приходит к выводу, что *хвараны* были сильнее всего связаны с буддийским культом Майтреи [14, p. 78].

Эта связь явно прослеживается в упоминавшемся выше сюжете про буддийского монаха Чинчжа из монастыря Хыннюн-са [10, p. 208–209; 2, с. 68–71]. Хронологически этот сюжет помещен в период правления Чинчжи-вана (576–579 гг.): «Желаю, [чтобы почитаемый в] нашем [монастыре] великий совершенномудрый [бодхисаттва], преобразившись, стал цветущим юношей [и] явил [свой] образ в мире, [а] я [бы], [будучи] постоянно любимым [и] близким [слугой перед его] чистым ликом, подносил [бы ему] <…> и окружал его заботой» [6, с. 552]. Из данного отрывка очевидно, что к моменту распространения культа Майтреи в Силла выражение «цветущие юноши» уже существовало, поскольку монах молился о явлении ему Майтреи в конкретном образе – образе *хварана* или «бессмертного-цветка» (*сонхва*). Вот какое описание Майтреи, распознанного в молодом человеке по имени Миси, дает источник: «…Ярко нарумяненный [и в] опрятном уборе, [с] чертами лица изысканными [и] благородными…» [6, с. 554]. Однако даже автор «*Самгук юса*», будучи буддийским монахом, не рассматривал *хваранов* как преимущественно буддийский институт. Скорее, Ирён стремился инкорпорировать институт *хваранов* в буддийскую традицию. Что касается культа Майтреи, то его можно соотнести с даосским «путем божества» (*синдо*), который явно прослеживается в «пути» *хваранов* [7].

Проблема религиозной основы института *хваранов* до сих пор окончательно не решена. В частности, речь идет о том, буддийское или шамано-даосское влияние превалирует. Более того, даже в отношении даосизма и шаманизма нет единого мнения о пропорции их влияния на институт *хваранов*. С одной стороны, наличие этого влияния на формирование *хваранов* на сегодняшний день установлено, вопрос только в его степени. Однако сложность заключается в самом определении шаманизма и даосизма в Корее рассматриваемого периода. Корейские исследователи решают этот вопрос через определение корейского даосизма как специфического, сильно отличающегося от китайского и связанного с *мусоком*. Особенно ярко эта связь проявилась в шаманской и даосской интерпретациях мифа о Тангуне, легендарном основателе Древнего Чосона. [19, p. 38–43]. В частности, в исследованиях присутствует идея самостоятельного развития раннекорейской мысли, отличной от китайских буддизма, конфуцианства и даосизма. Речь идет о так называемом «духе *сонби*», воплощавшем идеал благородного мужа, который зачастую связывают с конфуцианством. Однако корейские исследователи настаивают на том, что, идеи *сонби* уходят корнями в более древний корейский даосизм, или «даосский шаманизм», и именно он повлиял на оформление *хваранов* [20, p. 35]. Проф. Ю пишет, что корейский даосизм, в отличии от китайского натурализма, делает акцент еще и на благополучии земной жизни, и именно это сближает его с шаманизмом. [19, p. 38]. В отличие же от китайского конфуцианства, в «духе *сонби*» присутствует не просто идея сыновьей

почтительности (субординация старший – младший), но принцип взаимной любви [19, p. 38].

МакБрайд предлагает решение проблемы определения религиозной основы института *хваранов* следующим образом (хотя сам отдает предпочтение в пользу буддийских основ данной организации): «Хотя для удобства современные ученые проводят четкое различие между конфуцианством, буддизмом и даосизмом… я считаю, что идеи, концепции и практики каждой из этих традиций смешались и пришли на Корейский полуостров в виде сложной недифференцированной системы наряду с развитой китайской культурой» [14, p. 55–56]. Тут следует обратить внимание, что в Силла ко времени активного распространения этих трех религий уже существовал более древний шамано-даосский субстрат, в который, по всей видимости, проникали новые религиозные элементы из Китая.

В целом, идея формирования корейских интерпретаций религиозных китайских систем допускает гипотезу о *пхунню* как об особом учении, на котором *хвараны* основывали свою деятельность. По форме сближаясь с китайским *фэнь лю*, на землях Силлы *пхунню* приобрело модифицированное содержание путем ассимиляции шаманизма и даосизма («даосского шаманизма»), а также новых идей и практик из буддизма и конфуцианства. С этой точки зрения *пхунню*, возможно, действительно была особой верой, как ее называет Чхве Чхивон, или «путем» духовных практик и системы верований, имеющих как местные, шаманско-даосские (имеется в виду даосизм, возводимый к мифу о Тангуне), так и буддийские и конфуцианские элементы.

Таким образом, период Силла в религиозном плане стал эпохой привнесения на земли государства одновременно и конфуцианских, и буддийских идей, а также китайской версии даосизма. Местные шамано-даосские практики прежних времен получили новую идейную подпитку, что привело к оформлению *пхунню* в качестве «особой веры» организации *хваранов*.

Кроме того, можно говорить о том, что если на этапе формирования института *хваранов*, включая идеи и формы организации в обществе, определяющую роль играли шаманизм и даосизм, то в дальнейшем конфуцианство и особенно буддизм стали составными элементами религиозно-нравственной картины мира *хваранов*.

## Библиографические ссылки


1. Библиотека всемирной литературы. – Т. 16: Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. – М.: Художественная литература, 1977.

2. Болтач, Ю. В. Биографии Попкона и Побуна в «Хэдон косын чон» и основные анналы Попхын-вана и Чинхын-вана в «Самгук саги» / Ю. В. Болтач // Письменные памятники Востока. – 2009. – №2 (11). – С. 5–41.

3. Болтач, Ю. В. Культ бодхисатвы Майтреи в древней Корее (на материале «Оставшихся сведений [о] трёх государствах, XIII в.) / Ю. В. Болтач // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Седьмые доржиевские чтения. Буддизм в современном мире. Материалы конференции. Улан-Удэ. 6 -8 июля 2016 г. – СПб, 2018. – С. 64–76.

4. Бусик, К. Самгук саги. В 3-х т. / К. Бусик. – М.: Восточная литература РАН, 1995.

5. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку о моря (Хэдон косын чон) / Пер. с ханмуна Ю. В. Болтач. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2007.

6. Ирён. Оставшиеся сведения [о] трех государствах (Самгук юса) / Пер. с ханмуна Ю. В. Болтач. – СПб: Гиперион, 2018.

7. Ким, Г. Даосизм в Корее / Г. Ким // История религий в Корее. Алматы : Казак университеті, 2001 // http://world.lib.ru/k/kim_o_i/frtgtrf.shtml (дата обращения 17.10. 2020).

8. Юркевич, А. Г. Фэн лю – стиль жизни и мышления / А. Г. Юркевич // https://anashina.com/fengliu/ (дата обращения 12.12.2020)

9. Grayson, J. H. Korea: a religious history / J. H. Grayson. – Routledge, 2002.

10. Ilyon. Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea / Trans. Ha Tae-Hung, G.K. Mintz. – Silk Pagoda, 2006.

11. Korean Buddhist Culture: Accounts of a Pilgrimage, Monuments, and Eminent Monks // Collected works of Korean Buddism. – Vol. 10. Jogye Order of Korean Buddism. – Paju: Chunil Munhwasa, 2012.

12. Lee, J. B. The Ancient Martial Art of Hwarang Do / J. B. Lee. – Vol. 1. – Ohara, 1978.

13. Lee, K. The Indigenous Religions of Silla: Their Diversity and Durability / K. Lee // Korean Studies. – 2004. – Vol. 28. – Issue 1. – P. 49–74.

14. McBride II, R. D. Silla Buddhism and the Hwarang / R. D. McBride II // Korean Studies. – 2010. – Vol. 34. – P. 54–89.

15. McBride II, R. D. Silla Buddhism and the Hwarang segi Manuscripts / R. D. McBride II // Korean Studies. – 2007. – Vol. 31. – Issue 1. – P. 19–38.

16. Rutt, R. The Flower Boys of Silla (Hwarang): Notes on the sources / R. Rutt // Transactions of the Korea branch of the royal Asiatic society. – 1961. – Vol. XXXVIII. – P. 1–66.

17. Sources of Korean Tradition. – Vol. 1: From Early Times Through the 16th Century (Introduction to Asian Civilizations) / Ed. Peter H. Lee, Wm. Th. de Bary, Y. Ch'oe, H.H.W. Kang). – Columbia University Press; Abridged edition, 1996.

18. Vermeersch, S. Syncretism, Harmonization, and Mutual Appropriation between Buddhism and Confucianism in Pre-Joseon Korea / S. Vermeersch // Religions. – 2020. – 11(5). – P. 1–14.

19. Yu, Ch.-Sh. Korean Thought and Culture: A New Introduction / Ch.-Sh. Yu. – Trafford Publishing, 2010.

20. Yu, Ch.-Sh. New History of Korean Civilization / Ch.-Sh. Yu. – iUniverse, 2012.

## “ENTRAR CON LA LORO PER USCIR POI CON LA NOSTRA”: CLAUDIO ACQUAVIVA AND JESUIT MISSIONARY STRATAGY IN XVI CENTURY

**Liubou Dzihanau**

Newtown, PA, USA, Independent Scholar, l.dihanova@gmail.com

This paper investigates the influence of Rome on the practices and Jesuit missionary strategy in the early modern period. It discusses in particular select letters by the Superior General Claudio Acquaviva, to demonstrate how Roman governance controlled the development of the new missionary policy in Asia in order to preserve the one “Jesuit way”. While Jesuit headquarter in Rome acknowledged the necessity of adjustments to the local circumstances, it preserved the right to set the limits of accommodation “not to become the antithesis to our order”. Acquaviva over and again stressed the priority of main virtues of the Society: patience, humility, poverty, mercy, as well as sacrifice and thought that the Indian province is an integral part of homogeneous Jesuit space. This case study thus helps address the broader question of how geographic distance impacted on the practices and missionary concepts of the Society. It debates widespread opinion that Rome couldn’t play a significant role in far-away regions due to infrastructural difficulties and unusual cultural challenges

*Keywords*: Acquaviva; supreme general; Jesuits; missionary strategy; 16th century; policy of cultural accommodation.

Данная статья исследует влияние римской курии иезуитов на миссионерскую стратегию ордена в Раннее Новое время. В частности, проводиться анализ нескольких документов, связанных с именем генерала Общества Иисуса Клаудио Аквавива, дабы продемонстрировать как руководство ордена контролировало развитие новой миссионерской концепции иезуитов, пытаясь сохранить единый «дух ордена». Хотя римская штабквартира Общества признавала необходимость приспособления к местным условиям евангелизируемых территорий, она сохраняла за собой право устанавливать границы аккоммодации, «дабы не стать антитезой нашему закону». Тем самым данная статья затрагивает более щирокую проблему, а именно, как географические расстояния влияли на разработку миссионерской концепции Общества. Исследование дискутирует с широко распространенным мнением о том, что генералы ордена на могли играть большой роли в делах заокеанских миссий из-за их удаленности, сложности сообщения и трудности восприятия культурных особенностей новооткрытых земель.

*Ключевые слова*: Аквавива; генерал ордена; иезуиты; миссионерская стратегия; шестнадцатый век; политика культурной аккоммодации.

Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615) had a pretty unique nature in Jesuit history, both in terms of its length – thirty-five years – and the breadth of the issues that it was forced to confront. The end of the sixteenth century was a period in which the Society expanded on a global level, far beyond the order's European boundaries. This rapid growth and logistic difficulties necessitated procedures for delegation and creating a network system that allowed regional centers to acquire broad autonomy. On the other hand, there was still a strong administrative and religious connection between the order's members and the superior general. This paper investigates the influence of superior general Claudio Acquaviva on the development of Jesuit missionary strategy in XVI century. It discusses, in particular select documents related to the Jesuit Indian Province, to demonstrate how Roman governance controlled the development of the new missionary concept (policy of cultural accommodation) to preserve the one "Jesuit way". The paper also debates widespread opinion that the Jesuit curia in Rome couldn't play a significant role in far-away regions due to infrastructural difficulties and unusual cultural challenges.

The European crowns summoned the Society of Jesus to evangelize their "new subjects" in Asia, who often resided far beyond the political and economic influence of the European colonial system. In response, the Jesuits developed a highly efficient missionary strategy (the policy of cultural accommodation), which was supposed to smooth the process of social integration of the missionaries into the indigenous culture of the non-Christian societies with the aim of further Christianization [2]. Acquaviva's predecessor, superior general Everard Mercurian (1573–1580), appointed Alessandro Valignano (1539–1606) in 1573 as a Visitor of East India to arrange the new missionary strategy in Asian missions. Valignano combined the viewpoint of the Jesuit Roman curia [10] with the field experience of the missionaries. He outlined major postulates of the new evangelistic conception until 1575:

1) obligatory study of the indigenous languages;
2) establishment of the native clergy;
3) total withdrawal from forcible conversions;
4) tolerance toward local social and cultural norms.

These points were approved by the First Congregation of the Jesuit Indian province in 1575 [5] and then were ratified by superior general Mercurian in 1577 [9]. While visiting the Jesuit mission in Japan in 1579–1582, Valignano finally formulated the Jesuit strategy of evangelization. He added a new requirement: the need for missionaries to accommodate themselves to the social and cultural norms of the local societies. This idea was confirmed by the Missionary Consultation in Bungo (October, 1580) [11, p. 7–90]. In 1581, the Visitor wrote a guideline for the Japanese mission *Il Ceremoniale per i missionari del Giappone* [12; 1], where he made explicit the solution how to make Jesuit preaching fruitful: the *accommodatio* in Christianity. This book regulated missionaries' social life in accordance with a Japanese punctilious and detailed ceremonial.

We should keep in mind that in Early Modern Japan, all forms of politeness were graded according to rank, and to the representatives of the various social grades, their proper ceremonial had to be paid. To know how one was to converse socially with a person, what signs of honor had to be paid him or her, one had, first of all, to be sure of one's social standing. Hence, Valignano first classified the various groups of the missionary staff for insertion in the Japanese social world. As a basis model, he chose Zen Buddhist monks, particularly of the Gozan temple system, the most respectful school in Japan at the end of the 16$^{th}$ century. Thus, Valignano secured for the Jesuit missionaries outstandingly high social rank, included definite privileges that do not always coincide with Christian virtues. A comprehensive account of the Consultation in Bungo, Valignano's *risolutioni* (January 6, 1582) [13], and tractates [1; 14] were sent to the superior general from Goa by the Visitor with the Japanese Embassy in 1583.

According to the letter from Claudio Acquaviva (December 24, 1585), he received documents at the end of 1585. "*Although,* - he wrote, - *(I was very busy with the presence of our Japanese gentlemen, that bring me various occupations, more than one could believe) I left to the Sant'Andrea [al Quirinale] for a few days and diligently read both tractates, making notes what I should do, or asking Fr. [Diogo de] Mesquita (1553–1614) for information or explanations [necessary] to make a decision...*" [3, p. 316].

At the beginning of the document, the supreme general let Valignano know that he is satisfied with his orders and confirms them, despite the objections from some Assistants [3, p. 317]. However, Acquaviva made explicit concerns about some points of the new strategy. "*What gives us the great anxiety and needs a careful consideration and remedy,* – wrote general in his letter – *are the [decisions]... in The Acta of the First Consultation in Bungo in chapters 17, 18, and 19*" [3, p. 317]. Chapter 17, dedicated to adaptations in food, was accepted by the general without strong objections. Chapter 19, related to Japanese clothing customs, particularly the decision to wear silk, was understood by the Acquaviva as a necessity and was allowed, but with several skeptical remarks about Visitor's excessive caution. The primary concern was made about chapter 18, which focused on adopting the Buddhist monks' ceremonial. Acquaviva wrote: "*I feel greater difficulties and fear a threat in everything, what Your Reverence says in regards the way of treating ourselves with honor and reputation of Bonzi so as not to become an antithesis to ourselves and our law...*" [3, p. 317–318].

The issue that the habits of the Buddhist clergy could potentially be viewed as harmful was particularly important, especially at a time when the superior general, who was highly sensitive to the question of the Society's unity, of its corpus – one and the same all over the world – was preparing to face the nationalistic and centripetal thrusts that were present within his own order at previously unseen levels [4, p. 133]. Acquaviva anticipated that while Jesuits "*want to accommodate ourselves to the customs and concepts of Bonzi, the Society in Japan could finally get another face, and it would also need to write other Regulae...*" [3, p. 318].

The supreme general insisted that no one should neglect the main Christian virtues. He wrote: "*Your Reverence knows very well that these virtues of humility, mortification, patience, etc. are acquired, increased and preserved with the frequency of [spiritual] exercises, that our Constitution is based on, and the experience getting in different places shows how important they are"* [3, p.318-319]. Not unreasonably supreme general cited the First Epistle to the Corinthians (3:7): "*So neither the one who plants nor the one who waters is anything, but only God, who makes* things grow". We should recall, St. Augustine's (354-430) commentary on this passage, that he connected it with missionary work of apostles and specified, that "*even if the apostles could not plant and irrigate anything when God did not give an increase, then how much truer is this about me and you and any person of our time who considers himself a teacher*". Thus, from Acquaviva's point of view: adjusting to local circumstances should go without departing from the one "Jesuit way". Despite the ambivalent feeling toward the policy of cultural accommodation, Acquaviva reconfirmed the ratification of the new missionary strategy at the end of the letter, underlining, however, some limitations. The reasons for such tolerance towards the new evangelistic concept were:

1) the policy of cultural accommodation corresponded with the Society's theological and anthropological ideas: the capacity to adapt to diversity, to accommodate to the culture that the missionary addresses to make Gospel more accessible to the hearer [8, p. 5];

2) Acquaviva's endeavor to consolidate the Jesuit institute by unifying all types of activity: the order's Constitutions were brought to their complete form in 1581 and 1594, teaching in the colleges based on the Ratio Studiorum (1599) expanded throughout the world;

3) the pressure of the Portuguese and, since 1580, Spanish crowns, which were interested in expanding trade in the Far East;

4) the visual demonstration of the missionaries' success to the European public (the Japanese embassy (1582–1590)).

The general's letter was written on December 24, 1585, and was received by Alessandro Valignano almost a year after in September 1586. Despite the geographical distance and unique infrastructural difficulties, frequently mentioned as a reason for the limited role of Jesuit curia in Asian mission affairs [4; 6; 7], we could see a strong effect of the Acquaviva's point of view on the further development of missionary strategy in the Jesuit Indian Province. Comparative analyses of *Ceremoniale* (1581) and the *Summary of the rules for the Provincial of India* (1588) [15], both written by Alessandro Valignano, showed the significant differences between guidelines.

*Ceremoniale*'s Chapter 1, passage five clearly stated that Jesuit fathers and irmaos have to accommodate the habits of Zen Buddhist monks [1, c. 252]. Valignano obliged Jesuit fathers to be accompanied by at least four people (irmao, dojuku, and two boys) when they are outside their residents, he also forbade holding their umbrella themselves, and if traveling, they should go on horseback. However, Chapter 6 of the Rules for the Provincial of India gave different guideline: "*Our Father [General] confirmed and approved, what was determined in the resolutions 17, 18, and 19 of the [Bungo] Consultations in Japan, specifically, that our fathers accommodate the way of things in Japan, as well as the way of eating, so in the erection of the houses, as well as how their people keep cleanliness, and dignity, but avoiding all other superfluities. And also, that [Jesuit fathers] accommodate themselves to Japanese customs and ceremonies in the conversation and political treatment, warning everyone that, as far as it is concerned receiving honoring and behaving in a commanding manner, [traveling] with entourage and pomp, in no way do anything like that, because we do not follow Bonzi's*

*habits and do not adapt to them. And so, [Father General] ordered the same Visitor who, having returned to Japan and thinking that it [the new missionary strategy] has some downsides, made it in good order, that it be carried out with humility and religious simplicity, to achieve the necessary authority over the Japanese with the virtue, prudence, modesty, and religious seriousness, avoiding any indecent passion, and with keeping their [Japanese] way of proceeding and courtesies in the political dealings, without pomp and entourage, as well as any ambitiousness, as declared by extract n. 225"* [15, p.889].

As we see, all disturbing points discussed in Acquaviva's letter was not only taken into consideration by Valignano but implemented right away. Moreover, the revised policy of cultural accommodation, ratified by Claudio Acquaviva, turned into the unified evangelistic strategy of the Society of Jesus and expanded throughout the world at the end of the 16th century. We hear the echo of the new missionary strategy not only in Jesuit achievements in Asia but also in Paraguay, Mexico, the Grand Duchy of Lithuania, the Kingdom of Naples, and many other places around the world. Tactics and methods were different, but the strategy was always the same: to accommodate themselves to the local lifestyle and ideas, and, therefore, to have a greater chance of involving in a new social system and more successfully converting the local population.

Thus, despite the geographical distance, infrastructural impediments, and cultural differences, the Jesuit curia in Rome played a significant role in the life of the missions, particularly in shaping the policy of cultural accommodation. Centralization of power in Rome, of course, did not mean total micro-management from headquarters; however, major questions as a missionary strategy could not be used without supreme general involvement. By ratification of the new evangelistic concept, Claudio Acquaviva fulfilled the project, proposed at the time of Ignatius Loyola (1491–1556), the development of a single missionary strategy.

## References


1. Валиньяно, А. Предупреждения и предостережения по поводу обычаев и нравов, распространенных в Японии / А. Валиньяно // Книга японских обыкновений : сборник / сост. А. Н. Мещеряков ; под ред. А. Р. Вяткина. – М., 1999. – С. 251–305.

2. Диханова-Внуковская Л. А. «Вместо чудес или дара пророчества»: миссионерская стратегия иезуитов в Азии в XVI веке / Л. А. Диханова-Внуковская. – СПб. : Алетейя, 2020. – 222 с.

3. Acquaviva, C. Lettera del R.N.P. Generale Claudio Acquaviva al P. Alessandro Valignano S.J. Roma, 24 Dicembre 1585 / C. Acquaviva. // Valignano, A. Il ceremoniale per i missionari del Giappone: advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao / A. Valignano. – Roma, 1946. – P. 314 – 324.

4. Catto, M. The Generalate of Claudio Acquaviva: The Origins of the Jesuit Myth of China / M. Catto. // The Acquaviva Project: Claudio Aquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism / ed. R. A. Maryks. – Boston : The Inst. of Jesuit Sources, 2017. – P. 129 – 147.

5. Deliberationes patrum veterum et superiorum de pluribus questionibus provinciae Indiae. In insula Chorao, 6–18 Decembris, 1575 // Documenta Indica : in 18 vol. / ed. J. Wicki. – Roma, 1968. – Vol. 10 : 1575–1577. – P. 228–316.

6. Forrestal A., Smith, S. A. Re-thinking Missionary Catholicism for the Early Modern Era / A. Forrestal, S. A., Smith. // The Frontiers of Mission: Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism / ed. by A. Forrestal, S. A. Smith. – Leiden; Boston : Brill, 2016). – P. 1-21.

7. Friedrich, M. Government in India and Japan is different from government in Europe : Asian Jesuits on Infrastructure, Administrative Space, and the Possibilities for a Global Management / M. Friedrich. // Journal of Jesuit Studies. – 2017. – Vol. 4. – P. 1-27.

8. Hosne, A. C. The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610 : Expectations and appraisals of expansionism / A. C., Hosne. – London; New York : Routledge, 2015. – 195 p.

9. Mercurian, E. Responsa R. P. E. Mercuriani Praep. Gen. S.I., ad congregationem primam provinciae Indicae / E. Mercurian // Documenta Indica : in 18 vol. / ed. J. Wicki. – Roma, 1968. – Vol. 10 : 1575–1577. – P. 316-360.

10. Polanco, J. de. Memoria de negotiis missionariis tractandis / J. de Polanco // Documenta Indica : in 18 vol. / ed. J. Wicki. – Roma, 1954. – Vol. 4 : 1557–1560. – P. 72–80.

11. Schutte, J. F. Valignano's mission principles for Japan (1573–1582) : in 2 vol. / J. F. Schutte. – St. Louis : The Inst. of Jesuit Sources, 1980–1985. Vol. 1 : From his appointment as visitor until his first departure from Japan, pt. 2 : The solution, 1580–1582. – 1985. – 380 p.

12. Valignano, A. Il ceremoniale per i missionari del Giappone: advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao / A. Valignano. – Roma, 1946. – P. 314 – 324.

13. Valignano, A. Risoluzioni alla Prima Consulta del Giappone // Archivo Romano Societatis Iesu. – J. 9 I 62-71v.

14. Valignano, A. Sumario de las cosas de Japon (1583). Adiciones del sumario de Japon (1592) / A. Valignano. – Tokyo : Sophia Univ., 1954. – 346 p.

15. Valignano, A. Summario de algumas cousas que pertencem ao governo da provincia da India / A. Valignano // Documenta Indica : in 18 vol. / ed. J. Wicki. – Roma, 1979. – Vol. 14 : 1585–1588. – P. 827–897.

## ДУХОВНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА КИПРСКОГО МАКАРИЯ

**иерей Н. О. Пашков**

Минск, Белорусский государственный университет, nikodimkrysko@mai.ru

В статье описан жизненный путь Архиепископа Новой Юстинианы и Всего Кипра, первого Президента Республики Кипр, выдающегося политического деятеля и церковного иерарха Макариоса III. Архиепископ Макариос был выдающимся церковным и государственным деятелем, человеком огромных духовных и интеллектуальных дарований. Вся его жизнь была подчинена интересам Кипрской Церкви и кипрского народа, делу освобождения Кипра от британского колониального управления. Особая роль принадлежит Макариосу в развитии межправославных и экуменических связей. Его жизненный путь как духовного лица и политика – это миротворческое служение, забота о людях и постоянное стремление к урегулированию политической жизни Кипра. Редкое сочетание в личности Архиепископа Макариоса деятельного политика и архипастыря навсегда вписало его имя в историю Кипра.

*Ключевые слова*: Архиепископ Кипрский Макарий; православие; Предстоятель Кипрской Церкви; президент Кипра; духовная и политическая деятельность; национальная независимость.

The article describes the life path of Archbishop of New Justiniana and All Cyprus, the first President of the Republic of Cyprus, an outstanding political figure and church hierarch Makarios III. Archbishop Makarios was an outstanding ecclesiastical and statesman, a man of great spiritual and intellectual gifts. His whole life was subordinated to the interests of the Church of Cyprus and the Cypriot people, to the cause of the liberation of Cyprus from British colonial rule. A special role belongs to Makarios in the development of inter-Orthodox and ecumenical relations. His life path as a clergyman and a

politician is a peacemaking service, caring for people and a constant desire to settle the political life of Cyprus. A rare combination of an active politician and an archpastor in the personality of Archbishop Makarios has forever inscribed his name in the history of Cyprus.

*Keywords*: Archbishop Macarius of Cyprus; Orthodoxy; Primate of the Church of Cyprus; President of Cyprus; spiritual and political activity; national independence.

Архиепископ Кипрский Макарий, первый президент Кипра, был ярким представителем Православной Церкви и в то же время выдающимся политическим деятелем своего времени. Годы его жизни (1913–1977) пришлись на переломный момент в истории кипрского народа, и именно ему предстояло возглавить освободительную борьбу за независимость от британского протектората.

Макарий III родился в горах, в деревне Пано Панайя, в крестьянской семье. Михаил (его мирское имя) очень рано поступил в Киккский монастырь, где прожил восемь лет. Монастырское руководство способствовало развитию и образованию юного монаха. В 1936 году он окончил в Пафосе гимназию, а в 1938 году Архиепископ Кипрский Леонтий рукоположил его в диаконы, после чего Киккский монастырь направил его в Афины, где Макарий в 1942 году окончил богословский факультет. В 1946 году он был рукоположен во иеромонахи и направлен для продолжения образования в Бостонский университет. В 1948 году Макарий неожиданно для себя был избран митрополитом Киттийским, 20 октября 1950 года был избран всем православным населением архиепископом Кипрским, а в 1960 году Макарий избран президентом Республики Кипр.

Его столь быстрое продвижение было вызвано стремлением церковных иерархов привлечь к архиерейскому служению талантливого молодого священника, который также мог сообщить новую энергию борьбе за энозис.

Макариосу было лишь 37 лет, когда он взошел на престол св. апостола Варнавы, возглавив небольшую, но богатую и сильную Церковь с пятнадцативековым опытом автокефалии. Одновременно он стал этнархом. Даже самая влиятельная и хорошо организованная кипрская партия АКЕЛ вынуждена была смириться с тем, что она не может покушаться на авторитет церкви.

В своей торжественной речи архиепископ заявил, что он будет бороться за национальное возрождение Кипра в желанном союзе с Грецией, какой бы долгой и тяжёлой ни была борьба. Недавний студент богословия, взойдя на церковный престол, вынужден был, в силу особого статуса кипрских архиепископов, сделаться политиком и глашатаем национально-религиозных чаяний вверенного ему судьбой народа.

Это событие стало поворотным моментом в истории Кипра и, как оказалось впоследствии, предвозвестило конец британского правления на острове и принесло его народу долгожданную свободу от иноземных властителей. Британия обрела в молодом архиепископе противника смелого, как никогда ранее в её истории, и оказалась неспособной ему противостоять.

Макариос был единственным человеком на Кипре, имевшим моральное и политическое право говорить от лица всего греческого кипрского народа. Перед архиепископом стояла задача освобождения Кипра. О своем служении делу единения Макариос заявил в самый день своего восшествия на архиепископский престол: «Я ни на мгновение не прекращу борьбы, пока не будет достигнут союз с Грецией» [4, p. 90]. Он использовал любую возможность коснуться национального вопроса. Идея освобождения звучала в любой речи или проповеди архиепископа. Свои выступления и проповеди он готовил заранее тщательнейшим образом. Их

язык всегда оставался простым и образным. Все это, в единстве с глубочайшим христианским сознанием и природными достоинствами голоса, было основой того впечатления, которое производили на слушателей речи архиепископа.

На долю молодого архиепископа выпал тяжкий жребий борьбы за свободу своего народа, борьбы политической, где, по выражению британского эксперта по Кипру сэра Гарри Люка, епископ должен обладать качествами солдата, а святость является дефектом [5, p. 117]. Не раз поэтому его обвиняли в «политизации» своего духовного служения. Но на деле своей глубоко духовной личностью он одухотворил политическую борьбу.

Чтобы заручиться официальной поддержкой народа, в апреле 1952 года архиепископ созвал Национальную ассамблею. Одновременно благодаря деятельности этнарха усилилось влияние церкви на национальные организации, такие как СЕК – правый профсоюз и, обладающий огромным влиянием, ПЕК – Панаграрный Союз Кипра. В первые же месяцы своего служения он основал ПЕОН – Всекипрскую национальную молодёжную ассоциацию, в которую вошли выпускники гимназий и молодые рабочие. К тому времени на острове уже существовала молодёжная организация ОХЕН – Православный христианский союз молодёжи, появившийся ранее не без участия Макариоса.

Макариос был решительно против насилия, против убийств, он стремился к политическому решению проблемы. В связи со сложившейся политической обстановкой цели коммунистов в отношении энозиса совпали со стремлениями этнархии, в результате на всенародном плебисците было достигнуто внутринациональное единство в стремлении к союзу с Грецией, и Архиепископ направил свои усилия на то, чтобы прорвать дипломатическую блокаду вокруг кипрского вопроса.

Делегация, отправившаяся в мае 1950 года в Афины, Лондон, Нью-Йорк и Париж с результатами плебисцита во главе с митрополитом Киприаном, вернулась в декабре того же года с пустыми руками. В ООН делегатам объяснили, что только государство, являющееся полноправным членом организации, может поднять вопрос на ассамблее. Не меньшие разочарования ожидали делегатов и в других столицах и даже в Греции [3, p. 45], руководство которой заявило, что признание результатов плебисцита будет расценено Англией как недружественный жест. Тем не менее, после выступления делегации в парламенте, по предложению профсоюзных лидеров, был сформирован Всегреческий комитет по союзу Кипра с Грецией. Президентом его стал архиепископ Афинский Спиридон, заявивший, что «церковь Греции решила взять на свои плечи ответственность там, где правительство боится это сделать» [3, p. 46]. С этой вестью, но без реальных результатов, кипрская делегация вернулась в Никосию, где Макариос III был уже архиепископом.

Ещё один шаг на пути интернационализации кипрской проблемы архиепископ предпринял в мае 1952 года, посетив Египет, Ливан и Сирию. Знакомясь с православными общинами в этих странах, он, кроме того, имел много встреч с политическими лидерами этих стран. Макариос был одним из тех, кто стоял у истоков движения неприсоединения, куда вошли страны т. н. третьего мира.

Макариос верил, что дипломатическое урегулирование кипрской проблемы – это вопрос времени. Макариос посещал дебаты ООН в Нью-Йорке, общаясь с делегатами и прессой по поводу энозиса. Несмотря на то, что Кипр не упоминался ни разу в течение заседаний, Макариос был воодушевлён резолюцией генеральной ассамблеи от 16 декабря 1952 года, устанавливающей принцип самоопределения и

убеждал все государства-участники применять её к несамоуправляющимся территориям, находящимся под их контролем.

В феврале 1953 года ситуация в Греции изменилась, у власти в стране встало сильное правительство. В июле архиепископ Макариос созвал вторую национальную ассамблею, где, обратившись к народу, сказал, что, поскольку Британия вытеснена из Египта, она решила сохранить Кипр, как базу для контроля над Суэцким каналом. Количество её военных баз на острове увеличивалось во имя защиты свободы. На самом же деле свобода Кипра была принесена на алтарь британских военно-политических интересов. Внешние события наглядно продемонстрировали, что Британия понимает только язык силы.

В январе 1955 года архиепископ уж был уверен в необходимости решительных действий, но не зная ещё, какую форму они должны иметь. Многие на Кипре понимали, что Великобритания не отступится от своих колониальных претензий без вооруженной борьбы. На Кипре возникает тайная повстанческая организация ЭОКА (Национальная организация борьбы киприотов) во главе с полковником Гривасом. Целью организации было свержение британского владычества путем вооруженного восстания и присоединение к Греции. Гривас пытался вступить в переговоры с архиепископом, но архиепископ бесповоротно отверг программу ЭОКА. В своих выступлениях он требует предоставления острову независимости путем политического урегулирования.

В 1955 г. организация ЭОКА начала на Кипре террористические акты против англичан. Британские власти объявили на острове чрезвычайное положение. И это было еще одним аргументом для британского правительства, что отсутствие конституционального решения кипрского вопроса может вылиться только в насилие.

Как показало время, в дальнейшем Макариус не только восстановил, но и повысил свой политический и общественный авторитет. Немалая заслуга в этом самих британских чиновников, сославших его на Сейшельские о-ва в 1956 г., а затем устроившие политическую травлю архиепископа.

Через год британское правительство решило возвратить архиепископу свободу, при условии, что он предпримет реальные усилия остановить насилие на Кипре. 28 февраля на Сейшельских о-вах Макариос опубликовал письмо, призывающее ЕОКА приостановить все свои операции, при условии, однако, отмены британскими властями чрезвычайного положения на Кипре. 28 марта 1957 г. Архиепископ заявил на пресс-конференции, что он не готов вести переговоры по Кипру до тех пор, пока ему не будет позволено вернуться на родину. Архиепископ прибыл в Афины из ссылки 17 апреля и был встречен народом как герой.

Ссылка архиепископа Макария укрепила его популярность. В 1957 году было предпринято много вооруженных акций против британских военных баз. Архиепископ Макарий направил письмо премьер-министру Великобритании Г. Макмиллану с решительным требованием предоставления независимости Кипру и отказом от энозиса.

В феврале 1959 года были подписаны так называемые цюрихско-лондонские соглашения, предусматривавшие предоставление Кипру независимости. 16 августа 1960 года Кипр становится независимым государством и членом британского Содружества наций. Архиепископ Макарий был избран первым президентом новой суверенной страны – Республики Кипр. На выборах, прошедших 25 февраля 1968 года народ еще раз высказал своё мнение. Оказалось, что он доверяет своему первосвятителю не меньше, чем ранее, невзирая на изменение политической ситуации. Архиепископ Макариос был переизбран 96.4 % населения Кипра.

Тем временем турецкая община острова всё более обособлялась, как в политическом, так и в военном смысле. Греция вела свою игру, направленную в первую очередь против Макариоса. Греческие путчисты организовали несколько покушений на него и, когда они оказались безуспешными, решили пойти против Макариоса на церковном уровне. Это было начало епископского мятежа, закончившегося провалом и решением Афин освободиться от архиепископа Макариоса любым способом.

Весь православный мир поддержал архиепископа Макариоса в эти, пожалуй, самые тяжёлые для него дни, и верховный синод, собравшийся в Никосии, выразил это в своём решении, о чём и проинформировал мировую общественность. Таким образом, Макариос снова оказался несокрушим. Покушения, мятеж митрополитов, президентские выборы показали, что за ним стоит подавляющее большинство кипрского народа и всё, что предпринимается на Кипре без благословения архиепископа, «не просуществует и пяти минут».

Архиепископ Макариос в течение 27 лет служил своему народу как архипастырь, из них 17 лет – как глава государства. Владыка этнарх не просто гармонично сочетал служение архиепископа с деятельностью президента, но своей сильной и глубоко духовной личностью одухотворял светское служение, которое он исполнял, став выдающимся примером, как для пастырей, так и для политических деятелей всего мира. «Вся его жизнь, с юношеских лет, была направлена к единой цели – освобождению Отчизны из-под колониального гнёта, её свободе, независимости и целостности, её духовному возрождению через святую православную церковь... Жизнь его была воистину служением богу и отчизне» [2].

Архиепископ Кипрский Макарий, первый президент Кипра, был последовательным сторонником укрепления всеправославного единства. Кипрская православная церковь внесла свой вклад в лице своих представителей в решение проблем всеправославного характера на всеправославных совещаниях и в других межправославных органах – таких как межправославные комиссии по диалогу со старокатоликами и англиканской церковью.

Кипрская православная церковь всегда стремилась установить и поддерживать добрые отношения с зарубежным христианским миром. Ее представители встречались с представителями различных неправославных церквей и христианских объединений, участвовали в деятельности всемирного Совета церквей.

Еще больше интереса деятели Кипрской православной церкви проявляли к Древним восточным (нехалкидонским) церквам – Коптской, Эфиопской, Армянской, Малабарской и др. Они считали, что между этими церквами и православием нет существенных догматических различий.

Архиепископ кипрский Макарий III стал предстоятелем Кипрской церкви в период острой антиколониальной борьбы кипрского народа за самоопределение и независимость от Великобритании и тем самым стал знаменем национального возрождения и консолидации. Он является, пожалуй, единственным национальным лидером бывшей британской колонии, а впоследствии главой государства – члена Британского Содружества, который получил образование не в Англии и сложился как политический деятель не в сфере традиционной британской демократии.

Помимо ведения напряженной политической борьбы, архиепископ неустанно заботился о духовном и материальном благосостоянии своей родины, приводя ее к благоустройству и расцвету [1]. Его стараниями строились храмы и целые города, восстанавливались древние святыни и создавались культурно-образовательные центры. Последней заботой архиепископа было создание

Кипрского университета, для которого отведено уединенное тихое место в нескольких десятках километров от Никосии. Архиепископ Макарий не успел воплотить в жизнь свою мечту, но все подготовил к ее осуществлению.

Велик вклад Архипастыря в распространение православной веры в мире. Его усилиями был достигнут, в частности, большой успех проповеди православия в Африке, открытой ранее лишь для миссионеров римско-католической и протестантских церквей. На средства православной церкви Кипра в Кении была устроена семинарская школа. Архиепископ Макарий лично посещал Кению, где совершал массовые крещения принявших православие кенийцев, по 3–5 тысяч человек одновременно.

Избрание Макария архиепископом Кипрским явилось поворотным пунктом в истории Кипра. За короткий для истории срок предстоятель церкви и этнарх вывел свою страну и Церковь на такую высоту, которой не знала она, по-видимому, за всю историю. Архиепископ Макарий в корне реорганизовал церковную жизнь, обратив значительные монастырские средства на распространение школ, храмов и восстановление запустевших монастырей. Десятки новых благоустроенных поселков и храмов появились на пустырях острова. Киккский монастырь и его подворье в Никозии стали подлинным центром национального возрождения, его материальной основой и вдохновителем.

Вместе с тем неоспоримое личное влияние и поддержка народа выдвигали архиепископа Макария в ряд виднейших политических деятелей. С этих позиций он вступил в упорную борьбу за свободу, суверенитет и целостность острова против колониального режима английских властей. Он не прекратил борьбы и после освобождения острова до последнего дня своей жизни.

Став этнархом, архиепископ предпринял целую серию поездок по всему миру – в Грецию, США, Египет, Сирию, Ливан, Великобританию, Францию, везде поднимая вопрос о предоставлении Кипру независимости. Но самой важной была его поездка в Бандунг (Индонезия) в 1955 г. на антиколониальную конференцию афро-азиатских стран. В своем выступлении на конференции он связал проблему Кипра с проблемой антиколониальной борьбы во всем мире. В этой конференции участвовали также и христианские государства: Эфиопия, Либерия, Филиппины, а также страны с древними христианскими церквами: Египет, Ливан, Сирия. Впервые в истории движения стран «третьего мира» в нем принял участие европейский лидер-христианин. Участие в Бандунгской конференции было мудрым и смелым шагом архиепископа Макария.

Сразу же после провозглашения Кипра республикой были установлены дипломатические отношения между СССР и Кипром. С сентября того же года Республика Кипр становится членом Организации Объединенных Наций.

В области международных отношений правительство Архиепископа Макария провозгласило «политику позитивного нейтралитета и дружественных связей со всеми странами». Эта политика президента Кипра не устраивала державы НАТО, которые пытались заставить Макария отказаться от политики неприсоединения и войти в состав военного блока. Президент категорически отказался.

Архиепископ Макарий проводил последовательную политику урегулирования отношений между киприотами-греками и киприотами-турками мирным путем, в рамках единого самостоятельного государства. Архиепископ отказывается от политики энозиса с Грецией, входившей в НАТО. С целью воспрепятствовать урегулированию положения на Кипре агрессивные круги НАТО пытались настроить реакционные силы Кипра и Греции против правительства

президента Макария. Был организован ряд покушений на архиепископа. Первое из них состоялось 8 марта 1970 г. Макарий готовился отправиться в Макайру на местный праздник. Вертолет, в котором находился архиепископ, был обстрелян над архиепископской резиденцией и загорелся, пилот был тяжело ранен, однако ему удалось посадить пылающую машину. Архиепископ потерял сознание, но остался невредим.

7 октября 1973 г. было совершено новое покушение, Террористы заминировали дорогу, по которой должен был проехать архиепископ, направлявшийся к монастырю святого Варнавы. Но взрыв произошел преждевременно. На его месте осталась огромная воронка. Архиепископ Макарий и на этот раз чудом избежал верной смерти.

Третье покушение было совершено во время мятежа 15 июля 1974 г., который был устроен организацией ЭОКА, тесно связанной с греческой реакционной военщиной. Только удачное стечение обстоятельств спасло архиепископа Макария, но он был вынужден покинуть Кипр и выехать в Лондон. Государственный переворот имел тяжелые последствия для Кипра. Он стал предлогом для турецкой высадки на Кипр 20 июля 1974 г. и контроля почти над 40% территории острова, с которой были изгнаны 200 000 греков-киприотов.

В тяжелых испытаниях, выпавших на долю отчизны, архиепископ Макарий не мог оставаться за границей. В декабре 1974 г. он вернулся на Кипр для дальнейшей созидательной деятельности.

Живым свидетельством огромной церковной работы архиепископа остаются на Кипре не только новые и реставрированные храмы, но и множество молодых и старых священников, богословов, талантливых учителей церковных школ и преподавателей Закона Божия и современный просвещенный епископат. Архиепископ очень любил молодежь и всегда находил время для беседы с молодыми киприотами, богословами и мирянами. Многие университеты Греции и других стран удостоили его высокого звания почетного доктора богословия и права.

Особую страницу составляет деятельность архиепископа в плане межправославных и экуменических связей. Представители Кипрской церкви были неизменными участниками всех важнейших событий в жизни православных церквей-сестер и экуменических форумов. Архиепископ Макарий лично принимал участие во многих событиях. В свою очередь, и православные церкви живым участием откликнулись в поддержку архиепископа, когда экстремистские круги спровоцировали на острове в марте 1972 г. «бунт трех митрополитов, требовавших свержения архиепископа с поста президента.

До самой смерти Архиепископ Макарий продолжал свое миротворческое служение, посвятив все свои силы умиротворению и урегулированию политической жизни Кипра и участию в международных форумах.

## Библиографические ссылки

1. Архиепископ Волоколамский Питирим. Погребение Блаженнейшего Архиепископа Кипрского Макария // Библиотека святоотеческой литературы. Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, Новосибирск, Академгородок. Режим доступа: http://www.orthlib.ru/JMP/77_11/28.html.

2. Питирим, архиеп. Памяти Блаженнейшего Архиепископа Кипрского Макария / архиепископ Питирим // ЖМП. – 1977. – № 12. – С. 39–44.

3. Stanley, M. Makarios a Biography / Stanley Mayes. – L.: Macmillan, 1981. – 303 p.

4. Vanezis, P. N. Makarios: Faith & Power / P. N. Vanezis. – L.: Abelard-Schuman, 1971. – 196 p.

5. Vanezis, P. N. Makarios: Life & Leadership / P. N. Vanezis. – L.: Abelard-Schuman,1979. – 177 p.

## ВЗГЛЯД НА БУДДИЗМ В РАБОТЕ ПРОФЕССОРА А. И. ВВЕДЕНСКОГО «РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА»

**С. И. Шатравский**

Минск, Институт теологии БГУ, s-shatr@mail.ru

В статье представлены взгляды на буддизм одного известного деятеля Русской Православной Церкви конца 19 – начала 20 века, а именно – профессора Московской Духовной Академии Алексея Ивановича Введенского, автора уникальной в своем роде монографии «Религиозное сознание язычества». В первой части этой работы он предлагает свою собственную описательную концепцию механизмов функционирования религиозного сознания. Вторая часть посвящена тщательному изучению индийских религий в рамках указанной концепции. По мнению А. Введенского, религии Индии и буддизм в частности служат яркими примерами механизмов развития языческой религиозной мысли, которая, стремясь к поиску религиозной истины, переживает глубочайший кризис.

*Ключевые слова*: изучение буддизма в России; религиозное сознание; нирвана; буддизм и христианство; буддизм и брахманизм.

This article presents the views on Buddhism of one well-known figure of the Russian Orthodox Church of the late 19th - early 20th centuries, namely, the professor of the Moscow Theological Academy Alexei Ivanovich Vvedensky, the author of a unique monograph "The Religious Consciousness of Paganism". In the first part of this work, he offers his own descriptive concept of the mechanisms of functioning of religious consciousness. The second part concentrates on thorough study of Indian religions within the framework of this concept. According to A. Vvedensky, the religions of India and Buddhism in particular serve as examples of development mechanisms of pagan religious thought, which, striving to search for religious truth, is going through a deep crisis.

*Keywords*: Study of Buddhism in Russia; religious consciousness; nirvana; Buddhism and Christianity; Buddhism and Brahmanism.

Буддизм, начиная с конца XIX века и по сей день, активно находит своих приверженцев в странах Запада, то есть в тех странах, которые традиционно исповедовали христианство, и культура которых сегодня, несмотря на происходящие в них процессы секуляризации, так или иначе строится на христианских ценностях. Причины и формы проявления интереса к буддизму на Западе многообразны. Это не обязательно принятие буддизма как религии целиком. Часто этот интерес виден на уровне простой симпатии, принятия некоторых философских идей буддизма или использования его психосоматических практик.

В связи с вышесказанным представляется интересным и необходимым актуализировать наследие, которое было оставлено русскими православными учеными, миссионерами, богословами и философами, писавшими о буддизме в конце XIX – начале XX века, в эпоху, когда буддизм, часто в измененном виде, адаптированном под европейский менталитет, только начинал проникать на Запад

вообще и в европейскую часть России в частности (исключение здесь составляет Калмыкия, население которой – единственный европейский народ, традиционно исповедующий буддизм). Труды светских ученых того времени, всемирно признанных авторитетов в области буддологии, таких как В. П. Васильев, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, С. Ф. Ольденбург и др., широко известны во всем мире. Их исследования многократно переиздавались, переводились на другие языки, современные ученые посвятили им немало статей и монографий [6]. Работы же ряда деятелей Русской Православной Церкви, также занимавшихся исследованиями буддизма, остаются практически забытыми. Между тем, буддизму посвящали свои труды известные православные миссионеры, богословы, преподаватели и профессора духовных академий, наконец, мыслители, напрямую не связанные с церковью, однако так или иначе стоявшие на христианских позициях. Наиболее известные из них – архиепископ Ярославский Нил (Исакович) [9; 13], профессор Московской Духовной Академии А. И. Введенский [2; 3], Киевской – Д. В. Горохов [4], Казанской – архиепископ Суздальский Гурий (Степанов) [5], незаслуженно забытый русский мыслитель В. А. Кожевников [7] и др. Причины, побудившие их исследовать буддизм, были разные. В одних случаях это была необходимость заниматься миссионерской деятельностью в буддийских регионах [12, с. 16], в других – необходимость защищать христианство от искажавших его учение «буддофилов» [12, с. 13–15] и теософов [12, с. 12–13]. Не все работы христианских авторов являются удачными [11, с. 34–35]. Но, несмотря на иногда встречающуюся в них конфессиональную ангажированность, многие из этих трудов актуальны и ценны до сих пор, даже на фоне достижений современной буддологии.

В настоящей статье я хочу остановиться подробнее на одном ученом, в сферу научных интересов которого входил в числе прочего и буддизм. Речь идет о православном богослове, философе и историке религий, профессоре Московской Духовной Академии Алексее Ивановиче Введенском (1861–1913 гг.). Он является автором уникальной в своем роде монографии «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий» [2]. Книга, объемом в 752 страницы, была издана в 1902 году. В 2017 году она была переиздана в Москве в издательстве «Академический проект» [3]. Работа эта, как мне кажется, представляет особый интерес именно для религиоведов, поскольку писалась в первую очередь не в миссионерских или апологетических целях (они, конечно, также присутствуют), а как научное исследование в области религиоведения, истории и философии религии. Эту монографию некоторые современные исследователи считают лучшей работой, посвященной язычеству. Высокая эрудиция ученого наряду с прекрасным владением европейскими языками позволила ему достаточно глубоко осмыслить эту тему.

Как пишет автор в предисловии, своей целью он поставил «изложить историю язычества и язычествующих разномыслий с христианско-теистической точки зрения, в терминах современного философского сознания и по правилам научного метода, чтобы через это дать возможность читателю, овладев громоздким материалом истории язычества, сознать последнее, как именно «внешнее» христианской истине, которою он непосредственно живет» [2, с. IV–V]. Таким образом, ученый четко обозначает свою христианскую мировоззренческую позицию, основываясь на которой он предлагает, в числе прочего, критику учения, считавшегося многими его современниками наиболее сходным с христианством, – буддизма.

Работу А. Введенского можно разделить на две смысловых части. Первая часть, занимающая около трети всей книги, является своего рода методологическим введением, описывающим психологические, социологические, исторические и телеологические закономерности «религиозного процесса» (термин А. Введенского). Это своего рода религиоведческое исследование функционирования религиозного сознания, в котором автор предлагает читателю разработанную им собственную концепцию, показывающую механизмы и закономерности, происходящие в естественных религиях. Хотя при ее разработке ученый, конечно, опирался на исследования других религиоведов, главным образом немецких, реже французских и английских, он говорит: «Мы можем указать лишь на три, *прямо* относящиеся к области нашего предмета, книги, которые, впрочем, оказали на нас влияние разве лишь общим своим замыслом, но не подробностями и, тем менее, характером» [2, с. 715]. Это книга немца М. Райшле «Вопрос о сущности религии. Основание методологии философии религии» и книги француза А. Ревиля и англичанина Ф. Джевонса с одинаковым названием «Введение в историю религий».

Вторая часть посвящена подробнейшему изучению религий Индии – ведантизма (в современной литературе говорят либо «ведийская религия», либо «религия Вед»), брахманизма, буддизма и индуизма. Профессор считал, что на примере религий Индии можно наиболее ярко проиллюстрировать механизм развития языческой религиозной мысли, которая, переживая определенный кризис, меняет свою мировоззренческую парадигму. Так, убежден ученый, Индия пережила кризис сознания мифологического (ведантизм), пантеистического (брахманизм) и «убедившись в радикальной несостоятельности *многобожия* и затем *всебожия* (пантеизма), религиозное сознание убеждается теперь, путем долгого опыта, пережитого в истории буддизма, и в радикальной невозможности для человека безбожия (атеизма)» [2, с. 691].

Буддизму посвящен третий, заключительный раздел второй части, занимающий около 150 страниц книги. Для иллюстрации глубинной несовместимости двух рассматриваемых религий – буддизма и христианства, А. Введенский предлагает собственную версию вероучительной формулы буддизма: «В начале было Безмолвие, и Безмолвие было в Пустоте Небытия, и Безмолвие было Небытие» [2, с. 561]. Это формула, по мысли автора, соответствует смыслу и духу священных текстов буддизма и, безусловно, является антитезой главной христианской истине – «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн 1:1).

Прежде чем перейти к рассмотрению основных положений буддизма, представленных А. Введенским, необходимо упомянуть, как ученый понимает причины и условия возникновения буддизма. Позиция его интересна тем, что он отказывает Будде в оригинальности, в новаторстве, считая, что «Гаутама Будда дал лишь своеобразный синтез тех духовных элементов, которые были выработаны в предшествовавшей истории индийского религиозного сознания» [2, с. 536], поэтому в учении буддизма так много параллелей с другими индийскими учениями, например, с джайнизмом и брахманизмом. Конечно, современные ученые, например, известный российский буддолог Е. А. Торчинов, не согласились бы с тем, что в учении Будды не было ничего нового и оригинального. В частности Е. А. Торчинов указывает, что таким буддийским новшеством выступает учение об отсутствии индивидуальной души – атмана (анатмавада). «Эта буддийская доктрина отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих учения о «я» (атман) и душе (джива)» [10, с. 30]. Да и христианские авторы, современники

А. Введенского, не были столь категоричны и видели в буддийском учении определенную новизну [5, с. 13].

По мнению профессора, не последнюю роль в создании учения Будды играли социальные условия, которые, согласно брахманской идеологии, легитимировали кастовое расслоение общества. Это был своего рода протест против брахманизма, воплощение чаяний народа, переживающего духовный кризис. По А. Введенскому, в буддизме выплеснулось наружу больше общее, родовое, чем индивидуальное. Следовательно, Будду нужно рассматривать как реформатора, а не новатора. Однако такая позиция ученого противоречива. В частности, он обращает внимание на нарушение буддизмом господствующего в сфере религий закона исключенного третьего, поскольку буддизм призывает к избавлению не только от этого мира, но и от того, отвергая и посюсторонний, и потусторонний мир. Не является ли тогда предлагаемое буддизмом «*спасение от бытия»* чем-то исключительным, принципиально отличающим его от других религий?

Рассмотрение этого вопроса подводит нас к метафизике буддизма, а именно – к учению о нирване. Но именно эта тема, как указывает А. Введенский, наиболее трудна для восприятия. Это обусловлено, прежде всего, тем, что первоначально буддизм отвергал вопросы метафизики, его направленность была сугубо практическая: Будда искал избавление от страданий и показал, как их прекратить. Завершением спасения должна была быть нирвана. Но именно от комментариев о сущности нирваны сам Гаутама постоянно воздерживался. Эта его принципиальная позиция хорошо проиллюстрирована в письменных памятниках буддизма. В палийском каноне о нирване, в отличие от сансары, говорится крайне мало, и только в отрицательных терминах: «Но когда монах осуществляет в себе всецелое иссякание жадности (*lobha*), ненависти (*dosa*) и ослепления (*moha*), именно тогда возникает видимая нирвана, безвременная, заманчивая, побеждающая, доступная любому пониманию. Иссякание жадности, ненависти и ослепления – поистине, это называют нирваной» [14, S. 40]. Упомянутые в цитате жадность, ненависть и ослепление в систематическом изложении буддийского учения называются «три корня зла». Однако это достаточно условный перевод соответствующих палийских понятий *lobha, dosa* и *moha,* семантическое поле которых намного шире. Альтернативный перевод на русский язык – похоть/желание, отвращение и невежество/глупость.

А. Введенский называет три гипотетических причины постулирования непостижимости нирваны. Одна из них – понимание Буддой нирваны как полного уничтожения и боязнь, в связи с этим, отпугнуть такой нигилистической эсхатологией тех, кто не мог принять пустоту как высшую действительность. Вторая – исключительная духовность Будды: «Чувственная природа в человеке имеет тенденцию отражаться и в образах высшего бытия созданных человеческою верой, мудростью и мечтою; чистая духовность светится только чистыми духовными сознаниями. Учение Гаутамы отбрасывающее чувственное начало во всех его формах, как во внешней, так и во внутренней жизни человека естественно могло идти только во втором направлении, не в созданиях проникнутых чувственными представлениями образов высшего бытия, но в чистом сознании о нем, упоении счастьем этого сознания» [1]. Третья причина – педагогического характера: схоластические споры о характере нирваны отвлекали бы последователей Будды от делания, от упражнения в спасении. В связи с названными причинами интересным кажется объяснение факта отсутствия положительного описания нирваны Е. А. Торчиновым, который видел в таком

описании опасность создания умозрительного конструкта нирваны, вызывающего чувственную привязанность: «Это состояние … абсолютно трансцендентно всему нашему сансарическому опыту, в котором нет ничего, подобного нирване. Поэтому даже психологически правильнее ничего не говорить о нирване, чем сравнивать ее с чем-то нам известным, ибо иначе мы немедленно сконструируем «нашу» нирвану, создадим некий ментальный образ нирваны, вполне неадекватное представление о ней, привяжемся к этому представлению, сделав, таким образом, и нирвану объектом привязанности и источником страдания» [10, с. 27–28].

Формирование учения о нирване, считает А. Введенский, иллюстрирует действие механизма развития индивидуалистических религий, когда в момент их возникновения в историю религиозного сознания вводится некое новое звено, простое по своей сути, которое лишь впоследствии дополняется новыми идеями, оттачивается логически, складывается в определенную систему. Впрочем, ученый не считает буддийское учение строгой системой, укоряя его в нарушении логики его изначальных принципов. Так, например, первичное учение о нирване как угасании, убежден автор, сменяется пониманием ее как «атеистического рая», рая без Бога. Более того, в учении об архатах (архат – идеал святого в южном буддизме) А. Введенский усматривает проявление в буддизме одной «из типичнейших форм того стремления к основанию земного рая, которое под различными оболочками и формулами служит вечным спутником истории человечества» [2, с. 651]. Архатство – положительный нравственный буддийский идеал, – уравновешивая нигилистическое учение о нирване, сосредоточив «всю энергию и все помыслы буддиста, как на верховной задаче и цели жизни, на устроении настоящей жизни, своей собственной и окружающих, дает этой отрицательной оригинальности положительную точку опоры и устойчивость в себе» [2, с. 650].

Весьма интересным представляется понимание А. Введенским дальнейшей трансформации буддизма: под давлением религиозно-исторического консерватизма, в концепции А. Введенского – «закона исторической косности», «буддизм … настолько близко подошел к той религиозной философеме (браманизму), оппозиция с которою послужила для него точкой отправления, что между ними, в сущности, не оставалось уже никакого существенного различия» [2, 653–654].

Подводя итоги, можно сказать, что особенностью работы А. Введенского является то, что, в отличие от трудов других своих современников-христиан, также исследовавших буддизм, он излагает учение буддизма согласно своей собственной религиоведческой концепции о законах развития естественного религиозного сознания, встраивая в нее постулаты буддийского учения. И, в конечном счете, можно сказать, что ничего позитивного А. Введенский в буддизме не видит, и даже то новшество буддизма – нирвана как ничто, – со временем замещается брахманским пониманием нирваны. А столь популярный нравственный кодекс при анализе исходных посылов буддизма – крайнее отрешение от бытия, – является, по его убеждению, глубинно эгоистичным.

Здесь напрашивается сравнение с современником профессора А. Введенского иеромонахом Гурием, профессиональным востоковедом, который в сане архиепископа был расстрелян в 1937 или 1938 гг. О. Гурий, в отличие от А. Введенского, описывает различные аспекты буддизма, оттеняя различие теистической и а-теистической религии. В своей работе «Буддизм и христианство в их учении о спасении» [5], вышедшей шестью годами позже монографии А. Введенского – в 1908 г. – он не так критичен по отношению к буддизму.

Воспринимая буддизм как попытку человеческими силами достичь избавления от страданий, иеромонах Гурий не отказывает ему в интуитивном прозрении истин, «которые заметно блестят даже и при сиянии истины откровенной» [5, с. 25].

Также А. Введенский подходит к буддизму как цельному феномену, почти не делая различений в его направлениях, считая путь его развития последовательным и закономерным от начала к завершению. Однако в такую идеальную схему не вписывается тот факт, что буддизм тхеравады не исчез после возникновения махаянских школ, а существует до сих пор. То же касается и буддизма ваджраяны. Все три главных направления современного буддизма, возникнув в разное время, сейчас существуют параллельно. Иеромонах Гурий в своем исследовании проводит весьма четкое различение этих направлений, не считая, что появление новой колесницы обязательно является следствием естественного закона развития религиозного сознания. В случае с махаяной эта схема работает, так как человеку естественно свойственна религиозность, а значит, изначально философское учение Будды трансформируется в религиозное. Что касается возникновения буддизма тантр, то такое «оязычивание» буддизма, по его мнению, совсем не закономерно.

К сожалению, формат статьи не дает возможности более полно оценить как наследие А. Введенского, так и других церковных исследователей буддизма в дореволюционный период, труды которых и сегодня привлекают внимание буддологов и представляют интерес для современников, интересующихся сравнительным религиоведением.

## Библиографические ссылки


1. Введенский А. И. Буддийская нирвана. – Москва, 1901. – 31 с. – (Отдельный оттиск из журнала "Русский Вестник"). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sravnika.narod.ru/budda/vvedensky.htm – Дата доступа: 28.01.2021.

2. Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т.1: Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии. - М.: Университетская типография, на Страстном бульваре, 1902. – 752 с.

3. Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2017. – 511 с. (Философские технологии: религиоведение).

4. Горохов Д. В. Буддизм и христианство: Опыт историко-апологетического исследования. – Киев: Тип. Акц. О-ва "Петр Барский в Киеве", 1914. – 464 с.

5. Гурий (Степанов), иеромонах. Буддизм и христианство в их учении о спасении. – Казань: Центральная Типография, 1908. – 324 с.

6. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX века: Россия и сопредел. страны / Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения, С.-Петерб. фил. - СПб.: Наука. С.-Петерб. изд. фирма, 1998. – 340 с.

7. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством: В 2-х т. – Петроград: Типография М. Меркушева, 1916. – Т.1 – 633 с. – Т.2 – 756 с.

8. Мефодий, иеромонах. Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. – Изд. 2-е испр. и доп. – СПб.: И. Л. Тузовъ, 1902.

9. Нил (Исакович), архиепископ. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири / Соч. Нила, архиепископа Ярослав. – СПб.: Тип. Г. Трусова, 1858. – 6, 386 с.

10. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

11. Шатравский С.И. Буддизм в трудах православных ученых и миссионеров второй половины XIX-начала XX вв. // Философия и социальные науки, Минск: Издательский центр БГУ, 2012, №3/4. – С. 34–35.

12. Шатравский С.И. Формирование научной традиции исследования буддизма в России // Известия Национальной академии наук Беларуси. Серия гуманитарных дисциплин, Минск: «Беларуская навука», 2013. – С. 10–17.

13. Шатравский, С.И. Архиепископ Ярославский Нил (Исакович) как исследователь буддизма в Сибири // Церковь, государство и общество: исторические, политико-правовые и идеологические аспекты взаимодействия: материалы Междунар. науч-практ. конф. (Иркутск, 27 марта 2020 г.) / [науч. ред. И. А. Арзуманов; С. А. Комаров; А. Е. Смирнов]. – ООО «Сам Полиграфист», 2020. – С. 326–335.

14. Das Wort des Buddha. Eine systematische Übersicht über die Lehre des Buddha in seinen eigenen Worten. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Nyanatiloka Mahathera. – Konstanz, 1953. – 118 S.

# ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

## ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ В УКРАИНЕ

**Н. А. Тарасенко**

Киев, Институт востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины, myktarasenko@gmail.com

В докладе представлен обзор коллекций древнеегипетских древностей в музейных собраниях Украины и рассмотрена история формирования этих собраний.

*Ключевые слова*: Древний Египет; древнеегипетские древности; музеи Украины.

The report provides an overview of the collections of ancient Egyptian antiquities in the museum collections of Ukraine and examines the history of the formation of these collections.

*Keywords*: Ancient Egypt; ancient Egyptian antiquities; museums of Ukraine.

К сожалению, коллекции древнеегипетских древностей в музейных собраниях Украины малоизвестны как в самой стране, так и за её пределами. Общее представление о них даёт только сводный каталог О. Д. Берлева и С. И. Ходжаш, изданный в 1998 г [1]. Коллекции египетских древностей имеются в музеях ряда городов Украины, хотя они и не всегда представлены в экспозиции.

В XIX – первой половине XX вв. на территории Правобережной и Левобережной Украины происходил стремительный процесс формирования музейных коллекций – частных, университетских, церковных и муниципальных. В новообразованных экспозициях значительное место начинают занимать не только произведения искусства, но и предметы материальной культуры, полученные в результате археологических раскопок, которые начали проводится со второй половины XIX в. Но кроме, собственно, артефактов местных археологических культур, в коллекциях разных городов современной Украины появились древности, происходившие с Ближнего Востока, в частности из Египта, где в это время наблюдался настоящий археологический бум, в результате, пополнивший музеи и частные коллекции тысячами египетских артефактов. В Европе распространилась своеобразная «мода» на Древний Египет, так называемая «Египтомания», которая проявилась в архитектуре, искусстве, музыке и различных сферах оккультизма, популярного в этот период. Украина не была в стороне от этих тенденций и коллекции древнеегипетских артефактов появились в Одессе, Киеве, Екатеринославе (современный Днепр), Полтаве, Лубнах, Харькове, а на Западной Украине – во Львове.

**Одесский археологический музей НАН Украины.** Коллекция древнеегипетских памятников в Одесском археологическом музее (ОАМ) является крупнейшей в Украине. Она превосходит как по количеству экспонатов, так и по их разнообразию, другие украинские коллекции. На сегодняшний день она состоит из более 500 предметов, включая саркофаги, мумии, стелы, фигурки ушебти, скульптуры, скарабеи, амулеты, фрагменты папирусов и др. На постсоветском пространстве одесская коллекция занимает третье место после Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва) и Государственного

Эрмитажа (Санкт-Петербург). Более того, одесская коллекция даже старше их, поскольку Одесский городской музей древностей с египетскими экспонатами, подаренными музею его первым директором, Иваном Павловичем Бларамберг (1772–1831), был основан еще в 1825 г. [2, с. 206; 3, с. 123].

Коллекция египетских древностей в Одессе сформировалась в результате слияния и поступлений из коллекций нескольких музеев в XIX и первой половине XX вв. Это были указанный Одесский городской музей древностей, основанный в 1825 г. и Музей при Одесском обществе истории и древностей (ООИД), основанный в 1839 г. В 1858 г. они объединились в Одесский музей общества истории и древностей. Его египетская коллекция формировалась и увеличивалась благодаря различным дарителям. В частности, большое число древностей было подарено музею ООИД в 1856 г. архимандритом Порфирием Успенским (1804–1885) [4, с. 29]. Более шести лет он был главой Русской православной миссии в Иерусалиме. За это время он успел посетить различные регионы Ближнего Востока, включая Египет в 1850 г., откуда он привез в Украину значительную коллекцию артефактов, которую впоследствии подарил нескольким музеям в Киеве и Одессе.

ООИД сыграло важную роль в формировании одесской коллекции египетских памятников. Это общество имело собственное периодическое издание и музей, а также пользовалось международным авторитетом. Например, в 1843 г. Клот-Бей, известный французский исследователь и коллекционер, состоявший на службе египетского вице-короля, стал членом ООИД. По этому случаю он отправил из Каира в Одессу надгробную плиту, происходившую из Мемфиса, мумию и два тома своей книги [2, с. 206; 3, с. 125]. Первое научное описание египетской коллекции музея ООИД принадлежит Борису Александровичу Тураеву (1868–1920). Оно было издано в 1912 г. и включало информацию о 287 предметах [5, с. 72–90].

Вторая по величине египетская коллекция Одессы располагалась в Музее изящных искусств и древностей, который был основан в 1865 г. в Новороссийском (Одесском) университете. Основную часть этой коллекции составляли предметы, подаренные музею профессором Ришельевского лицея Артемием Алексеевичем Рафаловичем (1816–1851), известным врачом, который в 1846–1848 гг. проводил в Египте исследования источников чумы. Среди подаренных им древностей были, в частности, фрагменты папируса Книги мертвых [6, с. 517–519]. В 1894 г. университетскую коллекцию пополнили древности из так называемого дара хедива Российской империи. Речь идет об одном из 17 лотов артефактов из Второго тайника мумий в Дейр аль-Бахри (известного также как Баб эль-Гусус). Он был обнаружен в 1891 г. Ж. Даресси и Э. Гребо. Тайник включал предметы инвентаря 153 индивидуальных захоронений фиванских жрецов и жриц XXI династии. Для налаживания дипломатических отношений правительство Египта и новый хедив страны Аббас Хельмы II решили подарить часть находок из этого тайника дружественным государствам. В итоге, в 1893 г. Российская империя получила одну из 17 частей, предназначенных в качестве дара – лот VI. Древности, были доставлены в 1894 г. из Александрии в Одессу. В 1895 г. они были разделены на десять частей и отправлены в различные университетские музеи ряда городов Империи. Одна из этих частей, включавшая внешний саркофаг Неситауджатакхет, 8 ушебти, фрагмент мумийного бинта и два ящика для ушебти, была передана в Музей при Новороссийском университете [6, с. 25–29].

В послереволюционный период музей ООИД был преобразован в Одесский государственный историко-археологический музей. В 1924 г. сюда были переданы древности из фондов расформированного Университетского музея изящных

искусств и древностей. К сожалению, во время Второй мировой войны и румынской оккупации (1941–1944 гг.) египетская коллекция ОАМ была повреждена и ограблена [8, с. 228–232]. Тем не менее, коллекция ОАМ сегодня является крупнейшей и важнейшей коллекцией египетских древностей в Украине, хотя сама экспозиция в ее нынешнем состоянии остро нуждается в обновлении и реконструкции.

**Египетские коллекции в Киеве.** В Киеве еще до начала XX в. формируется несколько коллекций древнеегипетских древностей. Их описание и публикацию в конце XIX в. сделал Б. А. Тураев. Первая – это коллекция Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии, который был основан в 1872 г. По данным Тураева, эта коллекция включала 201 египетский артефакт, с мумией, образцами мелкой пластики, ушебти, амулетами, тканями и тому подобным [9, с. 191–198]. Однако, согласно описанию директора этой музейного учреждения, Николая Ивановича Петрова (1840–1921), по состоянию на 1897 г. в музее было более 240 египетских предметов [10, с. 3–6].

Вторая киевская коллекция египетских древностей находилась в Археологическом музее при Университете Святого Владимира, который был основан в 1836 г. Здесь было два саркофага, один из которых содержал мумию и принадлежал жрице Позднего периода, а второй происходил из упомянутого «Второго тайника в Дейр-эль-Бахри» (Баб эль-Гусус). Он прибыл в Киев как часть дара хедива в 1895 г. Сегодня оба этих саркофага находятся в коллекции ОАМ (инв. №№ 71700 и 71695). Кроме того, в университетском археологическом музее было 16 ушебти (10 из того же тайника Баб эль-Гусус), амулеты и небольшие скульптуры [9, с. 198–208]. Была здесь даже мумия крокодила. Её музею подарил выпускник университета, врач Иосиф Шкуратовский в 1860 г. Скорее всего, он привез ее из Египта в середине XIX в.

Следующее крупное киевское собрание египетских древностей XIX в. находилось в частной коллекции профессора Адриана Викторовича Прахова (1846–1916) – выдающегося историка искусства и археолога. Он приобрел древности во время двух поездок в Египет в 1881–1882 и 1886–1887 годах. По описанию Б. А. Тураева, эта коллекция насчитывала 159 различных артефактов, включая мумии, саркофаги, амулеты, ушебти, папирусы и тому подобное [9, с. 208–217]. Это собрание имело исключительную ценность и качество, поскольку Прахов имел определенный египтологический опыт – в 1879 г. он защитил докторскую диссертацию «Зодчество Древнего Египта», и опубликовал её как книгу. В 1880 г. Прахов был приглашен в Санкт-Петербург, где он возглавил университетскую кафедру истории изящных искусств. Вскоре, он перевез свою коллекцию древностей в столицу империи. В дальнейшем, коллекция Прахова попала в Эрмитаж, а откуда ее передали в московский Музей изящных искусств и сейчас она находится в фондах ГМИИ им. И. А. Пушкина [11, с. 57–64].

В начале XX в. в Киеве появляется ещё одна большая коллекция древнеегипетских древностей, которая размещалась в здании Киевского художественно-промышленного и научного музея (сейчас – Национальный художественный музей Украины). Почти все древнеегипетские древности, которые здесь экспонировались, были приобретены меценатом и коллекционером Богданом Ханенко в *Salle de vente* Египетского музея древностей в Каире в 1903 г.

В целом, в коллекции этого музея были представлены 135 предметов египетской древности. В основном это были небольшие артефакты (статуэтки, фрагменты скульптур, канопы, ушебти, амулеты, ювелирные изделия, керамика и т.д.), но были и большие предметы: ящик для ушебти, мумия, две крышки и корпус

от антропоидных саркофагов, прямоугольный саркофаг типа *qrsw*, а также картонаж [12, с. 22–28; 13, с. 69–100].

В послереволюционный период все египетские коллекции Киева были национализированы и сконцентрированы в Центральном историческом музее им. Т. Г. Шевченко в 1935–1937 годах. В 1938–1941 гг. эти артефакты были представлены на «Выставке памятников Древнего Египта» этого музея, которая располагалась в здании № 8 Киево-Печерской лавры, функционировавшей в советский период как музейный заповедник. В 1943 г. египетские древности были вывезены из Киева в Германию (в замок Хёхштедт в Баварии) и возвращены в Украину только в 1947 г. К сожалению, часть древностей из вывезенной коллекции (в частности, мелкие вещи) была утеряна, а артефакты, сохранившиеся до нашего времени находятся в Национальном Киево-Печерском историко-культурном заповеднике (саркофаги, мумии женщины и крокодила), Национальном художественном музее Богдана и Варвары Ханенко (картонаж, скульптуры, ушебти, керамика) и Одесском археологическом музее, который получил саркофаги и мумии из Киевского государственного исторического музея в 1959 г. [6, с. 29–37] Кроме того, небольшое количество древнеегипетских предметов (амулеты, бронзовые скульптуры, текстильный фрагмент) из этой коллекции имеются в фондах Национального музея истории Украины, а также Институте рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского, где хранятся фрагменты папируса Книги мёртвых Птолемеевского периода [14, p. 541–555].

На сегодняшний день, из всех перечисленных музейных учреждений египетские древности представлены только в экспозиции Национального художественного музея им. Богдана и Варвары Ханенко.

**Полтавский краеведческий музей Василия Кричевского**. Коллекция этого музея имеет более 100 египетских артефактов. В экспозиции можно увидеть профильное изображение головы царя, терракотовые модели, фрагменты скульптуры и рельефов, ушебти, канопы, керамику, амулеты, скарабеи, украшения, погребальные конусы [15; 16, с. 24–25].

Это собрание берет свое начало от коллекции Музея естествознания Полтавского земства, основанного в 1891 г. Египетская коллекция этого музея была сформирована усилиями его директора, известного биолога и краеведа Михаила Александровича Олеховского (1855–1909) и полковника Павла Павловича Бобровского (1860–1944?), который, как и упомянутый выше киевский коллекционер и меценат Б. И. Ханенко, делал покупки артефактов в *Salle de vente* Каирского музея древностей в 1894, 1900 и 1903 гг. В 1907 г. Полтавская коллекция насчитывала 95, а в 1914 г. уже 248 египетских артефактов [15, с. 3]. К сожалению, во время Второй мировой войны и немецкой оккупации часть коллекции была утеряна и до наших дней сохранилось только 114 предметов [15, с. 6–16]. Кроме того, на Полтавщине ещё более двух десятков древнеегипетских артефактов находились в коллекции частного Лубенского краеведческого музея, основанного графиней Екатериной Скаржинской (Райзер). Большинство из них подарил этому частному музею упомянавшийся профессор Адриан Прахов. В 1906 г. Лубенская коллекция была передана в Музей естествознания Полтавского земства и сейчас является частью коллекции Полтавского краеведческого музея имени Василия Кричевского [17, с. 184].

**Днепропетровский национальный исторический музей имени Дмитрия Яворницкого.** В фондах этого музея находится 90 египетских артефактов: мумии людей и крокодила, статуя Рамсеса VI (узурпированная у Рамсеса V), бронзовые скульптуры, амулеты, ушебти, канопы, скарабеи и фрагмент картонажа Позднего

периода. К сожалению, эти объекты не представлены в постоянной экспозиции и экспонируются только на временных выставках, которые проходят как в Днепре, так и в других городах Украины [18].

Формирование днепровского собрания берет своё начало от бывшей коллекции Андрея Яковлевича Фабра (1789–1863), который был губернатором Екатеринослава в 1847–1857 гг., основателем и членом ООИД. В 1849 г. он, вместе с директором школы Екатеринославской губернии Яковом Дмитриевичем Граховым, организовал в городе Екатеринославский общественный музей, который, помимо прочего, демонстрировал отдельные «древнеегипетские предметы». Древности выставляли сначала в помещении Дворянского собрания (так называемый Потёмкинский дворец), а затем в Екатеринославской классической мужской гимназии. Другая часть местных древностей происходит из частной коллекции выдающегося общественного деятеля Екатеринослава Александра Николаевича Поля (1832–1890), который приобрел на аукционах в Париже большое число разнообразных артефактов и произведений искусства. В частности, вполне вероятно, что на подобном аукционе Поль мог приобрести упомянутую статую Рамсеса VI. В 1906 г., после смерти Поля, часть его коллекции была передана в Екатеринославский городской музей (впоследствии названный его именем). В 1902 г. этот музей возглавил выдающийся историк – Дмитрий Иванович Яворницкий (1855–1940). Артефакты из Екатеринославской гимназии вскоре также стали частью этого музея. В 1910 г. Яворницкий сам совершил путешествие в Египет, откуда привез ряд древностей, которые присоединил к музейной коллекции. Интересно, что проект нового музея, который начали строить в 1912 г., по настоянию Яворницкого, должен был стать уменьшенной архитектурной копией Каирского музея древностей на площади Тахрир, но начало Первой мировой войны не позволило реализовать этот проект в полной мере. Позже коллекция пополнилась предметами ряда частных дарителей, а также артефактами, найденными во время археологических раскопок в Северном Причерноморье [19, с. 261–264].

**Львовские коллекции египетских древностей.** В XIX в. территория Западной Украины входила в состав Австро-Венгерской империи. Как и во многих других европейских странах, первые собрания египетских артефактов здесь появляются как частные коллекции. Во Львове этот процесс был непосредственно связан с одной из богатейших аристократических польских семьей города – родом князей Любомирских, которые собрали репрезентативную коллекцию древностей, произведений искусства и оружия. Её основателем был известный коллекционер и меценат князь Генрих Любомирский (1777–1850). В 1823 г. он основал музей в «Общественном учреждении» в имении Оссолинских, где экспонировал часть своей коллекции произведений искусства и древностей. С 1873 г. это собрание получило название «Народный музей». В 1887 г. князь Анджей Любомирский (1862–1953), внук основателя музея, совершил путешествие в Индию. По дороге он останавливался на Ближнем Востоке, в частности посетил Палестину, Турцию и Египет. Здесь он приобрел древности, которые составили главное ядро древневосточной коллекции музея Любомирских. В конце XIX – начале XX вв. отдельные египетские предметы передавались музея Любомирских различными дарителями. В основном это были случайные археологические находки [20].

Новый этап в истории львовских музейных коллекций начинается в 1940 г., когда Западная Украина была присоединена к СССР. Все частные музеи Львова были расформированы, а их коллекции национализированы и переданы в Львовский исторический музей, единственное музейное заведения не закрытое

новой властью. Во время Второй мировой войны и немецкой оккупации музей продолжал работать, но, к сожалению, часть древностей в этот период была утрачена. В послевоенный период Исторический музей сосредоточился на экспонировании предметов, связанных с историей Галиции, и не имел возможности представить египетскую коллекцию.

В 1973 г. был открыт Львовский государственный музей истории религии, куда была передана часть египетской коллекции из Исторического музея. Эти памятники экспонируются и сегодня в витрине «Религии Древнего Египта, Греции и Рима». До недавнего времени они не публиковались и не исследовались. Коллекция Музея истории религии имеет более 20 египетских артефактов. Среди них бронзовые изделия, мелкая пластика, нефритовая статуэтка льва, терракоты (фигурки *анха* и Беса), мумии (кота и сокола), керамика, скарабеи, фрагменты мумийной крышки XXI династии и картонажа Позднего периода [21; 22, p. 215].

Ещё одна часть египетской коллекции князей Любомирских представлена в экспозиции Музея восточного искусства в Золочевском замке. Здесь можно увидеть голову мумии, мумию сокола, фаянсовые амулеты, ушебти, бронзовые статуэтки Исиды с младенцем Хором и уникальный фрагмент саркофага Мутемуи XXI династии [6, с. 68–70; 23, с. 37–46].

Кроме упомянутых в докладе учреждений, небольшие собрания египетских артефактов есть и в других музеях Украины: в Харькове (Музей археологии при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина), Николаеве (Николаевский краеведческий музей) и в крымских музеях в Симферополе, Севастополе, Бахчисарае и Керчи. Преимущественно в этих заведениях представлены изделия из «египетского фаянса» (скарабеи и амулеты), которые были обнаружены в ходе археологических раскопок в Северном Причерноморье, как в греческих поселениях (Ольвия, Тира, Пантикапей, Херсонес), так и в захоронениях знати скифо-сарматских племен раннего железного века. Все эти артефакты являются предметами египетского импорта (в частности, из Навкратиса) эпохи эллинизма.

Подводя итог, отметим, что древнеегипетские артефакты представлены в целом ряде музеев различных регионов Украины. Во многих случаях эти вещи находятся на фондовом хранения, и в настоящее время египетские древности можно увидеть в экспозициях Одессы (Одесский археологический музей НАН Украины), Киева (Национальный художественный музей Богдана и Варвары Ханенко), Полтавы (Полтавский краеведческий музей им. Василия Кричевского), Львова (Государственный музей истории религии) и Золочева (Музей восточного искусства). За редкими исключениями, эти артефакты малоизвестны мировому египтологическому сообществу, поэтому их изучение и работа над улучшением условий их музейного экспонирования крайне важны и перспективны.

## Библиографические ссылки

1. Berlev, O., Hodjash, S. Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States / O. Berlev, S. Hodjash. – Freiburg and Göttingen: University Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

2. Доконт, Н. Г. Древнеегипетские памятники в Одесском государственном археологическом музее / Н. Г. Доконт // ВДИ. – 1965. – № 2. – С. 206–212.

3. Латышева, Л. П. К истории египетской коллекции Одесского археологического музея / Л. П. Латышева // Краткие сообщения о полевых археологических исследованиях Одесского государственного музея 1961 года. – Одесса. 1963.

4. Бруяко, І. В. Колекція Стародавнього Єгипту у зібранні Одеського Археологічного Музею НАН України / І. В. Бруяко // Вісник НАН України. – 2020. – № 2. – С. 28–33.

5. Тураев, Б. А. Описание Египетского отдела музея Императорского Одесского Общества Истории и Древностей / Б. А. Тураев // Записки Одесского Общества истории и древностей. – Одесса, 1912. – Т. 30. – С. 72–90.

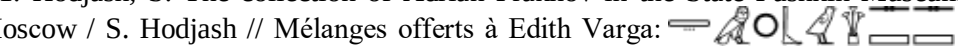
6. Тарасенко, М. О. У пошуках старожитностей з дару хедива. Давньоєгипетські пам'ятники XXI династії в музеях України / М. О. Тарасенко. – Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2019.

7. Тарасенко, Н. А. Фрагменты древнеегипетской Книги мертвых в Украине / Н. А. Тарасенко // Стародавнє Причорномор'я. – Вип. XII. – Одеса, 2018. – С. 517–524.

8. Колесниченко, А. Н., Полищук Л. Ю. Одесский археологический музей в период оккупации: несколько страниц истории / А. Н. Колесниченко, Л. Ю. Полищук // Вісник Одеського історико-краєзнавчого музею. – Вип. 15. – Одеса, 2016. – С. 228–232.

9. Тураев, Б. А. Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях. Ч. V–VI / Б. А. Тураев // Записки Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. – Санкт-Петербург, 1899. – Т. 12. – С. 191–217.

10. Петров, Н. И. Указатель Церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии / Н. И. Петров. – Киев, 1897.

11. Hodjash, S. The collection of Adrian Prakhov in the State Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow / S. Hodjash // Mélanges offerts à Edith Varga:  «le lotus qui sort de terre». – Budapest, 2002. – P. 57–64.

12. Буравчук, О., Тарасенко, М. Єгипетська колекція у зібранні Київського художньо-промислового й наукового музею (1903–1915 рр.) / О. Буравчук, М. Тарасенко // П'яті читання пам'яті М. Ф. Біляшевського. Матеріали наукової конференції 2019 року. – Київ, 2020. – С. 22–28, 177–178.

13. Тарасенко, М. О. Кришка саркофагу єгипетської жриці XXV династії (НКПІКЗ КПЛ-Арх-829) / М. О. Тарасенко // Сходознавство. – 2019. – № 83. – С. 69–100.

14. Tarasenko, M. The Book of the Dead fragments in the Collection of the Institute of Manuscripts of the V. I. Vernadsky National Library of Ukraine (F. VIII, no. 565/15) / M. Tarasenko // The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods. Essays on Books of the Dead and Related Topics. – Prescott (Arizona), 2019. – P. 541–555.

15. Супруненко, А. Б. Памятники древнеегипетского искусства в собрании Полтавского краеведческого музея: Каталог / А. Б. Супруненко. – Полтава, 1986.

16. Тарасенко, М. О. Ушебті Панефернефера з колекції Полтавського краєзнавчого музею / М. О. Тарасенко // Археологія. – 2020. – № 3. – С. 24–39.

17. Супруненко, О. Б. З історії археологічних досліджень на Полтавщині: Короткий нарис / О. Б. Супруненко. – Київ – Полтава: Видавництво ПП «Гротеск», 2007.

18. Єгипетські старожитності в колекції Дніпропетровського історичного музею ім. Д. І. Яворницького. – Дніпропетровськ: Арт-прес, 2006.

19. Сошніков, А. О. Специфіка комплектування єгипетських колекцій музеїв Півдня України // А. О. Сошніков // Вісник Харківської державної академії культури. – Вип. 53. – 2018. – С. 258–265.

20. Артюх, В., Олейнікова, Т., Тарасенко, М. Давньоєгипетські старожитності у львівських музеях / В. Артюх, Т. Олейнікова, М. Тарасенко // Львівська національна галерея мистецтв ім. Б. Г. Возницького: Дослідження і матеріли. Науковий збірник. – Вип. IV: 2012–2015. – Львів, 2015. С. 1–28 (Додаток).

21. Колекція старожитностей Близького Сходу Львівського музею історії релігії: каталог. – Львів: Видавничий відділ Львівського музею історії релігії «Логос», 2016.

22. Tarasenko, M. Mummy-cover fragment Ar–227 in the Lviv Museum of History of Religion / M. Tarasenko // Ancient Egyptian Coffins: Past – Present – Future. – Oxford and Philadelphia, 2019. – P. 215.

23. Тарасенко, М. О. Фрагмент саркофага Мутемуї з колекції музею Східних цивілізацій у Золочівському замку / М. О. Тарасенко // Східний світ. – 2015. – № 1. – С. 37–46.

## АЛЕСЯ АКИМОВНА МОТУС: БЕЛОРУССКИЙ ИСТОРИК НА КАФЕДРЕ ИСТОРИИ ДРЕВНЕГО МИРА ЛГПИ ИМ. А.И. ГЕРЦЕНА

**Т. В. Кудрявцева**

Санкт-Петербург, РГПУ им. А.И. Герцена, tatyanavk@yandex.ru

Статья знакомит с жизненным путем и научными достижениями ученого-антиковеда из ЛГПИ им. А. И. Герцена Алеси Акимовны Моиус. Показан вклад, который она внесла в развитие советской исторической науки. Особое внимание уделено организаторской деятельности ученой.

*Ключевые слова:* ученый; историк; Античность; античная цивилизация; антиковедение.

The article introduces the life path and scientific achievements of the scientist-antiquologist from the A. I. Herzen State Pedagogical Institute Alesya Akimovna Moius. The contribution that she made to the development of Soviet historical science is shown. Special attention is paid to the organizational activities of the scientist.

*Keywords*: scientist; historian; Antiquity; antique civilization; classical studies.

Как известно, у истоков петербургской исторической школы вообще и аниковедческой, в частности, стоял уроженец Беларуси Михаил Семенович Куторга [3], и в дальнейшем целый ряд белорусских историков и археологов были связаны с Петербургом – Ленинградом: кто-то учился, женился, служил, работал и т.п., как например, Михаил Осипович Без-Корнилович (воспитанник первого кадетского корпуса), Всеволод Макарович Игнатовский (учился на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета), Дмитрий Иванович Довгялло (окончил Петербургскую духовную академию) и многие другие. Иногда пребывание в бывшей имперской столице было связано с трагическими обстоятельствами, как у Владимира Ивановича Пичеты, который много месяцев провел в заключении по «академическому делу» в следственной тюрьме Ленинградского ОГПУ [2, с. 219–220]. Среди имен белорусских историков, так или иначе связанных с Петербургом – Ленинградом, есть имена весьма известные, есть – почти забытые. К числу таковых относится Алеся Акимовна Мотус (Мотус-Беккер), более 20 лет проработавшая в ЛГПИ им. А. И. Герцена.

Биографические сведения об Алесе Акимовне взяты из её личного дела (№ 1147), хранящегося в архиве РГПУ им. А. И. Герцена [1]. В нём помимо официальных документов, копий приказом, анкет, личного листка по учету кадров есть несколько автобиографий Мотус, написанных в 30-ые–40-ые гг. [1., л. 1, 13, 18, 23].

Родилась Алеся Акимовна в 1905 г. в г. Могилеве; её мать умерла, когда ей было 8 лет, отец – «технический служащий гимназии, потом советской школы» [1, л. 1], попросту дворник, швейцар, уборщик, проработал на одном месте 50 лет. Эту же гимназию начинала посещать и маленькая Алеся (кстати, бесплатно), правда, проучилась она там лишь несколько лет, и в 1920 г. уже заканчивала советскую школу (видимо, восьмилетку). Около двух лет проработала в горисполкоме секретарем ЗАГС, а в 1925 г. окончила могилевский педтехникум, после чего устроилась учительницей школы 1-й ступени в предместье Могилёва, деревне Луполово. В 1926 г. вступила в комсомол. С 1927 по 1930 г. обучалась в Белорусском государственном университете на социально-историческом отделении, по окончании которого стала преподавать соответствующие дисциплины в земтехникуме и рабфаке геодезического института в Могилёве и его окрестностях (Могилёв – Горки) (1930–1933). В 1933 г. поступила в аспирантуру при Минском институте школьной педагогики [1, л. 18]. В 1935 г. в связи с замужеством и переездом мужа по службе в Ленинград ей пришлось переводиться в аспирантуру в Ленинграде: в автобиографии Алеся Акимовна пишет о том, что в связи с переводом мужа «была прикреплена к Пединституту им. Герцена» [1, л. 12]. Муж – Героним Исидорович Беккер – был военным инженером, служил с 1932 по 1935 гг. в качестве командира батальона. В 1937 г. очень вовремя, еще до всех чисток, он уволился из вооруженных сил в запас военным инженером III ранга. После замужества Алеся Акимовна взяла фамилию «Мотус-Беккер».

Из биографии нашей героини понятно: до 1935 г. ничто не сулило встречи с антиковедением в судьбе этой белорусской девушки, и кандидатом наук она готовилась стать явно не в области древней истории. Была ли античность её задушевной мечтой, либо при переводе и прикреплении место в ЛГПИ нашлось только на кафедре древнего мира, – точно мы, видимо, никогда не узнаем, но Мотус-Беккер оказалась в антиковедении. Её научный путь был непрост и тернист, ибо древнегреческий она не знала и, видимо, первоначально весьма поверхностно знала латынь (знание древних языков она никогда не указывала в анкетах – отдадим должное её честности). Однако, была Алеся Мотус весьма прилежна и энергична. В 1937 г. она защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Точная тема неизвестна (ни тезисов, ни авторефератов в то время не было), но в одной из анкет приводится такое название – «Восстание Спартака» [1, л. 27]. После защиты Мотус-Беккер стала работать выездным доцентом в Петрозаводске, в Карельском государственном педагогическом институте, читая там историю древнего мира, и параллельно преподавала на заочном отделении ЛГПИ и Пединститута им. М. Покровского. В 1940 г. она получила звание доцента по кафедре древней истории по представлению именно Карельского пединститута, хотя в то время она уже там не работала, уволившись с 1 сентября 1939 и перейдя полностью в ЛГПИ. Никаких научных работ к этому времени А. А. Мотус-Беккер не опубликовала, но, как полагалось в те времена, была деятельной общественницей. Она пишет о себе: «во время своей работы, учебы и пребывания в комсомоле [состояла в нем с 1925 г. по 1934 выбыв как переросток] вела активную общественную работу. Была членом Могилёвского окрпрофсовета, председателем юнсекции Могилевского клуба Рабпрос, председателем месткома техникума. В ЛГПИ – зам. профорга аспирантов» [1, л. 13].

Когда началась Великая Отечественная война, а затем блокада Ленинграда, первые месяцы ЛГПИ еще работал. Многие студенты, аспиранты и преподаватели ушли на фронт, многие, не выдержав первой страшной морозной и голодной

блокадной зимы, умерли, и в марте 42 г. было принято решение об эвакуации ЛГПИ – студентов, преподавателей и членов их семей. Однако Алеся Акимовна Мотус всю блокаду оставалась в Ленинграде. Её муж погиб на Ленинградском фронте в декабре 1941 г., сражаясь в составе добровольческой Кировской дивизии. Из всего штатного состава ЛГПИ в городе находилось после отъезда вуза в эвакуацию около 25 человек «для охраны имущества, учебных и жилых зданий», включая дворников, комендантов зданий и общежитий, библиотекарей и т. п., а также несколько преподавателей, исполнявших должности хранителей факультетов (приказ № 9 ЛГПИ от 17 марта 1942 г.), в том числе А. А. Мотус-Беккер как хранитель исторического и литературного факультетов [7, с. 339]. Хранители факультетов должны были выполнять все обязанности – от сторожа до деканов. Надо было отвечать на запросы разных органов (например, о местонахождении студентов и преподавателей), проводить инвентаризацию, следить за исправностью водопровода и канализации, готовить помещения к зиме, охранять от воровства [7, с. 342–343]. В нескольких корпусах пединститута располагался госпиталь № 1014, и его персонал и отдельные лечившиеся там раненые, далекие от забот об образовании и сохранения имущества вуза, не могли противиться искусу отправить в топку или продать массу полезных вещей, которые таились за хлипкими дверями: мебель, книги, папки, какие-то приборы и даже спирт [7, с. 346]. И все это героически охранялось немногочисленным персоналом института, в том числе Мотус-Беккер. Она была также назначена ответственной за проведение месячника по заготовке дров (осень 1942 г.), для этого выделялись на снос деревянные дома. Все сотрудники находились на казарменном положении и проживали на территории вуза (на Мойке 48). Такие вот блокадные будни антиковеда… Кстати, Алесе Акимовне была объявлена благодарность за сохранение учебного оборудования и самоотверженную работу (приказ № 135 от 4 июня 1944) [1, л. 42 об].

Помимо работы в вузе, с 1942 по 1946 гг. Мотус-Беккер выступала с публичными лекциями перед трудящимися и военнослужащими блокадного города как штатный лектор Ленинградского горкома ВКП (б) [1, л. 1 об]. В 1941 она стала кандидатом в члены ВКП (б), а с 1942 – членом партии.

Та крошечная часть ЛГПИ, которая оставалась в Ленинграде, в сентябре 1943 г. провела первый блокадный набор, в том числе на исторический факультет, так что Мотус-Беккер помимо обязанностей хранителя вела занятия у студентов, который все учились тогда без отрыва от производства. В августе 1944 г. вернулась из эвакуации основная часть вуза, заработали кафедры. Кафедру истории древнего мира, где работала А.А. Мотус-Беккер, возглавил известный специалист по истории Древнего Рима Сергей Иванович Ковалев.

С 28 октября 1947 г Мотус-Беккер стала врио зав. кафедрой [1, л. 22], после того как по личному желанию от этой должности был освобожден С. И. Ковалев – он оставался профессором-совместителем. Кафедрой она заведовала до 1950 г., когда слили кафедру истории древнего мира и кафедру средних веков, и заведующим объединённой кафедрой стал медиевист Н. С. Масленников. С середины 40-х гг. Алеся Акимовна писала в автобиографиях и других документах о своей работе над докторской диссертацией «Цицерон, как источник эпохи гражданской войны» (сохраняю авторскую пунктуацию – *Т.К.*), которую предполагала окончить сначала к 1950 г., потом – 1955 г. [1, л. 1 об, л. 36]. Её учебная нагрузка в эти годы составляла 640–670 часов [1, л. 21 об].

В конце 40-х – 50-х гг. вышло несколько научных работ А.А. Мотус, позволяющих составить мнение о ней как об исследователе (в 1952 Алеся

Акимовна поменяла фамилию с Мотус-Беккер на Мотус [1, л. 34, 35]). Две из них – в 68-м томе «Ученых записок ЛГПИ», посвященного памяти профессора, зав. кафедрой средних веков А. Е. Кудрявцева, умершего в 1941 г. от истощения: «Цицерон как источник о восстании Спартака» [4] и «К вопросу о разногласиях в армии Спартака» [5]. В первой статье (как и во второй) присутствуют, разумеется, ритуальные ссылки на классиков марксизма. Но в целом, это достаточное спокойное по тону исследование упоминаний о Спартаке и рабском восстании в речах Цицерона, прежде всего, в речи против Верреса, с аргументированными выводами. Обращает на себя внимание отсутствие научной литературы – используются только работы А. В. Мишулина.

В центре второй статьи – полемика с А. В. Мишулиным, а именно с его объяснением причин разногласий в армии Спартака: дескать, они коренятся в социальном составе войска – рабы и крестьяне, поэтому и отделились крестьянские массы под предводительством крестьянских вождей Эномая и Крикса; свидетельства же античных источников о том, что это была галло-германская часть армии Спартака, московский историк полагал недостоверными. А. А. Мотус, оспаривая данное мнение, подчеркивает: не следует преувеличивать количество крестьян, принимавших участие в восстании, они едва ли могли составить «боевые самостоятельные отряды армии Спартака» [5, с. 66]. Исследовательница доверяет источникам (Саллюстий, Цезарь, Плутарх, Ливий, Орозий, Фронтин), утверждавшим, что отряды Крикса и Эномая состояли из галлов и германцев. Анализ и выводы, к которым приходит автор, несмотря на всю марксистскую атрибутику, кажутся гораздо более разумными, чем у Мишулина: разногласия в армии Спартака не могут быть сведены исключительно к различному социальному составу или к племенной вражде. Это были разногласия внутри самой массы восставших и их вождей и вызваны были расхождениями по вопросам тактики и стратегии (маршрут движения, время и место выхода из Италии и т.п.); самовольные действия свидетельствуют о недостаточной организованности и дисциплине, о низком культурном уровне рабов [5, с. 68].

Обе статьи выглядят скорее, как материалы к научной работе. Очевидна проблема с историографией, а именно – малое количество используемой научной литературы. Во втором очерке есть только одна ссылка на немецкую работу: Hartwig, Spartacus und Glagiatorehkrieg, 1919. Видимо, имеется в виду брошюра в 15 страниц некоего учителя гимназии "Der Sklavenkrieg des Spartakus", вышедшая в 1894 г. в Майнингене и переизданная в 1919 г. в Берлине.

Дискуссию с А. В. Мишулиным Алеся Акимовна продолжила в статье «О датировке начала восстания Спартака», опубликованной в «Вестнике древней истории» [6]. В ней убедительно показана ошибочность датировки начала восстания 74 г. до н.э. у Мишулина, который следует здесь аргументации немецкого историка Шамбаха. Последний неверно истолковал свидетельство Евтропия, предпочтя его Орозию (Евтропий и Орозий – единственные авторы, называющие дату восстания; «История» Саллюстия и книги 95–97 Ливия до нас не дошли). Один из доводов московского историка – «важное указание у Евтропа» (!) (так у Мишулина – *Т.К.*) об окончании войны со Спартаком «на исходе третьего года». Отсчет от 71 г. (поражение и гибель Спартака) даёт 74 г. Но, как показывает Мотус, Мишулин неправильно перевёл Евтропия, введя несуществующее в оригинале «*на исходе*» – у античного автора сказано просто: *на «третьем году»* (tertio anno bello huic finis impositus est) [6, с. 163]. Статья А. А. Мотус в ВДИ выглядит более ученой, чем две предыдущие, но в ней тоже не очень много ссылок на научные работы и оформлены они небрежно (нет страниц, инициалов и т.п.).

Трудно сказать, каким преподавателем была Мотус. Её научные успехи и достижения – скромны. Но, судя по всему, человеком она была честным (и в жизни, и в науке), добросовестным, прилежным, с принципами и достаточно мужественным, чтобы отстаивать и их, и своих близких. В её личном деле в архиве РГПУ есть объяснительная записка в партком института от 18 октября 1952 г. [1, л. 29]. По словам А.А. Мотус, в 1947 г. ей стало известно, что муж её старшей сестры, Варвары Акимовны, с которой, по её уверениям, она давно не поддерживала отношений, служил немцам и был репрессирован. В оккупированном Могилеве оставались её старик-отец и младшая сестра-инвалид, которые не успели эвакуироваться. Мотус подчеркивает, что сестру, которая была закройщицей, задержало выполнение «срочного пошива особого назначения». «Ничего компрометирующего в их поведении, как советских граждан, не было. Они жили вдвоём, у немцев не работали, пробивались за счет работы сестры на дому» [1, л. 29 об]. Своих близких Алеся Акимовна всячески поддерживала: отец переехал к ней в Ленинград в 1946 г., а годом позже – и младшая сестра.

О том, что А. А. Мотус вела себя достаточно независимо, перед начальством «не прогибалась», свидетельствует случившийся в 1952 г. конфликт с деканом В. В. Лаптевым, поставленным во главе факультета после «ленинградского дела» (Мотус тогда была профоргом факультета). Подробности его неизвестны. Из характеристики, данной заведующим кафедрой Масленниковым, мы узнаем, что Алеся Акимовна вела общие лекционные курсы по истории древнего мира, спецкурсы и практические занятия, руководила работой аспирантов. «Замечания, сделанные тов. Мотус в ходе контроля за её работой, сводились к требованию более углубленной и более методически правильной постановки темы: – «Эпоха эллинизма», более популярного изложения некоторых разделов курса, памятуя, что студенты I курса <…> еще не совсем подготовлены к слушанию курса в ВУЗе» [1, л. 36]. Говорится и о запланированной ею работе над докторской диссертацией, которая должна была завершиться к 1955 г. В заключение сказано: «Тов. Мотус может быть охарактеризована, как добросовестный, знающий своё дело работник, пользующийся у студентов и преподавателей авторитетом» [1, л. 36]. К этой почти «типовой» характеристики есть дополнение за подписью Лаптева и парторга Кожухова, в котором отмечено, что характеристика, данная зав. кафедрой, носит «объективистский, не принципиальный характер» [1, л. 36]. В вину Мотус вменяется то, что она в «читаемом курсе лекций по истории древнего мира допускает идеализацию исторических деятелей прошлого, иногда даёт им ошибочную классовую характеристику; вопросы гражданской истории излагает в отрыве от классовой борьбы; мало уделяет внимания социально-экономической характеристики той или другой исторической эпохи» [1, л. 36 об.]. Учитывая контекст эпохи, я бы сказала, вышеперечисленное, наоборот, положительно характеризует Алесю Акимовну как лектора. Есть, правда, и справедливое замечание: «Мотус А. А. в течение последних трех лет не опубликовала ни одной статьи и неясно состояние работы над докторской диссертацией». В конце – вывод: «тов. Мотус А. А. в 1952–53 уч. году целесообразно, в интересах кафедры, заменить более квалифицированным и принципиальным работником» [1, л. 36 об.].

Правда, Мотус тогда удержится на кафедре – может, потому что пошедшего на повышение Лаптева сменит в качестве декана в 1953 г Ю. В. Кожухов. Алеся Акимовна проработает еще несколько лет в ЛГПИ, так и не защитив докторской диссертации. Но в 1960 г., как только она достигнет пенсионного возраста, её уволят с 1 июля 1960 г. «в связи с уходом на пенсию». В своем заявлении на имя ректора она просила предоставить ей «возможность сохранить связь с институтом,

кафедрой, для продолжения и завершения научной работы, а также выполнения некоторой учебной почасовой нагрузки» [1, л. 38]. На этом заявлении есть виза заведующего кафедрой уже всеобщей истории Бунакова, что он не возражает. Но Алесе Акимовне так и не позволили сохранить хотя бы небольшую нагрузку. Её аспирант, Владислав Николаевич Андреев, будет уже защищаться без своего научного руководителя.

Конечно, А. А. Мотус-Беккер не была столь ярким преподавателем и именитым ученым, как, к примеру, её младшая коллега-антиковед, Лия Менделевна Глускина, тем не менее она оставила по себе добрую память в вузе, а её самоотверженная работа в ЛГПИ в годы ВОВ заслуживает всяческого восхищения.

## Библиографические ссылки


1. АРГПУ. Д. 1147.
2. Иоффе, Э. Г. Академик В. И. Пичета (1878–1947) / Э. Г. Иоффе // Новая и новейшая история. – 1996. – № 5. – С. 217–229.
3. Кудрявцева, Т. В. М.С. Куторга и петербургская историческая школа / Т. В. Кудрявцева // Россия в контексте мировой истории (Сборник статей в память Ю. В. Егорова) / Т. В. Кудрявцева. – СПб.: Наука, 2002. – С. 408–429.
4. Мотус, А. А. Цицерон как источник о восстании Спартака / А. А. Мотус // Учен. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. – 1948. – Т. 68: Кафедры истории древнего мира и истории средних веков. – С. 55–64.
5. Мотус, А. А. К вопросу о разногласиях в армии Спартака / А. А. Мотус // Учен. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. – 1948. – Т. 68: Кафедры истории древнего мира и истории средних веков. – С. 64–78.
6. Мотус, А. А. О датировке начала восстания Спартака / А. А. Мотус // ВДИ. – 1957. – № 3. – С. 158–166.
7. Фруменкова, Т. Г. Мы вышли из блокадных дней: Герценовский университет в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) / Т. Г. Фруменкова. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 431 с.


# РУХ ВАЛЬДЭНСАЎ Ў ЕЎРАПЕЙСКАЙ ГІСТАРЫЯГРАФІІ: ПАРАЎНАЛЬНЫ ХРАНАЛАГІЧНЫ, РЭГІЯНАЛЬНЫ І ТЭМАТЫЧНЫ АГЛЯД


**А. В. Валодзіна**

Варшава, Варшаўскі ўніверсітэт, a.v.valodzina@gmail.com



Працы, прысвечаныя руху вальдэнсаў, узыходзяць да тэолагаў XIV ст., а ў пачатку XVI ст. да іх далучыліся пратэстанты, якія прызналі вальдэнсаў сваімі папярэднікамі. Пачаткам уласна вальденской гістарыяграфіі можна лічыць XVII – пачатак XIX ст., калі адбываецца назапашванне фактаў, ўспрыманых некрытычна. Наступным перыядам стаў перыяд XIX – першай паловы XX ст., калі аўтары перайшлі ад прамога пераказвання крыніц да іх крытычнага вывучэння. З другой паловы XX ст. значнае месца ў даследаваннях руху вальдэнсаў займаюць рэгінальная гісторыя, навуковае выданне крыніц, вылучэнне асобных перыядаў руху, а таксама гендэрныя даследаванні. Асноўнымі цэнтрамі вывучэння вальдызму першапачаткова былі Францыя і Італія, да якіх пазней далучыліся Англія і Германія. У апошнія два дзесяцігоддзі ў заходняй гістарычнай навуцы назіраецца тэндэнцыя «вяртаць» вальдэнсаў ў гістарычны кантэкст – з'яўляюцца новыя абагульняючыя працы, якія факусуюць на ўключэнні руху вальдэнсаў ў агульнагістарычным працэсы.

*Ключавыя словы.* рух вальдэнсаў; італамоўная гістарыяграфія; франкамоўная гістарыяграфія; англамоўная гістарыяграфія; нямецкамоўная гістарыяграфія; усходнееўрапейская гістарыяграфія; храналогія даследаванняў руху вальдэнсаў.

The works devoted to the Waldensian movement go back to Roman Catholic theologians of XIV century, and in the beginning of XVI century the Protestants, who had recognized the Waldensians as their predecessors, joined to the theologians. The beginning of scientific historiography on Waldensians we see in the early XVII - early XIX centuries, when there was an accumulation of the facts with almost no critical review. The period of XIX - first half of XX century, when the authors have passed from direct retelling of sources to their critical studying, formed a following stage. From second half of XX century regional history, the scientific publishing of sources, allocation of the separate periods of movement, and gender researches have been taking a considerable place in Waldensians movement researches. France and Italy, with England and Germany joined later have been the initial centers of Waldensian studying. During last two decades, there is a tendency in the western historical science to "return" Waldensians to historical context. New generalizing works have appeared, and they put their focus on inclosing of Waldensian movement into general historical processes.

*Keywords.* Waldensian movement; Italic historiography; a French historiography; an English historiography; a German historiography; the East European historiography; chronology of researches of Waldensian movement.

Вальдэнсы цікавілі ўжо тэолагаў XIV ст., але выключна як ерэтычны рух. Магчыма, менавіта адтуль і паходзіць традыцыя даследавання пераважна тэалагічна-дактрынальных пытанняў, у той час як праблемы сацыяльна-эканамічнага характару доўга заставаліся па-за ўвагай, нягледзячы на значную агульную колькасць работ. Адпаведна з тэорыяй аб вальдэнсах як папярэдніках пратэстантаў выкладаліся факты датычна першых: падкрэсліваліся агульныя дагматы, замоўчвалася першапачатковае імкненне Вальдо да прызнання Апостальскім прастолам. Каталіцкія даследчыкі, у сваю чаргу, адмаўляюцца прызнаваць пераемнасць паміж вальдэнсамі і пратэстантамі, для іх Вальдо і па сёння застаецца «няспраўджаным Св. Францыскам Асізскім» [15, 49] або «няспраўджаным Св. Дамінікам» [24, 138].

Першым перыядам уласна вальдэнскай навуковай гістарыяграфіі можна лічыць XVII – пачатак XIX ст., калі адбываецца назапашванне фактаў, якія ўспрымаюцца некрытычна. Старанна пераказваюцца ў якасці гістарычных звестак сярэднявечныя легенды, напрыклад, аб паходжанні вальдэнсаў наўпрост ад Апосталаў [25, 38]. Працы гэтыя, напісаныя пратэстантамі, быццам бы палемізуюць з інквізітарскімі трактатамі XIII–XIV стст. Адной з першых работ такога кшталту з'яўляецца «Гісторыя вальдэнсаў» [21], якая была надрукаваная ў 1618 г. у Жэневе пад аўтарствам вальдэнскага святара Ж. П. Перына па замове саміх вальдэнсаў [7, 46]. Яго работа была першай спробай доказу гугеноцкай дактрыны, якая ўзнікла падчас рэлігійных войнаў у Францыі, аб тоеснасці альбігойцаў і вальдэнсаў як сярэднявечных носьбітаў сапраўднай пратэстанцкай веры, якія былі несправядліва абвінавачаныя ў "дуалізме" і "маніхействе" каталіцкімі інквізітарамі, і, такім чынам, з'яўляліся пакутнікамі за веру. Гэтая спроба "ўстаражытнівання" гісторыі пратэстантызму была абвергнутая ўжо ў XVII ст. [27, p. 43–51]. Асноўная каштоўнасць такіх работ палягае менавіта ў назапашванні фактаў і першаснай публікацыі (або як мінімум згадках) крыніц па гісторыі вальдэнскага руху. Менавіта з апорай на гэтыя работы працавалі наступныя даследчыкі, пацвярджаючы, пашыраючы або абвяргаючы прыведзеныя дадзеныя.

Наступным перыядам у гістарыяграфіі стаў этап XIX – першай паловы XX ст., калі аўтары перайшлі ад прамога пераказу крыніц да іх крытычнага вывучэння і спрабавалі правесці параўнаўчы аналіз. Пачатак гэтага «інавацыйнага» працэсу можна ўзводзіць да працы А. Харваца, які з 1834 г. быў біскупам Пінерола і ў 1836 г. апублікаваў у Парыжы сваю кнігу «Паходжанне вальдэнсаў і характар іх ранняй дактрыны» [9]. Большасць з даследаванняў гэтага часу традыцыйна ствараліся святарамі, прычым пальма першынства пераходзіць да пратэстанцкай Англіі, дзе ў вальдэнсах яшчэ з часоў Кромвеля бачылі братоў па веры. Гэтыя творы ўтрымліваюць у сабе ўсе вышэйзгаданыя хібы «рэлігійна ангажаваных» даследаванняў.

Менавіта на XIX ст. прыпадае першы вялікі збор крыніц па гісторыі вальдэнсаў «Паведамленні пра гісторыю вальдэнсаў у сярэднія вякі» аўтара шматлікіх даследчыцкіх работ В. Прэгера [22], а таксама вальдэнсаў і катараў разам – «Паведамленні пра гісторыі сектаў у сярэднія вякі», сабраныя і апрацаваныя І. фон Дзёлінгерам [11], якія актуальныя і да сённяшняга часу. У гэты перыяд вывучэнне вальдэнсаў яшчэ не было цалкам аддзелена ад вывучэння іншых ерэтычных рухаў, такіх як катары, браты вольнага духу, петрабрузіянцы і інш. Іх не толькі разглядалі разам, але і часам блыталі, пераймаючы гэтым памылкі сярэднявечных інквізітараў [26, p. 172]. Недахопам гэтым збораў з'яўляецца адсутнасць у іх анатацый да апублікаваных крыніц і тэксталагічнага разбору. Няма і ўказанняў на розначытанні ў рукапісах.

У другой палове XX ст. сітуацыя значна змяняецца. Адкрывае перыяд самы поўны на сённяшні дзень двухтомны «Збор вальдэнскіх крыніц» да пачатку XIV ст., падабраных, апрацаваных і каментаваных адным з лепшых даследчыкаў нашага часу Ж. Ганэ [12]. Гэтае выданне выпраўляе ўсе недахопы сваіх папярэднікаў: адабраны крыніцы (і нават вытрымкі з іх), датычныя менавіта вальдэнсаў, кожная мае ўступ і тэксталагічны разбор. Пабачыў свет манументальны збор каментаваных крыніц «Крыніцы па гісторыі вальдэнсаў» пад рэдакцыяй А. Пачоўскага і К.-В. Селжа [23]. Таксама прыцягвае ўвагу пераклад на англійскую мову і каментарыі да найважнейшых з іх у «Ерасях Высокага Сярэднявечча. Выбраныя крыніцы, перакладзеныя і анатаваныя» В. Л. Вакефілда і А. П. Эванса [28]. Таксама пачынаючы з гэтага перыяду выданне і каментаванне крыніц робіцца заўважнай часткай вальдэнскай гістарыяграфіі, гэтым пытаннем займаюцца тыя ж спецыялісты, якія пішуць уласна гістарычныя даследаванні.

Тэматычна большасць работ канца XX ст. была звязана з асобнымі рэгіёнамі і перыядамі ў развіцці руху, а таксама выкарыстаннем матэматычных металдаў даследавання крыніц. Напрыклад, Дж. Мікалі пры аналізе сацыяльнай структуры руху выкарыстоўваў метады сацыялогіі [16]. Разам з тым, для абагульняючых прац па гісторыі вальдызму стаў характэрны адыход ад разгляду толькі тэалагічна-дактрынальных праблем і зварот да эканамічна-сацыяльных пытанняў. Гэта асабліва яскрава назіраецца ў адной з апошніх буйных абагульняючых прац, падрыхтаваных чэшскім даследчыкам А. Мальнарам: «Гісторыі вальдэнсаў» [17].

Значнае месца ў сучасных вальдэнскіх даследаваннях займае гендэрная гісторыя. Выклікана гэта тым, што ў раннім вальдызме жанчынам таксама дазвалялася прапаведаваць. Актыўна абмяркоўваюцца ролі жанчын-прапаведніц і жанчын-простых верніц у руху, прычыны ўзнікнення і заняпаду гэтага феномену [гл. 8].

Асноўнымі сучаснымі цэнтрамі вывучэння вальдызму сталі Германія, Аўстрыя, Францыя і Італія – з прычыны таго, што гісторыя вальдызму з'яўляецца іх роднай гісторыяй, а таксама Англія і Злучаныя Штаты Амерыкі.

У асобную групу можна вылучыць вывучэнне вальдэнскіх абшчын за межамі вышэйназваных краін, маецца на ўвазе вальдызм на тэрыторыі сучасных Польшчы, Чэхіі (у лацінскамоўных крыніцах таго часу – Багеміі) і Венгрыі. З чэшскіх даследчыкаў самая грунтоўная праца належыць Р. Галінцы [14], якая была напісаная ў папярэднім перыядзе – першай палове XX ст. З апошняга варта адзначыць артыкул Е. Далежалавай [10].

У Польшчы даследчыкі, у асноўным, займаюцца гісторыяй вальдэнсаў у межах вывучэння гісторыі хрысціянства на польскіх землях. Але, есць і вузка накіраваныя даследаванні. М. Агурэк прысвяціла сваю дысертацыю сярэднявечным польскім вальдэнсам у Сілезіі [18].

Вывучэнне вальдэнсаў Венгрыі, з-за іх нешматлікасці, развітае значна менш, але варта назваць аўтара спецыялізаванага артыкула на гэту тэму Г. Хамана [13].

Нягледзячы на такую разнастайнасць, дагэтуль адсутнічаюць грунтоўныя абагульняючыя працы па гісторыі цэнтральнаеўрапейскага вальдызму, якія б уключалі ў сябе гісторыю вальдэнскага руху ад пачатку XIII ст. да пачатку XV ст., выкладзеную на агульнагістарычным фоне. Вышэйазначаныя працы – гэта вузкаспецыяльныя па тэматыцы або рэгіёне кнігі і артыкулы.

Калі ж казаць пра сучасны стан вывучэння і выдання вальдэнскіх крыніц, то ў італьянскім горадзе Торэ Пелічэ правінцыі П’емонт на дадзены момант знаходзіцца цэнтр вальдэнскага руху. Там існуе іх навуковае перыядычнае выданне Bollettino della Societá di Studi Valdesi, з 2016 г. выходзіць пад назвай Riforma e movimenti religiosi, дзе публікуюцца актуальныя даследаванні па гісторыі не толькі вальдэнскага, але і іншых ерэтычных рухаў, а таксама пратэстантызму.

Вядзецца зараз і даследаванне асобных перыядаў вальдэнскага руху. На сёння найбольш поўнай, грунтоўнай і актуальнай работай пра першы этап вальдэнскага руху (пераважна на тэрыторыі Італіі і некаторых французскіх землях) з’яўляецца кніга К. Папін «Вальдо з Ліёна і бедныя духам: першае стагоддзе вальдэнскага руху (1170–1270)» [19]. Каштоўнасць яго работы палягае ў канчатковым пераадоленні «канфесійнага» падыходу да даследавання вальдэнскай гісторыі.

Нямецкамоўная школа вывучэння гісторыі вальдэнскага руху вядзе свой адлік з XIX ст. і на дадзены момант з’яўляецца адной з самых моцных у свеце. Менавіта тут пачаліся першыя, згаданыя вышэй, публікацыі крыніц на лацінскай мове. Асобна адзначым тут работы А. Пачоўскага, які нават у сваіх абагульняльных працах для Monumenta Germaniae Historica, манаграфіях і артыкулах падрабязна разбірае факты, датычныя вальдэнсаў [20].

Французскімі навукоўцамі і іх замежнымі калегамі вядзецца актыўная праца па публікацыі (у тым ліку і ў інтэрнэце) інквізітарскіх архіваў. Найбуйнейшым французскім спецыялістам у гісторыі вальдызму на сённяшні дзень з’яўляецца Г. Аўдызіа. Яму належыць кніга «Вальдэнскі рух: пераслед і выжыванне» [6].

Англамоўная гістарыяграфія прадстаўленая найбольшай колькасцю разнастайных даследаванняў, ад абагульняючых манаграфій да кароткіх вузкаспецыялізаваных артыкулаў. Тут і даследаванні пра колькасць і структуру вальдэнскіх абшчын, і пра іх паўсядзённае жыццё, і пра іх месца ў рэлігійным жыцці Еўропы [5].

У расійскай дарэвалюцыйнай гістарыяграфіі значных спецыяльных работ прысвечаных вальдэнсам, не сустракаецца. У лепшым выпадку ім аддаюцца раздзелы ў работах па гісторыі сярэднявечных ерасяў [4]. Таксама з даследчыкаў абавязкова трэба вылучыць Л.П. Карсавіна, які дэталёва займаўся пытаннямі рэлігійнага жыцця Італіі. Менавіта яго прапрацоўка рэлігійнага фонду вызначанага

перыяду дае магчымасць высветліць месца вальдэнсаў у структуры сярэднявечнай рэлігійнасці [2].

У рамках савецкай гістарыяграфіі не было створана спецыяльных прац, прысвечаных вальдэнсам. Асноўная ўвага надавалася ўзаемасувязям ерэтычных і народных рухаў пры гэтым нярэдка аўтары паўтаралі распаўсюджаную памылку пра тоеснасць катараў і вальдэнсаў [3], абвергнутую нават у рускамоўнай гістарыяграфіі яшчэ да рэвалюцыі [1].

Такім чынам, апісаная гістарыяграфічная сітуацыя можа быць прадстаўленая у наступным выглядзе:

Табліца 1. – Рэгіянальная храналогія вывучэння вальдэнскага руху ў межах гісторыі Еўропы (стагоддзе, у якім з'явіліся **першыя значныя** працы па тэме)

| Рэгіён / Тэматыка | Вывучэнне дактрыны | Навуковае выданне крыніц | Вывучэнне дзейнасці абшчыны | Гендэрныя даследаванні | Абагульняючыя працы |
|---|---|---|---|---|---|
| Франкамоўная прастора | XVII ст. | XX ст. | XX ст. | XX ст. | XX ст. |
| Нямецкамоўная прастора | XIX ст. | XIX ст. | XX ст. | XX ст. | XX ст. |
| Італамоўная прастора | XIX ст. | XIX ст. | XX ст. | XX ст. | XIX ст. |
| Англамоўная прастора | XIX ст. | XX ст. | XX ст. | XX ст. | XIX ст. |
| Расія / СССР | XIX ст. | – | XX ст. | – | – |
| Чэхія | XX ст. | XX ст. | XXI ст. | XXI ст. | XX ст. |
| Польшча | XX ст. | XX ст. | XXI ст. | – | – |
| Беларусь | XXI ст. | – | XXI ст. | – | XXI ст. |

У беларускай гістарыяграфіі "вальдэнскае пытанне", як бачна з прапанаванай табліцы 1, да нядаўняга часу зусім не разглядалася.

## Бібліяграфічныя спасылкі


1. Арсеньев, И. От Карла Великого до Реформации: исторические исследования о важнейших реформационных движениях в западной церкви в течение восьми столетий / прот. И. Арсеньев. – М. :Типолитогр. т-ва И. Н. Кушнерев и Кº, 1913. – IV. С. 173.

2. Карсавин, Л. Очерки средневековой религиозности / Л. Карсавин // История ересей : сборник / сост. А. Лактионов. – М., 2007. – С. 9–266.

3. Керов, В. Л. Народные восстания и еретические движения во Франции в конце XIII – начале XIV века / В. Л. Керов. – М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1986. – 134 с. Рутенбург, В. И. Народные движения в городах Италии, XIV – начало XV в. [Electronic resource] / В. И. Рутенбург. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – 383 с. – Mode of access: http://istmat.info/files/uploads/28250/popular-movements-italy_xiv-xv-s_v-i-rutenburg_1958.pdf. – Date of access: 11.10.2020.

4. Осокин, Н. История альбигойцев и их времени / Н. Осокин. – М. ; Назрань : АСТ, 2000. – 889 с.

5. Ames, C. C. The Spiritual Foundations of Christian Heresy Inquisitions / C. C. Ames // A Companion to Heresy Inquisitions / ed. D. S. Prudlo (Brill). – 2019. – P. 19-40. Cameron, E. Waldenses: rejections of Holy Church in Medieval Europe / E. Cameron. – Malden : Blackwell, 2001. – 336 p. Moore, R. I. The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe 950–1250 / R. I. Moore. – Carlton : J. Wiley, 2008. – 240 p.

6. Audisio, G. Waldenser: die Geschichte einer religiösen Bewegung / G. Audisio. – München : Beck, 1996. – 281 S. Audisio, G. The Waldensian dissent: persecution and survival, c. 1170 – c. 1570 / G. Audisio. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1999. – XIII, 234 p.

7. Benedetti, M. *Fratelli Barlotti, cagnardi, sorelle in Cristo*. Identità valdesi nel Quattrocento / M. Benedetti // Boll. della Soc. di Studi Valdesi. – 2016. – № 219. – P. 43–58.

8. Benedetti, M. The Bible, women heretics, and inquisitors / M. Benedetti // The high Middle Ages / ed. K. E. Børresen, A. Valerio. – Atlanta, 2015. – P. 83–99. Mick, K. A bastion of feminine equality? Women's roles in the waldensian movement [Electronic resource] / K. Mick // Academia. – Mode of access: https://www.academia.edu/12235874/A_Bastion_of_Feminine_Equality_Womens_Roles_in_the_Waldensian_Movement. – Date of access: 13.08.16.

9. Charvaz, A. Origine dei Valdesi e carattere delle primitive loro dottrine / A. Charvaz. – Torino : G. Bocca, 1838. – 512 p.

10. Doležalová, E. The inquisition in medieval Bohemia: national and international contexts / E. Doležalová // Heresy and the making of European culture / ed.: A. P. Roach, J. R. Simpson. – Farnham, 2013. – P. 299–311.

11. Döllinger, I. von. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters / I. von Döllinger. – München : Beck, 1890. – 737 S.

12. Enchiridion fontium Valdensium: recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge : in 2 vol. / a cura di J. Gonnet. Vol. 1 : Du IIIe Concile de Latran au Synode de Chanforan (1179–1532). Vol. 2 : De la fin du XIIe au début du XIVe siècle. – Torino : Claudiana, 1958; 1998. – 189 p.; 197 p.

13. Hammann, G. Waldenser in Ungarn, Siebenbürgen und der Slowakei / G. Hammann // Ztschr. für Ostforschung: Länder u. Völker im Östlichen Mitteleuropa. – 1971. – Bd. 20, № 3. – S. 428–441.

14. Holinka, R. Sektářství v Čechách před revolucí husitskou / R. Holinka // Sb. Filos.ofické Fakulty Univ. Komenského. – Bratislava, 1929. – Roč. 6, № 3. – S. 34–181.

15. Merlo, G. G. Eretici ed eresie medievali / G. G. Merlo. – Bologna : Il Mulino, 1989. – 145 p.

16. Miccoli, G. La storia religiosa / G. Miccoli // Storia d'Italia : in 6 vol. / a cura di R. Romano, C. Vilanti. – Torino, 1974. – Vol. 2 : Dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII. – P. 431–1079.

17. Molnár, A. Storia dei valdesi : in 2 vol. / A. Molnár. – Torino : Claudiana, 1989. – Vol. 1 : Dalle origini all'adesione alla Riforma. – 377 p.

18. Ogórek, M. Beginki i waldensi na Śląsku i Morawach do końca XIV wieku / M. Ogórek. – Racibórz : Wydaw. i Agencja Informacyjna WAW Grzegorz Wawoczny, 2012. – 291 s.

19. Papini, C. Valdo di Lione e i poveri nello spirito : il primo secolo del movimento valdese (1170–1270) / C. Papini. – Torino : Claudiana, 2002. – 549 p.

20. Patschovsky, A. The literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400 / A. Patschovsky // Heresy and literacy, 1000–1530 / ed.: P. Biller, A. Hudson. – Cambridge, 1996. – P. 112–136. Patschovsky, A. Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315 / A. Patschovsky // Dt. Arch. für die Erforschung des Mittelalters. – 1980. – № 36. – S. 137–176.

21. Perrin, J. P. Histoire des Vavdois. Divisee en trois parties [Electronic resource] / G. P. Perrin. – Geneve : Pour Matthiev Berjon, 1618. – Mode of access: https://books.google.by/books?id=ucQAAAAAcAAJ&dq=Perrin,+J.+P.+Histoire+des+Vavdois.+Divisee+en+trois+parties&hl=ru&source=gbs_navlinks_s. – Date of access: 11.09.2016.

22. Preger, W. Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter / W. Preger // Abh. der Hist. Kl. der Kgl. Bayerischen Akad. der Wiss. – 1875. – Bd. 13. – S. 182–250.

23. Quellen zur Geschichte der Waldenser / Hrsg.: A. Patschkovsky, K.-V. Selge. – Gütersloh : Mohn, 1973. – 106 S. – (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte ; H. 18).

24. Russel, J. B. A history of medieval Christianity: prophecy and order / J. B. Russel, D. W. Lumsden. – New York : Peter Lang, 2000. – VIII, 205 p.

25. Strong, C. H. A brief sketch of the Waldenses / C. H. Strong. – Lawrence : J. S. Boughton, 1893. – 222 p.

26. Taylor, C. Heresy in medieval France: dualism in Aquitaine and the Agenais, 1000–1249 / C. Taylor. – Woodbridge : Boydell & Brewer, 2005 – XI, 311 p.

27. Toti, D. Sulle prime *Historiae* di catari e valdesi: dall'unità alla diversità attraverso la repression / D. Toti // Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa / a cura di A. Giraudo e M. Rivoira. – Torino: Claudiana, 2018. – P. 41–64.

28. Wakefield, W. L. Heresies of the High Middle Ages : sel. sources transl. a. annot. / W. L. Wakefield, A. P. Evans. – New York ; London : Columbia Univ. Press, 1969. – 865 p.

## РОССИЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СВЯЩЕННОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В XIV В.

**С. С. Гордейчук**

Минск, Национальный архив Республики Беларусь, gordeychuks@list.ru

В статье выявляются этапы изучения социально-политического развития Священной Римской империи в XIV в. в российской исторической науке XIX – XXI вв., рассматриваются тематика исследований и оценки социально-политического развития империи в период Позднего средневековья.

*Ключевые слова:* российская историография; Священная Римская империя; Позднее средневековье; социально-политическое развитие.

The article reveals the stages of studying the socio-political development of the Holy Roman Empire in the XIV century in russian historical science of the XIX – XXI centuries, the topics of research and assessment of the socio-political development of the Empire during the Late Middle Ages are considered.

*Keywords*: Russian historiography; Holy Roman Empire; Late Middle Ages; socio-political development.

В российской исторической науке изучение социально-политического развития Священной Римской империи в XIV в., ознаменовавшегося борьбой за власть между Люксембургами, Виттельсбахами и Габсбургами, включает в себя три основных периода: Российской империи, СССР и Российской Федерации.

Историография периода Российской империи представлена монографиями и статьями Р. Ю. Виппера, Г. В. Вызинского, К. А. Иванова, М. К. Любавского, М. С. Корелина, Н. А. Осокина, М. М. Стасюлевича, А. С. Трачевского, М. А. Таубе, А. Э. Вормса, Е. Брауна, П. Новгородцева.

Р. Ю. Виппер в своей работе изучил процесс ослабления королевской/императорской власти в Священной Римской империи в XIII–XIV вв., отмечая в качестве причин этого сосредоточение внимания монархов (особенно Гогенштауфенов) на подчинении Италии, наделение феодалов прерогативами (финансовыми, судебными и др.) и сопротивление королям и императорам со стороны папства. В противоположность положительной оценке проводимых Карлом IV реформ по укреплению центральной власти в Богемии и Моравии, при рассмотрении политики Люксембурга в Германии Р. Ю. Виппер ограничился лишь

указанием об «успокоении курфюрстов» изданием «Золотой буллы» в 1356 г., которая предоставила, согласно выводу исследователя, князьям-избирателям власть, практически равную по прерогативам власти короля, и гарантировала курфюрстам полную независимость от монархов [1, с. 238–239].

В монографии Г. В. Вызинского изучены взаимоотношения папства и монархов Священной Римской империи, рассмотрены религиозно-политические концепции королевской/императорской власти в Высоком средневековье [2, с. 9, 49–51], констатируется ее постепенное ослабление по причине, как считает исследователь, концентрации внимания германских династий XII – XIV вв. на подчинении Италии в ущерб интересам монархии в Германии. Г. В. Вызинский крайне негативно оценил деятельность Карла IV в качестве римского короля и пришел к выводу, что издание «Золотой буллы» в 1356 г. способствовало окончательному распаду Священной Римской империи и резкому ослаблению власти императоров [2, с. 59–63, 65–66].

В работе М. М. Стасюлевича рассмотрены градостроительство и реформы Карла IV в области просвещения и культуры в Богемии и Моравии. Издание «Золотой буллы» в 1356 г. оценивается им крайне негативно и рассматривается, наряду с активной политикой Карла IV в Италии (отвлекающей внимание короля, как считал М. М. Стасюлевич, от политической ситуации в Германии, усугубляемой активным вмешательством в германские дела ориентированного на Францию папства) [3, с. 205–215], главной причиной ослабления монархической власти в Священной Римской империи.

В монографии А. С. Трачевского изучена реформаторская политика Карла IV Люксембурга на территории Богемии и Моравии. Как и большинство современных ему медиевистов, А. С. Трачевский негативно оценивает «Золотую буллу» 1356 г. По его мнению, издание буллы способствовало превращению Германии в «формальную федерацию (союз) курфюрстов или владетельных князей, связанных с королем лишь ленной присягой» [4, с. 427].

В монографии Н. А. Осокина центральное место занимает внутренняя политика Карла IV на территории Богемии и Моравии и проводимые им реформы судебной системы и системы государственного управления, рассматривает он и конфликты папства и Людвига IV в первой половине XIV в., считая политику понтификов ориентированной исключительно на Францию с целью ослабления Германии [5, с. 128–140]. Вместе с тем, исследователь более детально, чем его современники-медиевисты, изучил содержание «Золотой буллы» 1356 г. (судебные прерогативы королей, полномочия курфюрстов и др.). Н. А. Осокин пришел к выводу, что, несмотря на предоставление достаточно существенных полномочий курфюрстам, буллой были сохранены существенные прерогативы и за монархами, в первую очередь, их судебные полномочия, позволявшие королям контролировать феодалов [5, с. 592–599].

Рассмотрению религиозно-политических теорий Данте Алигьери посвящена статья Е. Брауна, теорий М. Майнардини и У. Оккама – статья П. Новгородцева. Е. Браун пришел к выводу о том, что главной составляющей в концепции Данте Алигьери являются идея независимости королевской/императорской власти от папства в светских делах, укрепление монархии, которая сумеет преодолеть партикулярные интересы феодалов, и восстановление единства Италии и всей империи. При этом, как отметил исследователь, мыслитель не ставит под сомнение духовный авторитет папства, Данте Алигьери отвергает лишь притязания понтификов на доминирование и контроль над властью светской. Практическим же воплощением концепции Данте Алигьери Е. Браун считает деятельность

покровительствовавшего мыслителю Генриха VII, которого сам итальянский мыслитель считал образцовым монархом [6, с. 135–152]. П. Новгородцев в своей статье изучил политические конфликты между папством и Людвигом IV Виттельсбахом [7, с. 1–3] и сделал вывод о том, что в теориях М. Майнардини и У. Оккама основной упор сделан на модели социально-политического устройства общества, в котором сильная светская выборная монархия сосуществует с выборным народным представительством, а управлением церковью занимается вселенский собор, состоящий из избранных светскими и духовными христианами лиц. При этом законы, издаваемые светской властью, обязательны как для духовенства (в т. ч. понтификов), так и для остального населения; папство, помимо светской власти, подчиняется еще и вселенскому собору [7, с. 3–10].

Положению папства в Европе и его отношениям с римскими королями посвящены исследования К. А. Иванова и М. С. Корелина. К. А. Иванов оценивал политику авиньонских понтификов как откровенно профранцузскую, что подкреплялось, по мнению исследователя, общей целью папства и Франции – стремлением ослабить Германию и поддерживавшее королей и императоров гиббелинское движение в Италии [8, с. 268]. К. А. Иванов отметил, что для отношений между папством и империей в XIV в. были характерны периоды как острых конфликтов (особенно в эпоху Людвига IV) [8, с. 268–270], так и сотрудничества (наиболее ярко это проявилось, по его мнению, в годы правления Карла IV Люксембурга) [8, с. 271–274]. Причиной прекращения конфликтов между папством и империей во второй половине XIV в. исследователь считал отказ Карла IV от создания всемирной империи [8, с. 271], в то время как энергичная деятельность Людвига IV по реализации идеи всемирной монархии привела, по мнению К. А. Иванова, к участию папства в его низложении в 1346 г. [8, с. 270–271].

М. С. Корелин в своих работах сравнил концепции Данте Алигьери и М. Майнардини и пришел к выводу о том, что Данте Алигьери интересовали в первую очередь вопросы соотношения сил между духовной и светской властью в контексте супрематии и подчинения, а также воссоединения раздробленной Италии и империи под властью королей/императоров, авторитет папства в делах религии им критике не подвергался [9, с. 21]. В концепции же М. Майнардини главным является проект социально-политической системы (роль выборной монархии, органов народного представительства, в т. ч. вселенских соборов) с отрицанием притязаний папства на вмешательство в дела светской власти, главенство в церкви и полным контролем над понтификами со стороны соборов и монархов [9, с. 21–22; 10, с. 137–138]. Широкое распространение в Германии концепции М. Майнардини и ее серьезное влияние на концепции других мыслителей (У. Оккама, Леопольда Бебенбурга и Генриха Галемского) М. С. Корелин объяснил как кризисом папства, проводящего, по его мнению, профранцузскую политику [10, с. 140–141] и недовольством понтификами в обществе [9, с. 20–21], так и поддержкой, оказываемой М. Майнардини со стороны Людвига IV [9, с. 22]. Именно влиянием концепции М. Майнардини М. С. Корелин объяснил принятие 16.07.1338 г. коллегией курфюрстов на собрании в Рензе-на-Рейне постановления, в котором были жестко отвергнуты притязания папства на окончательное утверждение новоизбранных римских королей в монаршем сане – документа, который, по мнению исследователя, стал практической реализацией теоретической концепции итальянского мыслителя [9, с. 22].

В работе М. К. Любавского важное место отведено анализу реформ Карла IV на территории Богемии и Моравии и расширению владений Люксембургов в

период его правления. Отличительной чертой его монографии является изучение политики Карла IV как на территории Германии, так и на территории Богемии и Моравии, сравнительная характеристика методов управления в обоих королевствах и маркграфстве. М. К. Любавский, в противоположность Г. В. Вызинскому и А. С. Трачевскому, констатирует усиление королевской власти Карла IV и его преемников на территории Богемии и Моравии в XIV в., рассматриваемой им в качестве центра владений Люксембургов, и расширение их владений в Германии, что объективно укрепляло их позиции во всей империи [11, с. 115–117, 215–217].

В статье А. Э. Вормса и монографии М. А. Таубе подробно рассмотрены судебная система Священной Римской империи, правовые сборники XIII в., процесс рецепции римского права в Германии в эпоху Позднего Средневековья и его влияние на судебные полномочия императоров, применяемые в борьбе против аристократии. М. А. Таубе констатировал формирование и существование в X – XIII вв. на территории Священной Римской империи дуалистической концепции императорской и папской властей (т. н. «теория двух мечей»), согласно которой власть делилась на духовную (auctoritas) – власть, являющуюся источником законности, и светскую (potestas) – административную. По его мнению, именно рецепция римского права стала причиной существенных изменений потестарных концепций в XIV в., основным содержанием которых стало усиление светской власти и ее доминирование над властью духовной [12, с. 47–48]. А. Э. Вормс пришел к выводу, что под влиянием рецепции римского права в XIV – XV вв., ключевую роль в которой сыграли, по его мнению, юристы Болонского университета, личность монарха в Священной Римской империи, как и в других европейских странах, приобрела, в дополнение к существовавшему сакральному, еще и правовой статус, регулировавшийся не архаичными юридическими нормами, а специальными сборниками права, создаваемыми чиновниками в королевских и императорских канцеляриях [13, с. 934–938, 940–948]. Сама рецепция римского права в Европе рассматривается А. Э. Вормсом в качестве основной причины изменения содержания потестарных концепций в Позднем средневековье в сторону укрепления светской власти, что в практическом плане ознаменовалось проведением реформ судебной системы и системы государственного управления, особенно во Франции [13, с. 949–953] и Германии [13, с. 953–956].

Российская историография периода СССР представлена исследованиями М. Е. Берковича, Е. В. Гутновой, Н. Ф. Колесницкого, Л. А. Корчагиной, Е. В. Петрова.

В статье М. Е. Берковича изучено начало процесса образования немецкой народности в XIII – XIV вв., что, по мнению исследователя, выразилось в создании в Германии концепции восстановления позиций сильной светской власти и полного контроля монархии за всеми частями империи [14, с. 176–177].

В работе Е. В. Гутновой рассмотрены процесс становления и специфика сословно-представительной монархии в Священной Римской империи, роль в этом процессе светских и духовных феодалов. Исследователь установила, что с середины XIII в. в деятельности рейхстагов стали нерегулярно принимать участие и представители имперских городов [15, с. 75]. По мнению Е. В. Гутновой, данное явление было связано с ростом экономического и политического значения имперских городов в Высоком и Позднем средневековье, формированием влиятельных союзов городов [15, с. 70–71, 73].

Н. Ф. Колесницкий в своих работах подробно изучил изменения вассально-ленной системы в Германии в XIII – XIV вв., конституирование рыцарства в качестве самостоятельного звена феодального сословия [16, с. 32– 33, 41]. Как и дореволюционные историки, он придерживался тезиса о политике «renovatio imperii

Romanorum» династии Гогенштауфенов в качестве основной причины ослабления королевской и императорской власти в Германии и Священной Римской империи в XIII–XIV вв. Дополнительными факторами ослабления монархии являлись, по его мнению, изменения вассально-ленной системы («принудительное инфеодирование»), развитие товарно-денежных отношений, рост экономического и политического значения городов [18, с. 48–66, 111–152]. Н. Ф. Колесницкий считал, что в условиях резкого ослабления монархической власти роль стабилизатора политической ситуации в Германии взяли на себя территориальные князья, которые, по его мнению, упразднили анархию и создали условия для развития хозяйства и культуры Германии [17, с. 194–196].

В своей кандидатской диссертации Е. В. Петров детально рассмотрел процесс возникновения Австрии как политического образования в составе Священной Римской империи. Им было изучено социально-экономическое развитие австрийских земель в X – XII вв., возникновение городов и их экономическая и политическая роль. Значительное место в исследовании Е. В. Петрова отведено выявлению причин появления сепаратизма австрийских герцогов по отношению к империи и изучению открытого выступления против королевской власти во времена Рудольфа IV Габсбурга в 1359–1360 гг. По мнению Е. В. Петрова, причина кризиса в отношениях Люксембургов и Габсбургов объясняется созданием зимой 1358/1359 г. семи поддельных документов под общим названием «Privilegium maius», целью которых было доказать древнюю независимость Австрии от империи, которую ей якобы дали Нерон и Цезарь, а затем подтвердил в изданной в 1156 г. «Privilegium minus» («Малой привилегии») Фридрих I Барбаросса [19, с. 2; 20, с. 187].

В кандидатской диссертации Л. А. Корчагиной подробно рассмотрены формирование территориально-административной структуры империи в тесной связи с эволюцией вассально-ленных феодальных отношений, выявлены различные ранги в самом феодальном сословии империи, взаимоотношения между ними (в первую очередь, между королем/императором, высшим духовенством и светской аристократией) и последствия этих взаимоотношений для института монархии. Л. А. Корчагина выделяет правовые институты, служащие базисом королевской/императорской власти (банн, регалии и юрисдикцию), подробно рассматривает институт выборной монархии в Священной Римской империи вплоть до начала XIV в. Ею была разработана и изложена концепция формы государственного устройства Священной Римской империи как дворцово-вотчинной монархии (именуемая Л. А. Корчагиной также концепцией сюзереniальной монархии), согласно которой составными частями Восточно-Франкского королевства и Священной Римской империи в X – XIII вв., были крупные, средние и мелкие вотчины (ставшие позднее территориальными княжествами). Отношения между центром (дворцом) и княжествами и отношения между самими поместьями-княжествами строились на началах ленного вассалитета, в результате этого политическая система государства, по мнению Л. А. Корчагиной, оставалась неизменной по своей социально-правовой природе [21, с. 1, 3, 15]. Отметим, что данный вывод исследователя несколько противоречит изложенным в ее же работе сведениям об изменениях в судебной системе империи, появлении новых придворных органов власти в XII – XIII вв. и изменениях в процедуре избрания римского короля в связи с началом конституирования коллегии курфюрстов в XII – XIII в., что привело к замене выборно-наследственной монархии в Германии (X – XIII вв.) выборной с середины XIII –XIV вв. [21, с. 9–11].

Современная российская историография представлена работами М. А. Бойцова, Е. В. Калмыковой, А. В. Леонтьевского, Т. С. Никулиной, Н. Н. Наумова, Е. В. Петрова, В. П. Прокопьева, А. А. Турыгина.

Исследования М. А. Бойцова посвящены изучению специфики сословно-представительной монархии в Священной Римской империи в XIV в. в контексте эволюции вассально-ленной системы и разграничения полномочий королей/императоров и курфюрстов после издания в 1356 г. «Золотой буллы»; политического церемониала как важного элемента управления государством и репрезентации власти королей и императоров; правового положения сословий в XIV в. Важными являются выводы М. А. Бойцова о сохранении за королями и императорами значительных (в первую очередь судебно-правовых) полномочий, об укреплении института монархии и весьма успешных попытках монархов расширить социальную базу своей власти за счет привлечения на свою сторону мелких и средних феодалов в противовес аристократии [22, с. 91; 23, с. 37; 24, с. 11–27; 25, с. 110–111; 26, с. 44].

В статье А. В. Леонтьевского рассмотрены структура и деятельность королевской/имперской канцелярии, реформированной в годы правления Карла IV Люксембурга, ее роли как одного из высших органов государственного управления, и различные средства легитимации власти императора. Важной является изучение им влияния французского легизма на реформы системы государственного управления при Карле IV, а также деятельности общеимперской канцелярии в годы правления Людвига IV. Вместе с тем, весьма спорными являются выводы А.В. Леонтьевского о стремлении Карла IV Люксембурга решать конфликты со своими политическими противниками лишь путем переговоров, наделения привилегиями и подкупа, о «миролюбии» императора и его постоянном стремлении к поддержанию мира в государстве [27, с. 24–25]. В целом для исследователя характерна идеализация Карла IV.

Е. В. Калмыковой принадлежит исследование о попытках заключения союза между Англией и Священной Римской империей против Франции, предпринятых в 1337 – 1338 гг. В работе рассмотрены подготовка, ход и итоги переговоров между посланниками Эдуарда III и Людвига IV, определены роль внешнеполитического курса Людвига IV в связи с ростом недовольства Виттельсбахами в империи со стороны аристократии в конце 1330 – первой половине 1340-х гг., что завершилось, в конечном итоге, низложением Людвига IV в 1346 г., и роль Франции и папства в поддержке антивиттельсбахской оппозиции [28, с. 451–452, 459–461].

В докторской диссертации Е. В. Петрова, посвященной территориальной власти в австрийских землях в X – XIV вв. особое значение имеют выводы о формировании территориально-княжеской власти в Австрии в правление Альбрехта I Габсбурга [42, с. 404–405], проведшего ряд мероприятий по укреплению власти Габсбургов в их владениях, получивших дальнейшее развитие при его преемниках, особенно Рудольфе IV [29, с. 405–407]. Исследователь сделал вывод об отказе Габсбургов от притязаний на корону после 1330 г. и их сосредоточении со второй четверти XIV в. на внутренних делах своих владений, укреплении позиций Австрии в империи [29, с. 405]. Исследователь пришел к выводу о том, что появление «Privilegium maius» в 1358 — 1359 гг. свидетельствует о притязаниях Австрии на особый, практически самостоятельный по отношению к империи статус, с уравниванием австрийского герцога в правах с курфюрстами [29, с. 406].

Монография В. П. Прокопьева посвящена изучению эволюции вассально-ленных отношений в Германии в XIV в. и ее влияния на структуру феодального

сословия. Важными являются выводы автора о конституировании рыцарства в результате этой эволюции в качестве самостоятельного звена феодального сословия и изменениях в комплектовании и содержании рыцарского войска, используемого феодальными династиями в борьбе за власть друг с другом [30, с. 24–27].

В монографии Т. С. Никулиной рассмотрены социально-экономическое и политическое развитие г. Любека, формирование и деятельность Ганзы в качестве торгового и политического союза северогерманских и ряда иных европейских городов, взаимоотношения Ганзы и Люксембургов. Ганза рассматривается исследователем как союз городов, противостоявший усилившимся во второй половине XIV в. стремлениям феодалов (в том числе и императоров, особенно Карла IV) подчинить себе горожан, поскольку «...в результате принятия «Золотой буллы» в Германии в XIV в. в политическом развитии утвердился принцип территориальности и в общегосударственном масштабе была утверждена по отношению к городам политика, отдающая их в руки территориальных князей» [31, с. 50]. Союзником же Карла IV и крупных феодалов в данном процессе, по мнению Т. С. Никулиной, выступал патрициат [31, с. 181–193].

В кандидатской диссертации Н. Н. Наумова рассмотрены социально-политические конфликты между королевской властью (в лице Венцеля Люксембурга) в Германии и Богемии с немецкими, богемскими и моравскими феодалами, завершившиеся низложением Венцеля в 1400 г.

В то же время весьма спорным представляется вывод Н. Н. Наумова об отсутствии антагонизма между королевской властью и местной аристократией в Богемии и Венгрии, что не увязывается с подробно изученными им мятежами богемской и моравской аристократии против Венцеля в 1394–1396 гг. и венгерской – против его брата Сигизмунда в 1401 г., а также с лишением Венцеля титула римского короля в 1400 г. немецкой аристократией [32, с. 6, 16–17]. Также весьма сомнительным является утверждение Н. Н. Наумова (с опорой на точку зрения П. Морава) об опоре Венцеля в проведении внутренней политики на города вплоть до 1395 г. [32, с. 22], хотя, как это доказано исследованиями иных российских медиевистов (например, М. А. Бойцова [24, с. 9, 18–19]), Венцель во второй половине 1380-х гг. образовал коалицию с феодалами Германии, направленную против II Швабского союза городов, которая в 1387–1389 гг. разгромила данный союз.

Статья А. А. Турыгина посвящена формам легитимации власти в средневековой Германии, важным является вывод автора о переходе после издания в 1356 г. «Золотой буллы» от личной формы легитимации власти королями и императорами к «рациональной», связанной с переходом управления от монархов к курфюрстам [33, с. 9].

В целом можно констатировать, что дореволюционные российские историки в своих исследованиях уделили основное внимание проблематике происхождения и развития концепций королевской и императорской власти на территории Священной империи, а также обстоятельно изучили историю права Германии, Богемии и Моравии.

Ими крайне упрощенно трактовалась политика королей/императоров по отношению к светским и духовным феодалам (особенно курфюрстам) в XII – XIV вв., оцениваемая как способствующая распаду империи на ряд фактически независимых феодальных владений, практически не рассматривались военно-политические конфликты между Люксембургами, Виттельсбахами и Габсбургами в XIV в.

Российская медиевистика периода СССР уделила основное внимание изучению создания и развития Священной Римской империи и Германии как ее составной части, изменений вассально-ленной системы в империи, социально-экономического, политического и культурного развития ее регионов. В то же время практически не были рассмотрены междинастические феодальные конфликты в Германии в XIV в. и их взаимовлияние с системой международных отношений в Европе того времени.

В современной российской историографии социально-политического развития позднесредневековой Священной Римской империи активно исследуются ранее практически неизученные рецепция римского права и ее влияние на изменение системы государственного аппарата, взаимоотношения между различными категориями феодалов и монархией, роль империи в европейской системе международных отношений в XIV в.

## Библиографические ссылки


1. Виппер, Р.Ю. История Средних веков / Р.Ю. Виппер. – М., 1908. – 290 с.
2. Вызинский, Г.В. Папство и Священная Римская империя в XIV и XV столетии (до Базельского собора) / Г. Вызинский // Сочинения Генриха Вызинского. – М., 1857. – 281 с.
3. Стасюлевич, М.М. Общий курс истории средних веков (от падения Западной Римской империи в 476 г. по Р. Х. до падения Византийской империи в 1453 г.) / М.М. Стасюлевич. – Санкт-Петербург, 1856.
4. Трачевский, А.С. Средняя история / А.С. Трачевский. – Санкт-Петербург: Издание К.Л. Риккера, 1897. – 738 с.
5. Осокин, Н.А. История средних веков / Н.А. Осокин. – Казань: Типография Императорского Университета, 1889. – Т. 2. – Ч. 2. XIV-ое и первая половина XV столетия. – 606 с.
6. Браун, Е. Данте / Е. Браун // Книга для чтения по истории средних веков / Под ред. проф. П. Г. Виноградова. – Вып. 4. – М., 1899. – С. 127–152.
7. Новгородцев, П. Марсилий Падуанский и Вильгельм Оккам / П. Новгородцев // Книга для чтения по истории средних веков / Под ред. проф. П. Г. Виноградова. – Вып. 4. – М., 1899. – С. 1–10.
8. Иванов, К.А. Средневековое папство и его представители / К.А. Иванов. – Петроград: Типолитогр. М.П. Фроловой, 1915. – 301 с.
9. Корелин, М.С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства / М.С. Корелин // Русская мысль. – М., 1890. – Год одиннадцатый, кн. XII. – С. 1–37.
10. Корелин, М. С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства / М.С. Корелин; ред. И.В. Лучицкий, Н.И. Кареев. – Санкт-Петербург: Типография Акционерного Общества «Брокгауз-Ефрон», 1901. – 145 с.
11. Любавский, М.К. История западных славян. 2-е изд. / М.К. Любавский. – М., 1918. – 458 с.
12. Таубе, М. А. История зарождения современного международного права (средние века) / М.А. Таубе. – Т. III. – СПб, 1902.
13. Вормс, А. Э. Болонский университет и римское право в средние века / А. Вормс // Книга для чтения по истории средних веков. Под ред. проф. П. Г. Виноградова. – М., 1897. – Вып. 2. – С. 932–956.
14. Беркович, М. Е. О характере средневековой немецкой этнической общности в XI – XIII вв. / М.Е. Беркович // Средние века. – Вып. 36. – М: Изд-во АН СССР, 1973. – С. 165–188.

15. Гутнова, Е. В. Роль бюргерства в формировании сословных монархий в Западной Европе / Е.В. Гутнова // Социальная природа средневекового бюргерства XIII – XVII вв. – М.: Наука, 1979. – С. 50–89.

16. Колесницкий, Н. Ф. К вопросу о германском министериалитете X – XII вв. / Н.Ф. Колесницкий // Средние века. – Вып. XX. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 32–56.

17. Колесницкий, Н. Ф. Об этническом и государственном развитии средневековой Германии (VI – XIV вв.) / Н.Ф. Колесницкий // Средние века. – Вып. 23. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – С. 183–199.

18. Колесницкий, Н.Ф. Священная Римская империя: притязания и реальность / Н.Ф. Колесницкий. – М: Наука, 1977. – 199 с.

19. Петров, Е. В. Возникновение Австрийского государства (X – XII вв.): автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Москва, 1984. – 24 с.

20. Петров, Е. В. Возникновение Австрийского государства (X – XII вв.): дис. ...канд. ист. наук. – Москва, 1984. – 207 с.

21. Корчагина, Л. А. Возникновение и основные черты феодального государства в Германии X – XIII вв.: автореф. дис. ...канд. юрид. наук: 12.00.01. – Свердловск: Свердловский юридический институт им. Р.А. Руденко, 1990. – 16 с.

22. Бойцов, М. А. Германский император XIV в.: инструменты реализации власти (к постановке проблемы) / М.А. Бойцов // Власть и политическая культура в средневековой Европе. – Ч. 1. – М.: ИВИ РАН, 1992. – 360 с. – С. 106–114.

23. Бойцов, М. А. Золотая булла 1356 г. и королевская власть в Германии во второй половине XIV в. / М.А. Бойцов // Средние века. – Вып. 52. – М.: Наука, 1989. – С. 25–46.

24. Бойцов, М. А. Имперские собрания в Германии во второй половине XIV в.: автореф. дис. …канд. ист. наук: 07.00.03 / М. А. Бойцов; МГУ. – М., 1987. – 23 с.

25. Бойцов, М. А. Ребенок и глупец избрали короля… / М.А. Бойцов // Казус. Индивидуальное и уникальное в Европе. – 1996. – М.: РГГУ, 1997. – С. 110–136.

26. Бойцов, М. А. Состав имперских собраний в Германии в конце XIV в. / М.А. Бойцов / М.А. Бойцов // Из истории древнего мира и средневековья. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 41–54.

27. Леонтьевский, А. В. «Политические максимы» Карла IV Люксембурга / А.В. Леонтьевский // Политический лидер, партия и общество. – Саратов: Изд-во Саратов.ун-та, 1992. – 183 с. – С. 14–29.

28. Калмыкова, Е. В. Нужна ли английскому королю корона Священной Римской империи? / Е. В. Калмыкова // Империи и этносоциальные государства в Западной Европе в Средние века и Ранее Новое время / [отв. ред. и сост. Н. А. Хачатурян]: Ин-т всеобщей истории РАН; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М.: Наука, 2011. – 503 с. – С. 448–473.

29. Петров, Е. В. Австрийские земли в X – XIV вв.: Формирование территориальной власти: дис. ...д-ра ист. наук: 07.00.03 / Е. В. Петров. – М., 2000. – 435 с.

30. Прокопьев, В. П. Государство и армия в истории Германии X – XX вв. / В.П. Прокопьев. – Калининград, 1998. – 548 с.

31. Никулина, Т. С. Средневековый Любек / Т.С. Никулина. – Самара: Изд-во Самарского ун-та, 2006. – 356 с.

32. Наумов, Н. Н. Королевская власть и аристократия в правление Сигизмунда Люксембургского: автореф. дис. ...канд. ист. наук: 07.00.03 / Н.Н. Наумов. – М., 2018. – 30 с.

33. Турыгин, А. А. Формы легитимации королевской власти в средневековой германской истории / А. А. Турыгин // Вестник РГГУ, № 14(57). – М.: РГГУ, 2010. – С. 88–97.

# ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ДИПЛОМАТИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

**Д. В. Мазарчук**

Минск, Институт подготовки научных кадров НАН Беларуси, bande_nere@mail.ru

В статье рассмотрены основные этапы развития историографии истории дипломатии Нового времени во второй половине XX – начале XXI в. Исходным моментом является «классическая» концепция истории дипломатии, сформулированная Г. Маттингли. Автор статьи последовательно рассмотрел содержание критики «классической» концепции с позиций социальной и культурной истории. Отдельное внимание уделено дискуссии между Р. Фубини и В. Иларди по поводу содержания понятия резидентного дипломатического представительства в истории дипломатии Нового времени. Кроме того, рассмотрен вопрос связи трансформации военного дела и генезиса дипломатии Нового времени в историографии. Сделаны выводы об основных достижениях современной историографии истории дипломатии Нового времени и перспективах её последующего развития.

*Ключевые слова*: История дипломатии; историография; Новое время; эпоха Возрождения.

The article examines the main stages in the development of the historiography of the diplomatic history of early modern period in the second half of the 20th - early 21st century. The starting point is the "classical" concept of the diplomatic history as formulated by G. Mattingly. The author of the article consistently examined the criticism of the "classical" concept from the of social and cultural history points of view. Special attention is paid to the discussion between R. Fubini and V. Ilardi on the concept of resident diplomatic representation in the history of modern diplomacy. In addition, the issue of the relationship between the transformation of military affairs and the genesis of modern diplomacy in historiography is considered. Conclusions are made about the main achievements of modern historiography of the history of early modern diplomacy and the prospects for its subsequent development.

*Keywords*: diplomatic history; early modern period; Renaissance.

В XX в. основные историографические направления западноевропейской истории развивались в рамках парадигмы модернизации. Трансформация общества от традиционных форм к современным с одновременным становлением политической организации современного типа (национальное государство) расценивалась как магистральное направление социальной эволюции. К числу одного из главных критериев степени модернизации общества при этом относили рациональные формы власти и управления, а также наличие профессиональной бюрократии. Их постепенное становление расценивалось как один из подпроцессов общей трансформации социума.

Выполненные в модернизационной парадигме исследования внешней политики периода раннего Нового времени неизбежно сталкивались с проблемой соотнесённости её механизмов с общим состоянием развития государственных институтов. «Мания происхождения», от которой предостерегал Марк Блок [23, с. 20], побуждала историков выделять более или менее точные, относительно формализованные, критерии дипломатии современного типа. Отсюда внимание к периодизации дипломатической истории, ключевым разграничительным моментом в которой является граница между дипломатией Средневековья и дипломатией Нового времени.

В классическом виде концепция генезиса современной дипломатии была изложена в изданной в 1955 г. книге Гаррета Маттингли «Renaissance Diplomacy». В своих рассуждениях английский историк отталкивался от того, что в Средневековье христианская Европа воспринималась её обитателями как реальная общность, невзирая на все конфликты, которые, таким образом, носили внутренний характер. При этом убеждённость в единстве res publica Christiana не находила отражения в общей политической организации [17, p. 16–19; см. 11, p. 259–291].

Особенности политического устройства находили отражение в специфике средневековой дипломатии, субъектами которой фактически являлись все юридические лица и участники сеньориально-вассальных отношений. Дипломатия не являлась инструментом сношений исключительно между государствами (которые отсутствовали в современном смысле слова). Так, короли направляли миссии к своим вассалам и принимали от них в ответ посланцев. Посольства могли направлять феодальные синьоры, университеты, даже гильдии [17, p. 23–24].

Ситуация изменилась коренным образом в эпоху Возрождения (условно, между 1420 и 1530 гг.), которую Маттингли расценивал как переломную в истории западноевропейской дипломатии. «Дипломатия современного стиля, постоянная дипломатия, была одним из продуктов итальянского Возрождения», писал он в своей книге [17, p. 47]. Являясь итальянским «изобретением», ренессансная дипломатия затем была заимствована другими странами – Францией, Испанией, позднее – Англией, империей и т. д. Основным содержанием преобразований было появление резидентных дипломатических миссий (resident embassies).

Особенно важным в истории итальянской дипломатии периодом является время между миром в Лоди (1454 г.) и итальянским походом Карла VIII (1494 г.). Результаты прошедших в этот период изменений Маттингли назвал «новой дипломатией» (new style of diplomacy); сам период он определил как начало «современности» в международных отношениях.

«Новая дипломатия» характеризуется систематическим обменом резидентными дипломатическими представителями, вытеснившими специальных послов и прокураторов, задачей которых было доставлять послания или вести переговоры по конкретному вопросу [17, p. 50–53]. «Новая дипломатия» получила распространение в ведущих итальянских государствах к середине XV в., а в остальной Западной Европе стала обычной практикой в течение XVI в. [17, p. 55, 60; 18, p. 423–432].

В отличие от средневековых дипломатов ad hoc ренессансные дипломаты-резиденты находились в стране пребывания длительный срок, выполняя главным образом функцию информирования направившей их стороны. Переход к использованию резидентных представителей стал прямым ответом на политические события XV в. в Италии. В условиях бурных политических пертурбаций нужда в актуальной и верной информации о положении дел у соседей породила институт резидентной дипломатии.

Другой характерной чертой дипломатии раннего Нового времени был её светский характер. Если в Средние века в дипломатической теории доминировала религия, то раннее Новое время характеризуется секуляризацией политической сферы, включая внешние сношения и дипломатию. С выходом в 1520-х гг. Франции на долгосрочные союзнические отношения с Османами средневековая структура единого христианского мира окончательно потерпела крах [17, p. 148–155].

Наконец, осуществился переход к функциональной специализации в области дипломатии. Вместо почётных миссий для представителей высшего нобилитета и

прелатов эта деятельность становится прерогативной подготовленных лиц, профессионалов. При этом дипломатия оказывается определяющей на их карьерном пути, «обрастает» специфическими нормами и получает теоретическое закрепление. Одновременно происходит постепенная изоляция социальной прослойки дипломатов [18, p. 435].

Взгляды Маттингли на зарождение дипломатии современного типа можно резюмировать следующим образом. Преимущественно секулярная ренессансная дипломатическая деятельность осуществлялась профессионализирующейся прослойкой постоянных дипломатических представителей. Первоначально возникнув в Италии, эта модель была воспринята западноевропейскими государствами по причине растущего значения тесных контактов в условиях постоянных конфликтов и противоречий [24, с. 35].

Следует добавить, что учёный связал произошедшие с западноевропейской дипломатией изменения с переменами в природе военного дела. Во второй половине XV в. характер войны изменился, она стала более рациональной и цивилизованной. «Солдату была необходима поддержка в лице дипломата» – этот тезис описывает видение Маттингли изменений подхода к разрешению конфликтов на Апеннинском полуострове [17, p. 53]. С 1450-х гг. именно дипломатия, а не война, стала главным средством преодоления противоречий между итальянскими государствами [18, p. 432]. Соответственно, одним из факторов подъёма дипломатии стал упадок наёмных армий.

После работ Г. Маттингли описанная концепция стала «классической», получив закрепление в обобщающих трудах учебного характера и став теоретической основой для новых исследований в области дипломатической истории Нового времени. В частности, признавалось, что резидентное представительство является «наиболее отличительным признаком современной дипломатии» [1, p. 5–6; 3, p. 270].

В 60-80-е гг. XX в. «классической» концепции был брошен вызов с позиций социальной истории. При этом корректировались отдельные тезисы концепции, в целом же о её пересмотре речь пока не шла. Так, в написанной на материале венецианских архивов монографии Дональд Квеллер соглашался с Г. Маттингли в том, что концентрированная политическая активность во второй половине XV в. потребовала использования всё большего числа послов. Вместе с тем, утверждал он, рост дипломатической деятельности породил в Венецианской республике важную практическую проблему: необходимость поиска достаточного числа способных патрициев, желающих посвятить себя работе на дипломатическом поприще. Одним из возможных её решений стало использование резидентных послов. Таким образом, недостаток в кадрах стал одной из причин роста использования резидентных дипломатических представителей, которые могли пребывать на своих постах более длительные периоды времени и на протяжении одной каденции выполнять несколько поручений [19, p. 82].

Кроме того, соглашаясь с Маттингли в том, что переход от специальных к резидентным послам был постепенным [17, p. 88], Квеллер делал акцент на преемственности, а не на разрыве в самом процессе перехода. Он писал: «Один институт не вытеснил другой, но существовал одновременно с предшествовавшими ему; все они применялись по необходимости» [19, p. 226–228]. Тем самым исследователь подходил к мысли о невозможности построения любой точной периодизации истории дипломатии в Новое время.

Другой исследователь, Майкл Маллет, отверг тезис о том, что война и дипломатия в эпоху Возрождения представляли собой разграниченные сферы. По

мнению Маллета, они были тесно переплетены. Например, в Венеции проведиторы и дипломаты рекрутировались из одного социального слоя и на практике очень часто являлись одними и теми же лицами. О сплетении военных и дипломатических обязанностей свидетельствует, в частности, то, что резидентные представители нередко отвечали за переговоры о кондоттах, а отчёты послов заполнены информацией о войнах и размерах и качестве армий [14, p. 273–275; 16, p. 208]. Указанные выводы опирались на исследование Феррарской войны 1482–84 гг., во время которой венецианские послы оказались вовлечены во все стадии конфликта [14, p. 281–282].

Важным эпизодом в историографии вопроса стала заочная дискуссия двух итальянских историков, Риккардо Фубини и Винченцо Иларди. Опираясь на рассуждения Маттингли и Квеллера, участники дискуссии спорили по поводу содержания ключевого понятия «резидентности».

Фубини утверждал, что в административной практике Венеции и Флоренции XV в. отсутствуют свидетельства направления резидентных послов. Это говорит о том, что сам институт резидентного дипломатического представительства в итальянских государствах этого времени ещё не сформировался [7; 8; 9; 10].

Второй участник дискуссии согласился с тем, что аргументация Фубини не может быть справедливой для Милана, который развивал постоянную дипломатию именно в XV в. Кроме того, следует учесть особенности источников: появление постоянной дипломатии не находило немедленного отражения в официальной документации. Дипломатические институты развивались постепенно, а изменения официально фиксировались только тогда, когда они уже были достаточно сложившимися и утвердившимися в практике. Не исключено, что даже в Венеции XV в. власти фактически использовали резидентных послов, но эта практика до начала XVI в. не получила должного отражения в правительственных документах [12].

Следует отметить, что расхождения в выводах двух итальянских учёных могут быть объяснены тем, что они работали в разных политических контекстах, опираясь на источники разного происхождения. Иларди исследовал герцогство Миланское, где послы рекрутировались главным образом из формирующейся бюрократии и провинциального нобилитета. Фубини изучал республики, где служение посла представляло собой одну из ступенек карьеры представителей правящей олигархии (патрициата) [5, p. 23–24; 15, p. 67].

В ходе дискуссии Иларди выдвинул важное положение о разности понятий «длительности» пребывания и «постоянства»: иногда краткосрочные миссии можно отнести к резидентному дипломатическому представительству; не всегда 6-месячное пребывание посла следует расценивать как резидентное. Именно постоянство исполнения функций, по его мнению, является важнейшим критерием резидентного дипломатического представительства [12, p. 2].

Дискуссия Фубини и Иларди открыла двери для радикальной критики «классической» концепции генезиса дипломатии Нового времени. На рубеже XX/XXI вв. появилось сразу несколько исследований, авторы которых подвергли пересмотру практически все ключевые идеи Г. Маттингли.

Во-первых, критиковался тезис английского историка о росте профессионализации дипломатической деятельности как важнейшей, наряду с резидентным характером, составляющей перехода к современной модели дипломатии. По мнению историков нового поколения, распространение института резидентных дипломатических представителей в некоторых итальянских государствах XV в. не изменило практики использования неформальных каналов

внешних сношений, прежде всего торгово-финансовых сетей республиканских олигархий [2, p. 218–226; 4, p. 49–94; 13, p. 31–48; 20, p. 448].

Во-вторых, был оспорен тезис о секулярном характере внешней политики и дипломатии Нового времени, отличающем её от средневековой. Согласно Б. Вейлеру, идея res publica Christiana выросла из многочисленных призывов к христианам прекратить взаимное истребление и поднять оружие против неверных. В период османской экспансии произошло возрождение этой идеи. Вместе с тем, «христианский мир» всегда был риторическим оборотом, исходившим от папы, либо какого-либо иного авторитета. В конкретных случаях его применения следует искать конкретные цели, стоявшие перед тем, кто выдвигал и использовал этот лозунг [22].

Наконец, в-третьих, ряд исследователей задался вопросом, насколько распространённая в XVI, XVII или XVIII в. модель дипломатии соответствует современным образцам, является ли она типологически более близкой нашему времени, нежели Средневековью? Так, Даниэла Фриго показала, что в небольших итальянских государствах Нового времени дипломатическая деятельность всегда сопутствовала иным политическим обязанностям. Дипломаты этих государств по своим функциям оказываются сравнимы со средневековыми прокураторами (procuratores), но не постоянными послами, как они представлены в «классической» концепции [6].

Накопившаяся к началу XXI в. критическая масса исследований историков разных стран, а также их теоретические размышления по поводу природы и характера дипломатии Нового времени, привели к формированию новой исследовательской парадигмы. С лёгкой руки Дж. Уоткинса её принято называть «новой дипломатической историей» [21].

Исходным моментом для переоценки истории дипломатии Нового времени стал отход от национально-ориентированного подхода к пониманию дипломатии как социо-политического процесса. В результате, в поле зрения современных историков дипломатии попадают такие новые темы, как самоидентификация и рефлексия дипломатических представителей, гендерные аспекты дипломатии, роль семейных связей и неформальных сетей коммуникации, невербальные средства коммуникации – церемонии и ритуалы, роль культурного обмена, гостеприимство и другие формы реципрокности, связи дипломатии с литературой и т. д.

При этом несмотря на общее оживление дипломатической истории, внимание исследователей к проблеме генезиса дипломатии Нового времени уменьшилось, будучи перенесено на социо-культурные аспекты деятельности дипломатов.

В определённой степени итог развития историографии генезиса дипломатии Нового времени на рубеже XX/XXI вв. подвела британский историк Тесса Беверли. Она выделила три элемента, отличающих дипломатию раннего Нового времени (эпохи Возрождения) от средневековой. Во-первых, это лежащие в их основе различные понимания государственности (statehood) и международных отношений. Во-вторых, это резидентный (постоянный) характер пребывания посла. Наконец, в третьих, это произошедшие изменения в статусе дипломатического персонала [2, p. 8–9].

В целом для Нового времени можно говорить по меньшей мере о незавершённости процесса институционализации дипломатической деятельности [8, p. 26–28]. Это означает потребность в более детальном исследовании его региональных особенностей на Апеннинском полуострове и в странах Европы.

В заключении остановимся на тех достижениях современной

историографии, которые можно считать исходными пунктами для последующего исследования генезиса европейской дипломатии Нового времени.

На первое место необходимо поставить понимание разницы между длительностью пребывания дипломата в миссии и постоянным (резидентным) характером его деятельности. Если тот же Г. Маттингли не делал различий между постоянной (permanent) и резидентной дипломатией, то современные историки сходятся в том, что срок пребывания посла в должности сам по себе не является основанием для теоретических выводов.

Не менее важным является осознание многоплановости и разнообразия итальянской дипломатической практики XV в. (или европейской – XVI в.), которая не была гомогенным явлением и не может быть описана по единому шаблону. Раннее Новое время было эпохой, когда правила дипломатического этикета и протокола, международного права, дипломатического иммунитета и т. д. только начинали складываться в единый нормативный комплекс. Дипломатические практики и обычаи отдельных государств определялись уникальными для них тенденциями развития; как следствие, реакция на те или иные культурные инновации также могла быть различной.

Наконец, наметившаяся тенденция к снижению уровня проблематики в изучении истории дипломатии (актороцентризм) открывает новые возможности для понимания идеологических и культурных аспектов её генезиса. Осознание отдельным дипломатом своего места в государственном аппарате, своей роли международной политике или своих перспектив в культурном сообществе поможет взглянуть на проблему с нового ракурса.

Сегодня интерес к вопросам генезиса дипломатии Нового времени несколько спал, что связано с переносом внимания исследователей на другие аспекты дипломатической истории. Вместе с тем, эту ситуацию можно рассматривать и как некоторое затишье, после которого, возможно, последует новая волна публикаций, посвящённых интересной и актуальной проблеме становления современной дипломатии с присущими ей чертами и характеристиками.

## Библиографические ссылки

1. Anderson, M. S. Rise of Modern Diplomacy, 1450–1919 / M. S. Anderson. – Harlow, 1993. – 320 p.

2. Beverley, T. Venetian Ambassadors 1454–94: An Italian Elite. PhD Theses / T. Beverly. – University of Warvick, 1999. – ix+466 p.

3. Carter, C. H. Ambassadors of Early Modern Europe: Patterns of Diplomatic Representation in the Early Seventeenth Century / C. H. Carter // From the Renaissance to the Counter-Reformation: Essays in Honour of Garrett Mattingly. – N. Y., 1965. – P. 269–295.

4. Contini, A. Aspects of Medicean Diplomacy in the Sixteenth Century / A. Contini // Politics and Diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice, 1450–1800. – Cambridge, 2000.– P. 49–94.

5. Fletcher, C. Diplomacy in Renaissance Rome: The Rise of the Resident Ambassador / C. Fletcher. – Cambridge, 2015. – 202 p.

6. Frigo, D. “Small States” and Diplomacy: Mantua and Modena / D. Frigo// Politics and Diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice, 1450–1800. – Cambridge, 2000. – P. 147–175.

7. Fubini, R. Classe dirigente ed esercizio della diplomazia nella Firenze quattrocentesca / R. Fabini // Fubini, R. I Ceti Dirigenti nella Toscana del Quattrocento. – Firenze, 1987. – P. 117–

189.

8. Fubini, R. Diplomacy and Government in the Italian City States of the Fifteenth Century (Florence and Venice) / R. Fabini // Politics and Diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice, 1450–1800. – Cambridge, 2000. – P. 25–48.

9. Fubini, R. La “résidentialité” de l’ambassadeur dans le mythe et dans la réalité: Une enquête sur les origines / R. Fabini // L’invention de la diplomatie. Moyen Age – Temps Modernes. – P., 1998. – P. 27–35.

10. Fubini, R. La figura politica dell’ambasciatore negli sviluppi dei regime oligarchici quattrocenteschi / R. Fabini // Forme e Technici del Potere nella Città (secoli XIV–XVII). – Perugia, 1979. – P. 33–59.

11. Hale, J. R. International Relations in the West: Diplomacy and War / J. R. Hale // New Cambridge Modern History. Vol. 1. Renaissance 1493–1520. – Cambridge, 1957. – P. 259–291.

12. Ilardi, V. The First Permanent Embassy outside Italy: The Milanese Embassy at the French Court, 1464–1483 / V. Ilardi // Politics, Religion and Diplomacy in Early Modern Europe: Essays in Honour of De Lamar Jensen. – Kirksville, 1994. – P. 1–18.

13. Lazzarini, I. Communication and Conflict. Italian Diplomacy in the Early Renaissance, 1350–1520 / I. Lazzarini. – Oxford, 2015. – 326 p.

14. Mallett, M. Diplomacy and War in Later Fifteenth-Century Italy / M. Malett // Proceedings of the British Academy, 1981. – Vol. 67. – P. 267–288.

15. Mallett, M. Italian Renaissance Diplomacy / M. Malett // Diplomacy and Statecraft, 2001. – Vol. 12, № 1. – P. 61–70.

16. Mallett, M. Mercenaries and Their Masters: Warfare in Renaissance Italy / M. Malett. Totowa, NJ, 1974. – 284 p.

17. Mattingly, G. Renaissance Diplomacy / G. Mattingly. – N. Y., 1988. – 284 p.

18. Mattingly, G. The First Resident Embassies: Medieval Italian Origins of Modern Diplomacy / G. Mattingly // Speculum, 1937. – Vol. 12. – P. 423–439.

19. Queller, D. E. The Office of Ambassador in the Middle Ages / D. E. Queller. – Princeton, NJ, 1967. – 202 p.

20. Sowerby, T. A. Early Modern Diplomatic History / T. A. Sowerby // History Compass, 2016. – Vol. 14, № 9. – P. 441–456.

21. Watkins, J. Toward a New Diplomatic History of Medieval and Early Modern Europe / J. Watkins // Journal of Medieval and Early Modern Studies, 2008. – Vol. 38, № 1. – P. 1–14.

22. Weiler, B. *Negotium Terrae Sanctae* and the Political Discourse of Latin Christendom, c.1215–c.1311 // International History Review, 2003. – Vol. 25. – P. 1–36.

23. Блок, М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок. – М., 1973. – 232 с.

24. Мазарчук, Д. В. Современные подходы к дипломатической истории раннего Нового времени Д. В. Мазарчук // Беларусь у кантэксце еўрапейскай гісторыі: асоба, грамадства, дзяржава. Зборнік навуковых артыкулаў, прысвечаны 80-годдзю Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы і 65-годдзю гістарычнай адукацыі ў Гродзенскім дзяржаўным ўніверсітэце імя Янкі Купалы. Часть 1. – Гродно, 2019. – С. 34–37.

## СУЧАСНАЯ БЕЛАРУСКАЯ ЭТНАЛОГІЯ

**Т. А. Навагродскі**

Мінск, Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, TNavagrodsky@bsu.by

Аўтар прапануе сістэмны агляд сучаснага стану беларускай этналогіі. Асаблівая ўвага пры гэтым надаецца практыцы дыстанцыйных палявых экспедыцыяў ва ўмовах эпідэміі кавід.

*Ключавыя словы*: этналогія; беларуская этналогія; сучасная беларуская этналогія.

The author offers a systematic review of the current state of Belarusian ethnology. Special attention is paid to the practice of remote field expeditions in the context of the covid epidemic.

*Keywords*: ethnology; Belarusian ethnology; modern Belarusian ethnology.

У сістэме гуманітарных навук нашай краіны важнае месца займае этналогія. Роля этналогіі як навукі ў сучасным грамадстве пастаянна ўзрастае. Гэта перш за ўсё звязана з тымі функцыямі, якія яна выконвае. Адна з важнейшых – навукова-пазнавальная. Этналагічная навука ажыццяўляе пазнанне этнічных рэалій, фарміруе веды аб этнічнай карціне свету ў розныя гістарычныя эпохі і ў наш час, даследуе характар і асаблівасці этнічных працэсаў ва ўсіх рэгіёнах нашай планеты. Этнолагі імкнуцца высветліць заканамернасці паходжання, развіцця, будовы і функцыянавання этнасаў, а таксама вызначыць тэндэнцыі іх існавання ў будучым. На аснове гэтых ведаў этналогія ўдасканальвае свае тэарэтычныя ўяўленні і выкарыстоўвае іх для тлумачэння прыроды і характару этнічных працэсаў, якія адбываліся ў гісторыі і адбываюцца зараз. Абапіраючыся на сваю навукова-пазнавальную функцыю, этналогія імкнецца пераадолець этнічныя стэрэатыпы, нярэдка характэрныя для побытавай свядомасці людзей і тым самым садзейнічаць узаемаразуменню і канструктыўнаму супрацоўніцтву паміж народамі. Важнай функцыяй таксама з'яўляецца неабходнасць самапазнання кожнага асобнага народа-этнасу. Навуковыя веды аб этнасах часта супрацьстаяць абывацельскім уяўленням і нацыянальным міфам. Функцыя сапраўды навуковага самапазнання выконваецца этнолагамі шляхам збору, назапашвання і аналізу гістарычнага вопыту жыцця народаў. Гэты вопыт мае значэнне як абагульненне і захаванне традыцый матэрыяльнай, духоўнай і сацыяльнай культуры, але нярэдка бывае карысным пры складванні сучасных форм культуры, а таксама пры рашэнні эканамічных і тэхнічных задач. Культурныя традыцыі народнага дойлідства, харчавання, земляробства могуць быць з карысцю прыменены і ў наш час. Усе гэтыя і некаторыя іншыя функцыі этналогіі робяць яе надзвычай актуальнай і запатрабаванай. Таму выкладанне гэтай навукі ў вышэйшых навучальных установах (і не толькі гуманітарнага профілю) – адна з прыярытэтных задач, якія неабходна вырашаць у наш час.

Сёння этналогія як навука актыўна развіваецца ў Нацыянальнай акадэміі навук, дзе ёсць самастойны аддзел народазнаўства ў ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры», якім загадвае А. У. Гурко. Супрацоўнікі гэтай установы распрацоўваюць актуальныя праблемы сучаснай беларускай этналогіі. Тут працуе Савет па абароне доктарскіх і кандыдацкіх дысертацый, які ўзначальвае член-карэспандэнт НАН Беларусі М. Ф. Піліпенка. Акадэмічныя этнолагі працягваюць развіваць традыцыі, закладзеныя В. К. Бандарчыкам ў 70–80-х гг. мінулага стагоддзя. У гэты перыяд працавала цэлая плеяда выдатных этнографаў і фальклярыстаў. Вялікі ўклад у вывучэнне праблем фальклярыстыкі ўнёс Анатоль Сямёнавіч Фядосік, бацька Віктара Анатольевіча. Ім апублікавана звыш 300 навуковых прац па беларускаму фальклору, сярод якіх найбольш значнымі з'яўляюцца: "Праблемы беларускай народнай сатыры" (1978), "Народная паэзія барацьбы" (1981), "Беларуская савецкая фальклярыстыка" (1987), падручнікі "Беларуская вуснапаэтычная творчасць" (1988) у сааўтарстве,

хрэстаматыя “Беларускі фальклор” (1987) у сааўтарстве. На працягу многіх гадоў ён быў намесніка дырэктара Інстытута мастацтвазнаўства этнаграфіі і фальклору па навуковай рабоце і адначасова ўзначальваў аддзел фальклярыстыкі гэтай установы. Пад кіраўніцтвам Анатоляя Сямёнавіча было абаронена мноства кандыдацкіх і доктарскіх дысертацый па фальклярыстыцы. Ён атрымаў у складзе аўтарскага калектыву ў 1986 годзе Дзяржаўную прэмію БССР за падрыхтоўку шматтомнага выдання беларускай народнай творчасці і ў 1990 годзе яму было прысвоена званне заслужанага дзеяча навукі Беларусі. Працы А. С. Фядосіка маюць высокую навуковую вартасць і актыўна выкарыстоўваюцца ў вучэбна-выхаваўчым працэсе у школах, гімназіях, ліцэях, каледжах і вышэйшых навучальных установах нашай краіны.

З 90-х гг. мінулага стагоддзя беларускія этнологі распачалі велізарную работу па стварэнні абагульняючай працы пад назвай «Беларусы». Гэта першая шматтомная этналагічная праца аб беларускім народзе, яго традыцыях. Адна з важнейшых задач гэтага выдання была паказаць багатыя шматвяковыя традыцыі беларускага народа ў гаспадарцы, рамёствах, дойлідстве, грамадскіх традыцыях, сям’і, рэлігіі і іншых сферах этнічнай культуры. Першапачаткова планавалася падрыхтаваць восем асобных тамоў, але ў ходзе работы было прынята рэдкалегіяй рашэнне павялічыць колькасць тамоў. На сённяшні дзень выдадзена 15 тамоў, першыя шэсць з якіх прысвечаны праблемам этналагічнай навукі.

Першы том гэтага выдання быў выдадзены ў 1995 г. пад назвай «Прамысловыя і рамесныя заняткі» [1]. Ён адлюстроўвае характар і асаблівасці традыцыйных беларускіх промыслаў і рамёстваў. У ім падрабязна прааналізаваны здабыўныя промыслы (збіральніцтва, рыбалоўства, паляўніцтва, пчалярства, лясныя і лесахімічныя промыслы) і рамёствы (ткацтва, вышыўка, кавальства, дрэваапрацоўка, ганчарства, пляценне, скураныя рамёствы), паказана развіццё промыслаў і рамёстваў ад старажытных часоў да другой паловы XX ст., падкрэсліваецца іх роля і месца ў жыцці беларусаў. Том змяшчае 165 ілюстрацый, якія даюць нагляднае ўяўленне аб апісаных прадметах. Аўтары працы на працягу многіх гадоў і нават дзесяцігоддзяў займаліся вывучэннем асобных промыслаў і рамёстваў. Напрыклад, ткацтва актыўна вывучала Г. М. Курыловіч, дрэваапрацоўку – В. С. Цітоў, вышыўку – В. Я. Фадзеева, здабыўныя промыслы – С. Ф. Цярохін, ганчарства і кавальства – Я. М. Сахута, лясныя і лесахімічныя промыслы, кушнерства, гарбарства і інш. – Н. І. Буракоўская. У навуковы ўжытак у дадзеным томе ўведзена многа палявога этнаграфічнага матэрыялу, сабранага аўтарамі ў час экспедыцый ва ўсе рэгіёны Беларусі.

Аўтарам другога тома працы «Дойлідства» [2], выдадзенага ў 1997 г., з’яўляецца вядомы спецыяліст у галіне вывучэння нацыянальнай архітэктуры А. І. Лакотка. Упершыню ў дадзенай працы аналізуецца эвалюцыя беларускай архітэктуры на працягу амаль цэлага стагоддзя. Аўтар глыбока характарызуе асяроддзе жыцця і тыпы паселішчаў, сакральныя, абарончыя, жылыя і гаспадарчыя збудаванні. Даследчык ажыццявіў комплексны аналіз праблемы з улікам дасягненняў яе вывучэння ў этналогіі, археалогіі, архітэктуразнаўстве і мастацтвазнаўстве. А. І. Лакотка разглядае дойлідства як адзін з галоўных аб’ектаў гістарычнага працэсу фарміравання асяроддзя пражывання этнасу. Гэта дало даследчыку магчымасць выдзеліць шмат новых этнаграфічных прыкмет, рэгіянальных і лакальных асаблівасцей матэрыяльнай культуры беларусаў. Для напісання тома аўтар выкарыстаў археалагічныя крыніцы, дзённікі паслоў, чыноўнікаў і падарожнікаў, этнаграфічныя, краязнаўчыя і гісторыка-статыстычныя апісанні гарадоў і вёсак XIX ст., шматлікую літаратуру па архітэктуры, а таксама

багацейшыя палявыя матэрыялы. Том вызначаецца мноствам каштоўнага матэрыялу. Праца ўяўляе сабой фундаментальнае даследаванне аднаго з элементаў культуры этнасу – дойлідства.

Трэці том прысвечаны гісторыі этналагічнага вывучэння Беларусі [3]. Ён быў выдадзены ў 1999 г., аўтарам яго з'яўляецца В. К. Бандарчык. У аснову трэцяга тома пакладзены тры працы аўтара, выдадзеныя ў 60 – 70 гг. XX ст. Больш канкрэтнага фактычнага матэрыялу ў томе змешчана па беларускай этнаграфіі XIX ст., а XX ст., асабліва другая яго палова, паказана бегла, аднабакова. Аўтар аналізуе толькі працы, напісаныя супрацоўнікамі аддзела этналогіі (ды і то далёка не ўсе), і зусім выпадаюць з-пад яго ўвагі работы беларускіх этнологаў — супрацоўнікаў кафедр вну, музеяў і інш. В. К. Бандарчык па-ранейшаму выкарыстоўвае класавы падыход, з улікам якога і дае характарыстыкі дзейнасці тых ці іншых этнографаў.

Праблемы этнагенезу і этнічнай гісторыі даследуюць аўтары чацвёртага тома «Вытокі і этнічнае развіццё» [4], выдадзенага ў 2001 г. Том прысвечаны навуковаму аналізу праблем паходжання і этнічнага развіцця беларускага народа, яго вытокаў, каранёў, змен, якія адбываліся ў яго культуры на працягу стагоддзяў. У ім паказаны этнічныя асаблівасці беларускага народа, яго культурныя сувязі з іншымі народамі, сучасны стан і шляхі далейшага развіцця. Чацвёрты том змяшчае звыш 100 фотаздымкаў.

Вывучэнню беларускай сям'і прысвечаны пяты том [5]. Ён з'яўляецца грунтоўным даследаваннем сям'і беларускага этнасу, яе ўкладу жыцця, традыцый выхавання, абрадаў. У працы аналізуецца дынаміка структуры сям'і, унутрысямейных адносін, матэрыяльнага забеспячэння, жыллёвых і санітарных умоў. Формы і тыпы сям'і вызначаны на аснове колькасці шлюбных пар і пакаленняў, а таксама сваяцтва. Цікава і ўсебакова прааналізавана педагагічная спадчына беларускай сям'і. Справядліва адзначана, што самым важным спосабам выхавання дзяцей з'яўляецца іх удзел у гаспадарчых работах, у святах, абрадах, занятках музыкай і іншымі відамі мастацтва. Паказана вялікая роля роднай мовы, фальклору. У томе падрабязна разгледжаны таксама сямейныя абрады: вясельныя, радзінныя і пахавальна-памінальныя. Том змяшчае звыш сямідзесяці фотаздымкаў, якія даюць нагляднае ўяўленне пра яго змест. Неабходна адзначыць, што ў дадзенай кнізе ўпершыню ўведзены ў навуковы ўжытак вялікі фактычны матэрыял пра беларускую сям'ю, сабраны аўтарамі (Г. М. Курыловіч, Л. В. Ракава, Т. І. Кухаронак) у час шматлікіх этнаграфічных экспедыцый па Беларусі. Разам з тым у працы не разгледжана гарадская сям'я, сям'я прывілеяваных саслоўяў (мяшчан, шляхты, духавенства), неналежным чынам прасочана гісторыя сям'і на Беларусі.

Шосты том змяшчае даследаванні грамадскіх традыцый [6]. У ім разгледжана сістэма грамадскіх традыцый беларусаў, фарміраванне і эвалюцыя традыцыйных форм сацыяльнай арганізацыі, прававой культуры, грамадскіх форм выкарыстання вольнага часу, разнастайных святочных традыцый: хрысціянскіх, каляндарных, прафесійных, дзяржаўных. У дадзенай працы структурны падыход удала спалучаецца з удасканаленым эвалюцыйным, што дало магчымасць прасачыць трансфармацыю сістэмы грамадскіх традыцый беларускага этнасу з сярэдніх вякоў да канца XX ст. Праца напісана на аснове архіўных крыніц, апублікаваных дакументаў, багатых палявых этнаграфічных матэрыялаў. Шырока выкарыстаны таксама статыстычныя дадзеныя, фальклорныя тэксты. Том змяшчае 119 ілюстрацый.

Шматтомнае выданне «Беларусы» ў цэлым адлюстроўвае стан акадэмічнай этнаграфічнай навукі. Абагульняючыя працы па розных аспектах этнічнай культуры даюць уяўленне, наколькі добра яны вывучаны, што неабходна яшчэ

зрабіць. Напрыклад, пытанне дойлідства на сённяшні дзень вывучана грунтоўна, а вось такая важнейшая праблема, як гістарыяграфія этнаграфіі, патрабуе велізарнай працы беларускіх этнолагаў, каб стварыць цэласную і аб'ектыўную гісторыю беларускай этналогіі.

Сярод сённяшніх супрацоўнікаў аддзела народазнаўства ГНУ "Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры" ёсць і выпускнікі кафедры этналогіі, музеялогіі і гісторыі мастацтваў Беларускага дзяржаўнага універсітэта. Яны паспяхова абаранілі кандыдацкія дысертацыі і зараз плённа займаюцца навуковымі даследаваннямі. Сярод прыярытэтных напрамкаў даследавання – традыцыйная культура, этнакультурнае развіццё Беларусі, этнаканфесійная гісторыя, этнічныя групы і інш.

Этналогія як вучэбная дысцыпліна зараз выкладаецца на гістарычныхфакультэтах у ВНУ нашай краіны. Створаны кафедры, дзе гэтай навуцы надаецца шмат увагі. У Беларускім дзяржаўным універсітэце этналогія выкладалася на кафедры археалогіі, этнаграфіі і дапаможных гістарычных дысцыплін, а ў 2001 г. была створана кафедра этналогіі, музеялогіі і гісторыі мастацтваў. Да нядаўняга часу вялася падрыхтоўка гісторыкаў па спецыялізацыі «этналогія», якая, на жаль, была ліквідавана. Вядзецца падрыхтоўка на другой ступені навучання ў магістратуры, а таксама у аспірантуры па спецыяльнасці "этнаграфія, этналогія і антрапалогія".

Выкладчыкі кафедры паспяхова займаюцца даследаваннем актуальных праблем беларускай этналогіі. На кафедры распрацоўваюцца праблемы этнагенеза і этнічнай гісторыі беларусаў (М. Ф. Піліпенка) [7], традыцыйнай культуры беларусаў (Т. А.Навагродскі, І. С. Махоўская) [8], этнічных груп Беларусі ( С. А.Захаркевіч, У. І. Медзянік, Ю. І. Унуковіч) [9], гісторыі беларускай этналогіі (І. Г. Бачыла, М. А. Міхайлец, І. У. Алюніна) [10]. Супрацоўнікамі кафедры падрыхтавана новая тыпавая праграма, абноўлены з улікам апошніх напрацовак у этналогіі вучэбныя праграмы па агульных і спецыяльных курсах, праводзіцца выкладанне па модульна-рэйтынгавай сістэме, ажыццяўляецца кантроль за самастойнай работай студэнтаў па этналогіі. У якасці адной з форм кантралюемай самастойнай работы студэнтам прапануецца падрыхтоўка рэцэнзіі на адну з навуковых работ па этналогіі Беларусі. Значнай падзеей стала выданне вучэбна-метадычнага дапаможніка з грыфам Вучэбна-метадычнага аб'яднання ВНУ Беларусі па гуманітарнай адукацыі "Этналогія Беларусі: традыцыйная культура насельніцтва ў гістарычнай перспектыве"[11]. Лепшыя выпускнікі кафедры працягваюць навучанне ў магістратуры і аспірантуры па спецыяльнасці "этнаграфія, этналогія і антрапалогія". Па праблемах этналогіі, якія распрацоўвае кафедра, за апошнія гады паспяхова абаронена адна доктарская і шэраг кандыдацкіх дысертацый. Вядзецца актыўная работа па падрыхтоўцы доктарскіх дысертацый. Пры кафедры створаны і актыўна працуе навуковы студэнцкі гурток "Гарадская этналогія" ( кіраўнік Захаркевіч С. А., а з 2018 – Бачыла І. Г.). Дзейнасць гуртка накіравана на фарміраванне ў студэнтаў навыкаў палявога антрапалагічнага даследавання і апрабацыю аналітычнай апрацоўкі сабранага матэрыялу на навуковых канферэнцыях. Студэнты вывучаюць працэсы ўрбанізацыі, карэнных змен у горадзе, трансфармацыю яго прасторы, традыцый. Праводзяцца сустрэчы з этнолагамі з НАН Беларусі, рэгіянальных ВНУ, а таксама пастаяннае знаёмства студэнтаў з навінкамі навуковай літаратуры.

Акрамя БДУ, кафедра этналогіі і фальклору ёсць у Беларускім дзяржаўным універсітэце культуры і мастацтваў. Актыўна развіваецца этналогія на кафедры гісторыі Беларусі ў Гомельскім дзяржаўным універсітэце імя Ф.Скарыны і на

кафедры гісторыі і турызма ў Полацкім дзяржаўным універсітэце. Тут чытаюцца агульныя курсы па этналогіі, рыхтуюцца дыпломныя і магістарскія работы. Выкладчыкі актыўна распрацоўваюць шэраг новых актуальных праблем. Праблемы матэрыяльнай культуры даследаваў былы прафесар БДПУ В.С.Цітоў [12]. Ім выдадзены вучэбны дапаможнік у двух частках "Этнаграфічная спадчына", а таксама апублікавана шэраг грунтоўных прац. Гарадской этналогіяй паспяхова займаецца загадчыца кафедры ГДУ А.Р. Яшчанка [13]. На аснове архіўных матэрыялаў, апублікаваных этнаграфічных работ, а таксама экспедыцыйных матэрыялаў ёю даследуецца культура гарадскога насельніцтва Беларусі канца XIX–XXI стст. Народную медыцыну, уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў паспяхова вывучае прафесар Полацкага дзяржаўнага універсітэта У. А. Лобач [14], а пахавальна-памінальную абраднасць беларусаў дацэнт гэтай жа ўстановы У.Я. Аўсейчык [15] . Ролю гарадской сям/і м'і ў этнакультурных працэсах Беларусі вывучае прафесар ФФСН БГУ І. І. Калачова [16], а культурай сацыялізацыі беларусаў займаецца дацэнт БНТУ А.Д. Якубінская [17]. Сферай навуковых інтарэсаў дацэнта Гродзенскага дзяржаўнага медыцынскага універсітэта І.С. Чарнякевіч з'яўляецца вясельная абраднасць насельніцтва палесскага рэгіёна [18]. Рэгулярна арганізуюцца і праводзяцца студэнцкія этнаграфічныя экспедыцыі, матэрыялы якіх актыўна выкарыстоўваюцца ў вучэбна- выхаваўчым працэсе гэтых навучальных устаноў.

Выкладчыкі кафедры этналогіі, музеялогіі і гісторыі мастацтваў з самага пачатку яе стварэння штогод разам са студэнтамі праводзяць палявыя этнаграфічныя даследаванні ва ўсіх гістарычна-этнаграфічных рэгіёнах Беларусі. Для студэнтаў чытаецца спецыяльны курс "Методыка палявых этнаграфічных даследаванняў", дзе яны знаёмяцца з методыкай і практыкай работы ў полі па вывучэнню матэрыяльнай, духоўнай і сацыяльнай культуры беларусаў, этнічных груп Беларусі. Праграма спецкурса прадугледжвае вывучэнне гісторыі палявых даследаванняў, падрыхтоўку экспедыцыі, арганізацыю палявых этнаграфічных даследаванняў, вядзенне палявой дакументацыі. Шмат увагі надаецца падрыхтоўцы і састаўленню апытальнікаў па самых розных праблемах беларускай этналогіі.

У этнаграфічных экспедыцыях яе ўдзельнікі (студэнты, магістранты, аспіранты і выкладчыкі) ажыццяўляюць асноўныя віды работ: асабістае назіранне і фіксацыя яго вынікаў; гутарка з мясцовымі жыхарамі; збор этнаграфічных прадметаў і калекцый; фотаздымка, кіназдымка, відэаздымка.

Палявыя этнарафічныя даследаванні на гістарычным факультэце пачалі праводзіцца з ліпеня 1998 года разам з археолагамі на Браслаўшчыне. Была створана група, якая займалася зборам этнаграфічных матэрыялаў. Вывучаліся такія тэмы як традыцыі харчавання, радзінныя звычаі і абрады беларусаў, народная педагогіка, традыцыйныя веды і інш. Былі абследаваны вёскі Зазоны, Вярбоўка, Зарачча, Урбаны, Жвірыні, Ельня, Краснаполле, Бужаны, Усяны, Луні, Мар'янполе, Зыбкі, Запруддзе, Жвірблі, Заблудзішкі, Слабодка, хутары Асінаўка і Коханішкі. У этнаграфічнай экспедыцыі студэнты і выкладчыкі ажыццяўляюць асноўныя віды работ: асабістае назіранне і фіксацыя яго вынікаў; гутарка з мясцовымі жыхарамі; збор этнаграфічных прадметаў і калекцый; фотаздымка, кіназдымка, відэаздымка.

Вынікі даследавання былі выкдадзены на навукова-практычнай канферэнцыі ў горадзе Браслаў і надрукаваны ў "Браслаўскім сшытку" [19].

Пасля стварэння ў чэрвені 2001 года кафедры этналогіі, музеялогіі і гісторыі мастацтваў, пачаліся праводзіцца самастойныя палявыя этнаграфічныя даследаванні. На працягу 23 год кіраўніком этнаграфічных экспедыцый БДУ з'яўляецца прафесар Т.А. Навагродскі. У этнаграфічных экспедыцыях працавалі

дацэнты І. С. Махоўская (2001–2007, 2018), С. А. Захаркевіч (2008–2017, 2020), І. У. Алюніна (2009–2015, 2019), І. Г. Бачыла (2016–2020), М.А. Міхайлец (2019–2020). У палявых даследаваннях прымаюць удзел студэнты, магістранты і аспіранты кафедры. Яшчэ будучы студэнткай, Вольга Барташ актыўна праводзіла палявыя даследаванні сярод цыганоў Беларусі. Затым яна абараніла кандыдацкую дысертацыю і зараз выкладае цыганалогію ва універсітэтах Еўропы. Юрый Унуковіч таксама ў студэнцкія гады пачаў збіраць палявыя матэрыялы па літоўскай этнічнай групе, вывучыў літоўскую мову і паспяхова абараніў кандыдацкую дысертацыю па гэтай праблеме. Канстанцін Шумскі для грунтоўнага вывучэння народных ведаў выкарыстаў шматлікія палявыя матэрыялы, якія ён пачаў сабіраць яшчэ ў студэнцкія гады ў этнаграфічных экспедыцыях кафедры. Алеся Якубінская, будучы аспіранткай кафедры, таксама прымала актыўны ўдзел у этнаграфічных экспедыцыях і па ўласна распрацаваным апытальніку сабрала ўнікальны этнаграфічны матэрыял па традыцыйным спосабах і сродках сацыялізацыі дзяцей у беларускіх сялян, які яна ўвяла у навуковы ўжытак ў дысертацыі і надрукавала ў сваёй манаграфіі.

У сувязі з эпідэміяй каранавірусу палявыя даследаванні летам 2020 года праводзіліся дыстанцыйна. Студэнты па распрацаванаму апытальніку збіралі матэрыялы па месцы жыхарства і дасылалі іх кіраўнікам, якія з выкарыстаннем інфарматыўна-камунікатыўных сродкаў аператыўна вычытвалі, папраўлялі, рабілі заўвагі. Па выніках сезону у анлайн-рэжыме быў правелзены навукова-метадычны семінар, дзе кожны з удзельнікаў зрабіў справаздачу і адказаў на пытанні калег і выкладчыкаў. Такі вымушаны від работы дазволіў ахапіць амаль усю тэрыторыю Беларусі і атрымаць цікавыя вынікі.

Правядзенне палявых этнаграфічных даследаванняў застаецца актуальным і ў наш час. Важна паспець занатаваць ад пажылых людзей карысную для навукі інфармацыю, бо з кожным годам носьбітаў гэтай іінфармацыі становіцца ўсё меньш. Неабходна звярнуць увагу на змены ў многіх элементах культуры, іх эвалюцыю і трансфармацыю. Этнолагі, якія працуюць на кафедры, не толькі рыхтуюць спецыялістаў, якія грунтоўна валодаюць навыкамі палявой работы, але і самі прымаюць актыўны ўдзел у зборы матэрыялаў у этнаграфічных экспедыцыях ва ўсіх гістарычна-этнаграфічных рэгіёнах Беларусі, а таксама за яе межамі: у Балгарыі, Польшчы, Расіі, Украіне і інш.

## Бібліяграфічныя спасылкі


1. Беларусы : у 13 т. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Навука і тэхніка, 1995–2012. – Т. 1 : Прамысловыя і рамесныя заняткі / В. К. Бандарчык [і інш.]. – 1995. – 351 с.

2. Беларусы : у 13 т. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Навука і тэхніка, 1995–2012. – Т. 2 : Дойлідства / В. К. Бандарчык [і інш.]. – 1997. – 391 с.

3. Беларусы : у 13 т. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Беларус. навука, 1995–2012. – Т. 3 : Гісторыя этналагічнага вывучэння / В. К. Бандарчык [і інш.]. – 1999. – 365 с.

4. Беларусы: у 13 т. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Беларус. навука, 1995–2012. – Т. 4 : Вытокі і этнічнае развіццё / В. К. Бандарчык [і інш]. – 2001. – 433 с.

5. Беларусы : у 13 т. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Беларус. навука, 1995–2012. – Т. 5 : Сям'я / В. К. Бандарчык [і інш.]. – 2001. – 375

с.

6. Беларусы : у 13 т. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Беларус. навука, 1995–2012. – Т. 6 : Грамадскія традыцыі / В. Ф. Бацяеў [і інш.]. – 2002. – 606 с.

7. Пилипенко, М.Ф. Возникновение Белоруссии: Новая концепция / М.Ф. Пилипенко. – Минск: Беларусь, 1991. – 132 с.

8. Навагродскі, Т. А. Эвалюцыя традыцый харчавання беларусаў у XIX–XX стагоддзях / Т. А. Навагродскі. – Мінск : Беларус. дзярж. ун-т, 2015. – 243 с.; Маховская, И.С. Белорусская традиционная родинная обрядность в восточноевропейском контексте (кон. XIX –нач. XX в.) // И.С. Маховская. Мн., 1999. – 16 с.

9. Захаркевич, С.А. Стратегии адаптации этнических меньшинств Беларуси // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклярыстыкі. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К.Крапівы Нац. Акад. навук Беларусі; пад навук. рэд. А.І.Лакоткі. – Мінск, 2007. – Вып. 3: у 2 ч.: Ч. 2. – С. 154-165. ; Медяник, В.И. . ОБСЕ и европейская система защиты прав этнокультурных групп / В. И. Медяник / / Этнокультурное развитие Беларуси в XIX – начале XXI в.: материалы междунар. науч.-практ. конф. / редкол. : Т. А. Новогродский (отв. ред.) [и др.]. – Минск: БГУ, 2011. – С. 201 – 207. ; Внуковіч, Ю. І. Літоўцы Беларусі : этналагічнае даследванне / Ю. І. Внуковіч. – Мінск : Беларус. навука, 2010. – 170 с.

10. Бачыла, І. Г. Вывучэнне беларускіх трапез айчыннымі навукоўцамі ў другой палове XX – пачатку XXI стст. / І. Г. Бачыла // Весн. БДУ. Сер. 3, Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2014. – № 1. – С. 18–21. ; Міхайлец, М. А. Польская этналогія XIX – першай паловы XX стагоддзя аб матэрыяльнай культуры беларусаў / М. А. Міхайлец. – Мінск : Беларус. навука, 2008. – 146 с. ; Олюнина, И.В. Социальная культура Белорусского Полесья в работах К. Мошиньского 1920-30-х гг. / И.В. Олюнина // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклярыстыкі. Вып. 11 / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі; навук. рэд. А.І. Лакотка. – Мінск, 2011. – С. 441–447.

11. Этналогія Беларусі: традыцыйная культура насельніцтва ў гістарычнай перспектыве: вучэб.-метад. дапам. / Т.А. Навагродскі [і інш].—Мн.,2009.—335с.

12. Цітоў, В. С. Народная спадчына: матэрыяльная культура ў лакальна-тыпалагічнай разнастайнасці / В. С. Цітоў. – Мінск : Навука і тэхніка, 1994. – 300 с.

13. Яшчанка, А. Р. Гомель у другой палове XIX – пачатку XX ст.: Гісторыкаэтнаграфічны нарыс / А. Р. Яшчанка. – Гомель: ГГТУ імя Сухога, 1997. – 80 с.

14. Лобач У. А. Міф. Прастора. Чалавек: беларускі традыцыйны ландшафт у семіятычнай перспектыве / У. А. Лобач. – Мінск: Тэхналогія, 2013. – 511 с.

15. Аўсейчык У. Я. Пахавальна-памінальная абраднасць беларусаў Падзвіння: гістарыяграфія і сучасны стан даследаванняў // Веснік Полацкага дзяржаўнага універсітэта. – Серыя А. Гуманітарныя навукі. – 2009. – №7. – С. 61-70.

16. Калачова, І. І. Этнакультурныя працэсы ў гарадской сям'і беларусаў у апошняй трэці XX – пачатку XXI ст. / І. І. Калачова. – Мінск : Беларус. навука, 2009. – 266 с.

17. Якубинская, А.Дз. Традыцыйная сацыялизацыя дзяцей беларуских сялян у другой палове XIX – першай палове XX ст. / А.Дз. Якубінская. – Мінск: РІВШ, 2010. – 118 с.

18. Чарнякевіч, І.С. Гісторыка-этнаграфічнае раянаванне вясельнай абраднасці беларускага Палесся: аўтарэф. дыс. …канд. гіст. навук: 07.00.07 / І.С. Чарнякевіч; НАН Беларусі. – Мн., 2006. – 20 с.

19. Навагродскі, Т. А. Народная кулінарыя Браслаўшчыны (на матэрыялах палявых этнаграфічных даследванняў) / Т. А. Навагродскі // Браслаўскія чытанні : матэрыялы V

навук.-краязн. канф., прысвеч. 935-годдзю першай згадкі Браслава ў пісьм. крыніцах, Браслаў, 27–28 крас. 2001 г. / Брасл. музейн. аб'яд-не, Брасл. краязн. т-ва ; рэд. рада: К. Шыдлоўскі [і інш.]. – Браслаў, 2001. – С. 68–70.

## К ВОПРОСУ ОБ ЭЛЕМЕНТАХ КИТАЙСКИХ ТРАДИЦИЙ В КУЛЬТУРЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

**А. В. Гурко**

Минск, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН РБ, AGurko@mail.ru

Автор показывает, что в культуре Беларуси стали заметны элементы китайских традиций. Они проявляются во время праздников, фестивалей, выставок, а также в повседневной жизни (через культуру потребления) значительной части белорусского общества. Эти элементы органично интегрированы в систему восприятия белорусского народа. Но в то же время они отличаются своей оригинальностью. Кроме того, они понятны китайцам, живущим в Беларуси. Все это создает предпосылки для конструктивного диалога культур.

*Ключевые слова*: белорусская культура; китайские традиции; восприятие белорусского народа; диалог культур.

The author shows that elements of Chinese traditions have become noticeable in the culture of Belarus. They manifest themselves during holidays, festivals, exhibitions, as well as in everyday life (through the culture of consumption) of a significant part of the Belarusian society. These elements are organically integrated into the system of perception of the Belarusian people. But at the same time, they differ in their originality. In addition, they are understandable to the Chinese living in Belarus. All this creates the prerequisites for a constructive dialogue of cultures.

*Keywords*: Belarusian culture; Chinese traditions; perception of the Belarusian people; dialogue of cultures.

Актуальность темы исследования обусловлена возрастающей интенсивностью экономических и этнокультурных контактов между Беларусью и Китаем, интенсивными связями двух стран. Китайцы – одна из наиболее численно растущих новых этнических общностей в Беларуси. По данным переписи 1999 года насчитывалось 75 китайцев, по результатам переписи 2009 года, уже 1642 человека (рост в 22 раза). По результатам переписи 2019 года количество китайцев в Беларуси возросло до 1788 [7].

По разным оценкам в настоящее время на территории Беларуси постоянно проживает около восьми тысяч китайцев, учащихся в белорусских вузах, работающих в китайских компаниях. Большинство студентов обучается в Минске и областных городах: в Витебске, Гомеле, Горках (Могилевской область). Значительное количество белорусов (по экспертным оценкам в текущий период более 2 тысяч человек) находятся на территории КНР для работы и учёбы. В результате идущих процессов возникают новые, развивающиеся формы этнокультурного взаимодействия двух народов, оказывающие влияние как на культуру Беларуси, так Китая. В данной работе будут рассмотрены некоторые аспекты влияния китайских традиций на появление в культуре Беларуси новых элементов, их влияние на развитие белорусско-китайского этнокультурного диалога.

Данная статья подготовлена на основе анализа результатов выполненного нами в 2014 – 2016 гг. проекта БРФФИ Г 14РА- 010 «Китайские традиции в современной культуре Беларуси и Румынии: влияния и заимствования». План исследования предусматривал сбор и обработку архивных, полевых этнографических и социологических материалов, изучение источников и литературы, анализ прессы и Интернета по данной проблеме. С целью определения заимствования элементов китайской культуры в белорусском обществе, нами был проведен этнологический опрос экспертной группы – лиц, организованно практикующих психофизические китайские системы упражнений. Опрос проводился в группах по изучению китайской гимнастики Тайцзицюань, действующих при Институте Конфуция; среди занимающихся на курсах по повышению квалификации при кафедре физической реабилитации Белорусского государственного университета физической культуры; также опрошены любители, практикующие даосские упражнения «Даогун» [2].

Для углубленного понимания происходящих процессов два сотрудника из белорусского научного коллектива начали изучать китайский язык в Институте Конфуция, занимались китайской гимнастикой, участвовали в церемониях дегустации чая.

В румынском научном коллективе, возглавляемом директором Института этнографии им. К Брайлоу Румынской академии академиком Сабиной Испас также проводилось углубленное изучение современных этнокультурных процессов, чему способствовало сотрудничество со специалистами, хорошо знающими китайский язык и культуру. В ходе совместных исследований в мае 2015 года нами был проведен совместный научный семинар, организованный Президиумом Румынской академии наук.

Как показали наши исследования, последовательное распространение элементов китайской культуры и в белорусском обществе началось в 1970-х – 1980-х гг. В 1970-е годы интерес вызывала классическая китайская литература, а также философские системы и идеи, лежащие в основе литературных произведений. Интерес к культуре Китая был во многом связан и с распространением продукции кинематографа, пропагандировавшей китайские боевые искусства.

В 1980-х гг. на территории Беларуси распространение получили китайские боевые искусства (ушу) и гимнастика (цигун), изучение которых, главным образом, происходило через переводные книги, а также путём копирования движений актёров из фильмов об ушу. Китайский календарь и астрология, искусство композиции фэн-шуй, медитация чань сопутствовали распространению цигун и ушу, поскольку они имеют общую философско-методологическую основу, связанную с традиционным мировоззрением, сложившемся в Китае исторически. При этом недостаток в преподавателях компенсировался чтением текстов произведений философской и художественной литературы, издававшейся в СССР. К концу 1980-х – началу 1990-х гг., в силу ряда особенностей нестабильного периода переходного общества, распространение получили китайские мантические практики, а также издания по теории стратегического планирования с использованием «Книги перемен». Начала развиваться традиционная китайская медицина.

Во многом процессы распространения элементов китайских культурных традиций были связаны с углублением международного сотрудничества СССР и КНР, но при этом важно отметить и фактор расширения информационного пространства, что было связано с политикой гласности. После образования Республики Беларусь и подписания межправительственных договоров, на

территории Беларуси стали появляться белорусско-китайские культурные центры. В 2001 году при поддержке Посольства Китая в Беларуси в Белорусской государственной академии физической культуры был открыт центр китайской культуры «Евро-Азия», в рамках которого проводились семинары и тренинги по ушу. Значительную роль в популяризации китайского духовного наследия и культуры с начала 2000-х гг. имеет деятельность Институтов Конфуция, первый из которых был открыт в Минске в 2004 году. В 2016 году открылся Китайский культурный центр [5].

Анализ закономерностей распространения элементов китайской традиции в Беларуси позволяет прийти к выводу о том, что до начала интенсивных контактов жителей Беларуси и Китая, в 1970-1980-е годы происходило формирование представлений белорусов о Китае на основе классических литературных произведений и зарубежных кинофильмов, а несколько позднее из отечественных книг, развивавших сюжеты об ушу, культуре чая, фэншуй, и т.п. Эти романтические представления в конце 1980-х – нач. 1990-х гг. подвигли многих либо лично направиться в Китай для приобретения мудрости, знаний, навыков, либо связать свой бизнес с этой страной, чтобы удовлетворить спрос на китайские товары и услуги на родине.

В 1990-х гг. для КНР, многое из того, что вызывало интерес у европейцев, давно не являлось актуальным по сравнению с задачами экономического и технологического развития общества.

Но возможности организовать конструктивное международное взаимодействие через включение в «народный диалог» определённых элементов традиционной культуры были успешно реализованы. В результате чего было выработано несколько направлений, «мостиков», на которых создавались элементы диалога культур, понятные для восприятия представителями Востока и Запада, Китая и Беларуси.

Эти направления в той, или иной степени были представлены в учебных программах Институтов Конфуция, при этом белорусские Институты Конфуция были одними из наиболее активных. В 2013 году Институт Конфуция Минского государственного лингвистического университета вошел в тридцатку лучших из 440 существующих в мире [7].

Учебные программы в Институтах и классах Конфуция включали практическое изучение элементов культуры Китая, равно как и обучение китайскому языку. На страницах учебников китайского языка, которые используются в Институтах Конфуция, можно увидеть ссылки на все основные области знания о культуре, направленные на усвоение слушателями.

В частности, на страницах «Нового практического курса китайского языка» (2008), учебного комплекса, рекомендованного государственным департаментом КНР по популяризации китайского языка, представлены краткие сведения о китайских праздниках, традициях, а также о поэзии, литературе, музыке, живописи Китая, каллиграфии, чае, искусстве составления букета, о гимнастической системе тайцзицюань и о многих других аспектах китайской культуры.

При этом сведения о традиционной культуре проецируются на современность, что позволяет людям, изучающим язык и культуру Китая, активно включиться в процессы современного культурного диалога. Сведения о культуре Китая в Институтах и классах Конфуция в Беларуси имеют и практическое выражение: происходит знакомство с каллиграфией, элементами празднования китайских праздников, а также изучение тайцзицюань—китайской психофизической системы.

Поскольку знакомство наших соотечественников с элементами китайской культуры, как уже отмечалось, произошло до непосредственных широких контактов с носителями традиций Поднебесной, на территории Беларуси, как и в соседних странах, входивших ранее в СССР, складывалась субкультура, основанная на представлениях о китайских традициях. Поэтому когда группа советских специалистов Центра нетрадиционных методов оздоровления при Госкомспорте СССР прибыла во второй половине 1980-х гг. в Пекинскую Академию ушу для обмена опытом и обучения, китайские коллеги были удивлены системой представлений советских специалистов, знаний о философии ушу, почерпнутых из древних трактатов и т. д.

В Китае того периода ушу, гимнастические системы развивались без подобного информационного сопровождения, не говоря уже о мистической составляющей [2, с. 130].

Наше исследование степени влияния китайских психофизических и духовных практик на материальную, духовную культуру, проводившееся в 2014 – 2016 гг. позволило установить следующее. Белорусов в культуре Китая привлекает, прежде всего, духовная составляющая. Это – китайская философия, бережное отношение к традициям, в числе которых важное место занимает уважение к старшим, основанное не только на народном опыте, но и на конфуцианских нормах жизни. Немаловажное значение имеют китайские традиции «пестования жизни» – заботливого отношения ко всему живому и, прежде всего, к своему собственному телу, физическому и психическому здоровью. Также присутствует элемент увлеченности восточной экзотикой, однако он является определяющим для восприятия китайской культуры лишь на начальных этапах. В материальной культуре последователей китайских психофизических практик присутствуют, главным образом, элементы китайских традиций питания и культуры потребления чая. Использование китайских традиций питания и приготовления пищи имеет следующие значения (функции) для практикующих: 1) восстановление и поддержание здоровья и достижение долголетия; 2) включение в поле традиций Китая [как наиболее древних] через праздничные трапезы; 3) установление и поддержание групповой идентичности. Результаты исследования духовной культуры свидетельствуют о том, что большинство респондентов сохраняет своё традиционное этническое и конфессиональное самосознание. В то же время традиции китайских психофизических систем являются трансляторами нетрадиционной для Беларуси практики медитации [2].

Толерантное восприятие в белорусском обществе китайских психофизических практик позволяет воспринимать их в качестве своеобразных «мостиков» между белорусской и китайской культурами, что способствует организации плодотворного межкультурного диалога. По нашим наблюдениям, в период, связанный с распространением коронавируса, наблюдается повышение интереса к различным оздоровительным системам, в том числе имеющим китайское происхождение. Это характерно как для китайского, так и для белорусского общества. В Беларуси в период пандемии получили распространение интернет-семинары по различным направлениям цигун, тайцзицюань.

В 2016 году, выступая на научной конференции во Втором Пекинском университете иностранных языков, мы обнаружили удивление китайских коллег по поводу рецепций Китайского Нового года, получивших распространение в Беларуси, интерпретации праздничных традиций, появлении синтеза европейских и китайских представлений об этом празднике. Как оказалось, традиции

празднования Нового года, распространённые в современном Китае, заметно отличаются.

Как показало наше исследование, в Беларуси произошел перенос китайских новогодних праздничных элементов на белорусские и европейские традиции встречи и празднования Нового года. Широко распространились некоторые символы китайского Нового года — изображения существ-покровителей года, некоторые особенности праздничного поведения, цветовой символики, блюд [3].

На основе распространившихся на постсоветском пространстве представлений о культуре потребления чая в Беларуси в 2000-х годах сложилась «китайская чайная церемония». В основе этой церемонии – разработки российского китаеведа Б. Виногородского, который в своей книге «Путь чая» (М., 2004) представил широкому кругу читателей описание видов китайского чая, способов потребления этого напитка. Он также уделил внимание ритуальной стороне чайной церемонии. В 2005 году Б. Виногородский провёл двухуровневые семинары для белорусских любителей чайной церемонии и представителей бизнеса, что способствовало расширению чайного бизнеса. В 2010-х годах в Беларуси начали проводиться Фестивали чая, где представлена китайская чайная культура. Следует отметить, что и на Фестивалях чая, и в «китайской чайной церемонии» присутствует внешнее, неорганическое смешение разнородных культурных элементов. Это отличает явление, связанное с потреблением чая в Беларуси от имеющей распространение в Китае церемонии дегустации чая.

В то же время, по нашим наблюдениям, многие молодые китайцы под влиянием популярности чая в Беларуси впервые в жизни осознанно стали потреблять здесь этот напиток. При этом замечено, что нередко они, вопреки стереотипам, как и многие белорусы, предпочитают черный индийский, или цейлонский чай, часто с различными отдушками. Таким образом, в Беларуси чайная культура не только приобретает самобытные черты, но и становится площадкой для диалога культур.

Представления белорусов о китайской культуре потребления также формировались в связи с распространением на территории Беларуси китайских ресторанов, закусочных. При этом китайская традиционная кухня нередко адаптируется китайскими поварами под вкусы европейцев.

В результате проведенного исследования в рамках нашего проекта были установлены закономерности распространения элементов китайского декоративно-прикладного искусства в Беларуси. Символичность, позитивная ориентированность и гармоничность этого искусства определяют его востребованность в современном белорусском обществе.

Об этом свидетельствует распространение в Беларуси книг и периодических изданий о китайском декоративно-прикладном искусстве, активное музейное экспонирование, популяризация китайского искусства через обучение в форме тренингов и мастер-классов, широкое распространение китайской сувенирной продукции – как примера традиционной художественной культуры. Заметным явлением стала интерпретация китайских техник белорусскими художниками и ремесленниками. Трансляция традиционной художественной культуры в белорусском обществе осуществляется преимущественно через систему образования, печатные и электронные средства массовой информации и учреждения культуры [6].

Рецепция китайских художественных традиций в современной белорусской музыке, свидетельствует о том, что для всех отечественных композиторов она основывается прежде всего на сугубо личностном философском, образно-

эмоциональном и акустическом восприятии культуры Поднебесной. В результате каждый из белорусских авторов создаёт свой Китай, предпочитая вновь и вновь заново разгадывать китайский культурный код в своих партитурах. Несмотря на ведущую роль интуитивного метода постижения музыкальных традиций Китая и отказ от их прямого заимствования, в «китайских» партитурах композиторов Беларуси оказывается много совпадений с сущностными константами поэтики искусства Поднебесной [4].

Подводя итог сказанному, отметим, что в минувшие несколько десятилетий элементы китайских традиций стали заметны в культуре Беларуси. Широкое распространение элементов культуры, традиций Китая в Беларуси наиболее очевидным стало при их появлении в период праздников, фестивалей, выставок, а также в повседневной жизни – через присутствие этих элементов в культуре потребления значительной части белорусского общества. В силу определённой динамики диалога культур Беларуси и Китая эти элементы достаточно органично интегрированы в систему восприятия белорусского народа, при этом отличаются самобытностью. В то же время они доступны и понятны китайцам, принимающим активное участие в культурной жизни Беларуси, что создаёт предпосылки для дальнейшего конструктивного диалога культур.

## Библиографические ссылки


1. Гурко, А. В. Традиционные китайские психофизические системы как важный фактор диалога культур Беларуси и Китая/ А. В. Гурко// “白俄罗斯形势与中白关系”研讨会论文集. Обстановка в Беларуси и белорусско-китайские отношения. Труды Международной конференции (Пекин, 2016 и 2017 гг.). – Пекин: Издательство туристического образования, 2018. – С. 132–138.

2. Гурко А. Викт. Китайские психофизические практики в культуре современной Беларуси: этнический аспект / Гурко А.Викт. // Псковский регионологический журнал. № 1 (33)/2018. Псков: Псковский государственный университет, 2018. – С. 128–142

3. Гурко, А. Вл. Об особенностях распространения китайских новогодних праздничных традиций в современном белорусском обществе / А. Вл. Гурко // “白俄罗斯形势与中白关系”研讨会论文集 Обстановка в Беларуси и белорусско-китайские отношения. Труды Международной конференции (Пекин, 2016 и 2017 гг.). – Пекин: Издательство туристического образования, 2018. – С. 139–149.

4. Копытько, Н. А. Рецепция китайских художественных традиций и поэтики искусства Поднебесной в белорусской музыке рубежа XX–XXI веков / Н. А. Копытько // Пути Поднебесной: сб. науч. тр. / Белорус. гос. ун-т, Респ. ин-т китаеведения, Каф. языкознания и страноведения Востока Белорус. гос. ун-та. – Минск, 2017. – Вып. 6. – Ч. 1. – С. 243–248.

5. Литвинов, Е. В Минске открыли Китайский культурный центр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://newsbel.by/12/23/v-minske-otkryli-kitajskij-kulturnyj-centr/ – Дата доступа: 23.12.2016.

6. Прокофьева, Ю. С. Закономерности распространения в Республике Беларусь китайского декоративно-прикладного искусства и художественных промыслов в 1980-2014 гг. / Ю. С. Прокофьева // Пути Поднебесной. – Вып. V. В 2 ч. – Ч. 1. – Минск: РИВШ, 2015. – С. 379 – 385.

7. Сайт Министерства образования Республики Беларусь. По материалам БЕЛТА [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://edu.gov.by/main.aspx?guid=18021&detail=1307223 – Дата доступа: 18.12.2013.

# БЕЛОРУССКАЯ СОВЕТСКАЯ МЕДИЕВИСТИКА: ПРОФЕССОР В. И. ГОРЕМЫКИНА (1920–2012)

**И. О. Евтухов**

Минск, Белорусский государственный университет, Ewtuhow@tut.by

В статье рассматривается научно-педагогическая деятельность профессора Веры Ивановны Горемыкиной в области белорусской советской медиевистики.

*Ключевые слова:* белорусская советская медиевистика; медиевистика; В. И. Горемыкина.

The article examines the scientific and pedagogical activity of Professor Vera Ivanovna Goremykina in the field of Belarusian Soviet medieval studies.

*Keywords*: Belarusian Soviet medieval studies; medieval studies; V. I. Goremykina.

Видный белорусский советский историк Вера Ивановна Горемыкина, работавшая в ВУЗах Витебска, Могилева и Минска, родилась в 1920 г. в семье крестьянина Ярославской области. В 1936 г. после окончания средней школы поступила учиться в Рыбинское педагогическое училище, по окончании которого один год работала учительницей в начальной школе. В 1940 г. В. И. Горемыкина поступила в Рыбинский авиационный институт, но учеба там ее не удовлетворяла, и она перешла в Воронежский университет на историко-филологический факультет. В годы войны В. И. Горемыкина работала в строительном тресте, в органах НКВД и на авиационном заводе (Архив Кабардино-Балкарского государственного университета. Оп. 2. Д. 504. Личные дела сотрудников (уволенных). «Г». Т. 1. Л. 24 и об.).

После окончания в 1948 г. исторического факультета Ярославского государственного педагогического института Веру Ивановну рекомендовали в аспирантуру. За время обучения в аспирантуре она дважды была в археологических экспедициях на Таманском полуострове и подготовила диссертацию «Боспорское царство в первые века н. э.», которую защитила в 1952 г. в Ленинградском государственном университете [1, с. 142].

Педагогическую деятельность в высшей школе В. И. Горемыкина начала в качестве почасовика в Ярославском пединституте, затем министерством просвещения РСФСР была направлена на работу Белоруссию, в Витебский государственный педагогический институт, где два года заведовала кафедрой всеобщей истории и читала курс истории древнего мира. В 1954 году в связи с закрытием исторического факультета в Витебске она была переведена на работу в Могилевский государственный педагогический институт, где также читала курс древней истории и археологии, занималась научной работой по социально-экономической и политической истории Боспора Киммерийского (Архив Кабардино-Балкарского государственного университета. Оп. 2. Д. 504. Личные дела сотрудников (уволенных). «Г». Т. 1. Л. 25).

В 1957 г. Вера Ивановна была принята по конкурсу в Кабардино-Балкарский государственный университет старшим преподавателем кафедры всеобщей истории. Свое желание сменить место работы она объясняла трудностью заниматься научной работой в области античной истории в условиях Могилевского пединститута (Архив Кабардино-Балкарского государственного университета. Оп.

2. Д. 504. Личные дела сотрудников (уволенных). «Г». Т. 1. Л. 19). В КБГУ В. И. Горемыкина читала курсы истории древнего мира, основ археологии, истории первобытного общества и основ этнографии. В этот период ее научная работа была сосредоточена на вопросах древней истории Кабарды и Балкарии (Архив Кабардино-Балкарского государственного университета. Оп. 2. Д. 504. Личные дела сотрудников (уволенных). «Г». Т. 1. Л. 18).

Осенью 1957 г. она в качестве заместителя начальника участвовала в археологической экспедиции, организованной КБГУ с участием научного сотрудника Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института П. Г. Акритаса, по исследованию древнейшего торгового пути в горной части Кабардино-Балкарии. О результатах этой экспедиции было доложено на заседании Ученого совета Кабардино-Балкарского университета (ЦГА КБР. Ф. Р-892. Оп. 1. Д. 46. Л. 154–155).

С 1958 по 1961 гг. Вера Ивановна Горемыкина руководила археологическими экспедициями Кабардино-Балкарского университета и ежегодно проводила раскопки в различных районах Кабардино-Балкарии и города Нальчика. В Каталогах Научно-отраслевого Архива Института археологии РАН отражены ее отчеты о полевых исследованиях на территории республики за 4 года.

В 1962 г. В. И. Горемыкина снова была направлена в Белоруссию, на работу в Минский государственный пединститут. В 1963 г. она руководила археологической экспедицией Белорусского государственного университета на Таманском полуострове в районе Патрейского городища [2, с. 21].

Работая в МГПИ, Вера Ивановна заинтересовалась вопросами смены формаций, в частности формированием феодализма в Древней Руси. Этой проблеме она посвятила книгу «К проблеме истории докапиталистических обществ: на материале Древней Руси» (1970).

В 1982 г. вышла ее монография «Возникновение и развитие первой антагонистической формации в средневековой Европе: опыт историко-теоретического исследования на материале варварских королевств Западной Европы и Древней Руси» [3], дополнившая древнерусский материал западноевропейским. На ее основе в 1987 г. в Ленинградском государственном университете В. И. Горемыкина защитила первую в белорусской научной медиевистике докторскую диссертацию.

В обращении «От автора» в монографии Вера Ивановна отмечает, что работу над темой начала под влиянием дискуссии об азиатском способе производства: «В ходе дискуссии в центре внимания оказались вопросы общетеоретического порядка, касающиеся развития докапиталистических обществ в целом и оценки их формационной принадлежности. Большинство участников дискуссии поставили под сомнение концепцию о пяти общественно-экономических формациях, принятую в советской науке в конце 20 – начале 30-х гг. Рабовладельческая формация стала рассматриваться ими как исключение в мировой истории, свойственной античному миру» [3, с. 3]. Соответственно, целью монографии стала защита всеобщего характера марксистской концепции пяти формаций.

Рецензентами монографии были доктора исторических наук, профессора А. П. Пьянков и В. Н. Никифоров. Особый интерес представляет позиция последнего рецензента, одного из активных участников упомянутой выше дискуссии. В книге, после авторского Заключения, помещено написанное им Послесловие, подчеркивающее полемичность работы Веры Ивановны. Рецензент пишет: «В кратком послесловии не место перечислять все достоинства книги, не место также

пускаться в полемику по отдельным пунктам. Ограничусь тем, что отошлю читателя к собственной работе “Восток и всемирная история”, чтобы оговорить несогласие с некоторыми положениями автора... До сих пор В. И. Горемыкина излагала свои взгляды в кратких публикациях. Теперь, наконец, она имеет возможность полностью развернуть свою концепцию» [3, с. 222].

Основная идея была сформулирована Верой Ивановной следующим образом: «Занятия историей раннеклассовых обществ средневековой Европы привели нас к выводу, что общество Древней Руси, равно как общества варварских королевств Западной Европы, развивалось в рамках той формации, которую принято называть рабовладельческой» [4, с. 82].

По Горемыкиной, расслоение в общине шло параллельно с развитием патриархального рабства. Источниками рабства были: торговля невольниками, рождение в неволе, женитьба на рабыне, самопродажа в рабство. При этом несмотря на прогресс в развитии феодальных отношений, свободная сельская община сохранялась. Большая часть земли находилась в распоряжении рядовых общинников, которые осуществляли коллективную собственность на землю в ее племенной форме [1, с. 145].

Продолжением исследования вопроса о смене формаций стала книга «Возникновение собственности на землю» (1991) [5].

Подводя итоги исследованию Вера Ивановна четко указала на историка, с которым она ведет дискуссию: «Изложенный материал по истории земледельческой общины делает неубедительным мнение некоторых историков о том, что важнейшее положение марксистко-ленинской теории о зарождении нового в недрах предыдущей формации не имеет силы на материале средневековой истории Европы, где переход от первобытнообщинного строя к феодализму якобы произошел, минуя рабовладельческую формацию (древние германцы и славяне)» [5, с. 69]. После слов о некоторых историках следует ссылка на статью Арона Яковлевича Гуревича «Об исторической закономерности» (1969).

В 1995 г. Вера Ивановна вышла на пенсию и уехала в родной Рыбинск.

Информацию о ее дальнейшей судьбе можно найти в брошюре, посвященной истории издательства «Рыбинское подворье»: «В 1998 году появилась в издательстве интересная женщина, похожая на крестьянку преклонных лет. Оказалось, что это доктор исторических наук Вера Ивановна Горемыкина, яростная коммунистка, борец с либеральным режимом. Принесла Вера Ивановна небольшую брошюру “История и социально-политический заказ”, которую мы скромно издали тиражом 500 экземпляров на средства автора. Но этим не закончилось, выпустили мы еще две брошюры Горемыкиной “О цивилизациях и формациях” в 2002 году и “Тупик на пути сионизма” в 2004-м. Все они сопровождались солидными примечаниями со списком источников, тематика брошюр была достаточно острой» [6, с. 11–12].

**Метод расширительного толкования профессора В. И. Горемыкиной.** Отражение методических подходов Веры Ивановны Горемыкиной, как представляется, нужно искать в ее основной работе: монографии «Возникновение и развитие первой антагонистической формации в средневековой Европе: опыт историко-теоретического исследования на материале варварских королевств Западной Европы и Древней Руси» (1982) [3], написанной по следам дискуссии об азиатском способе производства.

«Поиски решения ряда проблем, – отмечала Вера Ивановна, – связанных с переходом от античности к средневековью и образованием государств в средневековой Европе, становились для автора все более актуальными под

влиянием большого впечатления, которое произвела на нее дискуссия о так называемом азиатском способе производства». И далее: «Большинство участников дискуссии поставили под сомнение концепцию о пяти общественно-экономических формациях... Рабовладельческая формация стала рассматриваться ими как исключение в мировой истории, свойственное античному миру» [3, с. 3].

Один из рецензентов монографии, профессор В. Н. Никифоров, активный участник дискуссии, к этому большинству не относился и защищал деление на пять формаций, используя материал восточных цивилизаций древности и средневековья: «Проверкой установлено, что: 1) рабовладельческий строй, по-видимому, существовал как на Западе, так и на Востоке; 2) феодальное общество во всемирной истории было стадией, закономерно следовавшей за рабовладельческой...» [7, с. 276]. Но профессор В. Н. Никифоров был синологом. Профессор же В. И. Горемыкина обратилась к раннесредневековому материалу по славянской и германской истории.

Открывающий монографию раздел «Краткая историография вопроса (вместо введения)» очерчивает рамки анализа исторического материала:

1. Подлинно научной теорией по вопросу о развитии человечества является марксистская теория [3, с. 7].

2. Буржуазные историки не в состоянии дать правильную оценку большому фактическому материалу, хотя ими сделаны отдельные верные наблюдения [3, с. 14].

3. Советские историки, изучающие добуржуазное общество обращаются к идеям основоположников марксизма-ленинизма [3, с. 30].

4. Материал дофеодального общества средневековой Европы рассматривается на основе идей Маркса и Энгельса о племенной форме собственности [3, с. 31].

Исследовательская гипотеза в вводном разделе формулируется описательно: «Вывод некоторых историков о том, что она (т. е. племенная форма собственности – И. Е.) порождала "азиатский способ производства", представляется нам неубедительным» [3, с. 31]. Как можно предположить, автор считала, что племенная форма собственности порождала что-то иное. Ознакомление с дальнейшим текстом монографии показывает, что речь идет о рабовладении.

Источники исследования перечислены, но детально не рассмотрены: сообщения античных и византийских авторов, христианская литература, законодательные памятники, средневековые хроники, летописи, нарративный материал поздней античности и раннего средневековья, археологические и этнографические памятники [3, с. 4]. Методы анализа источников не названы.

Для получения ответа на вопрос, какие именно методы использовались В. И. Горемыкиной при написании монографии, представляется необходимым соотнести текст главы (раздела) с выводами и высказать предположение о том, использование какого метода привело к данным выводам.

Для рассмотрения был взят пункт 2-й («Общественный срой») главы 2-й («Особенности экономической и общественной структуры варварских королевств Западной Европы и Древней Руси») [3, с. 141–168].

Значительная часть рассматриваемого пункта содержит подборку информации из законодательных памятников германских королевств, показывающая, что рабы в них были [3, с. 148–163]. Однако, простая констатация хорошо известного факта о наличии рабов не доказывает рабовладельческий характер всего общества.

Рассматривая роль рабского труда в экономике В. И. Горемыкина соглашается с общепризнанным фактом, что «роль труда рабов (орудие vocale) в сельском хозяйстве франков, конечно, была ниже, чем у римлян» [3, с. 158].

В результате поиск аргументов в пользу определяющей роли рабского труда смещается в область количественных оценок. Автор прибегает к расширению фактологической базы, перенеся акцент с рабов на несвободное население и постулирует тезис, что «в среде несвободных центральное место принадлежало рабам» [3, с. 148]. Несвободные позиционируются вместе с рабами, но отдельно от них.

В законодательных памятниках какие-либо данные, позволяющие определить количество рабов в обществе отсутствуют, также невозможно определить их пропорцию по отношению к остальному населению. Для доказательства же тезиса о рабовладельческом характере общества необходимо, чтобы количество рабов было значимым. Произведенное расширение, объединившее несвободных и рабов, аргументов в пользу численного преобладания последних не содержит. В итоге автор прибегает ко второму расширению, определив социальный слой литов как «рабов на оброке».

(При этом следует иметь в виду, что основной законодательный памятник франков «Салическая правда», действовавшая вплоть до времен Карла Великого (Lex Salica Emendata), оснований для отождествления литов и рабов не дает. Литы не были свободными. Но и рабами они не были (их не покупали и не продавали, так как стоимость лита, в отличие от раба, не указана): «Титул XXVI. О вольноотпущенниках. § 1. Если какой-нибудь свободный человек в присутствии короля через денарий отпустит на волю чужого лита, без согласия господина последнего, и будет уличен, присуждается к уплате 4000 ден., что составляет 100 сол. Вещи же лита должны быть возвращены его законному господину. § 2. Если кто в присутствии короля через денарий отпустит на волю чужого раба, и будет уличен, присуждается к уплате господину стоимости раба, и сверх того 35 сол.»).

Второе расширение проводится при помощи ссылки на монографию профессора А. И. Неусыхина «Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в западной Европе VI–VIII вв.», занесенную в библиографический список под № 324: «В 799 г. Карл Великий после захвата саксов "с их женами и детьми" расселил их в различных областях своего королевства... Пленники превращались в литов – рабов на оброке (324, 221), какие были известны и других раннеклассовых государствах древности и раннего средневековья» [3, с. 157].

Очевидно, нужно обратиться к указанному месту монографии А. И. Неусыхина. На странице 221 он приводит цитату из Саксонского Зерцала и делает следующий вывод: «Как видно из приведенного текста, автор Саксонского Зерцала не утверждает, что все саксонские литы произошли из покоренных свободных тюрингов, а лишь указывает на то, что тюрингские земледельцы превращены были саксами в литов» [8, с. 221]. И на следующей странице: «При решении вопроса о возможности происхождения хотя бы части литов из покоренных племен следует повернуть его острие в обратную сторону и поставить его следующим образом: почему завоеватели обратили покоренных именно в литов, а не в рабов? Ответ на этот вопрос может быть только один: потому, что у самих завоевателей уже раннее существовал слой литов, возникший в результате имущественного расслоения в среде свободных членов их племени, и они естественным образом присоединили к нему покоренных (а рабовладение не играло у них большой роли)» [8, с. 222].

Отсюда видно, что: 1) профессор А. И. Неусыхин строго различал литов и рабов, причем не считал литов рабами на оброке, 2) правомочность рассмотрения литов в качестве «рабов на оброке» не доказана.

Однако, без двух проведенных расширений фактологической базы (1. объединение в один слой несвободных и рабов при центральной роли последних, 2. включение литов, достаточно многочисленного социального слоя, в число рабов), аргументация главного вывода главы («Таким образом, экономическая и социальная структура первых государств средневековой Европы не позволяет считать их ни феодальными, ни раннефеодальными. По своему характеру они являются рабовладельческими» [3, с. 168]) оказывается недостаточной.

В данном случае спорные расширения были призваны сохранить позиции формационного подхода в советской исторической науке. Ибо уже в конце 1960-х гг. были предложены совершенно иные подходы к рассмотрению исторического процесса. В частности, профессор А. Я. Гуревич в статье «Об исторической закономерности» предложил перейти к анализу ограниченных во времени социальных систем: «Конкретная историческая закономерность – это закономерность данной социальной системы или структуры. Смена систем есть вместе с тем и смена типов детерминизма, действие которых начинается вместе с возникновением порождающей их системы и прекращается с ее распадом или трансформацией» [9, с. 67].

Эта статья в библиографическом списке монографии отсутствует. Ответ на тезис А. Я. Гуревича Вера Ивановна дала в своей работе «Возникновение собственности на землю» (1991 г.): «Данное мнение базируется, по существу, не на анализе общественного производства, а на устаревшем представлении, что с падением Рима начинается эпоха феодализма» [5, с. 69].

## Библиографические ссылки


1. Муратова, Е. Г., Ортанова, Ю. А. Советские историки «второго плана»: случай Веры Ивановны Горемыкиной / Е. Г. Муратова, Ю. А. Ортанова // Кавказология. – 2000. – № 3. С. 140–153.

2. Фоменко, В. А. Археолог и историк Вера Ивановна Горемыкина / В. А. Фоменко // Достижения вузовской науки. Сборник материалов XXIX Международной научно-практической конференции. – Новосибирск, 2017. – С.19–24.

3. Горемыкина, В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации в средневековой Европе: (Опыт ист.-теорет. исслед. на материале варвар. королевств Зап. Европы и Древ. Руси) / В. И. Горемыкина. – Минск: БГУ, 1982. – 248 с.

4. Горемыкина, В. И. О генезисе феодализма в Древней Руси / В. И. Горемыкина // Вопросы истории. –1987. – № 2. – С. 78–100.

5. Горемыкина, В. И. Возникновение собственности на землю / В. И. Горемыкина. – Минск: Университетское, 1991. – 78 с.

6. Хомутов, С. А. Мы были первыми / С. А. Хомутов. – Рыбинск, 2015. – 48 с.

7. Никифоров, В. Н. Восток и всемирная история / В. Н. Никифоров. – М.: Наука, 1975. – 353 с.

8. Неусыхин, А. И. Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в западной Европе VI–VIII вв. / А. И. Неусыхин. М.: Академия наук, 1956. – 422 с.

9. Гуревич, А. Я. Об исторической закономерности / А. Я. Гуревич // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – С. 51–79.

## БЕЛОРУССКАЯ СОВЕТСКАЯ МЕДИЕВИСТИКА НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ВОПРОСЫ ИСТОРИИ»

В марте 1950 р. проходила сессия, посвященная итогам, научной работы университета за 1949 год. Проф. В. Н. Перцев сделал доклад на тему «Бюргерство и города в Бранденбурге в XIV–XV веках». В основу своего доклада В. Н. Перцев положил мысль, что бранденбургские города возникали и развивались в условиях жестокой завоевательной политики немцев по отношению к первоначальному славянскому населению Марки. Однако немцам-завоевателям не удалось в полной мере стереть с лица Бранденбургской земли её первоначальную славянскую культуру. Вопреки стремлению Оттона Бамбергского (начало XII в.), Гельмольда (конец XII в.) и опиравшихся на них немецких историков принизить славянскую культуру в земле лютичей другие историки (Адам Бременский, Саксон Грамматик и др.) сообщают, что лютичи любили «дальше плавать», спускались по рекам в Балтийское маре и хорошо знали торговые дороги в чужие земли. Этим знакомством лютичей с торговыми путями и торговыми городами того времени воспользовались немцы-завоеватели. Таким образом, немецкая городская культура первых времён завоевания строилась не на пустом месте, и быстрый рост первых немецких городов в XIII столетии в значительной степени объясняется существовавшими ещё в X–XI вв. торговыми связями славян.

В XIII и XIV вв. города Марки были послушным орудием в руках военно-феодальных сил, группировавшихся вокруг маркграфа. Когда же в XV и XVI вв. они попробовали вступить (главным образом через местные ландтаги) в борьбу с центральной властью, то они не смогли выдвинуть никаких прогрессивных лозунгов, их требования были проникнуты узкоместными интересами и в течение долгого времени, вплоть до XIX в., ни в коей мере не содействовали созданию единого внутреннего рынка. Таким образом, их борьба оказалась безуспешной.

*Нечай Ф. Научная работа исторического факультета Белорусского государственного университета в 1950 г. // Вопросы истории. – 1950. – № 6. – С. 140.*

В марте 1952 г. в Белорусском государственном университете имени В. И. Ленина состоялась очередная научная сессия. Доклад на тему «Развитие исторической мысли в Белоруссии до XVII века» прочитал профессор В. Н. Перцев.

Докладчик рассмотрел отражение исторической мысли в произведениях фольклора и в летописях. Для белорусского фольклора характерны настроения патриотизма, в нём мы находим реалистическую оценку исторических событий и оптимистический взгляд на будущее. В то же время в нём отражён гнев народа против феодального гнёта, княжеских междоусобиц и нападений внешних врагов. В фольклоре, несмотря на присущие ему элементы фантастики, мы видим правильное в основных своих чертах понимание истории формирования белорусской народности.

Иные моменты в развитии исторической мысли в Белоруссии проявляются в летописях. Ранние белорусские летописные записи до нас не дошли. Дошедшие до нас так называемые «Литовские» летописи относятся к более позднему времени – к концу XV и началу XVI века. Более ранние из них (так называемые «Краткие» летописи) ещё проникнуты сочувствием к народным массам, ожидавшим помощи от Московского государства и ненавидевшим иноземных феодальных поработителей, между тем как в более поздних (то есть «пространных») летописях уже ярко проявляется сочувствие к народным массам, ожидавшим помощи от

Московского государства и ненавидевшим иноземных феодальных поработителей, между тем как в более поздних (то есть пространных) летописях уже якро проявляется сочувствие к литовским феодалам и князьям (особенно к Витовту), которые превозносятся в ущерб польской шляхте и в меньшей степени в ущерб московским князьям.

Уже с конца XVI в., а отчасти и раньше летописная литература в Белоруссии приходит в упадок, и исторический материал, включавшийся ранее в летописи, мы находим в такого рода исторической литературе, как дневники, мемуары, полемические сочинения по религиозным вопросам, сборники документальных источников.

*Н[ечай] Ф. Научная работа исторического факультета Белорусского государственного университета им. В. И. Ленина (1952 г.) //*
*Вопросы истории. – 1952. – № 12. – С. 176.*

Историки Белорусского государственного университета провели научную сессию, на которой было заслушано шесть докладов, два из них посвященных истории Белоруссии....

Один из старейших ученых Белоруссии, действительный член Академии наук БССР проф. В. Н. Перцев, выступил с докладом «Начальный период истории древней Пруссии». Автор утверждает, что население древней Пруссии уже в начале пашей эры находилось на патриархальной стадии развития, а в ряде областей уже перешло к пашенному хозяйству. Он полагает, что в этом обществе стала возникать социальная дифференциация, основой которой являлись, с одной стороны, торговля с античным миром, с другой – военные захваты. Но с III столетия н. э. в связи с замиранием торговли с античным миром процесс накопления богатств в Пруссии задерживается.

Новый этап в развитии древней Пруссии начинается с VI–VII веков. К этому времени изменяется направление торговых связей Пруссии. Она ведет торговлю с Византией, хазарами, арабами, частично с древнерусским государством, наконец, со странами Западной Европы, примыкавшими к бассейну Балтийского и Северного морей.

Одновременно происходил рост производительных сил в самой Пруссии. Все это вызывало появление классовых отношений в зародышевой форме. Однако политическая раздробленность и отсутствие экономических связей между различными частями древней Пруссии замедляли ее социально-экономическое развитие; до конца своего самостоятельного существования прусское общество не смогло покончить с родо-племенной раздробленностью, выйти из стадии разложения родо-племенных отношений и перейти к феодализму. В древней Пруссии не возникли ни народность, ни государственность.

*Любимов В. Н., Трухнов Г. Т., Шнеерсон Л. М., Шибаева Ю. А., Бурмистрова Т. Ю., Чхеидзе А. Е., Конокотин А. В.*
*Работа историков на местах //*
*Вопросы истории. – 1956. – № 11. – С. 203.*

## СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО…….3

## PROFESSOR ET MENTORIS HONOREM

А. А. Яноўскі 53 ГАДЫ Ў АБДЫМКАХ КЛІО, ЦІ ЭПІЗОДЫ ЖЫЦЦЯ І НАВУКОВА-ПЕДАГАГІЧНАЙ ТВОРЧАСЦІ ПРАФЕСАРА В. А. ФЯДОСІКА…...5
А. А. Торканевский ВИКТОР АНАТОЛЬЕВИЧ ФЕДОСИК, КАК ВЕДУЩИЙ УЧЕНЫЙ-АНТИКОВЕД В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ НАУКЕ……16
И. О. Евтухов ИСТОРИЯ АНТИЧНОГО ХРИСТИАНСТВА В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРОФЕССОРА В. А. ФЕДОСИКА……26
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРА В. А. ФЕДОСИКА……36
М. М. Казаков У ИСТОКОВ ХРИСТИАНСТВА В СЕВЕРНОЙ АФРИКЕ……...48

## ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО МИРА

О. В. Томашевич РАДОСТЬ ПО-ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИ – БИРЮЗА……55
А. А. Спартак ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ ОБЕЛИСКИ ПОЗДНЕГО ЦАРСТВА…….63
А. С. Миксюк К ВОПРОСУ ОБ ИДЕНТИФИКАЦИИ ОБЪЕКТОВ, РАСПОЛОЖЕННЫХ В МОРЕ ВОУРУКАШЕ (VOURU.KAŠA) В АВЕСТЕ……..69
Н. А. Гуль К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ ИНДОАРИЕВ И ИХ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ……...76
В. Н. Дубовская МЕЖЕВОЙ КАМЕНЬ (КУДУРРУ) ЦАРЯ МЕЛИШИХУ……..80
И. Ю. Лопушанский КУЛЬТ МАРДУКА И ЭСАГИЛА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ 2-Й ПОЛ. II ТЫС. ДО Н. Э……..86
Ю. С. Кухарчик «ВОСТОЧНЫЕ НАРОДЫ» В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ ДЕРЖАВЫ АХЕМЕНИДОВ ПО ДАННЫМ ДРЕВНЕПЕРСИДСКИХ ЦАРСКИХ НАДПИСЕЙ……..92
А. В. Дягель СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ ПРОВИНЦИЕЙ ЙЕХУД (VI–IV вв. до н. э.)……...100
Л. Л. Селиванова ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ РЕБЕНКА В РОМАНЕ ЛОЛЛИАНА «ФИНИКИЙСКИЕ ИСТОРИИ»: РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТ ИЛИ ВАРВАРСКИЙ ОБЫЧАЙ?.....106
А. И. Ганжуров ОТНОШЕНИЕ ФЛОРА К ГРАЖДАНСКИМ ВОЙНАМ РИМА I В. ДО Н.Э. И ПЕРЕХОДУ РЕСПУБЛИКИ К ПРИНЦИПАТУ……112
С. В. Телепень ВСАДНИЧЕСКИЙ *CURSUS HONORUM* В ПЕРИОД РАННЕЙ ИМПЕРИИ……..118
А. В. Козленко «…ИБО Я НОШУ ЯЗВЫ ГОСПОДА ИИСУСА НА ТЕЛЕ МОЕМ». ТАТУИРОВКА И КЛЕЙМЕНИЕ В ГРЕКО-РИМСКОЙ АНТИЧНОСТИ……..126
О. М. Ленцевич ФЕНОМЕН ЖЕНСКОГО МУЧЕНИЧЕСТВА В АНТИЧНОМ ХРИСТИАНСТВЕ……..133

## ЕВРОПА В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

И. О. Евтухов СТРУКТУРА ДРЕВНЕГЕРМАНСКОГО ОБЩЕСТВА ПО ДАННЫМ АНГЛОСАКСОНСКОГО ЭПОСА «БЕОВУЛЬФ»……139

М. В. Гаврюченкова АНГЛОСАКСОНСКИЕ КОРОЛЕВЫ И ВЛАСТЬ……..146
Е. А. Гуринов ПРИЧАСТЕН ЛИ БОДУЭН БУЛОНСКИЙ К УБИЙСТВУ ТОРОСА, ПРАВИТЕЛЯ ЭДЕССЫ?.....153
В. А. Дмитриев К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕГРАЦИИ АРАВИИ В СОСТАВ САСАНИДСКОЙ ДЕРЖАВЫ……..159
Е. Д. Смирнова, С. А. Рогач СПЕЦИФИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЖЕНЩИН В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КРИСТИНЫ ПИЗАНСКОЙ:
ЗАЧАТКИ ИДЕЙ ФЕМИНИЗМА……162
Д. Н. Черкасов ВОЙНА «ДАМУАЗО ДЕ ПЬЕРФОРА» И БОРЬБА ЗА ЕГО НАСЛЕДИЕ……....168
Е. Н. Сурта ИЗБРАНИЕ ПАПЫ МАРТИНА V НА КОНСТАНЦСКОМ СОБОРЕ И ПРЕКРАЩЕНИЕ ВЕЛИКОЙ СХИЗМЫ ПО СООБЩЕНИЯМ ХРОНИКИ УЛЬРИХА РИХЕНТАЛЯ……..174
С. Н. Темушев СУЩНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ НАЛОГОВ СРЕДНЕВЕКОВОГО ГОСУДАРСТВА (НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ)…….182
В. А. Варонін НАВАГРУДАК – ПЕРШАЯ СТАЛІЦА ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА. ГЕНЕЗІС ЛЕГЕНДЫ……..190
А. Ул. Любы ДЫНАСТЫЯ СВЯТЫХ: ПРАЕКТЫ СТВАРЭННЯ КУЛЬТУ СВЯТОГА Ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОЎСКІМ У XIII – XVI СТ……..197
С. А. Лапицкий УЧАСТИЕ РОССИИ В ПОДАВЛЕНИИ ВОССТАНИЯ ИХЭТУАНЕЙ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ КИТАЙСКО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ……204

## ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

О. В. Перзашкевич К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ БИБЛИИ ВИКЛИФФА НА РАННИЕ ЧЕШСКИЕ ПЕРЕВОДЫ БИБЛИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ПСАЛТЫРИ)...210
А. В. Данилов ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТЕРМИНОЛОГИИ ЛАТИНСКОГО И ГРЕЧЕСКОГО ТЕКСТОВ ФЛОРЕНТИЙСКОЙ УНИИ……218
А. А. Прохоров ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЛЕГЕНДА В РАННЕСЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ……230
Д. В. Скварчэўскі КУЛЬТАВАЯ ДАХРЫСЦІЯНСКАЯ СКУЛЬПТУРА НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ: ДА ПЫТАННЯ ІСНАВАННЯ ВЫЯЎЛЕНЧЫХ КАНОНАЎ……..239
А. В. Верещагина (Гурко) ЯЗЫК БОГОСЛУЖЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ПРАКТИКЕ БЕЛОРУСОВ……247
А. А. Гужалоўскі ЗНОС КУЛЬТАВЫХ БУДЫНКАЎ ПАДЧАС АНТЫРЭЛІГІЙНАЙ КАМПАНІІ Ў БССР КАНЦА 1950-Х – ПЕРШАЙ ПАЛОВЫ 1960-Х ГГ……253
Н. В. Кошелева К ВОПРОСУ ОБ ИНСТИТУТЕ *ХВАРАНОВ* И ЕГО РЕЛИГИОЗНЫХ ОСНОВАХ В ГОСУДАРСТВЕ СИЛЛА……...258
Liubou Dzihanau “ENTRAR CON LA LORO PER USCIR POI CON LA NOSTRA”: CLAUDIO ACQUAVIVA AND JESUIT MISSIONARY STRATEGY IN XVI CENTURY……...269
иерей Н. О. Пашков ДУХОВНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА КИПРСКОГО МАКАРИЯ……...274
С. И. Шатравский ВЗГЛЯД НА БУДДИЗМ В РАБОТЕ ПРОФЕССОРА А. И. ВВЕДЕНСКОГО «РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА»……...281

## ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Н. А. Тарасенко ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ В УКРАИНЕ……..288
Т. В. Кудрявцева АЛЕСЯ АКИМОВНА МОТУС: БЕЛОРУССКИЙ ИСТОРИК НА КАФЕДРЕ ИСТОРИИ ДРЕВНЕГО МИРА ЛЕНИНГРАДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ИНСТИТУТА ИМ. А. И. ГЕРЦЕНА……295
А. В. Валодзіна РУХ ВАЛЬДЭНСАЎ Ў ЕЎРАПЕЙСКАЙ ГІСТАРЫЯГРАФІІ: ПАРАЎНАЛЬНЫ ХРАНАЛАГІЧНЫ, РЭГІЯНАЛЬНЫ І ТЭМАТЫЧНЫ АГЛЯД…….300
С. С. Гордейчук РОССИЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СВЯЩЕННОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В XIV В……...306
Д. В. Мазарчук ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ДИПЛОМАТИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ……...315
Т. А. Навагродскі СУЧАСНАЯ БЕЛАРУСКАЯ ЭТНАЛОГІЯ……..321
А. В. Гурко К ВОПРОСУ ОБ ЭЛЕМЕНТАХ КИТАЙСКИХ ТРАДИЦИЙ В КУЛЬТУРЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ…….329
И. О. Евтухов БЕЛОРУССКАЯ СОВЕТСКАЯ МЕДИЕВИСТИКА: ПРОФЕССОР В. И. ГОРЕМЫКИНА (1920–2012)……...335
БЕЛОРУССКАЯ СОВЕТСКАЯ МЕДИЕВИСТИКА НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ВОПРОСЫ ИСТОРИИ»……..341

Научное издание

# Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus

---

# Счастье не в награде за доблесть, а в самой доблести

**Материалы международного научного круглого стола, посвященного 70-летнему юбилею профессора В. А. Федосика**

**Минск, 9 февраля 2021 г.**

В авторской редакции

Ответственный за выпуск *И. О. Евтухов*

Подписано в печать 06.12.2021. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 19,99. Уч.-изд. л. 20,06.
Тираж экз. Заказ

Белорусский государственный университет.
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя, распространителя печатных изданий № 1/270 от 03.04.2014.
Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.

Отпечатано с оригинал-макета заказчика