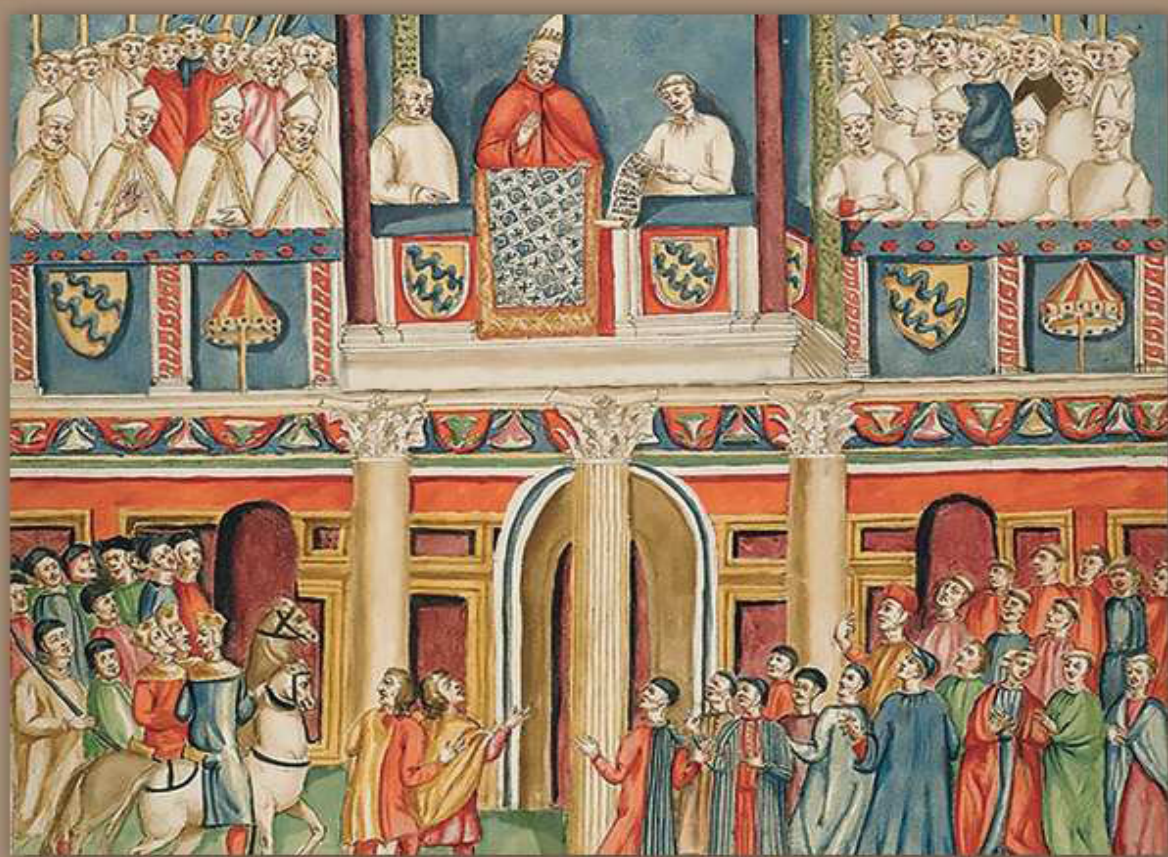


# POLYSTORIA

*Бог, Рим, народ  
в средневековой Европе*





## **Бог, Рим, народ в средневековой Европе**

**Составители и ответственные редакторы:**

*Михаил Бойцов, Олег Воскобойников*

**Авторы:**

*Илья Аникьев, Михаил Бойцов, Андрей Виноградов, Олег Воскобойников, Михаил Дмитриев, Ульяна Доброва, Василий Долгополов, Алексей Корчагин, Анна Литвина, Александр Русанов, Наталья Тарасова, Федор Успенский*

**Рецензенты:**

профессор кафедры истории средних веков МГУ им.  
М.В. Ломоносова доктор исторических наук *Рустам Шукуров*;  
профессор кафедры всеобщей истории МГИМО(у)  
доктор исторических наук *Олег Кудрявцев*

Издание подготовлено при поддержке Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ

В оформлении обложки использован фрагмент акварели XVII в. по утраченной фреске из Латеранского собора, на которой папа Бонифаций VIII благословляет народ, открывая Юбилей 1300 года. *Амброзианская библиотека в Милане, рукопись 1622 f. inf. 227 (File: BonifaceVIIIjubile.jpg – Wikimedia Commons)*

© Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2021

© Составление. Бойцов М.А., Воскобойников О.С., 2021

# Михаил Бойцов

## Вводные замечания

Очень уж широкие темы вынесены в заглавие нашей книги – шестой, выпущенной Лабораторией медиевистических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»<sup>[1]</sup>. Разумеется, на последующих страницах мы можем лишь бегло их коснуться, обозначить свой интерес к ним – не более.

Представлениям о *Боге* в Средние века посвящены тысячи исследований, вышедших за несколько последних веков, и наверняка появятся новые тысячи в столетиях грядущих – насколько хватит жизни академической истории. *Римом* и *народом* медиевисты занимались, конечно, несопоставимо меньше, но и тут наберутся целые библиотеки. Возможно, когда-нибудь и мы постараемся монографически разобрать с разных сторон хотя бы какую-нибудь грань одного из таких больших сюжетов. Пока же сохраняем верность принципу множественной истории, дававшему название сначала собственным трудам Лаборатории, а с недавних пор и более широкой по составу книжной серии.

За свежее слово «Полистория» мы не устаем благодарить авиньонского скриптора начала XIV в. Джованни Каваллини де Черрони. Оказалось, что созданный им образ «множественной истории» не только подходил к разнообразию повествований о былом в его собственное время, но и на удивление точно соответствует *сегодняшней* картине прошлого, ставшей «множественной» как никогда ранее. Никогда ранее историки не находили такого изобилия тем для своей работы. Никогда ранее они не пользовались столь разнообразными исследовательскими приемами. Никогда ранее не звучало такого разногласия в историографии. А главное, никогда ранее историкам не было так отчетливо видно, что к подлинному *пониманию* прошлого можно приблизиться, лишь обсуждая *различные* взгляды на него, а не диктуя начальственным тоном якобы единственно мыслимые правильные его оценки. Сегодня история может быть только «множественной».

Ощущение, что слово *polystoria* удачно передает состояние новоевропейского исторического знания, возникло, впрочем, не у нас первых. Испанский филолог Бисенте Тинахеро Мартинес именно под этим названием опубликовал в мадридском журнале *Revista contemporánea* в самом начале 1880-х годов серию очерков о развитии европейской историографии в XVII столетии<sup>[2]</sup>. Стоит похвалить автора за незаурядный кругозор: он упомянул даже Юрия Крижанича, хотя и отнес его ко времени правления на Руси некоего «царя Алехандро»<sup>[3]</sup>... Тинахеро Мартинес собрал свои очерки в книгу, но издал ее, как говорят, тиражом всего 50 пронумерованных экземпляров, что превратило ее в библиографическую редкость, нам пока – увы – недоступную<sup>[4]</sup>...

Содержание нашей новой книги не очерчивается полностью тремя ключевыми словами – Бог, Рим, народ, – хотя, пожалуй, каждую «историю» в ней можно так или иначе связать по меньшей мере с одним из них.

Право рассуждать о Боге естественно было предоставить не первому встречному, а князю Церкви – кардиналу Франческо делла Ровере, будущему папе Сиксту IV. Ему лучше многих других удастся показать читателю, сколь сложен вопрос о всемогуществе Божиим и имеются ли у этого могущества хоть какие-нибудь пределы. Покажет он заодно и то, какими интеллектуальными инструментами оперировали богословы XV в., причем меняясь ими порой с правоведами. В самой возможности такого обмена крылась простая истина: всякий земной правитель служит в той или иной степени образом Господа, как и любой судья представляет в некоторой мере высшего Судию...

С Римом, конечно, проще – и не только потому, что вечность (*aevum*) Вечного города совсем иного порядка, чем вечность (*aeternitas*) Бога. Рим только в одном своем измерении метафизичен (и ангелоподобен<sup>[5]</sup>), оставаясь вплоть до наших дней умозрительным символом могучей политики европейского типа. В другом же измерении Рим сугубо материален, а потому может быть увиден обычными плотскими очами и худо-бедно описан, притом даже не самым искусным языком. Так, Магистр Григорий в конце XII в. проделал далекий путь (скорее всего, от английских берегов), чтобы вблизи рассмотреть триумфальные арки, капитолийскую (тогда еще латеранскую) волчицу и мальчика, вынимающего занозу. (Кстати,



перенести обе статуи на Капитолий распорядится только что упомянутый Сикст IV.) Присматривался Григорий к ним, пожалуй, даже чересчур пристально, а уж нагая Венера из паросского мрамора, хотя и покалеченная, вовсе лишила его душевного равновесия... Почему-то для магистра (а также для «друзей», которым он адресовал свои заметки) Рим оказался интересен не бесценными христианскими реликвиями, а языческими диковинами. Истории и байки, которыми Григорий в изобилии сдабривает свой рассказ – как те, что вызывают его скепсис, так и те, которым он верит, – очень напоминают небылицы, сочинявшиеся и в других знаменитых городах. Прежде всего в Новом Риме – на берегах Босфора<sup>[6]</sup>... Заодно они показывают нам, как образованные европейцы на рубеже XII и XIII вв. представляли себе античную историю – прямо скажем, иначе, чем принято сегодня...

Если мы согласимся, что Григорий на свой лад любит Античность, то признаем и то, что его любовь к языческому Риму столь же бескорыстна, как и к каменной Венере. Совсем иначе обстоит дело с небольшой группой венских ценителей истории, примерно полутора веками позднее проявивших интерес к классическому прошлому. Их по-своему умелая реконструкция реалий ранней империи времен Октавиана Августа и Нерона отличалась сугубой прагматичностью. Получившийся у них образ языческого Рима не имел ничего общего с языческим Римом Магистра Григория – хотя совсем уж без Венеры не смогли обойтись и они...

Историки давно знают, что искать для Средневековья точное определение понятия «народ» можно бесконечно, но без особого результата. Если немецкие рыцари шли за своим императором в атаку с боевым кличем «*Romanum Imperium!*», как уверяет нас хронист (хотя если он и прав, то кричали они, скорее всего, все же «*Das Römische Reich!*» на своих швабских, баварских, верхнерейнских и прочих диалектах), то как представляли они себе собственную идентичность? К какому «народу» они себя относили? Считали ли они себя германцами, римлянами, швабами (баварцами и т. п.), а то, быть может, и всеми сразу? Оказавшись за морем – в Святой земле, – тосковали ли крестоносцы только по родной Бургундии, Шампани, Пикардии или же по «сладкой Франции» в целом? Отбиваясь от наседавших сарацин, считали ли они «своими» одних французов или одних немцев, всех

христиан латинского обряда или же любых христиан вообще? А вдруг и верных мусульманских слуг тоже? Или размежевание, если и имело место, то шло по иным линиям, например, разделявшим хорошо сплоченные сообщества: иоанниты – это «наши», а тамплиеры – уже не совсем (или наоборот)... Ближе к восточному краю Европы с определением собственной идентичности было, видимо, ничуть не проще, что и обсуждается в самом конце нашей книги.

Помимо только что перечисленных исследований на последующих страницах читатель найдет и другие, которые, впрочем, тоже несложно связать с тремя главными темами из заглавия. Так, детальное исследование эволюции одного из видов храмовой архитектуры, конечно, имеет отношение к представлениям о Боге у заказчиков церквей, зодчих и прихожан. Местами донельзя абстрактные, местами же приземленнее некуда рассуждения одного португальского инфанта на тему о том, как улучшить состояние королевства, вписываются в долгую традицию наставлений об идеальном устройстве что домохозяйства, что политического сообщества. Поскольку же метафорическим образцом и реальным источником правовой мысли для средневековых политических сообществ был, конечно же, Рим, то и эта часть книги вписывается в заданную тематическую рамку.

Если в образе Рима мы вправе узнать всякую крупную политику, то и кровавая борьба за власть над нею – тоже вполне «римский» сюжет. Тем более когда речь идет о братоубийстве. Не раз и не два на дом Рюриковичей ложилась мрачная тень этого преступления. Известнее всего – гибель Бориса и Глеба от рук убийц, подосланных одним из их старших братьев. Однако мало кто вспомнит, что в той же борьбе за киевский престол погиб еще один сын Владимира – Святослав, и туман, окутывающий его кончину, еще гуще, ведь его жития никто так и не написал. И все же, кажется, удалось найти путь к тому, чтобы отчасти прояснить ту давнюю трагедию, а может быть, даже назвать имена заказчиков всех трех убийств...

Не все из собранных здесь работ написаны постоянными сотрудниками Лаборатории. Мы вполне осознанно предоставляем наши страницы и молодым медиевистам, чтобы они на практике учились вносить посильный вклад в ту «множественную историю», которую научное сообщество рассказывает не только самому себе, но и публике – как мы надеемся, благосклонно настроенной.

# Крест в камне





# **Андрей Виноградов. Ex oriente crux. Ранняя эволюция византийских церквей типа вписанного креста в свете новых открытий**

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_14-42

Проблема происхождения храма типа вписанного креста (*англ.* cross-in-square church) как часть более широкого вопроса о генезисе крестово-купольных церквей вообще – ключевая для истории становления средневизантийского зодчества и крайне волновавшая исследователей христианской архитектуры в первой половине – середине XX в. – ближе к концу столетия явно отошла на второй план, так что в новейших историях византийского зодчества она вообще не поднимается<sup>[7]</sup>. Впрочем, так случилось не потому, что проблема эта была решена, но потому, что она стала считаться практически неразрешимой, как хорошо видно из последних – и притом уже довольно давних – обзоров Д. Ланге и Н. Шмука<sup>[8]</sup>.

Видятся три основных причины такого тупика. Во-первых, в дискуссии о храмах типа вписанного креста произошла резкая поляризация позиций без возможности доказать абсолютную правоту одной из них или, наоборот, примирить их между собой. Во-вторых, многие исследователи сконцентрировались именно на происхождении рассматриваемого типа и широких вопросах типологии, пренебрегая изучением конкретных памятников и выяснением их датировок и контекста в угоду концепциям «большого стиля» и эволюционистским моделям, что сильно дискредитирует их построения. В-третьих – что, пожалуй, существеннее всего, – почти исчерпана источниковая база вопроса, и споры, давно уже вращающиеся вокруг очень узкого круга памятников, утомили исследователей<sup>[9]</sup>.

Действительно новое обобщение информации было предпринято лишь П. Гроссманном<sup>[10]</sup>, но только для варианта вписанного креста с изолированными угловыми ячейками – наименее спорного, так как он точно имеет римское происхождение<sup>[11]</sup>. Кроме того, произведено оно было на очень ограниченном материале: Осиос Давид (храм монастыря Латому) в Фессалонике (вторая половина V в.), мавзолей (?)

в киликийском Аккале (конец V – начало VI в.), парэклесий при базилике в ликийском Каркабо (совр. Алакилисе; начало VI в.)<sup>[12]</sup> и ливийский храм в Каср-эль-Либия<sup>[13]</sup>. К этому перечню следует добавить часто обсуждавшиеся в литературе южносирийский храм в Шакке, и аравийскую церковь Пророков, апостолов и мучеников в Герасе (о них см. ниже), и менее изученные киликийский храм на о. Несулион (Богсак Ада; V–VI вв.)<sup>[14]</sup>, и церковь в восточнокаппадокийской Лариссе (совр. Манджылык)<sup>[15]</sup>; ср. также аналогичные постройки с конхами в торцах рукавов, разрушенный мавританский храм при Латеранской базилике в Риме (461–468 гг.), с гексагонами в углах<sup>[16]</sup>, и тип *croix semi-libre* (например, храм св. Илии в Эзре (542 г.)).

Пример Гроссманна, ясно показавшего римско-ранневизантийское происхождение типа вписанного креста с изолированными ячейками, демонстрирует, что замкнутый круг дискуссии о византийских храмах типа вписанного креста можно разорвать прежде всего включением в обсуждение новых памятников, чему и будет посвящена настоящая статья. Оговоримся, что под новыми мы понимаем не только храмы, открытые после угасания вышеописанных дискуссий, т. е. с 1970-х годов, но и давно известные церкви, которые по каким-то причинам несправедливо не рассматривались в интересующем нас контексте. Следует также оговориться, что в настоящей работе мы сфокусируемся именно на развитии и распространении, а не на происхождении плана вписанного креста на раннем (до IX—X вв.) этапе византийской крестово-купольной архитектуры. Однако сначала все же следует кратко – насколько это необходимо для целей нашей работы – описать основные научные теории происхождения храмов типа вписанного креста, которых можно выделить три (не считая синтетических, см. ниже)<sup>[17]</sup>.

Появление первой, «эволюционистской» теории связано с именем О. Вульффа, которого в общем и целом поддерживали А. ван Миллинген, Ш. Диль, Ж. Эберзольт, М. Бюльманн, Э. Ходдиотт, В. Залозецкий-Сас, Н.Н. Брунов, А.Л. Якобсон, Й. Кольвиц, П. Лемерль, Х. Бухвальд, И. Хуттер, Ж. Лафонтен-Дозонь и др.<sup>[18]</sup> Согласно его концепции, средневизантийский храм типа вписанного креста представляет собой результат трансформации купольной базилики с рукавами креста

(крестово-купольной базилики, cross-domed basilica) – или croix libre (согласно А. Грабару и др.) – и церкви с изолированными угловыми ячейками. Недостаток этой теории заключается в концентрации исключительно на вопросе происхождения средневизантийского крестово-купольного храма на четырех свободных опорах, тогда как более ранние памятники типа вписанного креста здесь игнорируются или объявляются заведомо не связанными с позднейшими<sup>[19]</sup>, что приводит даже к их «упозднению»<sup>[20]</sup>.

Вторую теорию можно условно обозначить как кавказскую (ирано-армянскую). Впервые она была сформулирована Й. Стржиговским, для которого родоначальником типа является иранский четырехстолпный храм огня («чахар-так»), приведший к созданию церкви типа вписанного креста сначала в Армении, а позднее, под армянским влиянием, и в Византии (в частности, расцвет данного типа в македонский период исследователь связывал с полулегендарным армянским происхождением императора Василия I). В таком виде данная гипотеза была мало кем поддержана: иранскую ее часть приняли А.М. Шнейдер, К. Эрдман и др., армянскую – большинство армянских ученых, а среди западных исследователей – например, Ю. Балтрушайтис и Ф. Вахсмут<sup>[21]</sup>, хотя сегодня ее практически никто не разделяет<sup>[22]</sup> (редкое исключение – А. Це<sup>[23]</sup>). Особый вариант этой кавказской теории предложил Г.Н. Чубинашвили, который разделял грузинские и армянские памятники типа вписанного креста, приписывая первым автохтонное происхождение, и идеи которого развили его грузинские последователи, но не принимает почти никто за пределами Грузии<sup>[24]</sup>.

Важно отметить, что большую роль в критике теории Стржиговского сыграло установление правильной хронологии крестово-купольных храмов на Кавказе, достигнутое благодаря уточнению датировок отдельных памятников. В результате сейчас практически общепризнано, что все храмы данного типа на Кавказе возникают после 600 г.<sup>[25]</sup>, кроме церкви Сурб Саркиса в Текоре (совр. Дигора), на западном портале которой существовала надпись о строительстве храма «ромеем» Ураном<sup>[26]</sup> по заказу армянского князя Саака Камсаракана в 485–490 гг.<sup>[27]</sup> Поскольку изучение этого памятника затруднено его разрушением в результате землетрясения в

начале XX в., существуют две точки зрения на его генезис: М.М. Асратян и другие настаивают на одномоментной постройке здания, а изучавший его еще стоявшим Т. Тораманян и его последователи видели здесь три этапа строительства: языческий храм, превращенный в базилику, перестроенную затем в крестово-купольную церковь; исследовавший храм *de visu* Н.Я. Марр видел здесь только два последних этапа. В последнее время храм был подробно проанализирован А. Плонтке-Люнинг, которая показала, что к концу V в. относится типичная для Сирии базилика, а ее перестройка в крестово-купольный храм произошла в 1008 г.<sup>[28]</sup> То же самое следует отметить и в отношении Эчмиадзинского монастыря в Вагаршапате, часто привлекаемого при изучении генезиса крестово-купольных храмов: среди исследователей нет окончательной уверенности в дате появления его плана и особенно перекрытий<sup>[29]</sup>, а сам этот план был известен в Средиземноморье уже к началу V в., причем как в аналогичном виде (баптистерий в Сиде, см. ниже), так и в более сложном изводе, с двойной оболочкой и колонными эксedрами (Сан-Леучио в апулийской Канозе<sup>[30]</sup>).

Наконец, в полемике с Й. Стржиговским ряд исследователей (Ф. Герке, Дж. Т. Ривойра, Н. Мавродинов, Ф. Швайнфурт, Г. Штанцль, Г. Дехио, М. Сотириу, Б. Смит и др.<sup>[31]</sup>) предложил видеть в византийских крестово-купольных храмах на четырех опорах результат эволюции римской архитектуры. Согласно большинству этих ученых, такая трансформация произошла на территории Сирии, поскольку все известные им ранневизантийские храмы данного типа находятся именно там. Классическим ее примером считается ныне разрушенный храм Зевса (?) 161–169 гг. в южносирийской Фене (совр. Мусмийе; старая версия о его функции как претории в настоящий момент отвергнута), перестроенный в конце IV – первой половине V столетия в кафедральный собор города: опорами для кровли здесь служили четыре колонны (подробнее о нем и других памятниках Сирии см. ниже).

«Римско-сирийская» теория подвергалась критике, прежде всего из-за отсутствия прямой связи ранних сирийских построек типа вписанного креста со средневизантийскими крестово-купольными церквями, возникавшими на другой территории<sup>[32]</sup>. Кроме того, ошибочное отождествление храмов в Фене и аль-Мундира в Ресафе

как гражданских построек (см. ниже) приводило к отрицанию типа вписанного креста как храмового до IX в.<sup>[33]</sup> Поэтому возникли синтетические теории (Г. Милле, В.Ф. Дайхманна, Р. Краутхаймера), предполагающие происхождение средневизантийского крестово-купольного храма из соединения ранних восточных памятников этого типа и купольной базилики.

## Сирия

Переходя собственно к предмету нашего исследования, следует сперва напомнить, что довольно короткий список обычно обсуждаемых построек типа вписанного креста «канонизировался» уже к середине XX в.<sup>[34]</sup> и затем повторялся без добавлений – или только с сокращениями – даже в самых авторитетных историях византийской архитектуры (Р. Краутхаймера, С. Манго и др.). Так, обычно обсуждаются только два ранних сирийских памятника типа вписанного креста.

Первый из них – уже упоминавшийся храм в Фене, где центральный крестовый свод опирается на четыре колонны, полуциркульные своды рукавов – на архитравы, лежащие на центральных и пристенных колоннах, а угловые ячейки имеют плоское перекрытие (илл. 1). Датировка этого ключевого памятника вызывала дискуссии. Э. Вайганд<sup>[35]</sup> справедливо указал на введение здесь над коринфскими капителями римских колонн дополнительных трапециевидных капителей, которые невозможны в римской архитектуре II в. и указывают на полную переделку перекрытий. Последующие исследователи<sup>[36]</sup>, не ставя под сомнение датировку Вайганда<sup>[37]</sup>, ошибочно приписывали ему мнение о постановке колонн при перестройке здания в храм. На единственной имеющейся фотографии<sup>[38]</sup> хорошо видно, что трапециевидная капитель, действительно, выполнена грубее и не согласуется в сечении с коринфской капителью II в. под ней. Это признаёт и Э. Руссо<sup>[39]</sup>, который, однако, указывает на примеры таких капителей в римских постройках уже III в. Но и такое уточнение в любом случае не позволяет датировать перекрытия храма II в. и ставит под сомнение точность лишь верхней границы датировки Вайганда, но не нижней, так как языческий храм Зевса не мог продолжать существовать позднее начала V в. В то же время трансформация языческого храма в христианский вряд ли произошла раньше эдиктов Феодосия I 390-х годов. Поэтому перестройку храма в Фене в церковь, с сохранением плана, но переделкой перекрытий, следует датировать рубежом IV–

V вв. «Уменьшенная копия» этого храма – примерно современный ему зал («Мабед») в частном доме в Шакке IV в. <sup>[40]</sup>

Второй обычно обсуждаемый памятник типа вписанного креста в Сирии – церковь аль-Мундира в Ресафе (569–581 гг.; илл. 2). Эта постройка интерпретировалась всеми исследователями как храм до появления статьи Ж. Соваже <sup>[41]</sup>, который, прежде всего на основании надписи Νικῆ ἡ τύχη Ἀλαμουνδάρου («Да здравствует Аламундар!»), носящей, по его мнению, светский характер, предложил считать ее залом приемов гассанидского правителя аль-Мундира. Однако против этой, ставшей на некоторое время почти общепринятой, точки зрения были высказаны серьезные контраргументы <sup>[42]</sup>. К приведенному Г. Брандсом примеру надписи такого содержания в церковной постройке можно добавить еще один – из Келлий в Египте (SEG 33: 1324). Итак, сейчас церковный характер этой постройки несомненен, а предположение о ее двойной, церковно-светской функции <sup>[43]</sup> маловероятно ввиду отсутствия аналогий.

В результате такого сужения кругозора из поля внимания большинства ученых последней четверти XX – начала XXI в. выпало несколько других сирийских купольных храмов типа вписанного креста на крещатых столпах, активно обсуждавшихся в литературе первой половины прошлого столетия. Это церковь в Эт-Тубе (582 г.), храм № 3 в Андроне (совр. Иль-Андерин; без восточных столпов) и храм № 1 в Босре (тоже без восточных столпов и с удлинением западной части в виде базилики), а также купольные здания с изолированными угловыми ячейками: мавзолеев в Шагге (VI в.) и мавзолеев в Хассе <sup>[44]</sup>, равно как и церковь Пророков, апостолов и мучеников в Герасе (464–465 гг.) <sup>[45]</sup> с ее комбинированным планом (четыре подкупольные колонны при изолированных угловых ячейках; илл. 3). Храм в Эт-Тубе сохранился ниже уровня сводов, и впервые опубликовавший его Г. Батлер считал, что здание можно реконструировать и как купольную базилику (так на его разрезе), и в виде вписанного креста, в пользу чего говорит сохранившийся и аналогичный по плану храм № 3 в Андроне; плоский потолок в пастофориях ср. с аналогичным перекрытием угловых ячеек в Фене.

Теперь этот список следует пополнить еще одним важным памятником <sup>[46]</sup>. В 1976–1982 гг. Т. Ульберт раскопал в



северносирийской Ресафе большую ранневизантийскую базилику св. Креста, построенную, согласно найденной там надписи, в 559 г.<sup>[47]</sup> Практически одновременно с базиликой<sup>[48]</sup> у ее юго-восточного угла был построен центрический парэκκлесий-мартирий, впоследствии пострадавший, вероятно, от землетрясения и после небольшого ремонта полностью перестроенный в конце VI столетия в укороченную базилику. Первоначальный мартирий имел форму храма типа вписанного креста с крестчатыми опорами, чьи пилястры были удлинены под большими подпружными арками, и не выраженной снаружи апсидой, фланкированной двумя прямоугольными пастофориями. Полное – вплоть до неправильной формы столпов и артикуляции фасадов – совпадение с планом храма аль-Мундира 569–581 гг. в той же Ресафе, с одной стороны, позволяет надежно реконструировать систему перекрытий мартирия, а с другой – увидеть в нем прямой образец для церкви аль-Мундира. Более того, это абсолютное сходство двух построек заставляет видеть в них, весьма вероятно, работу одной артели и соответственно сблизить их по времени, отнеся к 560–570-м годам.

Данная находка для истории храмов типа вписанного креста в Сирии весьма значима. Во-первых, это самый ранний точно датированный купольный храм на четырех столпах в регионе. Во-вторых, он и храм аль-Мундира, как и Фена, показывают формирование типа: рукава креста еще отделены мощными арками и не перекрыты полуциркульными сводами, угловые ячейки завершают купольные своды, а центральную – шатер. В-третьих, наличие двух памятников типа вписанного креста в одном городе позволяет предположить, с одной стороны, что здесь могли быть и иные храмы данного типа, а с другой – что Ресафа-Сергиополь, важнейшее место паломничества на Востоке, была и центром распространения архитектурного типа вписанного креста на четырех столпах в Северной Сирии, к которой относятся также упомянутые выше Андрона и Эт-Туба.

Напротив, для ранневизантийских Южной Сирии и Аравии (кроме церкви № 1 в Босре) оказываются характерны скорее описанные выше варианты вписанного креста с изолированными угловыми ячейками (мартирий в Шагре) или на четырех колоннах (храм в Фене и зал в Шакке), либо комбинация двух этих вариантов (церковь Пророков,

апостолов и мучеников в Герасе; ср. с храмом св. Иоанна Предтечи там же).

Итак, нет никакого сомнения в том, что в V–VI столетиях тип вписанного креста был представлен в сирийско-аравийском регионе уже несколькими вариантами, два из которых – с изолированными угловыми ячейками и на колоннах – имеют еще римское происхождение, а один – на крестчатых столпах – может представлять собой продукт местной эволюции.

## Иерусалим

Странным образом в дискуссии о ранних купольных храмах типа вписанного креста, в отличие от Сирии, не упоминаются ранневизантийские храмы Иерусалима и его окрестностей. Между тем общепризнано, что этот город был не только крупнейшим паломническим центром, но и источником распространения различных идей, в том числе и архитектурных. Здесь можно выделить по меньшей мере два ранних памятника данного типа<sup>[49]</sup>.

Первый – это купольный храм св. Лазаря в Вифании близ Иерусалима. Эта церковь была построена заново на месте ранней базилики (без учета прежнего плана), однако не ясно, когда точно: раскопавший ее С. Селлер относил перестройку, на основании письменных источников, к V столетию, а другие исследователи, как кажется, с бóльшим основанием, – к VI в.<sup>[50]</sup> Наличие соответствующих квадратным столпам пилястров на стенах и продолжающих последние лопаток на фасадах однозначно указывает на передачу нагрузки со столпов на стены через малые подпружные арки и соответственно на конструкцию типа вписанного креста, а утончение боковых стен между упомянутыми опорами – на перекрытие угловых ячеек крестовыми или купольными сводами, поскольку только они не нагружают стены. В ответ на замечание о проблематичности сводчатого перекрытия<sup>[51]</sup> следует отметить, что относительно тонкие (0,9 м) стены не несли нагрузки сводов, а толщины столпов (ок.  $1,5 \times 1,5$  м в сечении) вполне хватало даже для больших подпружных арок длиной в 7,7 м. Отметим также типичную для византийского Востока черту – не выраженную снаружи апсиду, фланкированную двумя пастофориями.

Плодом трансформации ранней базилики является и храм у Силоамской купели. Трехнефная базилика, по-видимому, начала V в., была превращена в купольную церковь на четырех столпах, поставленных по линиям первоначальных колоннад. Точная дата перестройки не известна, однако она произошла до 614 г., так как после персидского разгрома храм больше не упоминается<sup>[52]</sup>. Высказывалось предположение, что трансформированный храм был купольной базиликой<sup>[53]</sup>, однако отсутствие колонн между столпами и

усиление опоры к северу от северо-западного столпа указывает скорее на храм типа вписанного креста на четырех квадратных столпах.

Таким образом, выясняется, что в ранневизантийском Иерусалиме был известен тип крестово-купольного храма на четырех квадратных столпах. Обе упомянутые церкви имели значительные размеры, в том числе сторону подкупольного квадрата более 7 м. Точная датировка этих памятников неясна, но они возникли до 614 г. Сравнение же с ситуацией в Северной Сирии (см. выше) и Северной Африке (см. ниже) позволяет предположить, что перестройка иерусалимских базилик в крестово-купольные храмы относится к эпохе Юстиниана.

## Африка

В дискуссии об эволюции крестово-купольного храма на четырех опорах не рассматривались также памятники ранневизантийского Египта, сохранившиеся, к сожалению, в сильно разрушенном виде и не имеющие, по большей части, точной датировки<sup>[54]</sup>. П. Гроссманн справедливо призвал к внимательному различению трех типов церквей на четырех опорах в Египте: храма с обходом, храма типа вписанного креста и кивория<sup>[55]</sup>. Впрочем, последний встречается только над священными объектами (типа крещальной купели) и потому легко опознаётся. Что же касается различения первых двух типов, то немецкий исследователь справедливо указал на принадлежность к храмам с обходом церквей с Г-образными опорами, но отнес туда и все ранневизантийские памятники Египта на четырех колоннах вообще. Это представляется оправданным, ввиду тонкости стен и отсутствия пилястров, для северного парэклесия северной базилики в Абу-Мине рубежа VI–VII вв., помещения № 1777 (монастырская церковь) в монастыре св. Иеремии к северу от Саккары, храма № 23 на некрополе Оксирина и, возможно, для баптистерия церкви перед пилоном в Диосполе Великом (совр. Луксор)<sup>[56]</sup>.

Однако по крайней мере в двух египетских зданиях такого типа мы видим отвечающие колоннам пилястры на стене, которые, очевидно, должны были решить проблему тонкой стены и которые указывают на существование малых подпружных арок и, следовательно, на конструкцию типа вписанного креста (ср. выше, о храмах Иерусалима). Это церковь у пилона эллинистического храма

Хароериса и Хекета в Малом Аполлинополе (Диоклетианополе, совр. Куш; илл. 4)<sup>[57]</sup> и так называемая церковь в Хибисе (совр. Эль-Багават), со сводом в центре, датируемая временем не позднее V в.<sup>[58]</sup> Наконец, нет никакого сомнения в крестово-купольном характере церкви во дворце В в Хильване, построенном в 690-е годы: выступы крестчатых столпов и пилястры имеют здесь скругленную форму<sup>[59]</sup>. Египетские храмы такого типа стали источником вдохновения для аналогичных церквей Нубии начала VIII в.<sup>[60]</sup>

Итак, мы видим, что тип вписанного креста проникает не позднее конца V столетия и в Египет, причем в южносирийско-арабском (как в Фене и Герасе) варианте – с колоннами в качестве опор и со сводом вместо купола. Напротив, в конце VII в., уже в омейядскую эпоху, мы видим здесь один храм типа вписанного креста на крестчатых столпах, возможно, как заимствование северносирийского образца (см. выше), с локальной трансформацией.

Тип вписанного креста на свободных опорах прослеживается и в четырех ранневизантийских церквях центральной Северной Африки. Три из них демонстрируют особый тип подкупольных опор. В храме № 2 в Лептис Магне, юстиниановского времени, это типичные для Северной Африки сдвоенные колонны (ср., например, базилики в Тизгирте, Джемиле, Тимгаде<sup>[61]</sup>): неясно только, был ли в его центре купол или крестовый свод<sup>[62]</sup>. В храме свв. Сильвана и Фортуната в Суфетуле (совр. Сбейтла; илл. 5), также юстиниановского времени (после 534 г.) – это счетверенные колонны, игравшие роль столпов и тоже происходящие из локальной североафриканской традиции (ср. соборный комплекс, базилику свв. Гервасия, Протасия и Трифона и термы в той же Суфетуле); боковые рукава были перекрыты здесь, как в римских общественных постройках, крестовыми сводами<sup>[63]</sup>. Сам же план храма представляет собой пример сближения пятинефной купольной базилики и храма типа вписанного креста. К такому же, а не к базиликальному типу относится, очевидно, и гигантский паломнический храм Дамус-эль-Карита у стен Карфагена, тоже со счетверенными столпами, но уже с девятью «нефами»<sup>[64]</sup>, где весьма примечателен точный расчет нагрузки сводов: под куполом колонны счетверенные, под сводами рукавов – сдвоенные, в остальных местах – одинарные.

Важно отметить, что в рамках своей монументальной пропаганды в отвоеванной у вандалов Северной Африке Юстиниан I обращается именно к типу крестово-купольного храма на четырех опорах, который должен был наглядно продемонстрировать величие имперской архитектуры. Датировка второй половиной VI в. крестово-купольного храма-мартирия близ стен Аполлонии в Киренаике<sup>[65]</sup> указывает, вероятно, на тот же процесс, хотя купол здесь покоился на квадратных столпах, – такой тип не известен в Сирии, Аравии или Египте, но представлен в Иерусалиме (см. выше) и Малой Азии (см. ниже). Таким образом, храм типа вписанного креста оказывается, в отличие от Египта, в остальной Северной Африке юстиниановской инновацией, отражающей основную тенденцию имперского зодчества к возведению монументальных купольных построек.

## Малая Азия

В дискуссии о ранних памятниках типа вписанного креста следует заново рассмотреть и ранневизантийские крестово-купольные храмы на четырех опорах в Малой Азии, на которую в этом отношении обращалось прежде мало внимания, но которая играет ключевую роль в генезисе средневизантийских церквей такого типа (см. выше и ниже). Для ранней Византии здесь указывалось, по сути, лишь на два периферийных случая. Во-первых, это самый ранний мартирий ап. Иоанна в Эфесе, который имел форму тетрапилона с четырьмя колоннами, примыкающими к угловым опорам<sup>[66]</sup>, однако его форма связана не столько с типом вписанного креста, сколько с ранневизантийскими типа компактно вписанного («атрофированного») греческого креста (ср., например, капеллы Санта-Мария-Матер-Домини при церкви Санти-Феличе-э-Фортунато в Виченце или Сан-Просдочимо при церкви Санта-Джустина в Падуе) и квадратного здания с поддерживающими свод колоннами в углах (типа капеллы Санта-Матрона при церкви Сан-Приско близ Капуи)<sup>[67]</sup>. Во-вторых, это баптистерий V столетия в памфилийском Сиде, дополненный по осям апсидами и похожий по плану на Эчмиадзинский собор (см. выше)<sup>[68]</sup>, но система его перекрытий отличалась от обычной для типа вписанного креста и была ближе к типу крестово-купольного храма с обходом<sup>[69]</sup>. Таким образом, ни один из этих малоазийских памятников не может считаться полноценным представителем типа вписанного креста.

Большую дискуссию среди исследователей вызывала датировка двух крестово-купольных храмов в памфилийском Сиде<sup>[70]</sup>. Ранний (не позднее конца IX в.) храм Н<sup>[71]</sup> (илл. 6) имеет изолированные пастофории, чуть выступающие за абрис постройки (как в ранневизантийских вписанных крестах Ресафы) и удлинение рукавов креста (как в храме Успения в беотийском Скрипу 870-х годов), храм в епископском дворце<sup>[72]</sup> (илл. 7) отличается меньшим выносом пилястров и такой архаичной чертой, как один уровень пят больших и малых подпружных арок (ср. угловые ячейки собора Св. Софии Константинопольской). В пользу родства двух этих храмов типа



вписанного креста сложного (с вимами) извода на четырех колоннах говорят также близкие к квадрату угловые ячейки и особенно трехгранная апсида на круглом основании, а различия между ними объясняются тем, что храм во дворце был встроен в древнее здание с использованием сполій. В пользу их принадлежности к ранневизантийскому периоду говорят и их типологические особенности (изолированные пастофории, чуть выступающие за абрис постройки, и начинающиеся на одной высоте малые и большие подпружные арки), и две монограммы ΙΩΑΝΝΟΥ (в том числе на алтарной преграде) в храме в епископском дворце, находящие аналогии в VI–VII столетиях.

Кроме того, от внимания исследователей ускользнули как минимум два весьма сохранных храма данного типа в Центральной Анатолии, где все такие церкви относились исключительно к средневизантийскому времени, начиная с С. Гуйера, справедливо отвергнувшего ранние датировки Й. Стржиговского<sup>[73]</sup>.

Храм в Ибрале (совр. Йешилдере) на юго-востоке Ликаонии (илл. 8–9), превращенный в мечеть в 1649 г., представляет собой сложенную из квадров купольную церковь типа вписанного креста на столпах, с изолированными пастофориями. В нем ясно видны следы перестройки: глухой купол иной кладки и коробовые своды, причем пазы для алтарной преграды на восточных столпах и новый рельефный крест над восточным окном показывают, что эта перестройка была именно христианской. Введение же конх вместо сводов в боковых рукавах, типичное для памятников османского времени<sup>[74]</sup>, указывает на поствизантийскую дату перестройки (XV–XVI вв.). Впрочем, расположение южного окна по оси рукава убеждает, что это изначально был храм типа вписанного креста. Введший храм в научный оборот С. Эйидже не датировал его<sup>[75]</sup>, но остатки средневизантийских фресок указывают на датировку изначальной постройки не позднее IX–XI вв.<sup>[76]</sup>, как было первоначально предложено К. Бельке<sup>[77]</sup>. Однако именно на ранневизантийскую дату постройки ясно указывают декор западного портала и окон-бифориев с колонкой и бровками, а также не выраженная снаружи апсида, абсолютно чуждая средневизантийской Малой Азии.

Последняя черта, не встречающаяся и в ранневизантийских памятниках Ликаонии и Каппадокии<sup>[78]</sup>, выдает влияние смежного исаврийско-килийского региона, где она, как и в соседней с ним Сирии, была весьма распространена<sup>[79]</sup>, – это не удивительно, учитывая первоначальную принадлежность территории Ибралы Исаврии, входившей в Антиохийский патриархат<sup>[80]</sup>. Редкая замена продольных малых подпружных арок на архитравы – аналогичные по профилю капителям и входящие в сплошной карниз – находит себе единственную аналогию также в Сирии, а именно в Фене и Шакке. А вот форма столпов – также оригинальных, судя по капителям, – здесь квадратная, как в храмах Иерусалима и киренаикской Аполлонии и – что важнее – в базиликах Киликии и Исаврии<sup>[81]</sup>. Таким образом, храм в Ибрале принадлежит сирийско-исаврийской архитектурной традиции и, по всей видимости, представляет собой пример распространения храмов типа вписанного креста на северо-запад, в Центральную Анатолию. «Экспериментальный» характер этого процесса подтверждается и соседством храма в Ибрале с другими новаторскими памятниками архитектуры конца V в.: первыми купольными базиликами св. Феклы близ Селевкии (совр. Мериамлик) и в Ападнасе (совр. Алахан Манастир) и первым храмом с трехсторонним обходом в Корописсе (совр. Дагпазары; расстояние отсюда до Ибралы – всего ок. 50 км).

Наконец, совсем недавно был опубликован еще один центральноанатолийский купольный храм типа вписанного креста, полностью сохранившийся, но остававшийся почему-то вне внимания ученых до 2004 г.<sup>[82]</sup> Это церковь в каппадокийском селении Йешилюрт (илл. 10–11), при перестройке которой в мечеть (ныне заброшена) была лишь несколько растесана юго-восточная малая подпружная арка и чуть надстроены снаружи стены и барабан. Она представляет собой храм типа вписанного креста, без пастофориев, на четырех массивных прямоугольных столпах, стоящих очень близко к углам наоса, западные ячейки которого слегка удлинены. Барабан снаружи восьмигранный, с карнизом на сложно профилированных консолях, а внутри круглый, с четырьмя окнами среднего размера. Парусный переход ведет от него к большим подпружным аркам, слитым со сводами рукавов и опирающимся на сплошной карниз, на который поставлены большие окна (двойное с юга и одинарное с

запада; с севера, возможно, было два маленьких окна). Узкие угловые ячейки перекрыты продольными полуцилиндрическими сводами, из-за чего продольные малые подпружные арки понижены. Центральная апсида снаружи пятигранная, с тремя окнами, а боковые апсиды снаружи не выражены. Рельефная декорация скупа (профилированные консоли на барабане, довольно простой формы карнизы в наосе, резные импосты под восточными малыми подпружными арками, бровка над окнами апсиды); на стенах наоса – остатки средневизантийских фресок. К северу от храма расположен большой пещерный комплекс, куда ведет дверь из северо-восточной ячейки (еще одна дверь есть в западной стене юго-западной ячейки). Весь храм сложен в одной технике, из крупных тесаных блоков.

Опубликовавший храм М.С. Пекак осторожно датировал его средневизантийским периодом, однако сразу несколько элементов указывают на время до середины VII в.: большие окна, профилированные консоли на барабане, тип резьбы на импостах, декорация граненой апсиды (сплошная бровка над окнами, как в Анатепе, Скупи, Томарзе и Панагии в Гёреме<sup>[83]</sup>). В то же время парусный переход, получивший в Византии распространение после строительства Св. Софии Константинопольской, дает как вероятный *terminus post quem* середину VI в.<sup>[84]</sup> Помимо типа апсиды храм находит и другие параллели в ранневизантийской архитектуре Каппадокии: профиль бровки и карнизов идентичен профилю карниза в Чавдарлыке<sup>[85]</sup>, а маленькие, не выраженные снаружи боковые апсиды известны также по храму Сют Килисе около Мокисса (совр. Вираншехир)<sup>[86]</sup>. Издатель никак не вписал храм в Йешилюрте и в контекст византийской Каппадокии – между тем, это селение (а точнее современный Алтунхисар, в который входит Йешилюрт) – не что иное, как византийский Антигус, известный своей важной крепостью<sup>[87]</sup>. Было бы заманчиво, вслед за Ф. Хильдом и М. Рестле, видеть Антигус за именем епископии Ἀντίδων, суффрагана Мокисса, в *Notitia episcopatum* 3 (VIII–IX вв.), однако Ж. Даррузес указал, что это ошибочное внесение в Каппадокию II Сандиды/Андиды из соседней Памфилии II<sup>[88]</sup>. Поэтому храм в Антигусе был скорее приходской или монастырской церковью: в пользу последнего варианта может говорить примыкающий к нему с севера большой пещерный комплекс.

Как по декору, так и по архитектурным элементам храм в расположенном неподалеку от Тавра (т. е. границы между центральноанатолийским и исаврийско-сирийским регионами) Антигусе не похож ни на сирийские церкви типа вписанного креста, ни на храм в Ибрале. Особенно бросается в глаза увеличение подкупольного пространства за счет сдвига столпов к углам наоса и соответственно уменьшения угловых ячеек и превращения продольных малых подпружных арок в арочные проемы – аналогичный феномен в ранних храмах, помимо картлийского Цроми и армянских Одзуна и Зора, мы видим только в юстиниановских постройках: в угловых ячейках Св. Софии Константинопольской (вариант на четырех колоннах) и, в сочлененном изводе, в храме св. Иоанна Богослова в Эфесе и, вероятно, в храме свв. Апостолов в Константинополе (вариант на четырех столпах). Наконец, парусный переход явно указывает на константинопольско-малоазийскую архитектурную традицию. Таким образом, храм в Антигусе представляется скорее исполнением заимствованного из исаврийско-сирийского региона типа вписанного креста в типичных приемах каппадокийского зодчества, соединенных с новомодными столичными идеями парусного перехода и уменьшения угловых ячеек.

Замечательным дополнением к Антигусу может быть церковь св. Евстафия в Мавруджане (совр. Гюзелёз; илл. 12). М. Рестле относил ее к VIII–IX вв.<sup>[89]</sup>, А. Це – к IX–XI вв.<sup>[90]</sup>, а А.Ю. Казарян (не знавший о работах своих предшественников) недавно предложил датировать ранневизантийским временем на основании сходства наружного декора барабана (угловые пилястры с трапециевидными капителями и базами) с декором апсид ранневизантийских храмов Каппадокии<sup>[91]</sup>. К его аргументам можно добавить также форму сложнопрофилированных капителей над аналогичными прямоугольными столпами, хотя общие формы здесь намного грубее, чем в Антигусе.

## Константинополь

Наконец, не следует забывать, что тип вписанного креста с четырьмя свободно стоящими опорами использовался в константинопольской архитектуре уже при Юстиниане, причем в «эллинистическом» варианте – с колоннами. Во-первых, возможно, по типу вписанного креста в сложном (с вимами) варианте и с куполом был построен зал Магнавры в Большом императорском дворце<sup>[92]</sup> (илл. 13).

Во-вторых, по такому же типу, но только в простом (без вим) изводе организованы довольно крупные угловые ячейки Св. Софии Константинопольской (илл. 14), причем как в первом, так и во втором ярусе. Но, в согласии со вспомогательной функцией этих компартиментов, мраморные колонны (местами – мраморные квадратные столпы) поддерживают здесь не купол, а крестовый свод (как в Фене). Из-за вписывания ячеек в сложный абрис малые подпружные арки здесь местами ползучие, местами же заменены на архитрав (как в Фене и Ибрале), а местами колонны прислонены к стене. Малые и большие подпружные арки начинаются здесь на одной высоте, от капителей колонн, что роднит юстиниановскую Св. Софию с сирийскими храмами в Ресафе и Андроне и храмом в епископском дворце Сиде. Угловые ячейки перекрыты полуциркульными сводами разной величины в продольном направлении.

Итак, в юстиниановской архитектуре Константинополя мы видим широкий реперуар вариантов вписанного креста на четырех свободно стоящих опорах: на колоннах и на столпах, с малыми подпружными арками и с архитравом, с разным размером угловых ячеек.

## Кавказ

В свете приведенных нами выше примеров мы можем по-иному посмотреть теперь на доарабские храмы типа вписанного креста на Кавказе. Поскольку крестово-купольный храм св. Сергия в Текоре не может быть датирован 485–490 гг. (см. выше), то и на армянской, и на картлийской почве их невозможно надежно проследить до начала VII в., когда они становятся весьма популярны, особенно в Армении.

К типу «чистого» вписанного креста в Армении относятся храмы в Багаване (631–639 гг.), Мрене (629–640 гг.), Зоре (VII в.), Кумайри (VII в.) и св. Гаяне в Вагаршапате (630 г.); в Одзуне (конец VII или начало VIII в.) добавлена еще пара столпов с запада<sup>[93]</sup>. Известен здесь и крестово-купольный триконх: собор в Двине (640-е годы) и копирующий его собор в Талине (вторая половина VII в.). Наконец, с типом вписанного креста на четырех свободно стоящих опорах сближаются крестово-купольные тетраконхи в Эчмиадзине (в основе V в.?) и Багаране (624–631 гг.)<sup>[94]</sup>.

В Картли доарабских храмов типа вписанного креста только два. Первый – церковь в Цроми (илл. 15–16), в Шида Картли (конец 620-х – начало 630-х годов)<sup>[95]</sup>. Второй – подражающий ей Сион в гогаренском Самшвилде, в последнее время убедительно передатированный на 673–697 гг.<sup>[96]</sup>

Между доарабскими армянскими и грузинскими храмами типа вписанного креста, появляющимися одновременно (ок. 630 г.), много общего: чисто каменная кладка, одноглавие, одна апсида с изолированными пастофориями, сложной формы опоры с пилястрами, помещение малых подпружных арок ниже больших. Но имеются между ними и существенные различия: если армянские в разной степени удлинены по продольной оси, то картлийские стремятся к квадратной форме угловых ячеек (из армянских – лишь храм св. Гаяне), а также обладают хорами и треугольными нишами по сторонам от не выраженной снаружи апсиды (из армянских – только в Кумайри). Напротив, большинство армянских храмов данного типа (в Текоре, Багаване, Мрене, Двине, Талине, Багаране и Эчмиадзине) демонстрируют выраженную снаружи апсиду, что говорит в пользу прихода этого типа в Армению из Византии, причем скорее даже не из Сирии, а из Каппадокии; с последней Кавказ роднит и разная высота пят малых и больших подпружных арок. Посредницей здесь могла быть Месопотамия с ее собором в Низибе<sup>[97]</sup>, очень похожим на армянские крестово-купольные храмы, с квадратными столпами, изолированными пастофориями и выраженными снаружи апсидами.

## **Реконструкция процесса**



I. Рассмотрим сначала архитектурный тип вписанного креста в хронологической и географической перспективе его ранней эволюции и распространения. Самые древние постройки такого типа известны нам в Южной Сирии и Аравии конца IV – середины V в. – это храмы в Фене (конец IV – первая половина V в.) и Пророков, апостолов и мучеников в Герасе (464–465 гг.), демонстрирующие сходство в идее опирания купола: в центре обоих стоят четыре колонны, связанные архитравом с колоннами в рукавах креста и соединенные между собой крестовым сводом (в Фене; в Герасе перекрытие не сохранилось). Церковь в Фене была перестроена, с сохранением плана и колонной структуры, из античного храма середины II в., что указывает на истоки данного архитектурного типа в Сирии. Не позднее конца V в. этот тип на четырех колоннах попадает в Египет (Хибис и Малый Аполлинополь), а не позднее VI–VII вв. – в Памфилию (Сиде).

В Герасе тип вписанного креста на четырех опорах соединен с другим типом – с изолированными угловыми ячейками. В чистом виде последний тип, известный по гражданским постройкам уже в римской (мавзолей в Каср-аль-Нувайисе, преторий в Умм-аль-Джимале) и византийской (здание в цитадели Аммана) Аравии<sup>[98]</sup>, появляется как церковь, вероятно, в соседней Южной Сирии (мартирий в Шакке, мавзолей в Хассе). Достаточно рано, не позднее середины V в., он распространяется дальше на запад: в Киликию (мавзолей в Аккале, конец V – начало VI в.), Ликию (парэклесий в Каркабо, 510–520-е годы), Каппадокию (Ларисса) и Македонию (Осиос Давид в Фессалонике, вторая половина V в.). В Италии мы находим его специфические модификации: с гексагонами в углах (мартирий св. Креста при Латеранской базилике, 461–468 гг.) и cloisonné (Архиепископская капелла в Равенне, 494–519 гг.). Итак, данный тип церкви распространялся во второй половине V – первой половине VI в. всегда уже в соединении с куполом.

Первые датированные представители типа крестово-купольного храма на четырех столпах фиксируются в северносирийской Ресафе – парэклесий при базилике св. Креста (560–570-е годы) и храм Аль-Мундира (569–581 гг.). Сильно развитые крестчатые столпы, сложенные из каменных блоков, указывают, что эта новация обязана своим появлением трансформации не эллинистического типа на четырех колоннах, слабо расчленяющих внутреннее пространство, а



скорее типа с изолированными угловыми ячейками, которые всегда прорезались проходами или даже открывались с одной стороны в рукава креста (как в мавзолее в Хассе). По типу подкупольных опор к этим памятникам примыкают, в частности хронологически, расположенные неподалеку церкви в Эт-Тубе (582 г.) и № 3 в Андроне, а также арабийский храм № 1 в Босре, так что вся эта группа относится ко второй половине VI в.

Эта северносирийская традиция церкви типа вписанного креста с крестчатыми столпами и пилястрами повлияла и на храм Богоматери в северномесопотамском Мартирополе (совр. Маяфаркин; VI–VII вв.) [99], где увеличено число ячеек и опор (до 16, как в Донголе). А вот в аналогичных ему храмах центральной Северной Африки (в Суфетуле, Карфагене и Лептис Магне) мы видим в качестве опор для купола взятые из местной традиции сдвоенные или счетверенные колонны.

В Иерусалиме VI в. (у Силоамской купели и в Вифании) мы впервые встречаем храм типа вписанного креста на квадратных столпах: это мощные опоры для большого купола, близкие по функции крестчатым столпам северосирийских церквей. В камерном варианте мы встречаем такой храм в том же VI столетии в киренаикской Аполлонике. Тот же вариант типа (с квадратными/прямоугольными столпами) появляется и в Центральной Анатолии: в ликаонийско-исаврийской Ибрале и каппадокийском Антигусе, – хотя точная датировка этих храмов неизвестна, парусный переход в последнем делает вероятным, что и в Малой Азии данный тип появляется также в VI столетии. Знаковый характер этого плана для Византии середины VI в. демонстрирует как сооружение Юстинианом храмов типа вписанного креста в отвоеванной у вандалов Северной Африке, так и использование его специфических вариантов в главных церковных постройках императора: в угловых ячейках Св. Софии Константинопольской (на четырех колоннах), в храме св. Иоанна Богослова в Эфесе и, вероятно, в ячейках храма свв. Апостолов в Константинополе (на четырех столпах).

Наконец, тип крестово-купольного храма на четырех столпах с разным расположением пилястров приобретает особую популярность в VII столетии в грузинской Картли (Цроми и Самшвилде) и армянском Шираке (Мрен, Багаван, св. Гаяне в Вагаршапате, Зор, Кумайри, Одзун (возможно, уже начала VIII в.)); иногда – с апсидами в

торцах рукавов (Двин и Талин)<sup>[100]</sup>. Тогда же, в 690-е годы, как локальная трансформация или новация возникает египетская церковь во дворце В в Хильване, со столпами-квадрифолиями, и сразу же после этого – крестово-купольные храмы Нубии.

II. Посмотрим теперь на связь ранневизантийских храмов типа вписанного креста с аналогичными средневизантийскими памятниками. С одной стороны, значительное количество выявленных ранних (до VIII в.) памятников такого типа на востоке империи и на Кавказе – всего около 25 – не дает больше возможности считать их, как прежде, маргинальным явлением. Более того, в них представлен почти весь репертуар опор купола: колонны (в том числе спаренные и счетверенные), столпы (квадратные/прямоугольные и крестчатые), стены выделенных угловых ячеек. С другой стороны, выявление как минимум четырех ранневизантийских крестово-купольных построек в Малой Азии (двух с изолированными угловыми ячейками – на южном побережье и двух на четырех квадратных/прямоугольных столпах – в Центральной Анатолии) заставляет по-новому взглянуть на проблему эволюции византийского крестово-купольного храма в Темные века – время перехода к классическому средневизантийскому храму на четырех колоннах. Ведь эти ранневизантийские церкви типа вписанного креста, частью хорошо сохранившиеся (так, храм в Йешилюрте-Антигусе дошел до нас полностью), находятся на тех территориях, где в Темные века и позднее перестраивались из разрушенных базилик или возводились заново крестово-купольные церкви, и не могли не быть знакомы их строителям. Таким образом, исчезает один из важнейших аргументов в пользу отсутствия преемства между ранне- и средневизантийскими крестово-купольными храмами на четырех опорах<sup>[101]</sup>. Неоправданными представляются теперь и обвинения в «бумажном» сходстве памятников, основанные прежде во многом на плохой сохранности ранних храмов<sup>[102]</sup>: система перекрытий в Антигусе или Аккале ничем принципиально не отличается от сводов в кавказских или средневизантийских храмах типа вписанного креста.

Подавляющее большинство центрально- и южноанатолийских крестово-купольных храмов Темных веков, перестроенных из ранних базилик, и, реже, новопостроенные храмы этого времени демонстрируют тягу к изоляции угловых ячеек: всех (северный храм в

Атийе (совр. Башара)<sup>[103]</sup>, нижняя церковь в Амории, храм на о. Бююкада близ Амастриды (совр. Амасра)<sup>[104]</sup> или только восточных (храмы на о. Сегют Ада<sup>[105]</sup> и в Трахее (совр. Гербекилисе)<sup>[106]</sup>), причем чаще всего со схемой cloisonné в западной части (храмы в Кидне (илл. 17–18), Севасте Фригийской (совр. Сельчиклер)<sup>[107]</sup>, южный храм в Атийе<sup>[108]</sup>, «базилика у источника» в Патаре<sup>[109]</sup>, храм за Восточными воротами в Иасосе<sup>[110]</sup>). Этот феномен, наблюдаемый на территории Карики, Ликии, Фригии и Пафлагонии<sup>[111]</sup>, может объясняться не только большей простотой возведения или лучшей устойчивостью, но и знакомством с ранневизантийскими образцами такого типа (например, с парэκκлесиом в ликийском Каркабо или храмом в каппадокийской Лариссе).

Реже при перестройке ранних базилик в крестово-купольные храмы в качестве опор используются квадратные/прямоугольные столпы (св. Михаил в галатской Гермии<sup>[112]</sup>, храм в ликийской Химере (совр. Янарташ)<sup>[113]</sup>), которые, напротив, становятся доминирующими в новопостроенных церквях Центральной Анатолии средневизантийского времени. Они используются во всех храмах типа вписанного креста в Каппадокии (Чанлы Килисе, Карагедик Килисе и др.) и Ликаонии (храм № 35 и здание Е в комплексе № 39–43 в Борате (совр. Дегле), церковь в Фисандоне и др.<sup>[114]</sup>). Наличие в Каппадокии и Ликаонии как минимум двух ранневизантийских храмов такого типа (в Антигусе и Ибрале), продолжавших свое существование в средневизантийский период, заставляет предположить, что они вполне могли быть образцами для крестово-купольных храмов эпохи нового расцвета Центральной Анатолии.

Заметим, что в средневизантийских храмах Ликаонии доминируют именно квадратные столпы, как в ликаонийской же Ибрале, а прямоугольные столпы Антигуса находят себе редкую параллель в каппадокийской же Карагедик Килисе. Еще очевиднее эта связь станет, если мы вспомним о впервые встречающейся в каппадокийских Антигусе и Лариссе схеме вписанного креста с тремя апсидами, которая в дальнейшем будет воспроизводиться почти во всех средневизантийских храмах такого типа в Центральной Анатолии. Итак, вполне вероятно, что средневизантийские строители купольных

храмов типа вписанного креста в Каппадокии и Ликаонии ориентировались на местные ранневизантийские образцы.

Сложнее обстоит дело с появлением в IX столетии крестово-купольных храмов на четырех колоннах, которые будут во многом определять образ средневизантийской архитектуры. Если считать их истоком константинопольскую церковь Неа<sup>[115]</sup> или монастыри вифинских окрестностей Константинополя (самый ранний датированный храм – Фатих Джами в Триглии (совр. Зейтинбагы; илл. 19) самого начала IX в.)<sup>[116]</sup>, то, действительно, трудно представить себе связь между ними и аналогичными им по плану сирийскими церквями V столетия в Фене и Герасе. Однако такое родство не покажется совершенно не возможным, если принять во внимание, что другой претендент на место их родины – Сиде на южном побережье Малой Азии<sup>[117]</sup>, который был связан в ранневизантийский период, как мы видели, с Сирией общностью архитектурных идей и где средневизантийские (чаще всего точнее не датируемые) храмы этого типа присутствуют с раннего времени (храмы в епископском дворце и Н в Сиде). Здесь весьма показателен пример храма в епископском дворце Сиде, где почти не использованы поздние строительные материалы: в ранние кирпичные стены вставлены древние мраморные колонны и даже мраморные пилястры, переделанные из римского архитрава! Эта культура мраморных споллий, развитая на побережье Малой Азии, но чуждая Центральной Анатолии, и предопределила во многом два пути развития опор в средневизантийских крестово-купольных храмах: столпы vs. колонны.

Наконец, не следует забывать, что в схеме вписанного креста оба этих типа подкупольных опор использовались уже при Юстиниане: столпы – в церкви св. Иоанна Богослова в Эфесе и, вероятно, в храме свв. Апостолов в Константинополе, а колонны – в угловых ячейках Св. Софии и в зале Магнавры. А ведь в том, что эти постройки, как и юстиниановское монументальное зодчество вообще, связаны с римским архитектурным наследием, в том числе сирийским, сомнений не возникает. В свою очередь, ранневизантийские, в том числе юстиниановские постройки типа вписанного креста, сохранявшиеся в большом числе и после VII в. (см. выше), идеально подходят на роль транслятора этого архитектурного типа, в разных его вариантах (на

колоннах, квадратных/крестчатых столпах, с изолированными угловыми ячейками), на средневизантийскую почву.

Подтверждением этой связи эпох могут служить две системы перекрытий в средневизантийских храмах типа вписанного креста на четырех свободно стоящих опорах: более редкая, с началом больших и малых подпружных арок от капители опоры (родственная системе с архитравом вместо малой подпружной арки), как в храме св. Иоанна в Трулле (илл. 20), восходит к ранневизантийским памятникам Константинополя (Св. Софии), Памфилии (храм в епископском дворце Сиде) и Сирии (Фена и Андрона); но доминирующей становится система с разной высотой их начала, восходящая в своем столичном варианте (с карнизом между ними) к храмам типа каппадокийского Антигуса, а в упрощенном, провинциальном (без карниза), схожая с памятниками Кавказа.

## Иллюстрации



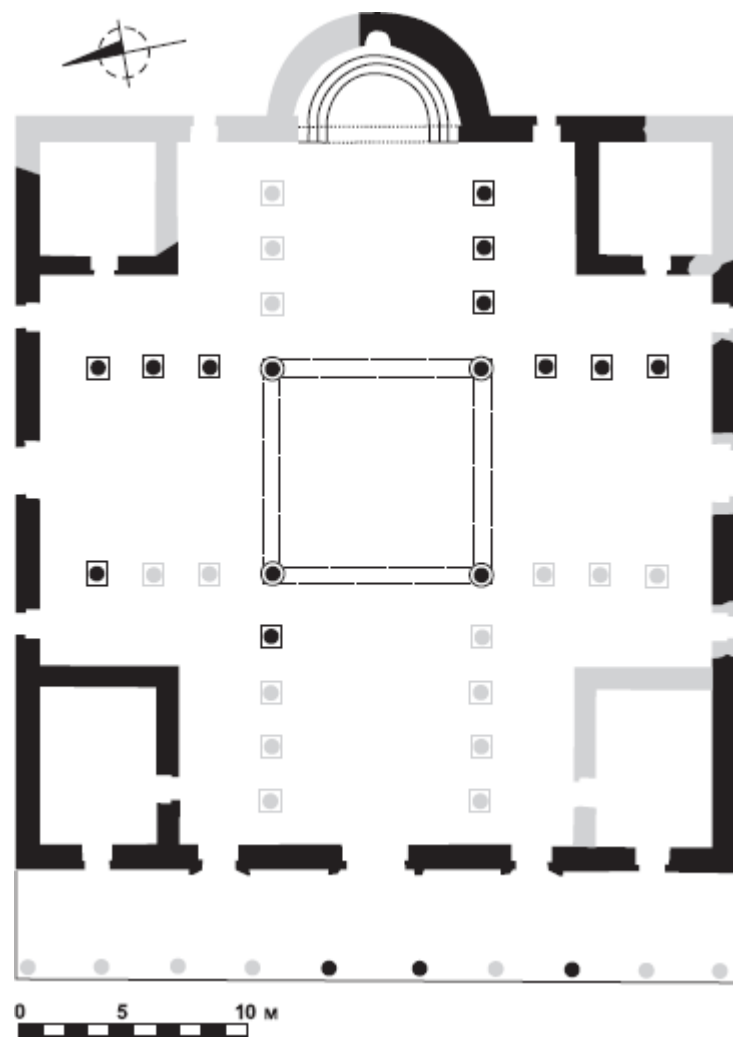
*1. Храм в Фене (Мусмийе). Вид на алтарь. Рис. Л. Делаборда. 1827 г.*



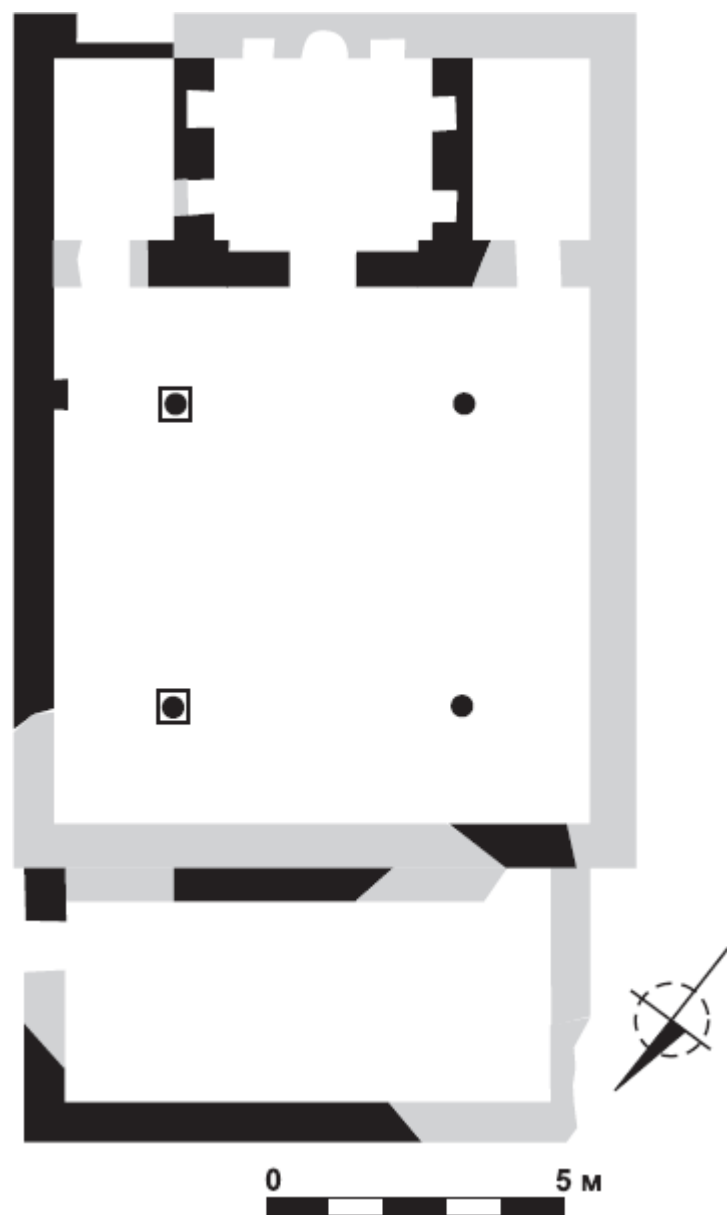


2. Храм Аль-Мундира в Ресафе. Вид на северо-запад. Фотография из архива Андрея Виноградова. 2013 г.

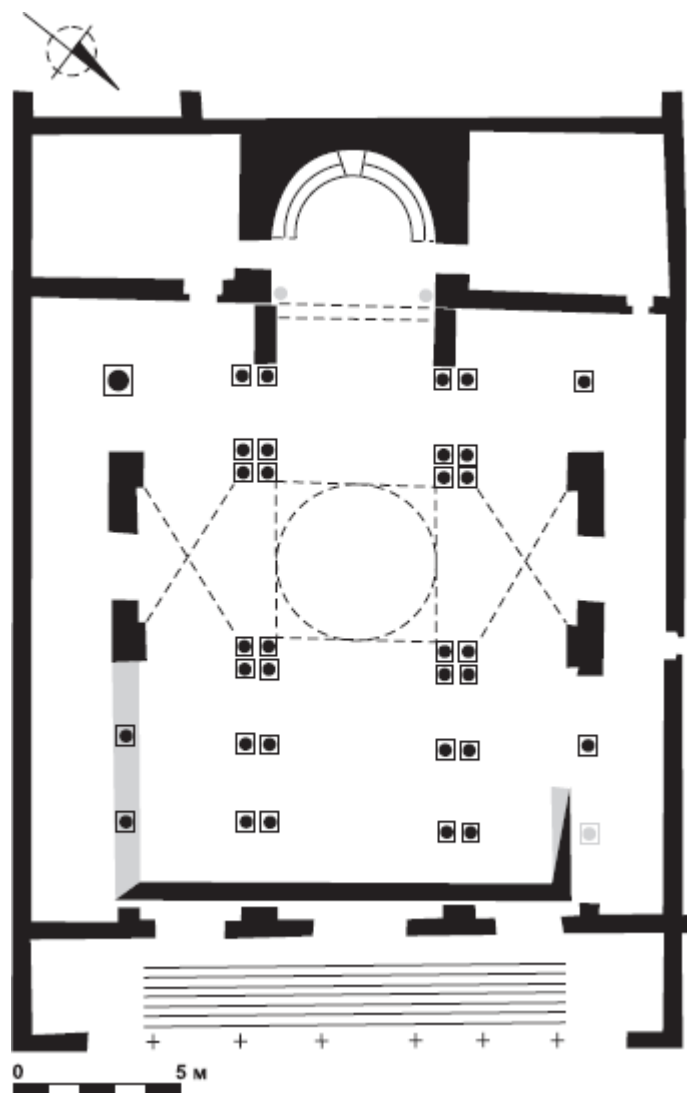




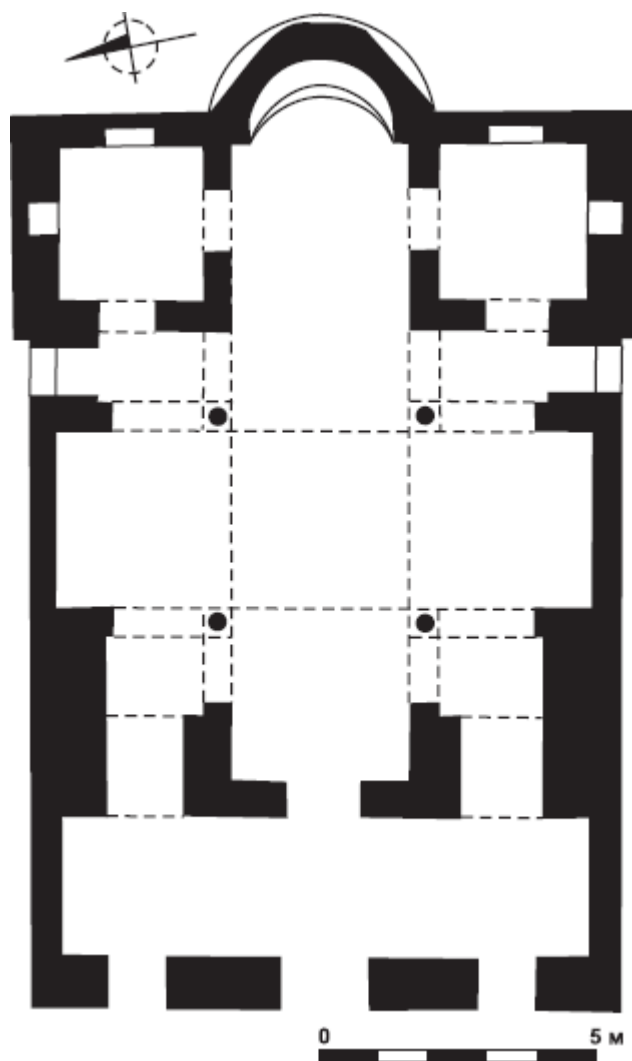
3. Церковь Пророков, апостолов и мучеников в Герасе (Джараиш). План[118].



4. Церковь у пилон эллинистического храма Хароериса и Хекета в Малом Аполлинополе. План.



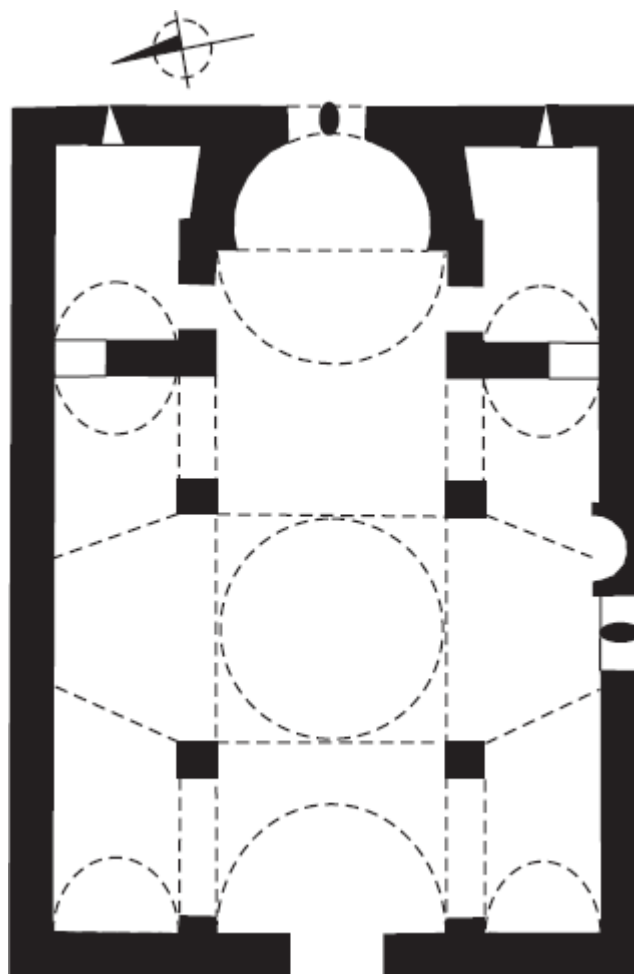
5. Храм свв. Сильвана и Фортуната в Суфетуле. План.



6. Храм Н в Сиде. План.



*7. Храм в епископском дворце Сиде. Вид на юг. Фотография Андрея Виноградова. 2015 г.*

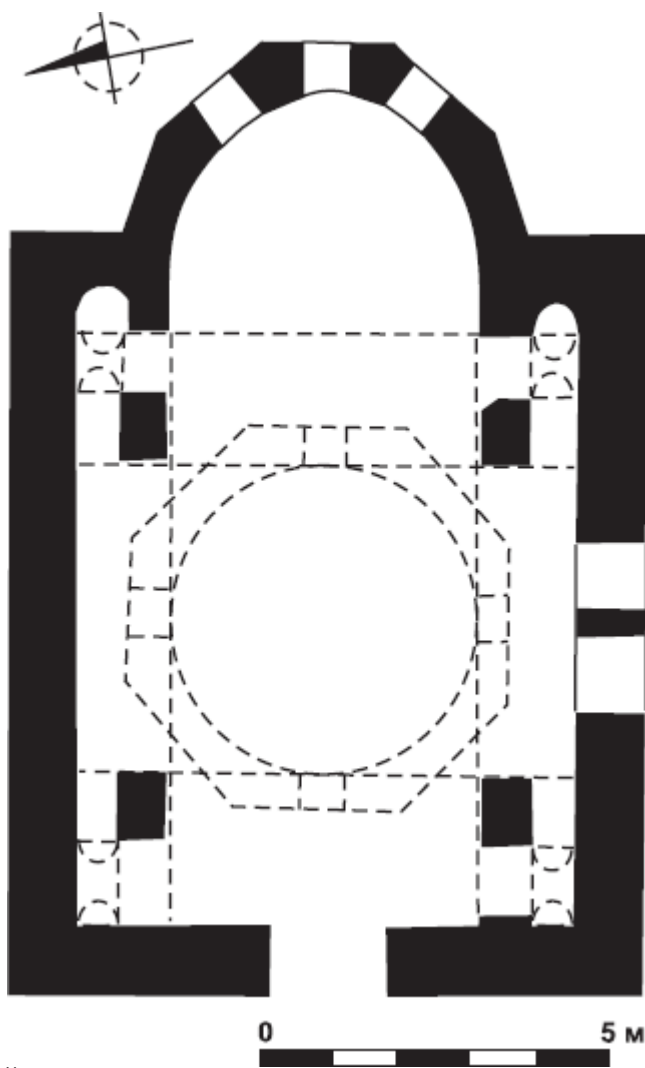


8. Храм в Ибрале (Йешилдере). План.



9. Храм в Ибрале (Йешилдере). Вид на север. Фотография из архива Андрея Виноградова. 2015 г.





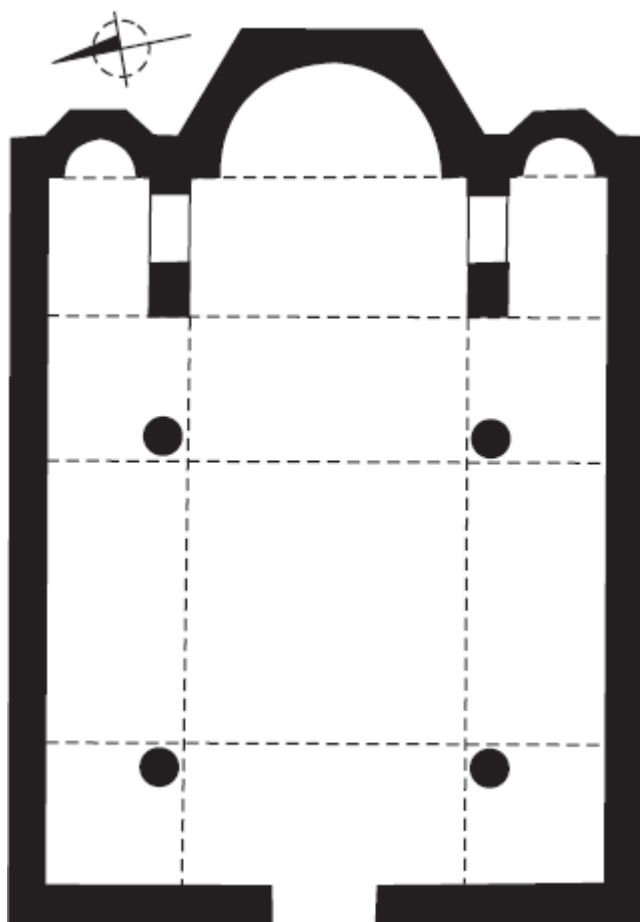
10. Храм в Антигусе (Йешилюрте). План.



*11. Храм в Антигусе (Йешилюрте). Вид на юго-запад. Фотография Андрея Виноградова. 2015 г.*



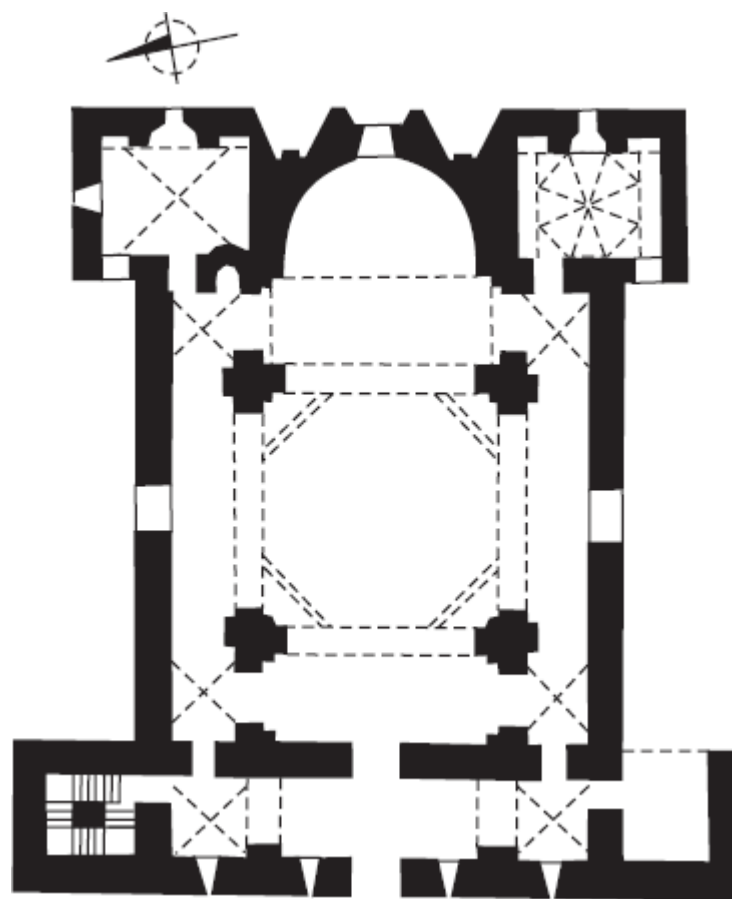
*12. Церковь св. Евстафия в Мавруджане (Гюзелёзе). Вид на северо-восток. Фотография Андрея Виноградова. 2015 г.*



13. Зал Магнавры в Большом императорском дворце в Константинополе (Стамбуле).  
Реконструкция плана.



*14. Собор Св. Софии в Константинополе (Стамбуле). Юго-западная ячейка хор, вид на север. Фотография Андрея Виноградова. 2018 г.*

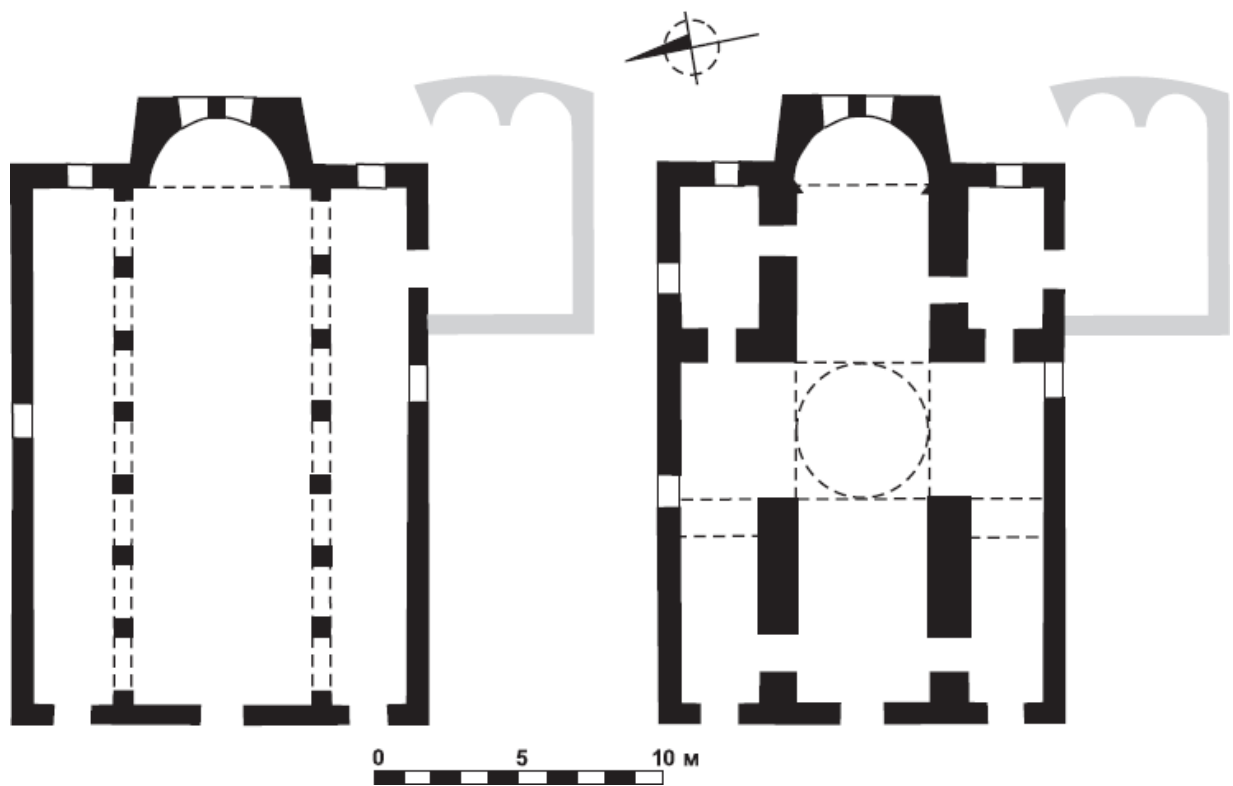


15. Храм в Цроми. План.



*16. Храм в Цроми. Вид на северо-запад. Фотография Андрея Виноградова. 2013 г.*





17. Храм в Кидне (Пидне). План.



*18. Храм в Кидне (Пидне). Вид на северо-восток. Фотография Андрея Виноградова. 2015 г.*



19. Храм Фатих Джами в Триглии (Зейтинбагы). Вид на восток. Фотография Андрея Виноградова. 2018 г.



20. Храм Св. Иоанна в Трулле в Константинополе (Стамбуле). Вид на восток. Фотография Андрея Виноградова. 2018 г.

# Имена убиенных





# **Анна Литвина, Федор Успенский. Загадка князя Святослава: имя и власть на ранних этапах существования династии Рюриковичей**

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_44–54

X век, а отчасти и первую треть XI столетия в истории русской династии можно сравнить с годами младенчества – множество важных параметров, в согласии с которыми правящий род будет существовать еще очень долго, закладывается именно в ту пору, но память о том, как в точности это осуществлялось, почему был сделан тот или иной выбор, часто оказывается стертой или по крайней мере нуждающейся в восстановлении. Яркие пятна довольно подробных описаний, которые мы можем найти в позднейших источниках, перемежаются таинственными сумерками, и все предположения о том, что в них, собственно, происходило, обречены на почти непреодолимую гипотетичность. Пытаясь найти здесь хоть какие-то твердые опоры, мы поневоле ориентируемся на личные имена, видя в них те минимальные единицы, своеобразные кванты информации, которые средневековый историограф стремится в первую очередь запечатлеть и донести до потомков. Именно ономастика иногда может лечь в основу реконструкции событий, по тем или иным причинам остающихся как бы за кадром предельно лаконичного историографического нарратива.

Прославление и почитание святых князей-мучеников Бориса и Глеба – одно из самых примечательных явлений в истории русской церкви XI столетия, а во многом – и всего русского Средневековья. Тем более трудно переоценить роль культа святых братьев в истории собственно династической: именно Рюриковичи становятся инициаторами канонизации<sup>[119]</sup> своих ближайших родичей, и именно они сразу же закрепляют этот культ в собственном имянаречении, из поколения в поколение воспроизводя как крестильные имена братьев (*Роман* и *Давид*), так и те, что некогда были даны им в качестве княжеских (*Борис* и *Глеб*).

Центральным эпизодом в агиографическом и литургическом прославлении свв. Бориса и Глеба естественным образом оказывается их мученическая кончина – без рассказа о ней не может обойтись ни

один связанный с ними текст, будь то проложное житие, паремийное чтение или летописное сказание. Именно нежелание обоих мучеников вступать в братоубийственную войну оказывается едва ли не главной добродетелью убитых князей. В то же время сюжет о гибели Бориса и Глеба (в особенности Бориса) не лишен, как известно, некоторого налета детективности. Кто из старших братьев – Святополк Окаянный, которого обвиняют древнерусские источники, или Ярослав Мудрый, на которого указывает источник скандинавский<sup>[120]</sup>, – был истинным заказчиком убийства? Почему убийце (кто бы он ни был) из всех многочисленных наследников Владимира оказалось необходимым в первую очередь избавиться именно от них?

На этом фоне не может не вызвать удивления тот факт, что, согласно «Повести временных лет», убитых по приказу Святополка братьев было отнюдь не двое, а трое: вслед за Борисом и Глебом суждено было пасть и еще одному сыну крестителя Руси – Святославу Владимировичу, также не предпринимавшему попыток напасть на своих родичей:

Стополкъ же съ вканьнии и злии оуби Стослава пославъ в горѣ Оугорьстѣи бѣжащю ему въ Оугры<sup>[121]</sup>.

Здесь возникает несколько вопросов разного уровня, относящихся как к пространству текста, так и к пространству исторического факта. Почему именно Святослав, а не, скажем, его единокровные братья Мстислав или Судислав, оказывается столь желанной мишенью для убийц, что ради его умерщвления снаряжается специальная экспедиция в достаточно удаленные края? Почему в то же время рассказ о Святославе не становится предметом дальнейшей рефлексии ни в летописи, ни в агиографической традиции? Почему он целиком обойден вниманием канонизационной практики, чем его жизнь и смерть отличались от жития и кончины Бориса и Глеба?<sup>[122]</sup>

Окончательного ответа на эти вопросы не существует, тем более что летописные сведения о Святославе крайне скудны и не всегда надежны. Однако пытаясь в них разобраться, исследователь сталкивается с целым рядом дополнительных загадок, на этот раз загадок ономастических, самое существование которых, быть может,



способно приблизить нас к пониманию причин столь странной посмертной судьбы этого князя.

Времена, когда Владимир Святой выбирал имена для своих сыновей, можно с некоторой долей условности назвать эпохой, когда Рюриковичи еще не были Рюриковичами, а вернее, еще не стремились осознать себя таковыми. Прибегая к подобной характеристике, мы, разумеется, не пытаемся оспорить летописную версию происхождения династии и не выражаем сомнения в том, что крестивший Русь Владимир был правнуком призванного из-за моря варяга Рюрика, но, скорее, хотим подчеркнуть некоторые весьма выразительные особенности его ономастической стратегии. В самом деле, ни одному из своих наследников Владимир – сколько мы можем судить по источникам – не дал ни имени этого своего прадеда (*Рюрик*), ни имени собственного деда (*Игорь*). Произошло это отнюдь не из-за недостатка «человеческого материала»: согласно летописи, у Владимира было по меньшей мере 12 сыновей, и, нарекая их, он существенно обогатил ономастический фонд династии. Семь из впервые введенных им в оборот антропонимов (*Изяслав, Ярослав, Святополк, Мстислав, Всеволод, Борис, Глеб*) закрепились в династии как минимум на два ближайших столетия. Они составляют треть от того весьма ограниченного набора собственно родовых имен, который считался пригодным для его потомков.

Тем более контрастным выглядит тот факт, что рядом с этими нововведениями не нашлось места именам *Рюрик, Игорь* (не говоря уже об *Олег*), которые наследникам Владимира потом придется припоминать заново. Для той древнесеверной перспективы, в которой существовал Владимир, правнук варягов, успевший в юности пожить на родине своих предков, сам по себе этот факт весьма удивителен – имена прямых родичей по мужской линии должны были бы в первую очередь появиться у его весьма многочисленного потомства. Не менее удивителен он и для русской династии или русской элиты, какими мы их знаем в XI–XII вв. Имя прадеда вполне естественно для повтора у правнука, достаточно вспомнить, например, новгородского и псковского князя Всеволода/Гавриила, которого его отец, Мстислав Владимирович, нарек княжьим именем в честь собственного деда, Всеволода Ярославича.

Однако, при всем своем новаторстве, революционером в области именаречения Владимир все же не был. Действуя не вполне тривиально, князь продемонстрировал свою бесспорную принадлежность к традиции, предписывающей давать сыновьям имена прямых предков по мужской линии. Он пожелал воспользоваться самым главным из них – именем собственного отца, Святослава Игоревича<sup>[123]</sup>. Разумеется, подобный выбор совершенно естественен как для родового, так и для собственно династического обихода. Более того, коль скоро дед умер прежде, чем у него начали рождаться внуки, его имя с наибольшей вероятностью должно было достаться первому из них. В семье же Владимира происходит нечто куда менее однозначное.

Из тех сыновей, сведения о которых донесли до нас источники, Святослав, сын Владимира Святославича, заведомо не был самым старшим. Святополк и Изяслав явно появились на свет ранее, однако им от двухосновного дедова имени досталось лишь по одному элементу (*свят*– и *слав*– соответственно). Далее же порядок следования сыновей Владимира оказывается совсем уж неопределенным и гадательным, а точкой отсчета в нем поневоле предстает Ярослав Владимирович, Ярослав Мудрый, к 1030-м годам сосредоточивший всю власть над Русью в своих руках. При этом невозможно даже безапелляционно утверждать<sup>[124]</sup>, был ли интересующий нас Святослав старше или моложе Ярослава, хотя последнее представляется более вероятным.

Так или иначе, с одной стороны, мы можем быть уверены, что «дедне» имя *Святослав* достается отнюдь не первенцу князя, а с другой – не менее очевидно, что использование такого имени как в общеродовом, так и, собственно, в династическом узусе – шаг особой семиотической значимости. Вообще говоря, неожиданные ономастические ходы средневековых династов часто связаны с некой новой перспективой, которую нарекающий стремится задать в истории собственной семьи. В свое время наречение первого Святослава, Святослава Игоревича, и маркировало подобного рода смену вех в семье пришедших варягов – родители со скандинавскими именами, Игорь и Ольга, дают своему сыну-наследнику славянское двухосновное имя, тем самым подчеркивая свое отделение от

скандинавской родины и окончательное вращение в ту культурную среду, где их потомкам предстояло навсегда остаться и править<sup>[125]</sup>.

В то же время, говоря об использовании дедного имени как такового, можно вспомнить, например, о выборе имен для сыновей Карла Великого. Известно, что Карл, сын Пипина Короткого, сначала передал отцовское имя своему первенцу, вошедшему в историю как Пипин Горбатый. Спустя некоторое время после развода с его матерью, заключения нового брака и появления в нем детей Карл пожелал иначе распределить наследование властных полномочий и переименовал в *Пипина* своего третьего сына, прежде нареченного *Карломаном*<sup>[126]</sup>. В данном случае стратегический замысел императора по перераспределению властных привилегий в целом удался – империя была разделена между малолетними сыновьями, Карлом, Карломаном/Пипином и Людовиком, а оставшийся не у дел Пипин Горбатый оказался участником разоблаченного заговора и был пострижен в монахи<sup>[127]</sup>.

Разумеется, изменение династических приоритетов, маркируемое именами, не обязательно было столь кардинальным, далеко не всегда речь шла о том, что старшие сыновья непременно обделялись в пользу младших. Возвращаясь на русскую почву, уместно вспомнить, как Владимир Мономах, задавший с помощью родовых имен весьма престижные династические перспективы для своих детей от первого брака, нашел вполне нетривиальное решение, нарекая детей от другой жены, – он дает крестильные имена предков в качестве единственных, обозначая тем самым, что наследственные права им безусловно обеспечены, но и права их старших (единокровных) братьев нарушать не предполагается.

Существует целый ряд исследовательских построений, связывающих убийство Бориса и Глеба с тем, что Владимир задумал перестроить систему распределения власти между сыновьями и организовать ее не по простому принципу старшинства, а на каких-то иных, более сложных основаниях, согласно которым первое место отдавалось бы Борису, а не Святополку и не Ярославу. Однако, если вспомнить о том, сколь велика и разнообразна была семья Владимира, многочисленные отпрыски которого рождались как до, так и после его обращения и происходили от разных жен, то следует полагать, что на разных этапах своего правления он не раз пытался установить некий

иерархический порядок наследования, руководствуясь тем, что представлялось наиболее актуальным в текущей ситуации.

Учитывая важность дедного имени как очень эффективного и эффективного инструмента десигнации, можно допустить, что его появление в семье как раз запечатлевает один из таких эпизодов династического планирования. Напомним, что Владимир начинал свое восхождение по династической лестнице как младший сын, да вдобавок еще и считавшийся бастардом. Нетрудно заметить, что важными вехами его княжеской карьеры (особенно вначале) служили – вполне в духе родовой архаики – матримониальные союзы. Насильно взяв в жены Рогнеду, он разом перехватил невесту своего старшего брата и приобрел целое княжество, прежде Рюриковичам не принадлежавшее. Захватив Киев, он заодно перехватил и «жену братню», супругу убитого им Ярополка, а христианство согласился принять лишь при условии брака с византийской порфирородной невестой. Признание им сыновей, рожденных от разных женщин, составляло, со всей очевидностью, ничуть не менее значимый элемент той программы, которая была призвана воплотить и продемонстрировать его династическую мощь. При этом по сути своей программа Владимира представляла собой причудливое смешение привычных категорий родового мира и лежащих за пределами этого мира потестарных устремлений.

По всей видимости, Святослав Владимирович был рожден и назван в ту пору, когда Владимир окончательно закрепился в Киеве и в полной мере наконец ощутил себя «правопреемником» своего отца Святослава Игоревича, способным легитимным образом распределять столы между своими потомками. В этой столь непросто давшейся ему роли единственного держателя отцовского наследия он приобрел символическое право использовать отцовское имя, и в то же время само это использование подчеркивало значимые династические перспективы, открывающиеся перед новым его обладателем.

Иначе говоря, нам представляется вполне вероятным, что юный Святослав хотя бы в какой-то момент мыслился как весьма значимый наследник Владимира, и его братья, да и все княжеское окружение, об этом знали. Решения такого рода могли быть не окончательными, долгое правление его отца, дальнейшее разрастание сложно устроенной княжеской семьи, не говоря уже о столь глобальном

событии, как принятие христианства и крещение всей страны, предполагали некую корректировку династической стратегии князя. Тогда-то на первый план могли выдвинуться дети Владимира, появившиеся на свет в уже крещеной стране, – Борис, а заодно и его единокровный и единокровный брат Глеб могли обрести некое новое символическое старшинство. Разумеется, будь их матерью византийская принцесса Анна, как считали некоторые исследователи (прежде всего А. Поппэ)<sup>[128]</sup>, такое возвышение детей, зачатых в церковном браке с представительницей императорского дома, выглядело бы тем более закономерным. Однако если мы полагаемся на прямые указания источников, считающих, что братья происходили от неизвестной по имени «болгарыни», значимость того факта, что Борис оказался первым из наследников Владимира, рожденных им в новой жизни, не следует умалять.

Когда же Владимир, недолго проболев, умирает (1015 г.), по всей видимости, происходит то, что обычно случается после кончины правителя в отсутствие устоявшихся в течение многих поколений и однозначно определенных норм престолонаследия. В династической конкуренции в дело идет все – и привычное для традиции биологическое старшинство, и продемонстрированные в разное время замыслы и предпочтения покойного властителя. Биологическое старшинство оказывается категорией самой очевидной, и основная борьба разворачивается между Святополком и Ярославом, но ситуация противостояния к ней отнюдь не сводится. Каждому из двух старших братьев, не слишком любимых отцом, было важно не только устранить своего основного соперника, но и избавиться от тех, кто были следующими конкурентами в иерархической очереди, некогда заданной Владимиром. Иными словами, наибольшую угрозу представляли Борис и Святослав, их-то и надлежало устранить, как только представится возможность.

Возвращаясь к вопросу о том, почему лишь Борис и Глеб были прославлены как святые, а Святослав выпал из этого ряда, мы вступаем в область предположений куда менее доказуемых. Все наши последующие построения поневоле покоятся на более зыбких основаниях, нежели предшествующие, и мы отваживаемся на них лишь потому, что контраст в судьбах погибавших друг за другом сыновей Владимира оказывается весьма разительным и требующим

объяснения. Разумеется, свою роль могло сыграть то обстоятельство, что Борис и Глеб происходили от одной матери, а Святослав от другой, но едва ли в андроцентрической родовой системе это обстоятельство само по себе могло играть решающую роль в деле их церковного прославления, тем более что никаких известий об участии загадочной «болгарыни» в канонизации ее сыновей ни в одном источнике не обнаруживается. Более того, в круге борисоглебских текстов нет никаких данных о том, что она была жива во время их кончины.

В то же время, как уже упоминалось, вся история династической войны Владимиричей не лишена некоего детективного подтекста. Борис и Глеб, равно как и Святослав, рассказ о кончине которого по понятным причинам несравненно лаконичнее, гибнут от рук тех, кто послан их убить, однако о том, кем был пославший, в русских и скандинавских источниках сохраняются диаметрально противоположные сведения. Если летописный сюжет о Борисе и Глебе и весь связанный с ним круг агиографических и богослужебных источников объявляет виновным Святополка, то повествование знаменитой «Пряди об Эймунде сыне Хринга», сохранившейся в составе «Книги с Плоского острова» (Flateyjarbók), сообщает, что инициатором убийства Бориса был Ярослав (*Ярицлейв*). Как известно, Эймунд, главный герой пряди, считается в ней непосредственным убийцей Бориса (*Бурицлейва*), совершившим это злодеяние со своими людьми тайно, под покровом ночи. Голову жертвы он привез Ярославу, которому служил и от которого намеревался получить плату за содеянное для себя и своих людей. Согласно тексту пряди, и год спустя в окружении Ярослава ходили смутные толки об этом братоубийстве, хотя никто не рискнул обвинить в нем князя напрямую, и обстоятельства дела были известны только тем варягам, которые оставались у него на службе<sup>[129]</sup>. Не останавливаясь подробнее на обсуждении этих двух свидетельств, по сей день вызывающих споры, подчеркнем, что в том противостоянии перспектив весьма значимой может оказаться и аргументация ономастического порядка.

Обращает на себя внимание, что Ярослав Мудрый охотно берет для своих сыновей имена братьев (*Изяслав, Всеволод*), но никого не называет ни *Борисом*, ни *Глебом*, подобно тому, как его отец Владимир не решился воспользоваться именем *Ярополк*, принадлежавшим убитому им брату. Имена святых князей появятся в семье Ярослава

Мудрого лишь в поколении его внуков, в ту пору, когда он стал целенаправленно выстраивать целую идеологическую программу, связанную с историей его рода. Эта программа включала обширнейший ряд действий, повлекших за собою, в частности, и перезахоронение в Десятинной церкви останков двух дядьев, Ярополка и Олега, умерших до крещения<sup>[130]</sup>, и наречение династическим именем *Игорь* (в честь своего прадеда, Игоря Рюриковича) одного из младших сыновей.

Нельзя ли допустить, что вначале, пока память о кровавой междоусобице, в конце концов приведшей его на киевский стол, была еще свежа, Ярослав не решался использовать имена тех, к чьей гибели был каким-то образом причастен? Имя же другого своего брата, Святослава Владимировича, он с легкостью смог дать своему третьему сыну<sup>[131]</sup>. Быть может, перед нами – косвенное указание на то, что Святослав Владимирович не был жертвой Ярослава, а о его устранении и в самом деле позаботился Святополк, о чем эксплицитно сообщается в летописи?

Иначе говоря, Ярослав Мудрый (а затем и его дети) был озабочен прославлением тех, в чьей гибели его могли бы обвинить, тогда как Святославу, жертве Святополка, была уготована более заурядная ниша в череде родовой преемственности от предка к потомку. Такая фабула не будет выглядеть столь конспирологически вычурной, если мы вспомним, сколь причудливой может быть родовая агиография у нескольких первых поколений крещеных правителей. Особенно выразительны в этом отношении две династические ситуации – описание одной из них стало, как мы знаем непосредственно из древнерусских источников, своеобразным образцом для прославления Бориса и Глеба, тогда как нарратив, посвященный второй из них, строился, напротив, с оглядкой на совсем еще молодой культ братьев-мучеников. Речь идет о гибели св. Вацлава и русского князя Ярополка Изяславича.

Хорошо известно, что в канонизации Вацлава Чешского деятельное участие принимал его брат Болеслав, обвиняемый в убийстве святого. Именно «оправданием» Болеслава было, по всей видимости, спровоцировано очевидное различие между двумя версиями агиографических рассказов о гибели Вацлава. В сохранившемся на Руси славянском житии Болеслав, как известно, лишь намеревался



ударить брата, но не смог этого сделать, жестоко раскаялся в своем поступке и сам распорядился перенести тело брата, убитого другими людьми, в храм св. Витта. В других же, куда более распространенных, рассказах Болеслав – непосредственный участник убийства, и нанесенная им рана – единственная, которая не зарубцевалась на нетленном теле св. Вацлава<sup>[132]</sup>.

Возвращаясь на собственно русскую почву, уместно вспомнить, что внук Ярослава, Владимир Мономах (которого, возможно, не без оснований подозревали в причастности к убийству другого Ярославова внука – Ярополка), повел себя, с одной стороны, противоположным образом, а с другой – типологически сходно с тем, что мы пытаемся разглядеть в поведении их общего деда (Владимира Святого), – он назвал очередного из своих сыновей *Ярополком* в честь убитого князя. Саспенс, вольно или невольно рождающийся из-под пера летописца, структурно довольно близок к тому, с чем мы сталкиваемся при сопоставлении русской и скандинавской версий убийства св. Бориса – исполнитель хорошо известен, неопределенность сосредоточена вокруг фигуры заказчика преступления, причем главный подозреваемый вычисляется на том основании, что именно к нему убийца отправляется после совершения своего злодеяния. Однако тень соучастия в этом политическом заговоре падает на сидящего на старшем столе Всеволода Ярославича и его сына Владимира Мономаха, которые с почетом встречают тело убиенного родича в Киеве.

# Рим после Рима



## Олег Воскобойников. Магистр Григорий и «чувство Рима» в Средние века

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_56–68

При анализе конкретных памятников истории искусства, артефактов городской истории Средневековья нельзя забывать о традиционности и новаторстве, столь важных для всеобщей истории культуры. Но судить о них следует, во-первых, учитывая меняющееся отношение к авторитету древности в целом, во-вторых, не доверяя беззаветно письменным свидетельствам современников, этому идолу многих историков вообще и историков искусства в частности. Описания памятников в хрониках и иных литературных произведениях, документы, посвященные их созданию, хартии, путеводители по святым местам и другие письменные источники по истории искусства, сколь бы они ни были занимательны, информативны и объективны, нужно читать, не забывая о том, что текст по определению не равнозначен образу, они говорят на разных языках.

Вместе с тем ценность письменных свидетельств велика, учитывая масштабы утрат памятников, их порой плачевную сохранность и фрагментарность наших знаний о них. Утраты Рима – античного, средневекового, ренессансного – хорошо известны любому современному туристу. Вся тысячелетняя история Города в Средние века и есть история борьбы за свое прошлое и, парадоксальным образом, *против* него. Это прекрасно чувствует и гуманист Кватроченто, цветисто восхваляющий папу Николая V за «возрождение» его бывшего величия в новом облике<sup>[133]</sup>, и путешественник поколения Павла Муратова<sup>[134]</sup>, и автор «Пьяцца Маттеи»:

Не смешивает пахарь с пашней  
плодов плачевных.  
Потери, словно скот домашний,  
блюдет кочевник.  
Чем был бы Рим иначе? гидом,

толпой музея,  
автобусом, отелем, видом  
Терм, Колизея.  
А так он – место грусти...[\[135\]](#)

Реже предполагают наличие такого «чувства Рима» у средневекового человека, которому не без оснований, но все же слишком обобщенно, приписывают разорение, доведшее столицу христианского мира до мерзости запустения. Профессиональные медиевисты знают, что дело варваров довершили Барберини, что средневековое тысячелетие здесь не только разрушало, но и созидало, однако даже классическая работа о средневековом Риме Рихарда Краутхаймера до сих пор не переведена, и русскому читателю остается полагаться на почтенную, но все же очень старую работу Фердинанда Грегоровиуса[\[136\]](#). Предлагаемый ниже перевод замечательного рассказа о памятниках Рима, написанного около 1200 г., призван нюансировать это представление.

В конце XII в. или немного позднее, в первой четверти XIII в., в Риме побывал некий Магистр Григорий, возможно, англичанин. Результатом поездки стало небольшое сочинение в жанре, уже известном тогда в Городе: «Рассказ о чудесах города Рима»[\[137\]](#). Задолго до того, после потери Византией Иерусалима в VII столетии, паломничество «к апостольским порогам», на поклонение останкам апостолов Петра и Павла и другим великим святыням, обрело первостепенное значение. Естественно, необходимость ориентироваться в них вызвала появление списков, описаний, затем так называемых итинерариев, т. е. маршрутов[\[138\]](#). Вернувшихся на родину паломников расспрашивали об увиденном. Увиденное и услышанное, что типично для Средневековья и не только, обретало черты невиданного, неслыханного, невероятного – т. е. чудесного. Вкус интеллектуалов и читающей публики XII–XIII вв. ко всевозможным *mirabilia* хорошо известен[\[139\]](#).

Ренессансные тенденции XI и особенно XII вв. сказались как на самосознании Рима и его горожан, так и на воображении приезжих. Местные элиты, церковные и светские, периодически и небезуспешно использовали древности для пропаганды ценностей и достижения

целей вполне современных и актуальных. Древности поновляли, перестраивали, выставляли напоказ. Такой климат весьма благоприятен для возникновения своеобразного художественного и урбанистического фольклора – фольклора, подчеркнем, гибкого, при желании вполне управляемого и способного трансформироваться в новых обстоятельствах. Возможно, что складываться он начал уже во времена Каролингов и Оттонов. Характерно, однако, что Каролингский ренессанс, Рима коснувшийся непосредственно<sup>[140]</sup>, ничего подобного жанру, представленному в нашем переводе, не породил.

Первая версия «Чудес города Рима» возникла в первой половине XII в., была записана в 1140–1143 гг. каноником базилики св. Петра Бенедиктом в одну книжку с новым «Чином» папских ритуалов, *Ordo*, и быстро обрела популярность<sup>[141]</sup>. В 1180-х годах их новая редакция оказалась в составе «Книги сборов», *Liber Censuum*, важнейшего документа по истории папской администрации, созданный тогдашним «завхозом», Ченчо Камерарием, будущим Гонорием III (1216–1227). Эта традиция протянулась вплоть до XV столетия. Очевидно, что «бедкер по чудесам» имел в глазах церковной элиты вполне практическое значение, видимо, не только и даже не столько как пособие по топографии, но и как назначение, если угодно, «имиджевое», репрезентационное. Адресатом его оставался чужестранец, паломник и даже просто европеец, помышляющий или мечтающий о Риме, ведь этот город всегда был не только реальностью, но и мечтой. Тем не менее «Чудеса города Рима» уже в первой редакции представляют собой попытку придать этой мечте видимость топографической целостности.

Автором же, если не побояться нелегитимной с точки зрения строгой науки натяжки, во всех этих версиях выступал собственно Рим. Как верно заметил Эрвин Панофский, «“Чудеса города Рима” вместе с дериватами создан для той же публики, которая зачитывалась “Римскими деяниями”»<sup>[142]</sup>. Добавим: для той, что привычна была заучивать в школе античную поэзию, которую подробно комментировал учитель грамматики. В этой роли вполне мог оказаться поэт и комментатор масштаба Бернарда Сильвестра<sup>[143]</sup>. Миф и литературная фабула античности для христианина XII в. были намного более живыми и осмысленными культурными кодами, чем для нас.

Резонно уже в первых «Чудесах города Рима» видеть и политический подтекст: в 1143 г. был создан Сенат, т. е., по сути, коммуна, и это может объяснить отсутствие в первой версии отсылок к имперскому прошлому, но наличие к республиканскому<sup>[144]</sup>. Однако политические обстоятельства могли быть серьезным катализатором для возникновения памятника и даже целого жанра, но не могли обеспечить ему будущего (как не нашлось будущего и для тогдашних республиканских начинаний)<sup>[145]</sup>. Член Курии тоже вряд ли взялся бы защищать коммуну, а у Магистра Григория опрокинутые в античное прошлое политические ценности современности вполне мирно уживаются друг с другом<sup>[146]</sup>.

Кто такой этот Магистр Григорий – сказать трудно. Его отличающаяся от других версия «Чудес» сохранилась в единственной рукописи конца XIII столетия, в которую входят также латинская «История Александра Македонского», апокрифическое послание Александра Аристотелю, «Паломничество в Антиохию» и «Описание Ирландии» Гиральда Камбрийского<sup>[147]</sup>. Такое соседство многое говорит о бытовании нашего жанра, о его связи с интересами читающих мирян. Но отсутствие рукописной традиции самого текста тоже заставляет задуматься. Скорее всего, автор не лукавит, когда однажды уверяет, что проверит информацию о колонне Фабриция, вернувшись в загадочный \*\*\* (гл. XXVII): его сочинение не выглядит законченным, и придирчивые средневековые читатели и переписчики могли это почувствовать. Кое-что о римских «чудесах» они могли узнать и из трактата «О природе вещей» того же Александра Неккама. Системности в «Рассказе» намного меньше, чем в первой редакции «Чудес», рассчитанной именно на паломника. Григорию важнее собственные впечатления, но что недостаток для «бедекера», то находка для историка словесности.

Вероятно, Григорий – англичанин, не клирик, но дружен с богословами, неплохо знаком с классикой и кое-какой высоколобой литературой XII столетия, преимущественно английской (Иоанн Солсберийский, Уильям Мальмсберийский, Александр Неккам, французский поэт Хильдеберт Лаварденский), не питает иллюзий насчет современных ему римлян. Это все. Тем не менее о его культурном уровне свидетельствует не только тема – гуманистическая по своей природе, – но и риторика. Его латынь – на высоте его

привередливого века, что он, следуя этикету, и спешит засвидетельствовать в традиционном посвящении, сочетающем похвалу друзьям с изъятием собственного невежества, лени, грубости стиля. Все последующее, естественно, призвано доказать обратное. Чеканность пролога сменяется нарративом, но и он сохраняет, во-первых, должный уровень грамотности (пострадавшей от обычного невежества переписчиков, но частично восстановленной издателем Хёйгенсом), во-вторых, лексическое богатство. В последнем можно даже видеть некоторую браваду, литературную позу: там, где ждешь просторечия, свойственного *exemplā*, находишь выразительный лаконизм, адекватному переводу поддающийся не сразу. Краткость («об этом достаточно»), сдерживание пера («обойду молчанием»), «невыразимость» или, напротив, стремление к «полноте» («нельзя не рассказать») – все подобные риторические приемы ритмизируют и структурируют текст, который может показаться современному читателю не слишком логичным, ведь он предлагает довольно субъективную выборку с неравноценными по значению и размеру историко-фольклорными отступлениями. Сенека, Лукан, Светоний, Вергилий, Овидий, Исидор Севильский – все эти авторитеты, даже представленные краткой цитатой, возвышают «авторитетность» и «святую древность» конкретного памятника.

Пересказ досужих и «ученых» мнений сочетается у Григория не только с цитатами, но и с, несомненно, собственными, подкупающими неподдельной искренностью и любопытством автора ремарками, сомнениями и признаниями. То он боится залезать в зловонную серную ванну, пусть и древнюю (гл. X), то швыряется камнями по капителям (гл. XVII), то не может разобраться в сокращениях (*aphorismi*) на античной надписи (гл. XXXV), кстати, сбивающих с толку и иного современного латиниста, то шутит по поводу «достоинств» мальчика, вынимающего занозу, благодаря аберрации зрения или воображения зрителя превратившегося в «Приапа» (гл. VII). Учтем, что перед нами не травелог и не дневник, а литературное сочинение, эта «прямая речь» в нем – признак литературного мастерства в не меньшей степени, чем «воспоминание». Я, однако, не склонен вслед за Кристиной Нарделлой считать культуру Григория «выше средней»<sup>[148]</sup>, а сформулировал бы оценку немного иначе: его владение классиками и его стиль соответствуют среднему уровню



добротной латинской словесности, покоящейся вовсе не на антологиях, как она считает, а на вполне самостоятельной работе с Писанием, классиками и Отцами Церкви.

Интересно, что Григория, безусловно, верующего христианина, нисколько не волнуют христианские святыни, но лишь следы былого величия Рима древнего, императорского, дохристианского. Для Средневековья это необычно: жители итальянских городов, воспевавшие свои «малые родины», вынуждены были констатировать, что современные им церкви чаще всего не сопоставимы по зримому величию с еще высившимися амфитеатрами и арками. Отсюда – риторика величия христианского подвига и христианской же духовности на фоне мертвых истуканов и бездушных руин<sup>[149]</sup>. Иначе у Григория. Уже вид города с окрестных холмов приводит его в восторг: «По-моему, большое восхищение вызывает вид всего города, где столько башен, столько дворцов, что их никому из людей не пересчитать. Когда я вначале увидел его издалека, со склона горы, мой пораженный ум припомнил слова Цезаря, сказанные, когда он, победив галлов, пересек Альпы, “дивясь на стены родимого Рима”: “Этот приют божества неужели покинут бойцами / Без понуждений врага? За какой еще город сражаться? Слава богам”»<sup>[150]</sup>. Автор безусловно любит город и стремится передать свой эмоциональный настрой читателю. Учтем, что этому восхищенному взгляду с Монте-Марио, может, и не первому и не единственному в свое время, впервые в истории Средневековья придается здесь литературное достоинство<sup>[151]</sup>. Писалось даже о его сугубо *эстетическом* – и никак не ином – интересе к памятникам Рима<sup>[152]</sup>. Пожалуй, это преувеличение, потому что Григорий также археолог, эпиграфист (пусть и слабо подкованный), антиквар.

Средневековых римлян, не ценящих своих памятников, он, приезжий, ставит невысоко – антиримский и антипапский мотив, впрочем, типичный в литературе, от Вальтера Мапа до Данте<sup>[153]</sup>. Но дух гуманиста-антиквара в нем настолько силен, что он не делает исключения для самого св. Григория Великого, их «соучастника», виновного в гибели бронзового «Колосса»: «После того, как были разрушены и обезображены все римские статуи, св. Григорий разрушил эту скульптуру следующим образом: не в силах никакими средствами снести такую громаду, он приказал развести под идолом

большой костер, превратил великую статую в грубую материю и вверг ее в древний хаос»<sup>[154]</sup>. Иоанн Солсберийский, кажется, первым ассоциировал Григория Великого с разрушениями в Риме, но эта констатация, сама по себе симптоматичная, лишена какой-либо эмоциональной окраски<sup>[155]</sup>.

Для своего времени следующее за этой филиппикой против Отца Церкви описание – шедевр антикварного поиска. Григорий, как и мы сегодня, видит лишь почтенные фрагменты античного чуда. Характерно, что он находит нужные слова для выражения своего восторга не только размером произведения, но и мастерством скульптора, превращающего грубую материю в прекрасные локоны. Размер, конечно, традиционно вызывал восхищение: до XV в. крупные бронзовые статуи отлить просто не умели<sup>[156]</sup>. Тем очевиднее на этом фоне преступление Отца Церкви (у которого автор вовсе не отнимает святости), ввергающего красоту в первобытный хаос – гипербола призвана усилить эмоциональное воздействие на читателя. В своем антипапском сарказме Григорий пошел дальше своих современников, критики папства не чуждых. Это не невинный оборот речи, потому что перед нами – автор высокообразованный, он создает не просто каталог достопримечательностей, но именно рассказ, основанный на приемах добротной риторики. Именно поэтому рассказчику при виде Рима почему-то сразу приходит на ум цитата из «Фарсалии».

Григорий с удовольствием пересказывает местные предания о древностях, одно фантастичнее другого, но не скрывает, что это именно «сказания». Само хождение этих сказаний в образованных кругах Рима – свидетельство своеобразного самосознания города, его специфического отношения к своей истории. Не менее важна и фиксация его образованным иностранцем, одновременно присматривающимся к руинам и критически прислушивающимся к тому, что о них рассказывают. Григорий отдает себе отчет в том, что памятники обращаются к нему, человеку 1200 г., с неким посланием. Желая поделиться с современниками собранными на месте новыми знаниями, он умело подыскивает слова для рассказа: в результате представленное им, пусть в нескольких разрозненных главах, описание Латерана и его античных «реликвий» фактически засвидетельствовало в подробностях существование первого в истории Европы музея под

открытым небом – того самого, который за четыре столетия до него собрал мечтавший о временах Константина I и Сильвестра I папа Адриан I (772–795)<sup>[157]</sup>, а затем воссоздал в Аахене Карл Великий. Обходя триумфальную арку, Григорий пересказывает увиденное на рельефах, которые одним обилием персонажей, типичным для такого рода памятника, легко сбивают с толку современного туриста. Григорию же удастся не просто расшифровать историю Клеопатры, основываясь на знаниях классики, но и взбудоражить воображение читателя сравнением паросского мрамора с бледнеющей кожей умирающей царицы<sup>[158]</sup>. Praesens historicum традиционно давал писателю возможность окунуть читателя в гущу событий. Здесь же он приглашает читателя взглянуть на рельеф глазами пишущего – ровно так, как это и сегодня делает историк искусства, описывая и анализируя свой памятник. Описание памятника не невинно, ведь белизна паросского мрамора (белого всегда и везде) оказывается уместной именно для описания умирающей гордячки, словно Григорий вспомнил из школьных лет пространный экфрасис, в котором Вергилий описал «щит несказанный», подарок Венеры Энею. В его иконографии нашлось место и Клеопатре:

Как побледнела она среди сечи в предчувствии смерти,  
Как уносили ее дуновенья япигского ветра, —  
Выковал все огнемощный кузнец<sup>[159]</sup>.

Такой лаконичный и тонкий пересказ – уже анализ. Это замечательный факт и для истории предренессансного гуманизма, и для истории искусства как типа знания, потому что мы видим, как в недрах еще вполне средневековой культуры зарождается новый порядок дискурса об искусстве, получивший развитие со времен Петрарки. Связь этого дискурса с риторикой давно известна<sup>[160]</sup>, но то, что эта связь возникла задолго до Джотто и Петрарки, не всем очевидно.

Григорий – не первый гуманист, обладающий «чувством Рима». Классический – и хорошо ему известный – образец такой ностальгии представляют собой две римские элегии Хильдеберта Лаварденского,

написанные этим замечательным французским поэтом около 1100 г. или чуть позднее, после посещения города. Но их смысл в том, что старый, языческий Рим навсегда погиб, оставив место единственно возможному для средневекового человека Риму христианскому. Отличие Хильдеберта, высоколобного интеллектуала и по-своему тоже гуманиста, от большинства современников в том, что он все же смотрит на руины и видит, как христианский Рим овладел ими, обогатившись великим, но ушедшим прошлым ради надмирных целей в будущем<sup>[161]</sup>. Вот что Рим рассказывает о себе самом:

Властвовал я, процветая, телами земных человеков, —  
Ныне, поверженный в прах, душами властвую их.  
Я подавляю не чернь, а черные адовы силы,  
Не на земле – в небесах ныне держава моя<sup>[162]</sup>.

Григорий, цитирующий первую элегию, не называя автора, отдает должное мыслям о бренности земного величия, поэтике руин и связанной с ней темой «презрения к миру». Прах Цезаря тоже становится темой для историсофского пассажа: «Так-то Цезарь, государь и властелин круга земного, первый, кто, поправ свободу, заполучил императорскую власть, превратился в горстку пепла, заключенную в этой бронзовой сфере» (гл. XXXI). Такая ирония по поводу первого императора, само имя которого в древности и в Средние века служило титулом, возможна лишь либо у гвельфа (что несколько рановато), либо у человека, сознательно игнорирующего противостояние «двух мечей», Империи и папства, в Риме 1200 г. вполне ощутимое.

И все же наш автор сознательно дистанцируется от христианизирующего взгляда, свойственного и предшествующим версиям «Чудес». Он не стесняется наготы стоящей под открытым небом далеко от его дома «Венеры», но специально возвращается к ней, чтобы получше рассмотреть. В древних, видимо, поновленных и действующих термах он даже заплатил за вход, но побоялся странного запаха. Spinarium со своей занозой и своими «достоинствами» вызывает у него улыбку, но не насмешку. Римляне многое помнили и

придумывали о своем дохристианском прошлом, но обычно присоединяли реальные и вымышленные истории к христианской истории Города. Таков хронотоп путеводителей для паломников. Римское время Григория в чем-то сродни римскому времени «Астролога» Бернарда Сильвестра<sup>[163]</sup>. Это сказочное время, где живут цари, императоры, боги и герои, способные на самопожертвование ради Рима: по одной из версий Григория (гл. V), «Марк Аврелий» – некий Квинт Квирин, бросившийся на коне в расщелину, чтобы спасти соотечественников от эпидемии. Из расщелины в критический момент якобы вылетела птица, и, когда делали статую, ее тоже увековечили, поместив на голову коню. Под правой ногой коня скорчился не побежденный варвар, а карлик, затоптанный за то, что «возлежал с женой Квирина».

В случае с «Марком-Квирином-Константином» в распоряжении современного историка есть различные источники, создававшиеся на протяжении тысячелетия, которые позволяют «скорректировать» Григория, хотя в других случаях тот, напротив, подкупает критичностью к своим информантам. Подобные aberrации зрения, как и со Spinarío, у Григория встречаются, но характерно, что им находится и письменное подтверждение, своеобразная «иконология». Его гуманизм, как верно отмечалось, ограничен, он антиисторичен в своей реконструкции древности, он не в состоянии прочесть надпись под Капитолийской волчицей<sup>[164]</sup>, Аполлония Тианского мог превратить в Аполлона Бианейского не только переписчик, но и он сам.

Но не будем спешить снисходительно улыбаться и корректировать средневекового автора, вооружившись современной археологией и филологией: наши путеводители, не говоря уже о гидах, с такой же легкостью транслируют несусазицу о памятниках прошлого, опираясь на ни к чему не обязывающее «существует легенда, что...». То, что на самом деле является челкой, при взгляде снизу даже сегодня, если не вглядываться, можно принять за воробья – ошибка средневековых римлян визуально объяснима. Зато важно, что в специфическом хронотопе Григория статуи на глазах у читателя оживают, двигаются, следят за дневным движением солнца, реагируют на окружающих людей или магическим образом предупреждают об опасности родной город. Благодаря эффекту антиисторической временной

вненаходимости Григорий выстраивает диалог с памятниками, превращается в современника описываемых им событий. И читателю уже не важно, правда перед ним или литературная фикция. Сама собой напрашивается параллель и со статуями, описанными Гильомом де Лоррисом в начале «Романа о Розе», и со столь же красноречивыми и активно действующими «статуями» дантовского «Чистилища», с рельефом, превращающимся в «рассказ, иссеченный в скале»:

Вдовица, ухватясь за удила,  
Молила императора Траяна  
И слезы, сокрушенная, лила.  
От всадников тесна была поляна,  
И в золоте колеблемых знамен  
Орлы парили, кесарю охрана<sup>[165]</sup>.

Сокрушенная вдовица олицетворяет лишенный праведного судьи Рим, это он (точнее, она – Roma) хватается за удила коня Траяна. Очевидно, что сцена проникнута гибеллинским духом. Как и столетием ранее Магистр Григорий, Данте видит в древних рельефах, воображаемых, свою собственную *sacra vetustas*. Во второй половине XIII столетия в Ареццо ценители этрусских, греческих и римских древностей будут собираться и спорить о смысле изображений на саркофагах и амфорах, а энциклопедист и художник Ресторо д'Ареццо сохранит для нас замечательное письменное свидетельство этого ренессанса до Ренессанса<sup>[166]</sup>.

Такова, как мне представляется, специфическая диалектика отношений между риторикой образов и риторикой текстов в XII–XIII столетиях, продолжающая традиции, заложенные в предшествующие века. Если же говорить об оптике зрителя 1200 г., четко различимый у Григория поворот состоит в новом отношении к языческой древности: она уже не нуждается в христианизации, но ценна сама по себе. Это изменение, хотя и нечасто фиксировалось письменными свидетельствами, в Италии, как кажется, прижилось и многое объясняет в искусстве еще не ренессансном, но уже сознательно идущем на диалог с классическим наследием, на то, что в

итальянской историографии называется *ricupero dell'antico*, в английской – *revival*, в немецкой – *Nachleben*. Все эти термины, по большому счету, непереводаемы, в том числе потому, что в нашей медиевистике соответствующие проблемы ставятся редко, поэтому лексика неустойчива.



# Магистр Григорий. Рассказ о чудесах города Рима

*Перевод с латыни Олега Воскобойникова и Натальи Тарасовой*

*Комментарий Олега Воскобойникова*

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_69–87

Начинается пролог Магистра Григория о чудесах, некогда в Риме существовавших либо до сих пор существующих, следы которых или память о которых сохраняется по сей день [\[167\]](#).

Изложить на письме то, что, по моим сведениям, в Риме особенно достойно восхищения, меня побудила просьба моих друзей, особенно магистра Мартина, господина Фомы и многих других моих любезных знакомых. Я, однако, очень боюсь своим неуместным рассказом вмешиваться в ваши священные занятия, испортить сладость от чтения Священного Писания, стыдно мне грубым слогом оскорбить слух, привычный к речам величайших ученых: кто же угощает сухим и грубым ужином гурманов? Поэтому я медлил с выполнением обещания и за труд принялся нехотя, ведь, как подумаю, сколь на самом деле груб мой стиль, частенько, уже взяв было перо, я мысленно отказывался от задуманного. Но в конце концов голос друзей победил во мне застенчивость, и вот, чтобы не препятствовать правде, которую я обещал рассказать, грубой и неопытной рукой я взялся за калам и, как мог, написал обещанный труд.

Пролог завершается. Начинается рассказ о чудесах города Рима, которые были созданы либо волшебной наукой, либо человеческим трудом.

I. По-моему, большое восхищение вызывает вид всего города, где столько башен, столько дворцов, что их никому из людей не пересчитать. Когда я вначале увидел его издалека, со склона горы, мой пораженный ум припомнил слова Цезаря, сказанные, когда он, победив галлов, пересек Альпы, «дивясь стенам родимого Рима»:

Этот приют божества неужели покинут бойцами

Без понуждений врага? За какой еще город сражаться?  
Слава богам...<sup>[168]</sup>

и так далее. Чуть дальше: «Брошен трусливой толпой город», «вместительный даже для человечества», и, обращаясь к Риму, он называет его «подобием высшего бога»<sup>[169]</sup>. Уже давно восхищаясь его непостижимой красотой, я про себя возблагодарил Бога, который в величии своем щедро украсил творения людей. Пусть Рим в целом разрушается, ничто нетронутое с ним не сравнится, поэтому некто говорит:

Нет тебе равного, Рим; хотя ты почти и разрушен  
Но о величье былом ты и в разрухе гласишь<sup>[170]</sup>.

Эта разруха, как я полагаю, явственно указывает на бренность всего преходящего мира, в особенности потому, что Рим, глава всего преходящего, слабеет и клонится к упадку.

II. У этого города четырнадцать врат, вот их названия: Золотые, Латинские, Священные, Соляные, Марциевы, Ливиевы, Коллатиновы, Фламиниевы, Нуманциевы, Аппиевы, Тибуртинские, Аквилейские, которые теперь называются именем св. Лаврентия, Ослиные<sup>[171]</sup>. Но первым делом я расскажу о бронзовых статуях этого города.

### III. О первой бронзовой статуе

Первая бронзовая статуя изображает того быка, под видом которого, согласно мифу, Юпитер обманул Европу. Эта скульптура, стоящая на валу крепости Кресценция, сделана с таким мастерством, что смотрящим на нее кажется, будто она мычит и движется.

### IV. О второй [бронзовой] статуе

Другая бронзовая статуя находится перед дворцом папы: это огромный конь со своим всадником<sup>[172]</sup>. Чужестранцы зовут его Теодорихом, римляне – Константином, а кардиналы и клир – то

Марком, то Квинтом Квирином<sup>[173]</sup>. Этот памятник чудесного искусства в древности возвышался на четырех бронзовых колоннах перед алтарем Юпитера на Капитолии, но св. Григорий снял всадника и коня, а колонны поставил в церкви св. Иоанна Латеранского. Римляне же поставили всадника с конем перед папским дворцом. Конь, всадник и колонны были покрыты прекрасной позолотой, но она пострадала во многих местах – где от жадности римлян до золота, где от времени. Наездник восседает, подняв правую руку так, словно обращается к народу или повелевает, а левой держит удила, поворачивая голову коня вправо, будто тот хочет идти в другую сторону. Между ушами коня сидит птица, которую называют кукушкой, а под копытом скорчился карлик, являющий собой чудесный образ умирающего на последнем издыхании. Этому удивительному произведению давали самые разные имена и столь же по-разному объясняли его происхождение. Я отброшу бессмысленные сказки других путешественников и римлян и насчет возникновения этой статуи поведаю то, что я узнал от пожилых людей, кардиналов и ученых.

Те, кто называют его Марком, так объясняют его происхождение: царь Мизии, хотя и карлик ростом, но поднаторевший в нечестивом искусстве черной магии пуще всех смертных, подчинив себе соседних царей, напал на царство римлян и легко победил их в многочисленных сражениях. С помощью магии он так сковывал силу врагов и их оружия, что те фактически лишались способности бить и сечь мечом. Без труда победив во всех боях, он заставил римлян укрываться в замках и в конце концов осадил их. Осажденные римляне не смогли найти помощь. Этот маг каждый день перед восходом в одиночестве выходил из лагеря на такое расстояние от замка, с которого слышно было пение птицы. В поле он в одиночестве ворожил и с помощью тайных слов и могущественных заклинаний добился того, чтобы римляне не могли с ним справиться. Когда это стало известно римлянам и они увидели, что он постоянно выходит за пределы лагеря, они пошли к ловкому воину Марку и пообещали ему великие почести, если тот не побоится опасности ради освобождения города от осады, дали слово подчиниться его власти и поставить памятник на века. Он милостиво согласился, и, как только союз был заключен, они ночью пробурили стену и вал с той стороны, где обычно выходил царь, чтобы

могли пройти воин с конем. Затем они поведали Марку свой план: он должен был выйти ночью и напасть на оставившего свой лагерь царя Мизии, не с оружием – ведь оружием его невозможно было ранить, – но взять его голыми руками и привести в крепость. Он полностью принял их план и с наступлением полуночи покинул стены. Пока он, бодрый духом, ждал рассвета, кукушка, как всегда, запела, предвещая восход солнца. Предупрежденный этим сигналом всадник сел на коня, увидел без толку колдовавшего царя, рванул вперед, схватил мага голыми руками и повез в замок. Привезя его к народу, Марк бросил его под ноги коня (ведь оружие его не брало), потому что люди боялись, что тот высвободится, если ему разрешат сказать хоть слово. Затем, открыв ворота, римляне убили царя, напали на его растерявшееся войско, множество воинов убили, посекали и взяли в плен. Ничто из добычи не пошло в казну, но, согласно оговоренной плате за это благодеяние, Марку поставили памятник – с конем, потому что тот помог быстрым бегом, и с птицей, поскольку она возвестила приход дня. А под ноги коня поместили карлика, ведь его затоптал конь.

#### V. Другое объяснение происхождения этой скульптуры

Те, кто называет всадника Квинтом Квирином, объясняют его происхождение так: когда государством правил Квинт Квирин, во дворце Саллюстия в земле разверзлась большая трещина, из которой вырвались серистый огонь и отравленный воздух. Из-за этого распространилось тяжелое поветрие, унесшее жизни множества римлян. Поскольку губительная эпидемия ежедневно разрасталась, спросив у Феба, они узнали, что чума не прекратится, пока кто-нибудь из римлян по собственной воле не бросится в пропасть, поставив спасение народа выше своего собственного. Они обратились к одному римскому гражданину благородного происхождения, но по возрасту и малодушию коротавшему жизнь, бесполезную и для себя самого, и для города. Они попросили его принести себя в жертву на благо всего города при условии, что они одарят все его потомство и включают их в число правителей. Тот же категорически отказался, ответив, что никакая слава потомков ему не поможет, если он живьем сойдет в Тартар. Во всем городе невозможно было найти никого, кто согласился бы за любую награду пожертвовать собой. Тогда Квинт Квирин обратился к собранию горожан: «Часто я стоял на пороге смерти, идя

через превратности войны за общее благо. И вот теперь, когда не нашлось никого, кто поставил бы благополучие народа выше своего, я, владыка мира и государь этого города, готов войти живым во врата подземного царства ради спасения граждан. И я хочу, чтобы все, что обещано трусам, безукоризненно было исполнено в отношении моей жены, детей и всех моих потомков». Сев на коня, он на глазах у всех устремился к пропасти, да так легко и радостно, словно спешил на пир. Тотчас же какая-то птица, по виду кукушка, вылетела оттуда, расщелина сомкнулась и чума ушла. Освобожденные же от столь страшного поветрия римляне увековечили его великий подвиг в памятнике. Они добавили коня, потому что Квинт Квирин пожертвовал собой за всех, сидя на коне, между ушей коня поместили птицу, которая вылетела из трещины, а под ногами – карлика, который возлежал с его женой.

#### VI. О третьем бронзовом памятнике

Третий памятник – изображение Колосса<sup>[174]</sup>, которого некоторые считают статуей Солнца, а другие – изображением Рима. Удивительно, как такую громаду возвели, закрепили, и как она вообще могла устоять. В самом деле, я нашел запись, что Колосс имел 126 футов<sup>[175]</sup> в высоту. Эта огромная статуя стояла на Эродиевом острове<sup>[176]</sup>, над Колизеем, на 15 футов<sup>[177]</sup> возвышаясь над самыми высокими точками города. В правой руке он держал шар, в левой – меч: шар обозначает мир, а меч – военную силу. Меч римляне поместили в левую руку, а шар – в правую, потому что менее достойно приобретать что-то, чем сохранять приобретенное. Вот один знаток философии и говорит:

Высшие блага легко вы даете, о боги, – но трудно  
Вам этот дар защищать!<sup>[178]</sup>

Так, сильной стороне вверяется шар, а слабой – меч, не иначе как потому, что они меньше сил потратили, чтобы завоевать мир, чем чтобы его сохранить. Этот бронзовый памятник, полностью покрытый императорским золотом, сиял в темноте. Он, безусловно, был самым необыкновенным из всех, потому что всегда следовал за Солнцем, обращаясь к нему лицом, поэтому многие считали его изображением

Солнца. Пока Рим процветал, всякий приезжий, преклонив колени, молился этой статуе, в его почитаемом образе воздавая честь самому городу. Однако после того, как были разрушены и обезображены все римские статуи, св. Григорий уничтожил эту скульптуру следующим образом: не в силах никакими средствами снести такую громаду, он приказал развести под идолом большой костер, превратил великую статую в грубую материю и вверг ее в древний хаос. Однако голова и правая рука со сферой уцелели в пожаре. Теперь они стоят на мраморных колоннах перед папским дворцом всем на удивление. Хотя они страшно велики, но хвалы достойно мастерство создателя: в них есть все, что составляет совершенную красоту головы или руки человека, а искусное литье удивительным образом превратило твердую бронзу в мягкие волосы. Если внимательно посмотреть на эту статую, кажется, будто она двигается и разговаривает. Рассказывают, что ни одну статую так не оберегали, как эту.

## VII. О смешной статуе Приапа

Есть еще одна бронзовая статуя, очень смешная, которую называют Приапом<sup>[179]</sup>. Опустив голову, словно намереваясь вытащить из ноги застрявший шип, он всем своим видом показывает, как ему больно. Если ты посмотришь на то, что он делает, увидишь удивительной величины гениталии.

## VIII. О множестве статуй

Среди всех необыкновенных произведений искусства, которые некогда находились в Риме, большого удивления заслуживают статуи, которые называются «Спасение граждан». С помощью магического искусства такие статуи посвящали всем народам, которые оказывались под римским владычеством. Не было ни одного народа, ни одной страны, подчиненных Римской империи, чьи изображения не стояли бы в некоем доме. Дом этот сохранил бóльшую часть стен, а подвалы его внушают страх и кажутся неприступными. Когда-то статуи стояли в этом доме по порядку, у каждой на груди было написано имя народа, чей образ она являла, а на шее висел колокольчик из серебра – самого звонкого металла. Днем и ночью их неустанно охраняли жрецы. Если какой-то народ пытался поднять мятеж в Римской империи, его статуя начинала двигаться, на шее звенел колокольчик, и жрец тут же

передавал его имя государям. Над домом с этими священными статуями стоял бронзовый воин с конем: он всегда следил за движением статуи и направлял копье на тот народ, чья статуя приходила в движение. Получив такой точный сигнал, римские правители незамедлительно направляли войска, чтобы подавить восстание: так, предупредив нападение, им часто удавалось легко и без крови подчинить себе противников до того, как те соберут войска и обозы. Также говорится, что в этом доме горел неугасимый огонь. Когда мастера спросили, как долго будет существовать это удивительное произведение, он ответил: «Пока дева не родит». Кроме того, говорят, будто воин вместе с домом обрушился с оглушительным грохотом в ночь, когда у Девы родился Христос, и искусственное, магическое пламя справедливо погасло потому, что родился истинный и вечный свет. Вероятно, лукавый враг потерял способность обманывать людей, когда Бог вочеловечился.

#### IX. О железной статуе Беллофоронта<sup>[180]</sup>

Было также в Риме замечательное чудо — висевшая в воздухе железная статуя Беллофоронта с конем: никакая цепь не поддерживала его сверху, и столб не служил опорой. Магниты, помещенные со всех сторон арки, притягивали его к себе с одинаковой силой, это и удерживало его в равновесии. А весил он примерно 15 тысяч фунтов<sup>[181]</sup> железа.

#### X. О термах Аполлона Бианского

Существуют еще весьма примечательные термы Аполлона Бианского<sup>[182]</sup>, которые до сих пор находятся в Риме. Аполлон Бианский изготовил их с помощью удивительного адского искусства, смешав в бронзовом сосуде серу и черную соль; готовую купальню он растопил одной священной свечой и поддерживал в ней жар с помощью постоянно горевшего огня. Эту купальню я сам видел, вымыл в ней руки и, заплатив за вход, отказался там купаться из-за зловония серы.

#### XI. О театре в Геракле

Не стыдно отнести к необыкновенным памятникам замечательный театр в мраморной скале в Геракле. Он высечен таким образом, что



все помещения, все сиденья по кругу, все выходы и входы представляют единую каменную массу. Все это творение стоит на шести раках, высеченных из той же скалы. Там никто – ни наедине, ни в компании с другим – не может ничего сказать по секрету, чтобы этого не услышали все сидящие вокруг.

XII. До сих пор мы говорили о том, что особенно достойно восхищения. Теперь же я немного расскажу о мраморных скульптурах, которые были либо уничтожены, либо искалечены св. Григорием, в первую очередь о той, что особенно красива.

XIII. Эту статую римляне посвятили Венере, изобразив ее нагой, как она, согласно мифу, предстала Парису в безрассудном состязании с Юноной и Палладой<sup>[183]</sup>. Глядя на нее, легкомысленный судья и «молвил, богинь рассмотрев: Лучшая – Матерь Любви»<sup>[184]</sup>. Этот образ из паросского мрамора высечен столь искусно, что кажется живым творением, а не статуей: кажется, будто она стыдится своей наготы, краснеет лицом, а глядящему сблизи чудится, будто под снежно-белыми губами бежит кровь. Хотя она стояла в двух стадиях<sup>[185]</sup> от моего жилища, я трижды приходил смотреть на нее, словно ее несказанная красота притягивала к себе неведомой магической силой.

XIV. Недалеко отсюда есть мраморные кони невероятного размера, искусной работы. Говорят, что это изображения первых математиков<sup>[186]</sup>. Этими конями их наградили за смекалку.

XV. Рядом с ними, под двумя арками, лежат мраморные статуи двух старцев, каждая 40 футов<sup>[187]</sup> в длину. Одного из них называют Соломоном, другого – изображением Отца Либеры<sup>[188]</sup>. Тот, кто считается Вакхом, держит в руке лозу, а Соломон – скипетр<sup>[189]</sup>.

#### XVI. О дворце Рогатых

Неподалеку от этих статуй стоит дворец Рогатых – просторная и очень высокая постройка, внутри которой множество скульптур и все – с рогами. Одна из них далеко превосходит остальные по размеру и

зовется Юпитером Песчаным<sup>[190]</sup>. Но мне кажется, что доверять следует скорее тем, кто считает Рогатых неким семейством, которое и построило этот дворец: они были знатными и сильными мужами в городе, с неприятелями и согражданами вели себя гордо и жестоко, поэтому жители и прозвали их Рогатыми.

#### XVII. О дворце Диоклетиана

Не могу не упомянуть дворец Диоклетиана, в котором хранится «града творенье»<sup>[191]</sup>. Мне не под силу описать его невероятную величину, изящество и удивительное устройство. Он так велик, что, проведя там почти целый день, я так и не смог его обойти. Я нашел там такие высокие колонны, что камень не добросишь до капители. Как я узнал от кардиналов, чтобы высечь, отполировать и установить одну такую колонну, сотня человек трудилась целый год. Но не будем об этом, потому что, если согласиться с этим мнением, может показаться, что я отклоняюсь от истины.

#### XVIII. О храме Паллады

Храм Паллады тоже некогда был великим памятником. С большим трудом разрушенный христианами, обветшавший от старости, он, однако, не исчез: сохранившаяся часть его служит амбаром для кардиналов. Там множество разбитых статуй; среди них удивительное зрелище являет собой лишенная головы статуя вооруженной Паллады, по сей день стоящая на очень высоком куполе. Этот идол глубоко почитался древними римлянами. К нему приводили христиан, и всякий, кто отказывался преклонить перед ним колени в знак почитания, заканчивал свою жизнь в муках. Ипполит с семьей, приведенный к этой статуе, не поклонился идолу и стяжал мученическую смерть, разорванный лошадьми.

XIX. Не могу также пропустить дворец божественного Августа. Это великое здание было столь же блистательным, сколь и его блистательный строитель Август. Полностью выполненное из мрамора, оно в изобилии предоставило ценный материал для строительства римских церквей. Поскольку осталось от него немного, достаточно сказать несколько слов. Сохранился фрагмент пола, на котором я нашел надпись: «Дом божественного милосерднейшего

Августа». Будучи государем города и целого мира, он, однако, вовсе избегал, чтобы его называли государем<sup>[192]</sup>.

XX. Рядом с этим дворцом находится кирпичная стена, спускающаяся с горных вершин. Огромными арками она поддерживает акведук, по которому вода из горных источников целый день течет в город. Когда-то, растекаясь по медным трубам, она попадала во все дворцы. Дело в том, что пересекающая город река Тибр, полезная для лошадей, для людей была непригодна и вредна. Поэтому древние римляне доставляли свежую воду через искусственные каналы, шедшие с четырех концов города, ведь, пока государство процветало, они воплощали в жизнь все, что им хотелось. Вблизи стены акведука, спускающейся к Ослиным воротам, находятся термы Аполлона Бианского, которые тот однажды растопил одной священной свечой, а она, как мы говорили, всегда поддерживала в них горячую воду.

XXI. Неподалеку от этих терм – Аквилеев и Фронтониев дома<sup>[193]</sup>. Но кому же под силу описать все дворцы города Рима, если никому, как я говорил, не удалось их все увидеть? Поэтому я пропускаю и дворец Тиберия, хотя это чудесный и необыкновенный памятник, и дворец Нерона, и замечательную постройку божественного Нервы, и дворец Октавиана. Я умолчу также об удивительном по высоте и искусности Дворце Семи Порогов, о котором Овидий пишет:

Солнца высокий дворец подымался на стройных колоннах,  
Золотом ясным сверкал и огню подражавшим пиропом<sup>[194]</sup>.

XXII. О дворце Шестидесяти императоров

Кто сможет описать дворец Шестидесяти императоров? Хотя он почти полностью разрушен, поговаривают, что он до сих пор стоит потому, что современные римляне не смогли сломать такую громаду.

XXIII. О Пантеоне

Коротко опишу Пантеон, который некогда был языческим храмом всех богов или, лучше сказать, демонов. Сегодня этот дом освящен церковью в честь всех святых и назван по антономасии Санта Мария Ротонда – как бы по имени первой и главной из них, хотя это храм всех святых. У него просторный портик, стоящий на многочисленных, чудесной высоты мраморных колоннах. Перед ним по сей день стоят раковина и другие чудесные вазы из порфира, львы и прочие изваяния из того же мрамора. Я сам измерил длину этого дома: она составляет 266 футов<sup>[195]</sup>. Когда-то его крыша была полностью покрыта золотом, но по своей бесконечной алчности и «золота жажде проклятой»<sup>[196]</sup> римский народ соскоблил золото и обезобразил храм своих богов. Движимый неизбывной жадностью, римлянин – и прежде, и ныне – шел и идет на любое злодейство<sup>[197]</sup>.

#### XXIV. О триумфальной арке Августа

Рядом с этим храмом находится триумфальная арка Цезаря Августа, на которой я нашел такую надпись: «РИМСКИЙ НАРОД ВОЗДВИГ ЭТОТ ПАМЯТНИК, КОГДА НАД МИРОМ УСТАНОВИЛОСЬ РИМСКОЕ ГОСПОДСТВО И ГОСУДАРСТВОМ УПРАВЛЯЛ АВГУСТ», то есть как вечная память для потомков о такой большой победе и великолепном триумфе. Арка возведена из мрамора и состоит из множества частей. По всей длине ее висят каменные плиты, на которых изображены портреты тех, кто возглавлял войско, или мужественно погиб в сражении, или как-то еще отличился в борьбе с врагами. Среди них выделяется портрет Августа, самый большой из всех, тщательно и чудесно высеченный в момент триумфа и победы над своими врагами так, что все его могут узнать. Со всех сторон здесь показаны войска и страшные битвы, глядя на которые кажется, что перед тобой разворачивается настоящая война. С чудесным мастерством там представлено сражение при Акцииуме, в котором Цезарь<sup>[198]</sup> одержал неожиданную победу, затем он преследует Клеопатру, спасающуюся на биреме; делая вид, что сдается в плен, она подчиняется; наконец, эта вырезанная в паросском мраморе гордая женщина прижимает к груди змей и, бледнея, умирает<sup>[199]</sup>.

В этой сече Цезарь Август стяжал величайшую славу, и вот каким образом он отпраздновал свой триумф: четыре белых коня везли золотую колесницу, в которой он сидел, облаченный в тогу, расшитую

золотом и драгоценными камнями; коней вели четыре самых благородных римлянина; перед ним длинной вереницей шли плененные цари, полководцы и командующие со связанными за спиной руками, а за ними со всей торжественностью шла толпа. Сражения и славные деяния Августа были записаны там на языке всех народов, которые проживали тогда в Риме, и люди не прекращали читать и пропевать их во время триумфа. Кроме того, его победа была изображена и на плитах, чтобы те, кто не мог услышать его похвалу, мог узреть ее. Не переставая петь, с неописуемым ликованием, они сопровождали его на Тарпейскую скалу до Капитолия, где он в знак великой победы повесил над куполом оружие, которым пользовался сам и отобрал у врагов. Там Сенат, отцы и римский народ выдали ему последнюю провинцию, чтобы весть о триумфе и слава об этой победе воссияли на весь мир. Как я только что описал, арка с высеченными скульптурами полностью отображает эту историю.

XXV. Я также видел множество других триумфальных арок, но они похожи на эту и по архитектуре, и по скульптуре. Поэтому, описав одну, мы засвидетельствовали и достоинство других, ведь каждая арка, украшенная с изумительным искусством, являет взору зрителя битву победителя, его великие деяния, необычайное достоинство наших предков.

#### XXVI. Об арке Помпея

А вот весьма примечательная триумфальная арка Помпея Великого, которую он получил за победу, одержанную над Митридатом и его сыном Фарнаком. Они 40 лет восставали против римлян. Наконец, став пиратами, они разгромили и обратили в бегство Силлу<sup>[200]</sup>, посланного против них. Тогда послали Помпея, и тот, воспользовавшись фортуной, быстрее чем за месяц, превзойдя все ожидания римлян, полностью победил Митридата с его сыном и войсками. Позже, прежде чем вернуться в Рим, Помпей победил большую часть Востока и сделал ее римским данником. Он взял с них горы золота и серебра, которые долго несли во время его триумфа. Все это по сей день отображают скульптуры его триумфальной арки.

#### XXVII. О триумфальной колонне Фабриция

Я также видел триумфальную колонну Фабриция, которую римляне установили в его честь после того, как он победил Пирра, царя Эпира. В Риме, мне кажется, нет ничего выше: она круглая и полая, как дымоход. На нее похожи еще четыре колонны, римляне называют их мраморными трубами. Они весьма массивны, но кажутся очень стройными благодаря своей высоте. Мне еще не удалось узнать, в честь кого они сооружены, но, Бог даст, вернусь в \*\*\* из этого странствия, изучу более внимательно, без спешки то, что сегодня еще неясно или неизвестно, а после охотно поделюсь результатами с друзьями. А пока вернемся к уже известному – колонне славного Фабриция. Его враг Пирр восхвалил его таким панегириком: Фабриций связал некоего Филиппа, лекаря Пирра, и выслал ему, поскольку тот предложил жизнь своего государя в обмен на золото. Тогда Пирр сказал послам Фабриция: «Нечему удивляться, ведь это Фабриций, которого так же трудно сбить с честного пути, как солнце – с орбиты». И отослал обратно все золото, на которое собирался купить Рим, поскольку не мог взять его силой. Поэтому Лукан пишет:

Клад, за который царю себя ты не продал, Фабриций<sup>[201]</sup>.

Все эти и многие другие деяния Фабриция представлены на колонне.

## XXVIII. О триумфальной арке Сципиона

Там также стоит триумфальная арка Сципиона, построенная для него римлянами после того, как он сразил Ганнибала. Сципион победил его, сильнейшего врага римлян, в конной битве и впервые подарил римлянам надежду на победу. У Ганнибала был свой демон, который уговорил его заключить мир со Сципионом. Был дан приказ похоронить павших воинов и установлено трехдневное перемирие. У Ганнибала состоялся личный разговор со Сципионом. Когда же они встретились на четвертый день, две необычайно больших собаки сопровождали Ганнибала к месту переговоров. Узнав об этом, Сципион отказался идти на переговоры. Затем, начав битву, обе стороны сражались без устали, и Ганнибал был вынужден бросить свой лагерь. Но на следующий день он был разбит в другом тяжелом

бою и бежал к царю Лирку. Во второй раз побежденный Сципионом, Ганнибал, понимая, что не в силах бежать, выпил яд, который носил в кольце, и умер во сне. Итак, спасенные от злейшего врага, которого они и сегодня еще ненавидят, римляне, не жалея средств, поставили Сципиону эту триумфальную арку, на которой изображено все здесь описанное.

### XXIX. О пирамидах, то есть о гробницах государей

Теперь добавлю немного о пирамидах. Пирамиды – это гробницы государей, необыкновенной величины и высоты, с остроконечной вершиной, наподобие конуса. Первой я увидел пирамиду Ромула. Она находится перед замком Кресценция, рядом с церковью св. Петра; чужестранцы выдумывают, что изначально она была кучей зерна апостола Петра; а когда ей завладел Нерон, она превратилась в каменистый холм такой же величины. Все это, конечно, вздор, какой обычно болтают чужестранцы. У каждой пирамиды есть высеченная из мрамора, скрытая внутри раковина, в которую клали тело покойного.

### XXX. О пирамиде Августа

Рядом с Латинскими воротами я увидел пирамиду Августа, сложенную из квадратных камней, скрепленных железом так, что и по сей день время не лишило ее ни одного камня.

XXXI. В Риме множество пирамид, но среди них особенно достойна восхищения пирамида Юлия Цезаря, сооруженная из порфирового монолита. В самом деле, удивительно, как громадину такой высоты можно было рассечь и надежно установить, ведь говорят, что ее высота составляет 250 шагов. На вершине она увенчана бронзовой сферой, в которой хранятся прах и кости Юлия Цезаря. Кто-то с изумлением сказал о пирамиде:

Если здесь камень один, с какой он уловкой возвигнут?

Если же много камней, стыки попробуй найди!



Считается, что она стоит на том месте, где кто-то передал направлявшемуся в Сенат Юлию Цезарю письмо, в котором раскрывался коварный заговор против него. Среди прочего там было написано, что он будет жестоко убит, если в тот день пойдет в Сенат или на Капитолий. Взяв письмо, Цезарь сказал посыльному: «Сейчас я должен поговорить с моим звездочетом, после заседания Сената посмотрю ваше письмо». Подозвал к себе звездочета, который предсказывал Цезарю смерть в день календ, и сказал ему: «Сегодня календы, а я все еще жив». Звездочет ему ответил: «Да, календы, но они еще не прошли, и хорошо, если я окажусь не прав!» Цезарь сразу пошел дальше и пришел на Капитолий. Там он получил 24 удара кинжалами от Брута, Кассия и их приспешников и умер на Капитолии. Правда, Марк Светоний, которому я доверяю больше остальных, говорит, что его убили рукоятками кинжалов, не оставив на теле следов ран, поэтому, говорят, он был вознесен в сонм богов. А Марон так вещает в эпитафии:

Светлый, дивится теперь вратам незнакомым Олимпа,  
Ныне у ног своих зрит облака и созвездия Дафнис.  
Вот почему и леса ликованием веселым... [\[202\]](#)

и так далее. Письмо же о заговоре нашли в его левой руке. Так-то Цезарь, государь и властелин круга земного, первый, кто, поправ свободу, заполучил императорскую власть, превратился в горстку пепла, заключенную в этой бронзовой сфере. Иностранцы называют эту пирамиду иглой св. Петра. Они силятся пролезть под ней, в том месте, где на четырех бронзовых львах лежит камень, и сочиняют, что тот, кому удастся проползти под глыбой, очищается от грехов и совершает истинное покаяние.

### XXXII. Об Александрийском маяке

Великое чудо – Александрийский маяк: как установили его посреди моря на стеклянных крабах? Как вообще можно было создать таких больших крабов из стекла? Как вывезти в море, не разбив? Как цементный фундамент под крабами под водой не разрушается? Диву

даешься, как не растворяется в воде цемент, крабы не рушатся, а фундамент не разваливается под огромным весом: все это совершенно поразительно. Исидор, правда, говорит, что существует какая-то пыль такого свойства, что, смешиваясь с водой, она снова превращается в пыль под воздействием огня или солнца, а в воде твердеет, словно камень. Впрочем, цель нашего сочинения не в том, чтобы разбираться в причинах чудес.

XXXIII. Оставим Колизей, дворец Тита и Веспасиана. Кто, в самом деле, может описать его искусное устройство и величину? Рядом с этим дворцом находится изображение беременной свиньи: найдя ее, Эней, следуя пророчеству Элена, сына Приама, в том месте должен был основать город, предназначенный судьбой властвовать над миром. Об этом Вергилий говорит следующее:

...ты огромную вопреку встретишь,  
Будет она лежать на траве, и детенышей тридцать  
Белых будут сосать молоко своей матери белой<sup>[203]</sup>.

Эта скульптура прекрасно сработана из белейшего паросского мрамора, а к соскам ее льнут тридцать поросят.

XXXIV. В портике перед зимним дворцом папы стоит бронзовая статуя волчицы, которая, как говорят, вскормила Ромула и Рема<sup>[204]</sup>. Но это сказка. На самом деле, то была женщина необычайной красоты, жившая в Древнем Риме. Она нашла брошенных в Тибр Ромула и Рема и вскормила как собственных сыновей. Волчицей же ее прозвали, потому что красотой и чарами она соблазняла мужчин на любовь<sup>[205]</sup>. Эта бронзовая волчица пытается укунить барана, тоже бронзового, который стоит перед вышеупомянутым дворцом, испуская изо рта струю воды, чтобы можно было помыть руки. Из сосков волчицы тоже когда-то текла вода для омовения рук, но сейчас статую унесли, переломав лапы.

XXXV. Перед этой статуей стоит бронзовая плита, на которой начертаны наиболее значимые законы. Называют ее «запретом греха»<sup>[206]</sup>. Я многое читал, но понял совсем мало: здесь столько сокращений, что почти ничего не разобрать.

# Михаил Бойцов. Юный герцог и Юлий Цезарь. Конструирование полезного прошлого в Австрии XIV века

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_88–163

## I

Австрийская «Большая привилегия» («Privilegium maius»), которую в академической литературе нередко называли (туманно и едва ли переводимо на русский язык) Österreichische Freiheitsbriefe, заняла с середины XIX в. почетное место в ряду самых знаменитых фальшивок европейского Средневековья<sup>[207]</sup>. Во всяком случае, в германских землях не найти другой подделки, сравнимой с «Большой привилегией» по масштабности замысла, дерзости и мастерству исполнения, а главное – по набранному ею в конечном счете правовому и политическому весу. До своего разоблачения «Большая привилегия» считалась основой всего правового порядка, определявшего статус целой страны – Австрии, – или, иными словами, ядром того набора законоположений, который можно на нынешний лад назвать старой австрийской конституцией. Свою силу эта конституция сохраняла в принципе до провозглашения Австрийской империи в 1804 г., а в чем-то, пожалуй, и до самого заката австрийской монархии.

Еще в конце XVIII в. любые сомнения в подлинности «Большой привилегии» отвергались в Вене с порога как «откровенные придирки»<sup>[208]</sup>. Впрочем, до середины XIX в. благонамеренным подданным дома Габсбургов вообще следовало осмотрительно высказываться по столь деликатному поводу, иначе у них «сами собой» могли начаться служебные неприятности<sup>[209]</sup>. Верноподданнически настроенным австрийским историкам и правоведам доводилось поэтому давать отпор преимущественно заграничным «бранденбургским публицистам»<sup>[210]</sup>, по очевидным причинам склонным очернять все, что свято любому истинному австрийскому патриоту.

Справедливости ради нужно признать, что сомнения в подлинности «Большой привилегии» высказывали все же не одни лишь пруссаки. В начале 1830-х годов вспыхнула острая полемика по ее поводу в Баварии – между проницательным местным историком Йозефом Морицем и австрийским бароном Йозефом фон Хормайром, хотя и перешедшим на баварскую службу, рассорившись с князем Меттернихом, но сохранявшим верность патриотическим идеалам<sup>[211]</sup>. Некоторые аргументы Й. Морица, высказанные в той дискуссии, будут впоследствии полностью приняты академическим сообществом.

Вместе с тем и среди прусских ученых находились сторонники подлинности если и не всей «Большой привилегии», то по крайней мере ее сердцевины. Сам Георг Генрих Пертц в 1837 г. опубликовал центральную часть подделки в своей набиравшей тогда авторитет серии публикаций исторических источников *Monumenta Germaniae Historica*<sup>[212]</sup>.

Когда позднее понадобится спасти честь австрийской исторической науки, вспомнят, что в подлинности «Большой привилегии» усомнился автор по сути официального труда «История дома Габсбургов» князь Эдуард фон Лихновский еще в 1839 г.<sup>[213]</sup> Достаточно, однако, открыть соответствующие страницы его сочинения, чтобы убедиться: свои сомнения, если таковые действительно имелись, фон Лихновский выражал весьма осторожно, неконкретно и не приводя никаких аргументов<sup>[214]</sup>. Так что начинать с него историю академического разоблачения фальшивки было бы несправедливо.

Смертельные удары репутации «Большой привилегии» нанесли все же именно «бранденбургские» историки. Прежде всего, в 1849 г. основатель знаменитой серии «*Regesta Imperii*» Йоханнес Фридрих Бёмер в одном из комментариев совершенно правильно, как выяснится позднее, определил не только сам факт фальсификации, но и примерное время изготовления подделки и личность заказчика<sup>[215]</sup>. Современную традицию подхода к «Большой привилегии» отсчитывают, однако, обычно не от регест Бёмера, а от статьи младшего коллеги, развившего его аргументацию, – Вильгельма Ваттенбаха.

Ваттенбах сначала изрядно поработал над изданием австрийских хроник в серии «*Monumenta Germaniae Historica*», подробно изучив австрийские архивы и библиотеки. Правда, как раз оригинала

«Большой привилегии» он не видел и основывался на списке, выполненном для него венскими архивистами. Соответственно палеографических аргументов Ваттенбах в своей критике выдвигать не мог. Зато он мастерски использовал данные дипломатики, особенности орфографии и пунктуации анализируемых документов, а также, конечно, обнаруженные в них фактологические несоответствия. В итоге усилий Ваттенбаха его единственной тридцатистраничной статьи хватило, чтобы голоса в пользу подлинности «Большой привилегии» постепенно умолкли<sup>[216]</sup>.

Авторитетное суждение Бёмера вместе с известием о том, что молодой, но уже подававший надежды берлинский приват-доцент Ваттенбах готовит скептическое исследование о «Большой привилегии», неожиданно заставили высказаться крупнейшего тогда австрийского медиевиста, главного архивиста Венского Государственного архива, действительного члена недавно созданной императорской Академии наук и главы ее Исторической комиссии Йозефа Хмеля. В докладе, а потом статье с неожиданно робким названием «Гипотеза» (формально даже не статье, а рецензии на издание регест по австрийской истории) Й. Хмель сначала долго рассуждал о том, что австрийской историей следует заниматься куда тщательнее, чем до сих пор, что истина важнее любых партийных пристрастий, что «Большая привилегия» сегодня уже не имеет былого политического значения, что перед лицом нарастающей критики сторонникам ее подлинности стоило бы выдвигать больше своих аргументов, а не отмалчиваться, что непризнание подлинности «Большой привилегии» не угрожает основам государства и не антипатриотично, как некоторые, возможно, склонны полагать, и что, напротив, именно такое сомнение как раз и патриотично, поскольку оно лишь укрепляет глубинную связь между Австрией и Германией. В самом деле: если цель «Большой привилегии» состояла в том, чтобы как можно решительнее отдалить Австрию от империи, то могла ли *такая* привилегия быть подлинной?

После бесконечного вышивания византийских узоров Хмель вдруг бросается в омут с головой. Оказывается, и он считает «Большую привилегию» фальшивкой. Насчет нее у него имеется гипотеза. Правда, аргументацию он приведет в другой раз. Подделку изготовили

при дворе короля Чешского Пржемысла Отакара II приблизительно в 1274 г.<sup>[217]</sup>

Демарш Хмеля тоже можно счесть попыткой в самую последнюю минуту спасти честь австрийской исторической науки – правда, вряд ли более удачной, чем двусмысленные намеки фон Лихновского. Конечно, Ваттенбаху в результате пришлось с напускным почтением сослаться на выступление Хмеля, поскольку его собственная знаменитая статья вышла лишь полутора годами позднее. Однако чувствуется, что никакого впечатления сбивчивые призывы и восклицания старшего венского коллеги на него не произвели. Ваттенбах последовательно и четко изложил свою аргументацию, из которой не только ясно следовало, что «Большая привилегия» – подделка, но и что у спонтанной «гипотезы» Хмеля нет никаких оснований. Фальсификацию организовал австрийский герцог Рудольф IV Габсбург в конце 1358-го или начале 1359 г.

Если честь австрийской исторической науки и была спасена, то только потому, что статья Ваттенбаха вышла в главном тогда журнале австрийских историков, к чему Йозеф Хмель приложил руку. Единственно, душа добропорядочного подданного Дунайской монархии никак не принимала того, что правящий государь из благородной династии Габсбургов мог унизиться до грандиозного бесстыдного подлога. Поэтому хотя через восемь лет после первой «гипотезы» Хмель отстаивал уже совсем другую, она тоже обеляла правящую династию. Теперь он относил «Большую привилегию» не к концу XIII в., а напротив, к началу того же столетия, настаивая, что, будучи написанной в 1211 г., подделка представляла собой шедевр, тогда как в 1360 г. выглядела бы сущей глупостью<sup>[218]</sup>. Если вспомнить, что король Рудольф I завоевал Австрию для Габсбургов только в 1276 г., то все упреки в бесчестности следовало адресовать их предшественникам. Другой член Венской академии и первый директор знаменитого Института изучения австрийской истории, Адальберт Йегер, полагал, что он полностью опроверг Бёмера и Ваттенбаха, вчитавшись в одну итальянскую хронику. Из нее якобы следовало, что еще в 1336 г. ключевые части «Большой привилегии» уже были известны<sup>[219]</sup>. Правда, не прошло и четырех лет, как инсбрукский приват-доцент Альфонс Хубер показал, что аргументы как Йегера, так и Хмеля критики не выдерживают<sup>[220]</sup>. Впрочем, в австрийских



учебниках и популярной литературе «Большую привилегию» продолжали прославлять как правовую основу суверенитета Дунайской монархии не только в 1850-е, но еще и в 1860-е годы<sup>[221]</sup>.

Как ни странно, даже после свержения Габсбургов в 1918 г. в оценках австрийскими историками «Большой привилегии» долго еще продолжал угадываться не один лишь академический интерес. Об их равнодушии к подделке со всей определенностью свидетельствует классическая работа крупнейшего австрийского медиевиста Альфонса Лотского (вышедшая в 1957 г., но готовившаяся им много лет), основательное знакомство с которой требуется от каждого, кто интересуется «Большой привилегией»<sup>[222]</sup>. Оправданий заведомо добропорядочным и честным Габсбургам Лотский, конечно, уже не ищет. Однако он полагает, что если и не вся «Большая привилегия» возникла много ранее середины XIV в. (как думал Хмель), то хотя бы некоторые ее части фальсификаторы простодушно переписали со старых образцов.

Главная же мысль Лотского состоит в том, что подделка не добавила по сути дела ничего нового в рисунок отношений между Австрийским герцогством и империей. Австрия уже к середине XIV в. обладала полной автономией, хотя ни в одном правовом документе этот статус не получил адекватного описания. Тем самым создатель «Большой привилегии» был, конечно, фальсификатором – но только когда изготавливал поддельные грамоты. Содержание же этих грамот было, напротив, подлинным – в том смысле, что отражало действительное положение вещей. Смелое творчество Рудольфа IV и его соратников по сути дела лишь восполняло зиявшую лакуну в правовом описании окружавшей их действительности.

На политическую подоплеку странного стремления Лотского приглушить новаторское значение «Большой привилегии» обратил внимание очередной «бранденбургский» (в данном случае правильно сказать «гессенский») историк – Петер Морав. Он-то как раз исходил из того, что «Большая привилегия» не отражала уже сложившейся реальности, а создавала новую, причем роль этого документа в конечном отсоединении Австрии от Германии и их последующем существовании в виде двух разных политических сообществ весьма велика. Противоположный же по сути взгляд Лотского был, по мнению немецкого историка, отнюдь не случаен, а всецело закономерен в

специфической политической атмосфере Второй Австрийской республики<sup>[223]</sup>. Морав, видимо, намекал здесь на то, что на протяжении послевоенных лет в австрийских политических кругах было принято всячески дистанцироваться от «Большого соседа», подчеркивая всеми средствами, будто недавнее пребывание Австрии в «Великогерманском рейхе» было явлением сугубо вынужденным и исторически случайным. У Лотского же как раз и получалось, что Австрия еще в середине XIV в. оказалась практически независимой от империи, встала на собственный путь и нуждалась разве что в юридической фиксации своего нового состояния. Тем самым историческая Австрия проявляла, в понимании Лотского, удивительный – почти мистический – континуитет на протяжении многих столетий: границы Второй республики очерчивали примерно ту же территорию, что занимали владения Бабенбергов. Расширение же державы при Габсбургах или слияние ее с империей – что с первой, средневековой, что с третьей, нацистской, – признавались временными отклонениями от правильного состояния. Всякий раз Австрия рано или поздно возвращалась к своим естественным пределам<sup>[224]</sup>. Лотскому было 15 лет, когда на его глазах стремительно развалилась Австро-Венгерская империя. От одной из пяти великих европейских держав остался скромный анклав из земель с преобладавшим немецкоязычным населением. Признание произошедшего неизбежным возвращением к некоему органическому состоянию, наверное, помогло Лотскому и людям его поколения психологически приспособиться к перевернувшему их жизнь катаклизму.

## II

Знаменитая «Большая привилегия» представляет собой не единый документ, как можно подумать исходя из ее укоренившегося названия, а комплекс из пяти грамот, составленных от имени королей Германии и императоров, в «самой ранней» из которых к тому же дословно приводятся тексты еще двух совсем уж древних привилегий. Если посчитать и эти «заверенные и подтвержденные копии», количество поддельных грамот увеличивается до семи<sup>[225]</sup>.

«Самую раннюю» грамоту якобы выпустил король Генрих IV 4 октября 1058 г. в местечке Дюрренбух на Дунае. (В литературе ее нередко называют кратко Heinricianum<sup>[226]</sup>.) В ней государь подтверждал маркграфу Австрийскому Эрнсту в знак признания его заслуг перед империей, особенно в борьбе с неверными (подразумеваются венгры, которых фальсификатор считает еще язычниками), обе только что упомянутые древнейшие привилегии. Сверх того, Генрих IV по собственной инициативе жаловал маркграфу право покровительства (а то даже и полную власть) над двумя епископствами – с центрами в Зальцбурге и Лорхе. (Фальсификатор XIV в. здесь следует за фальсификатором X в., добивавшимся признания кафедры в Пассау прямой наследницей позднеримского епископства с центром в Лавриаке – будущем Лорхе<sup>[227]</sup>.) И наконец, маркграфу и его преемникам отныне дозволялось (и даже полагалось) проносить меч правосудия (как символ судебной власти) и знамя их земли перед всем народом и даже перед императором<sup>[228]</sup>.

Хотя правила использования церемониального меча и знамени в Средние века до сих пор не изучены в деталях, содержание привилегии в целом понятно. Перед князем несут меч (обычно без ножен, хотя, видимо, не всегда) в знак того, что ему принадлежит право высшей юрисдикции. В присутствии судьи более высокого ранга (короля или императора) меч князя должен быть убран в ножны и опущен, а знамя, очевидно, свернуто. Для австрийского же князя Генрих IV делает почетное исключение.

Вторым подделанным документом стал диплом императора Фридриха I Барбароссы от 17 сентября 1156 г. (Fridericianum). Он занимает центральное место во всем комплексе фальшивок и

обозначение «Большая привилегия» в узком смысле относится к нему одному<sup>[229]</sup>. Список привилегий, якобы пожалованных Барбароссой по случаю повышения ранга австрийского маркграфства до герцогства, впечатляет. Достаточно заметить, что новоиспеченный герцог Генрих II Язомирготт (как и любой его преемник) не обязан никакой службой императору; разве что в случае войны против Венгрии ему положено выставить за свой счет дюжину вооруженных людей сроком всего на месяц.

Третья грамота составлена от имени сына императора Фридриха II и его наместника в Германии (в статусе короля) Генриха<sup>[230]</sup>. Поскольку этот Генрих в конце концов поднял мятеж против отца, потерпел поражение, был низложен и закончил дни в темнице, в литературе к его имени хотя и прибавляют порядковый номер семь, ставят его в скобки. Свою грамоту герцогу Леопольду VI Генрих (VII) якобы утвердил 24 августа 1228 г. В согласии с «князьями, имеющими право избирать короля Римского» Генрих разрешает герцогам Австрии и Штирии принимать любые дарения и заклады самим, без особого соизволения государя. Помимо этого, когда дело дойдет до получения ими их имперских ленов, герцог Австрийский может принимать их, сидя верхом, в некоей княжеской шапке, притом как-то «дополненной»... королевским венцом, который Генрих, очевидно, жаловал ему и его потомкам<sup>[231]</sup>.

Четвертая грамота якобы была выпущена без малого 20 лет спустя, в июне 1245 г. (число не указано), отцом предыдущего короля, императором Фридрихом II. Император подтвердил своему австрийскому тезке, герцогу Фридриху II, пожалования своего деда, Фридриха I, процитировав полностью грамоту 1156 г.<sup>[232]</sup> Впрочем, созданием транссумпта собственно «Большой привилегии» император не ограничился, а добавил и кое-какие новые привилегии. Грамоту опального (и к тому времени уже покойного) сына Фридриха II не упоминает, но все же косвенно подтверждает, поскольку разрешает герцогам украшать крестом их королевский венец – а тот им, как мы помним, впервые пожаловал именно Генрих (VII).

Пятая и последняя грамота датирована 11 июня 1283 г. и составлена в местечке Райнфельдене от имени короля Рудольфа I Габсбурга<sup>[233]</sup>. Она – единственная на немецком языке, тогда как все остальные были, разумеется, на латыни. В ней государь ясно перечислил все четыре

предыдущие грамоты и подтвердил их в полном объеме своим сыновьям, первым герцогам Австрии и Штирии из рода Габсбургов, Альбрехту и Рудольфу. Он даже вспомнил, что действительно выступал свидетелем при составлении последней из них без малого 40 лет назад, будучи тогда обычным графом. Его собственный вклад в легитимацию привилегий состоит из трех пунктов. Во-первых, Рудольф подтверждает их не один, а в согласии с курфюрстами, названными поименно, что, конечно, повышает уровень признания. Во-вторых, король разрешает сыновьям и их преемникам распространять действие полученных привилегий на все их земли, включая те, что еще только будут присоединены. Наконец, в-третьих, Рудольф устраняет любой ущерб содержанию перечисленных привилегий, который мог возникнуть в ходе «внешних вторжений» в прошлом, когда Австрия и Штирия оказывались под властью Пржемысла Отакара II Чешского или Белы IV Венгерского соответственно. Буде кому-либо и впредь доведется захватить страну «неправедным и грабительским образом» («*sze unrecht und in raubes weyse*»), ему тоже не удастся ни в чем отменить или ослабить перечисленные привилегии.

Фальсификаторы использовали обычные для канцелярии своего времени материалы: дорогой телячий пергамен – велень (за исключением грамоты Фридриха II 1245 г., написанной почему-то на пергамене худшей выделки), чернила разных составов из чернильных орешков, воск для печатей<sup>[234]</sup>. Самую «раннюю» грамоту – Генриха IV – постарались искусственно состарить, всячески ее комкая и сминая<sup>[235]</sup>. В остальном методы работы были изощренными. Из архива брали подлинную грамоту, в точности воспроизводили ее внешний вид, указывая те же, что и в оригинале, дату и место составления, копируя начальные и заключительные формулы, а также мельчайшие детали оформления, но вписывая собственный текст. Содержание некоторых исходных грамот можно восстановить с высокой точностью. Так, король Рудольф I действительно подтверждал привилегии герцогств Австрии и Штирии в грамоте от 11 июня 1283 г., составленной в Райнфельдене. И действительно в ней отвергались былые претензии со стороны Пржемысла Отакара II и Белы IV. Говорится об этом в грамоте курфюрста Вернера, архиепископа Майнцского, подтвердившего в тот же день подлинное пожалование

короля Рудольфа I<sup>[236]</sup>. В ней содержание привилегии пересказано подробно, но, разумеется, ни о каких старинных хартиях речи здесь не шло.

Меньше, чем подлиннику Рудольфа I, повезло настоящему диплому Генриха IV, послужившему основой для *Heinricianum*: относительно его содержания согласия среди ученых все еще нет<sup>[237]</sup>...

Написав на пергамене «исправленный» текст, к грамоте привешивали печати, взятые с подлинников (для грамот 1156 и 1245 гг. это были золотые буллы, для грамоты 1228 г. – восковая печать; на грамоте 1058 г. сохранился только фрагмент восковой печати, а на письме Рудольфа I 1283 г. печать либо отсутствовала, либо же теперь утеряна, хотя шнур для нее сохранился), после чего оригинал уничтожали. Ради высокой цели, двигавшей, очевидно, герцогом и его соратниками, не пожалели даже подлинной грамоты Фридриха I Барбароссы, и впрямь являвшейся сердцевиной «конституции» Австрии. Повышая в 1158 г. статус Австрии, император действительно даровал новоиспеченному герцогу целый ряд серьезных прав, но заказчику подделки этого показалось недостаточно. Поэтому список императорских пожалований был безо всякого стеснения щедро расширен.

В результате усилий фальсификаторов текст подлинной грамоты Фридриха I (так называемой «Малой привилегии») дошел лишь в списках, которые успели снять ранее середины XIV в.<sup>[238]</sup>, тогда как подделка, напротив, – в «оригинале». Столь необычное сочетание долго мешало историкам разобраться, была ли исчезнувшая «Малая привилегия» вольным сокращением «Большой привилегии» или же наоборот: «Большую привилегию» сочинили, отталкиваясь от «Малой привилегии» и умножая ее вольности. Однако и во втором случае необязательно речь должна была идти о подделке. Разве не могла «Малая привилегия» быть предварительным наброском, черновым вариантом, из доработки которого и получилась «Большая привилегия»<sup>[239]</sup>? Правда, зачем тогда этот «черновик» до середины XIV в. неоднократно копировали в герцогской канцелярии, к тому же начисто игнорируя беловую грамоту?



### III

Историки, писавшие после Бёмера, Ваттенбаха и Хубера, разделяли их общий вывод относительно того, что весь комплекс поддельных документов был изготовлен по единому замыслу при венском дворе австрийского герцога Рудольфа IV Габсбурга (1339–1365) в конце 1358 г. или начале 1359 г.<sup>[240]</sup> Лишь совсем недавно усомнился в этой датировке Л. Вольфингер, приведя аргументы в пользу того, что подделки могли быть созданы ранее – между серединой августа и началом октября 1358 г. Кроме всего прочего, он не исключил и того, что работа над фальшивкой могла начаться еще до кончины отца Рудольфа IV, герцога Альбрехта II (1298–1358)<sup>[241]</sup>.

Последнее допущение выглядит сомнительно: слишком много значения в «Большой привилегии» уделяется форме получения ленов новым герцогом Австрии. Почему этот вопрос должен был особо беспокоить старого герцога, даже если он догадывался, что дни его уже сочтены? Другое дело, что при нем проводились какие-то архивные разыскания, на которые историки напрасно до сих пор не обращали внимания. Между тем 2 апреля 1358 г. Альбрехт II в виде дружеского жеста отправил императору две подлинные грамоты 1212 и 1231 гг., украшенные золотыми буллами, некогда адресованные императором Фридрихом II предшественникам Карла – королям Чехии Пржемыслу Отакару I и Вацлаву I. Документы эти «были совсем недавно обнаружены у нас, в наших хранилищах наших тайн»<sup>[242]</sup>. Три месяца спустя, 30 июня, император выпустил транссумпт с текстами найденных грамот, подтвердив их, а заодно и поблагодарив австрийского герцога за находку, сделанную «в его хранилищах» («in scrineis suis»)<sup>[243]</sup>. Следовательно, весной 1358 г. в княжеском архиве Габсбургов (который к тому времени, вероятно, находился не в Либиенфельде или Клостернойбурге, как ранее, а уже в Венском замке<sup>[244]</sup>) проводились какие-то поиски. Судя по подарку, отправленному Карлу IV, там разбирали и систематизировали монаршие грамоты – прежде всего адресованные, надо полагать, не чешским королям, а австрийским князьям. Герцога-наследника при этих разысканиях не было: всю весну Рудольф провел вдали от



Австрии, на Верхнем Рейне, вернувшись в Вену только в августе<sup>[245]</sup>. Сколь бы невинными ни были, возможно, эти архивные разыскания, именно они (особенно после положительной реакции со стороны Карла IV) могли несколько месяцев спустя навести кого-либо из их участников на смелую мысль составить «Большую привилегию». Во всяком случае в распоряжении юного герцога по его прибытии в Вену оказалась, видимо, только что разобранный коллекция императорских и королевских грамот, адресованных маркграфам и герцогам Австрийским, в которых, однако, досадным образом недоставало некоторых важных привилегий...

Трудно допустить, чтобы как систематизация княжеского архива, так и последовавший масштабный подлог могли проходить без самого активного участия герцогского канцлера Иоганна Рибби фон Блотцхайма (или фон Ленцбурга) (1310/1320–1374), епископа Гурка (с 1359 г.) и Бриксена (с 1364 г.)<sup>[246]</sup>. Иоганн Рибби был безусловно незаурядным человеком, происходившим (как и дом Габсбургов) из Швабии, но чуть ли не выросшим при австрийском дворе. Велика вероятность, что он получил университетское образование<sup>[247]</sup>, быть может, в Париже. В ближайшем окружении принца Рудольфа Рибби оказался не позднее 1357 г. и тогда же возглавил его канцелярию. Уже в те годы его называли канцлером, подразумевая, видимо, его положение при наследнике, располагавшем собственными двором и канцелярией, а не при правящем князе Альбрехте II<sup>[248]</sup>. Переход власти к Рудольфу IV означал и превращение Иоганна Рибби в «настоящего» канцлера. В этой должности Иоганн пережил рано скончавшегося Рудольфа IV и успел еще послужить его младшим братьям-наследникам – по меньшей мере до 1374 г.

Однако не провернул ли Иоганн Рибби свою авантюру за спиной полностью доверившегося ему 19-летнего герцога без ведома последнего? В романтическом XIX в. австрийские историки не могли найти иного «психологического объяснения» настойчивости Рудольфа IV, с которой тот будет биться за признание «Большой привилегии», кроме того, что он и сам был свято уверен в ее подлинности<sup>[249]</sup>. В циничном XX столетии иллюзий, будто юный герцог мог оставаться в неведении относительно масштабного предприятия, развернутого в его канцелярии, уже никто не питал. Напротив, именно в нем исследователи единодушно и признали

ключевую фигуру всего начинания. Приняв бразды правления после кончины умного, осторожного и в целом успешного, хотя и хворого отца (в результате неудачной попытки отравления в 1330 г. у того были парализованы руки и ноги, что, впрочем, не помешало ему произвести на свет четверых сыновей и двух дочерей<sup>[250]</sup>), юный князь сразу энергично взялся за решение насущных политических вопросов – как внутри герцогства, так и на имперском уровне<sup>[251]</sup>.

Если от Рудольфа IV исходил заказ на «обнаружение» старинных документов, то именно его пожеланиям должны были в результате соответствовать и все «поправки» в картине прошлого, вносившиеся «вновь найденными» привилегиями. Коррективы эти понадобились князю, естественно, для того, чтобы оказать нужное влияние на его собственное настоящее, а в конечном счете и на будущее – прежде всего свое, но заодно еще династии Габсбургов, Австрийского герцогства и империи в целом. Все попытки австрийских историков, особенно Хмеля и Лотского, доказать, что хотя бы самые скандальные из фальшивок были написаны десятилетиями ранее, а Рудольф IV по молодости лет наивно принял их за чистую монету, оказались несостоятельны.

На основании уже одних только палеографических особенностей, наиболее пристально изучавшихся историками в последнее время, можно заключить, что над подделкой работали две разные группы экспертов – причем каждая была на свой лад талантлива и амбициозна. Одни люди занимались внешним видом пяти новых «старинных» грамот, другие же – содержанием всех семи пожалований. Вторая группа не могла быть большой: поскольку похожие стилистические обороты обнаруживаются в разных грамотах «Большой привилегии», резонно допустить, что один и тот же человек либо писал все тексты, либо же, как минимум, все их редактировал<sup>[252]</sup>.

В первой же группе главную роль играл некий исключительно способный писец или нотариус<sup>[253]</sup>, обладавший даром точно воспроизводить почерки любых своих коллег из минувших столетий. Его копии были настолько хороши, что позволяют еще и сегодня узнать характерные индивидуальные особенности работы тех писцов, которым он подражал<sup>[254]</sup>. Этот гений имитирования умел правильно выявить и воспроизвести специфические для того или иного времени элементы оформления старинных дипломов: удлиненные буквы

(elongata), хризмон или монограмму. По его подражаниям можно делать выводы об особенностях оформления подлинников, которыми он пользовался, пока их не уничтожили.

Правда, совсем уж безупречными не были даже шедевры этого писца. С одной стороны, он недооценивал некоторые важные особенности своих образцов, вышедших из канцелярий недавних государей. (Так, для грамоты Рудольфа I подходящего оригинала он, видимо, либо вообще не стал разыскивать, либо же не стал заботиться о его точном воспроизведении<sup>[255]</sup>.) С другой же стороны, напротив, кое-какие привычки канцелярской практики собственного времени он механически переносил и в свои «исторические имитации»<sup>[256]</sup>. В целом он и его возможные коллеги приложили куда больше стараний, воспроизводя «ранние» грамоты, нежели составляя «поздние». Впрочем, у этой закономерности были исключения. Центральная «привилегия Фридриха I» – *Fridericianum* – выполнена, как ни странно, технически хуже и с бóльшим количеством ошибок, нежели подтверждение той же грамоты в «транссумпте Фридриха II». Похоже, заговорщики придерживались мнения, что более близкая к ним по времени «заверенная и подтвержденная копия» весомее давнего оригинала. Вряд ли только по неразумию писец-фальсификатор сначала тщательно изготовил транссумпт, а уж потом куда менее аккуратно списывал с него, создавая собственно «Большую привилегию» – грамоту Фридриха I. Тем самым он явно предпочел пойти от «позднего списка» к «оригиналу», а не наоборот, хотя и имел перед глазами подлинник действительного исходного диплома Барбароссы («Малой привилегии»). Фальсификатор не только воспроизвел его внешность, но и поправил по нему же порядок свидетелей, слегка перепутанный в транссумпте Фридриха II<sup>[257]</sup>.

Над всеми ли пятью поддельными грамотами работал один и тот же специалист, или же создание тех, что выглядят проще, он передоверил менее искушенным ассистентам, остается до сих пор невыясненным. Во всяком случае, инициалы, как тогда и было принято, вписывал другой мастер, очевидно, тоже посвященный в тайный замысел герцога<sup>[258]</sup>.

Некоторые ошибки имитатора старинных почерков выдают, что он не всегда ясно понимал переписываемые им слова, а значит, он и не был автором текстов, которые его усилиями превращались в

старинные грамоты<sup>[259]</sup>. Отсюда прежде всего и делается вывод, что содержанием грамот занимались другие люди. Наряду с Рудольфом IV и его канцлером, к группе «идеологов», быть может, допустимо отнести еще одного-двух ближайших советников юного герцога, но уж никак не больше. Деликатность замысла должна была препятствовать любому расширению круга участников предприятия.

## IV

«Главным читателем», ради которого в Вене и заработала мастерская подделок, несомненно, был Карл IV Люксембург. Уже в тот самый день 20 июля 1358 г., когда в своей венской резиденции скончался герцог Альбрехт II, при его осиротевшем дворе всем было понятно, что преемнику покойного вскоре после возвращения из Эльзаса или Швабии в Вену и вступления в правление герцогством предстоит по праву и обычаю собираться на важную встречу к императору. После принесения Карлу IV, как положено, клятвы верности Рудольфу IV следовало заново принять из рук государя имперские лены Габсбургов, и прежде всего, разумеется, герцогства Австрию, Штирию и Каринтию. (Последняя успела уже стать герцогством, но как-то незаметно, явочно: в отличие от Австрии и Штирии, никто ее статус официально не повышал.) К обычному ритуалу перезаклучения вассального договора относилось также подтверждение прав самого вассала и привилегий его земель.

Ни Ваттенбах, ни ряд последующих историков не заметили, что уже в середине октября 1358 г. новый герцог приехал в Прагу<sup>[260]</sup>. Однако передача ему ленов тогда не состоялась, да и не могла состояться, даже если императору этого бы хотелось: из последующего ясно, что Рудольф не желал проводить эту церемонию за пределами Австрии. Выходит, с его стороны визит к императору должен был носить подготовительный характер: ему надо было убедить государя последовать определенному плану. Отсутствие каких бы то ни было следов этой встречи означает, что стороны не смогли тогда договориться ни о совместных документах, ни о совместных действиях. Иными словами, предложения юного герцога, в чем бы они ни заключались, не были приняты императором. Мог ли Рудольф IV уже тогда представить на рассмотрение Карлу IV «Большую привилегию»? Л. Вольфингер недавно предположил, что мог и что она была изготовлена именно к этому визиту<sup>[261]</sup>. Ранее же историки единодушно исходили из того, что подделка изготовлена несколькими месяцами позднее – накануне встречи Габсбурга и Люксембурга весной 1359 г.

Л. Вольфингер предложил и другую новую идею: по его мнению, перемена в отношении венценосного тестя к своему зятю началась не в ответ на выдвинутые тем дерзкие требования, а существенно ранее. Не успели при императорском дворе получить известие о кончине Альбрехта II, как Карл IV начал осторожное политическое наступление в Южной Германии, укрепляя позиции свои собственные и своих сторонников, а значит, ослабляя дом Габсбургов во главе с Рудольфом IV<sup>[262]</sup>. Использовать возникшую ситуацию для собственной выгоды было бы, действительно, всецело в стиле Карла IV, но отсюда, конечно, еще не следует, что «Большую привилегию» герцогу пришлось создавать в сугубо оборонительных целях.

Как бы то ни было, самого факта, безусловно важного, октябрьской встречи Рудольфа IV с императором еще недостаточно для того, чтобы вместе с Вольфингером отнести создание «Большой привилегии» ко времени, ей предшествовавшему. Весьма вероятно, что в осенней Праге герцог сделал Карлу какие-то важные предложения, которые император отверг, – однако в такой форме, которая оставляла Рудольфу надежду, иначе он не приехал бы снова на переговоры спустя несколько месяцев. Тут, кстати, можно вернуться, вопреки Вольфингеру, к традиционной датировке «Большой привилегии». Ведь легко допустить (сугубо спекулятивно, конечно), что герцог почувствовал необходимость подкрепить свои предложения новыми аргументами для продолжения диалога с императором – и одним из таких аргументом как раз и стало «обнаружение» древних и авторитетных правовых документов. Тогда гипотетическая полемика во время октябрьской встречи должна была вестись вокруг юридической обоснованности претензий герцога, причем, видимо, именно отсутствие подходящих к случаю распоряжений императоров и королей прошлого было воспринято Рудольфом IV в качестве главного препятствия на пути его замыслов. Тогда к следующему свиданию с Карлом IV и надо было подготовить аргументы, убедительные в глазах императора. Недавние разыскания в герцогском архиве могли навести на мысль, где искать такие аргументы.

Неудача герцога в пражских переговорах не помешала ему провести в Вене 20 ноября пышную церемонию принесения клятвы на верность и раздачи ленов. Герцог сам описывает, как он восседал (видимо, во дворе княжеской резиденции – замке Хофбург) на троне во всем блеске



своего княжеского облачения, принимая от заранее собранных вассалов клятвы и передавая им лены<sup>[263]</sup>. При этом обладатели придворных должностей должны были выполнять положенные им «службы»<sup>[264]</sup>. Тут-то и не оказалось никого, кто мог бы выполнить службу придворного ловчего, отчего эту должность и пришлось заново пожаловать одному заслуженному придворному...

Историки до сих пор почему-то не замечали, что эта церемония была поставлена по такому же сценарию, как и принесение вассальной присяги дофином и другими французскими ленниками империи Карлу IV в Меце на Рождество 1356 г. Там, кстати, выступил и «имперский ловчий», убедительно разыгравший свою «сценку», – маркграф Фридрих Майсенский<sup>[265]</sup>. Хотел ли Рудольф IV полностью воспроизвести на своем, княжеском, уровне антураж одной, притом конкретной, имперской церемонии? «Имперских ловчих» к таким политическим спектаклям привлекали, судя по доступным источникам, крайне редко – они не относились к обязательным персонажам. Мецкий эпизод оказался вообще едва ли не единственным. Связано ли разочарование герцога отсутствием у него придворного ловчего с тем, что он сам претендовал на аналогичную должность, только уровнем выше? А поскольку эта претензия нашла выражение в «Большой привилегии», не была ли она к тому времени уже и впрямь написана, как считает Вольфингер? Или же, напротив, «недобор» сценки с ловчим в венских торжествах заставил герцога задуматься над тем, кому должна на самом деле принадлежать аналогичная должность на имперском уровне? Как бы то ни было, герцог приступил к раздаче ленов, не получив их еще сам от императора. Такое вообще-то случалось, но все же данный эпизод может косвенно свидетельствовать о разочаровании Рудольфа IV его октябрьской встречей с тестем. В его собственном изначальном графике последовательность событий должна была быть иной...

Из разбросанных по грамотам «Большой привилегии» и упоминаний отдельных «новшеств» можно понять, как начинающий герцог представлял себе праздничное вступление в отцовское наследство. Ехать за своими ленами он собирался недалеко, поскольку их передача якобы могла проходить только на австрийской земле. Прибыть на церемонию юный герцог хотел верхом, в полном княжеском облачении, со скипетром в руке, а главное, с такой



герцогской шапкой на голове, которая выглядела бы как корона, увенчанная крестом. Знаменитый портрет Рудольфа IV, написанный спустя пару лет, наводит на мысль, что крест был нужен не столько сам по себе, сколько как предлог, чтобы украсить герцогскую шапку дугой (крест крепился именно на ее верхней точке, а не над челом князя), а вот дуга уже делала венец герцога весьма похожим даже не на королевскую, а на императорскую корону (илл. 1).

Кроме того, перед герцогом, как уже упоминалось, отныне всюду должны были нести обнаженный меч, а за ним – не только знамя Австрии (в соответствии с *Heinricianum*), но и знамена других его владений (согласно грамоте короля Рудольфа I, распространявшей привилегии, дарованные Австрии, на любые новоприобретенные земли). Вообще-то именно во время принесения оммажа появление герцога со знаменами было весьма уместно. Ведь передача лена символически выражалась вручением вассалу его сеньором знамени с гербом (знамена эти вассал привозил с собой), как можно видеть на миниатюрах XV в. с изображениями сцен принесения оммажа в «Хронике Констанцкого собора» Ульриха из Рихенталя (илл. 2) или в «Книге императора Сигизмунда» Эберхарда Виндеке (илл. 3).

Правда, из «Большой привилегии» остается не вполне ясным, чего именно добивался Рудольф, настаивая на получении ленов «верхом». Собирался ли он только приблизиться на коне к месту, где восседал император, но потом, как и положено, спешиться и взять причитавшиеся ему знамена, преклонив перед сеньором колени?<sup>[266]</sup> Если же Рудольф предполагал и клятву произносить, сидя в седле, и знамена принимать так же, то претензии его заходили, пожалуй, слишком далеко.

Сохранилась одна странная миниатюра, на которой герцог Австрийский подъезжает верхом к императору на троне и то ли берется за его державу, то ли, напротив, кладет ее в левую ладонь государя<sup>[267]</sup> (илл. 4). То, что это изображение вдохновлено «Большой привилегией», историки предположили сразу. Однако точной иллюстрацией к ее тексту она, конечно, не является. Художник даже не представлял себе, как выглядит австрийская герцогская шапка, а изобразил вместо нее какой-то фантастический головной убор. Требовательное прикосновение герцогской длани к императорской державе выглядит весьма двусмысленно: возможно, этот

символический жест и передает заветные желания авторов «Большой привилегии», но уж точно не ее словесное содержание. Да и сама церемония вручения герцогу его ленов на миниатюре никак не обозначена вопреки единодушному суждению историков...

В любом случае, гениальную подделку создавали не ради одного-единственного ритуала оммажа, пусть и весьма значимого в тот момент для заказчика. Фальсификаторы метили намного дальше, причем особенно показательно, при помощи каких средств они пытались достичь своих целей. Рудольф практически с детства часто и подолгу встречался с Карлом IV, провел много времени рядом с ним и был женат на его дочери. Историки единодушно признают, что Карл всегда оказывал на юного Габсбурга сильное влияние, и во многих своих начинаниях тот явно подражал тестю – даже когда пытался с ним соперничать. Рудольф IV хорошо знал будущего «главного читателя» своего фантастического труда и, конечно, учитывал его взгляды, когда заказывал содержание «новонайденных» грамот.

Прежде всего, венские энтузиасты явно исходили из того, что Карл IV должен с трепетом относиться не только к имперской традиции, но и к авторитету императоров – своих предшественников. Испытывавшийся им пиетет не должен был позволить Люксембургу, ставшему императором совсем недавно – всего-то три года назад, – ничего иного, как только подтвердить распоряжения давних государей, даже если содержание их пожалований могло его в чем-то удивить, в чем-то смутить, а чем-то, быть может, и раздосадовать. Выходит, империя – это такой институт, нормы в котором только накапливаются, но не отменяются – если, разумеется, эти нормы были приняты в свое время с соблюдением всех правил. Рудольф IV и его помощники, впрочем, и сами относились к имперскому прошлому с никак не меньшим почтением, чем то, которого ожидали от Карла IV. Иначе им стоило бы изобрести какой-нибудь иной способ воздействовать на его сознание.

## V

До появления книги Вольфингера историки предполагали, что Рудольф IV представил «новонайденные» привилегии (возможно, вместе с рядом подлинных грамот) на утверждение императору и своему тестю Карлу IV Люксембургу весной 1359 г. в Праге<sup>[268]</sup>. Об этой встрече, как и о предыдущей – в октябре, – не известно ничего, за исключением сроков, в которые она могла состояться, да и то приблизительных. Императору трудно было бы добраться до своей столицы раньше первых дней мая, поскольку с 7 по 14 апреля он пребывал в Майнце<sup>[269]</sup>, с 17-го по 25-е – в Нюрнберге<sup>[270]</sup>, а 27 апреля был еще только в Зульцбахе по дороге в Чехию<sup>[271]</sup>. Зульцбах от Праги отделяет примерно 260 километров, которые вряд ли можно было преодолеть быстрее, чем за четыре дня, а то и за все пять.

С другой стороны, Рудольф IV и его 12-летний брат Фридрих названы свидетелями в трех грамотах, выпущенных канцелярией Карла IV в Праге 5 мая<sup>[272]</sup>. При этом 6 мая Рудольф издает собственное распоряжение уже в Пильзене (Пльзене)<sup>[273]</sup>. Расстояние между Прагой и Пильзеном – около 100 километров, которые при всем желании трудно было бы преодолеть за день. Если Рудольф не поставил свою подпись в Праге заранее, он должен был пуститься в путь чуть ли не сразу же после одобрения грамот в императорской канцелярии – утром или днем – 5 мая и весьма спешить в пути. Грамоты эти, адресованные бенедиктинскому аббатству в Эльвангене и братьям ордена Святого Гроба, представляли собой не что иное, как подтверждение Карлом IV привилегий, выданных некогда Людовиком Благодетелем, Фридрихом I и Генрихом (VII). Точно такое же императорское подтверждение как раз и требовалось Рудольфу IV для его собственных «старинных грамот», но он не получил его ни в тот день, ни когда бы то ни было позднее...

Отзвук трудной майской встречи, быть может, слышится и в странном эпизоде, который случится в ноябре того же 1359 года. Тогда архиепископы Герлах Майнцский и Вильгельм Кёльнский вдруг стали публично защищаться от напраслины, которую, по их словам, возвел на них в глазах Карла IV герцог Рудольф IV. Как узнали князья, Габсбург обвинил их в том, будто они с ведома (а значит, и при

поддержке) папы Римского готовятся свергнуть императора и избрать на его место венгерского короля Лайоша I<sup>[274]</sup>.

Когда же Рудольф IV мог распространять свои наветы? В литературе исходят из предположения, что он запустил интригу лишь незадолго до ее разоблачения – не ранее сентября<sup>[275]</sup>. Однако вообще-то ничто не мешает допустить, что осенью его обвинения лишь были преданы широкой огласке, тогда как с императором он мог ими поделиться уже существенно ранее. В самом деле, не пытался ли Рудольф IV запугать ими Карла IV еще во время майского свидания? Если принять во внимание, что герцог выступает в этой истории верным союзником Карла IV, то осенью 1359 г., когда отношения между обоими серьезно обострились, ему такая роль уже не годилась. Тем более что 2 августа Рудольф IV в венгерском Пресбурге (Братиславе) клятвенно подтвердил все договоры, заключенные ранее его отцом с королем Лайошем I<sup>[276]</sup>. В логике «клеветнических утверждений» такой союз означал бы недвусмысленный переход на сторону противников Карла IV, отчего Рудольфу IV странно было бы упрекать рейнских курфюрстов в нелояльности государю – ведь он сам проявлял такую же.

Другое дело – весенняя встреча герцога и императора (а иных до мая следующего года и не будет). Представ перед Карлом IV в качестве верного вассала, спасающего венец, а то и жизнь сеньора от коварных заговорщиков, Рудольфу легче было бы надеяться и на выполнение его пожеланий<sup>[277]</sup>. Конечно, несмотря на всю исключительную деликатность дела, герцог, наверное, мог бы отправить свой сомнительный донос и позднее – с гонцом. Однако один оборот в оправдательном письме Герлаха Майнцского Карлу IV намекает на иное. По словам прелата, Рудольф «нашептывал императору» свою напраслину<sup>[278]</sup>. Конечно, метафора – не лучший аргумент в пользу допущения, что герцог лично излагал Карлу IV свои домыслы, но ведь автор легко мог подобрать не менее сильную метафору и на случай, если бы Габсбург отправил свои инсинуации императору, скажем, в «пропитанном ядом злобы» послании.

Разумеется, здесь проходит черта, за которой историк рискует вступить на зыбкую почву недоказуемых предположений, – как и представляя себе Рудольфа IV, взбешенного твердым отказом

венценосного тестя и яростно скачущего прочь от Праги – притом почему-то в сторону Баварии, а не Австрии<sup>[279]</sup>...

Как бы то ни было, если герцог и надеялся на легкое подтверждение Карлом IV воли давних императоров и королей, титулы которых Люксембург унаследовал, то он сильно просчитался. Даже согласовать срок и место передачи имперских ленов и то, очевидно, снова не удалось. Согласно фальшивке, император должен был сам приехать в Австрию, чтобы передать лены герцогу – несоразмерная честь для любого вассала<sup>[280]</sup>. В итоге, судя по последующим событиям, пражская встреча не только не могла оправдать надежд, которые Рудольф IV питал, создавая «Большую привилегию», но и должна была глубоко его разочаровать, быть может, даже обидеть<sup>[281]</sup>.

Видимо, только после той встречи (а вовсе не ранее, как принято считать в литературе) Рудольф IV стал проявлять открытое недружелюбие к императору. Всего месяц спустя, в июне 1359 г., он начинает пользоваться новыми титулами пфальцэргерцога (можно перевести как придворный архигерцог) и старшего имперского ловчего, которые ему якобы предоставляла «Большая привилегия»<sup>[282]</sup>. К тому же времени для него изготовили новую парадную печать, на которой герцог был изображен в венце с дугой и крестом – тоже в соответствии с буквой «Большой привилегии»<sup>[283]</sup> (илл. 5). Печать, разумеется, несла новые титулы. На аверсе Рудольф IV провозглашал себя «Божией милостью дворцовым архигерцогом» не только Австрии, Штирии и Каринтии, но еще Швабии и Эльзаса<sup>[284]</sup>. На реверсе он был представлен в качестве «Божией милостью старшего ловчего Священной Римской империи»<sup>[285]</sup>. Кроме того, по ребру печати шел леонинский стих с прямой отсылкой к поддельной грамоте Фридриха Барбароссы: «Как известно, Австрия – надежный щит империи и ее сердце; о чем свидетельствует император август Фридрих I в написании, скрепленном золотой буллой»<sup>[286]</sup>.

В августе Рудольф IV, как уже говорилось, подтвердил отцовские договоры о дружбе с королем Венгрии – иными словами, наметнул на свою нелояльность к императору. В сентябре он заключил союз с братьями Эберхардом и Ульрихом, графами Вюртембергскими. В их длинном договоре ближе к концу возникает неожиданный мотив. Стороны согласовывают возможное поведение на случай, если

император вдруг «скончается» и возникнет необходимость избирать нового короля Римского<sup>[287]</sup>. (Германия, как известно, была выборной монархией и государя для нее избирали узким кругом князей, имевших на это право, – курфюрстов.) Если же курфюрсты не смогут остановиться на одной кандидатуре и выберут двух соперничающих претендентов, герцог и графы не станут враждовать друг с другом, даже поддерживая разных кандидатов. В случае же, если либо герцог, либо один из братьев сам будет избран королем, то высокие договаривающиеся стороны окажут ему поддержку против любого соперника.

Вероятность того, что хотя бы часть курфюрстов остановят свой выбор на Эберхарде Вюртембергском (Ульрих всегда оставался в тени амбициозного брата), которого к тому же поддержит Рудольф IV, уже сам запасшийся почти королевским венцом, была, конечно, ничтожно мала. Речь в этой клаузуле шла несомненно о претензиях самого Рудольфа IV. Причем на единогласное избрание курфюрстами он, похоже, не рассчитывал, собираясь бороться за корону с каким-то соперником.

Тем самым герцог исходил из опыта и мыслил категориями недавнего политического прошлого. Последние «двойные» выборы состоялись в 1314 г., приведя к гражданской войне и долгой политической нестабильности. Карл IV, готовя будущую Золотую буллу, явно хотел символически завершить эпоху смут, начавшуюся именно в 1314 г.<sup>[288]</sup> Поэтому он включил положение, по которому кандидат, получивший голоса простого большинства курфюрстов, должен быть признан победителем точно так же, как если бы за него проголосовали все<sup>[289]</sup>. Знал ли Рудольф IV об этой норме Золотой буллы или нет, но он категорически расходился с ней в своих политических построениях.

Конфликт между герцогом и императором, начавшийся в мае 1359 г., будет постепенно развиваться на протяжении всего последующего года, пока в августе 1360 г. вообще-то миролюбивому императору не придется выдвинуть войска – правда, против вюртембергских графов, а не их союзника, собственного зятя. Однако сообщение об этих событиях пражского придворного хрониста не оставляет сомнения в том, что при дворе Карла позицию Рудольфа IV считали столь же враждебной императору, сколь и политику обоих графов<sup>[290]</sup>.

Только теперь читатель может в полной мере оценить, как высоки были ставки в игре, начатой смелыми экспериментами Рудольфа IV над «значимым прошлым». Конструирование «правильной» истории не было для него ни забавной мистификацией, ни поводом проявить или расширить собственную эрудицию, ни средством добиться тех или иных частных уступок. Дело шло о власти самого Рудольфа IV и ее пределах, о владении герцогской шапкой, а то и короной, в конечном же счете, возможно, — о жизни и смерти. Закономерно, что решающим аргументом в семейном споре тестя с зятем в конце концов стало оружие.



## VI

Когда австрийские и прусские историки в XIX и XX вв. согласно усматривали цель авторов «Большой привилегии» в вычленении Австрии из состава империи, в установлении ее суверенитета, резко отличаясь лишь в оценках исторических последствий такого шага, они приписывали Рудольфу IV и его соратникам намерения, совершенно тем чуждые<sup>[291]</sup>.

Однако в чем действительно могла состоять цель герцога? Легко согласиться с самым общим утверждением Морава, что амбициозная подделка должна была серьезно укрепить позиции Рудольфа (и всей его династии) в конкурировании с другими крупными княжескими семьями внутри империи. К тому же позиции эти только что оказались заметно ослаблены.

Как известно, Габсбургов не оказалось среди участников двух имперских собраний 1355–1356 и 1356–1357 гг., на которых князья приняли свод имперских законоположений, впоследствии получивших название Золотой буллы императора Карла IV. Еще серьезнее выглядело то, что, согласно той же Золотой булле, Габсбургам не досталось места среди курфюрстов – князей, избиравших короля. Причем и текст Золотой буллы, и политическая практика тех лет создавали впечатление, что собрание курфюрстов теперь приобретет значительную роль во всех делах империи, а не только во время редких выборов нового государя.

Отсюда историки практически единодушно предположили, что «Большая привилегия» стала прямым ответом обиженного Рудольфа IV на Золотую буллу, начисто проигнорировавшую интересы третьей в империи (наряду с Люксембургами и Виттельсбахами) королевской династии<sup>[292]</sup>. Ведь стоило только ввести в действие все требования «Большой привилегии», как австрийские герцоги заняли бы в Священной Римской империи положение, сопоставимое со статусом курфюрстов. Голоса при избрании короля они, правда, так и не получали, но во всем остальном не отставали от конкурентов.

Лишь относительно недавно Морав стал доказывать, что комплекс фальшивых грамот, созданный при венском дворе, вопреки общепринятому мнению не мог быть ответом на Золотую буллу уже

хотя бы потому, что в Вене ни единого ее списка к моменту появления «Большой привилегии» еще не было<sup>[293]</sup>. (Первые рукописные копии Золотой буллы в венских собраниях прослеживаются только с XV в. <sup>[294]</sup>) Возразить Мораву попытался А. Заутер, не очень, впрочем, далеко отойдя от его суждений<sup>[295]</sup>. Оба ученых одинаково отмечали, что между двумя документами не обнаруживается точных текстуальных совпадений<sup>[296]</sup>. Некая неприятная информация о переменах в империи, на которую Рудольф IV посчитал необходимым ответить столь решительным образом, поступила к нему, согласно Мораву, «устно, [сформулированной лишь] в самых общих чертах и [переданной только] на уровне межличностного общения». На взгляд же Заутера, точек соприкосновения между обоими текстами было больше, чем усмотрел Морав. Отсюда следует, что содержание Золотой буллы в некоторых особенно важных ее пунктах Габсбургам пересказали довольно точно. Однако и Заутер не представлял себе, чтобы эти сведения дошли до двора Альбрехта II (а позднее – Рудольфа IV) иначе как переданными «устно, в самых общих чертах и на уровне межличностного общения». Различие в позициях двух ученых оказывается, таким образом, скорее количественного, нежели качественного свойства: вопрос сводится к тому, пересказали ли в Вене главные положения Золотой буллы лишь поверхностно и приблизительно (Морав) или же довольно подробно и относительно точно (Заутер). Между прочим, о содержании Золотой буллы они оба, отец, Альбрехт II, и сын, будущий Рудольф IV, могли быть оповещены «устно, в самых общих чертах и на уровне межличностного общения» не кем иным, как самим Карлом IV во время его визита к обоим Габсбургам на большой княжеский съезд в Вене в июле 1357 г. Ведь, несмотря на отстранение от круга курфюрстов, общение между ними и двором императора-Люксембурга отнюдь не прерывалось<sup>[297]</sup>.

Пожалуй, и Морав, и Заутер все же преувеличивают значение текста Золотой буллы – как такового или в пересказе. Ни они сами, ни, кажется, никто из их предшественников не рассмотрел возможность того, что «Большая привилегия» могла появиться отчасти как реакция на рассказы не только (а может быть, и не столько) о *тексте* Золотой буллы, сколько о церемониально-торжественном *обрамлении*, в котором ее провозглашали. Яркие имперские церемонии, организованные Карлом IV в Меце, почтительно описывались и теми

хронистами, которые о самой Золотой булле, видимо, ничего не слышали<sup>[298]</sup>. Однако даже не знавшие о ней современники должны были заметить, что в Нюрнберге и Меце происходило нечто особенное, в чем Габсбурги так и не приняли участия. К числу самых запоминающихся церемоний в Меце относились, безусловно, и сценки с выполнением курфюрстами их почетных придворных служб для императора. Не отсюда ли возникло стремление Рудольфа закрепить за собой титул имперского старшего ловчего? Потягаться за этот титул с маркграфом Майсенским (получившим его от Карла IV только в 1350 г.) было Габсбургу вполне по силам, покольку такая же почетная должность уже числилась за герцогами Каринтийскими<sup>[299]</sup>.

Впрочем, при ближайшем рассмотрении содержание «Большой привилегии» представляется куда масштабнее ревнивого соперничества с Золотой буллой или с торжествами, сопровождавшими ее опубликование. Возможному главному мотиву появления фальшивки историки, пожалуй, до сих пор не уделили должного внимания. Они все, конечно, отмечали, что до появления на свет долгожданного первенца 26 февраля 1361 г. ближайшим наследником Карла IV оставался его зять Рудольф. Разумеется, курфюрсты имели право избрать на римский трон любого понравившегося им князя. Однако при прочих равных условиях у наследника правившего государя, тем более если он принадлежал к другой династии, шансов им понравиться имелось больше. Не кроется ли в этом простом обстоятельстве главная разгадка решительных политических шагов австрийского герцога?

Несомненно, сам Рудольф до начала 1361 г. имел все основания считать себя наследником Люксембурга. Более того, после императорской коронации Карла IV в 1355 г. освободился титул, претендовать на который потенциальному преемнику было бы естественно. Это титул короля Римского (т. е. короля Германии), который до римского похода 1355 г. носил сам Карл IV. При немалых амбициях Рудольфа, подкрепленных родственной близостью с императором, он не мог не задумываться над возможностью самому быть избранным курфюрстами королем Римским – притом не в отдаленном будущем, а практически сейчас, после перехода семейных титулов и владений Габсбургов в его руки. «Дополнить» церемонию передачи ленов избранием королем Римским было бы в этой логике

делом самым естественным. Некогда Ваттенбах четко написал, что целью Рудольфа было стать rex Romanorum<sup>[300]</sup>. Однако последующие историки сделали почему-то многое, чтобы затуманить этот, казалось бы, простой вопрос. Даже автор самой новой монографии предпочитает говорить экивоками, что Рудольф стремится к «квазикоролевскому достоинству», статусу, «схожему с положением кронпринца», вместо того чтобы сформулировать политическую цель герцога в терминах его времени<sup>[301]</sup>. Другие историки уходят еще дальше от сути вопроса, вспоминая, что еще в XIII столетии возникал проект превращения Австрии в королевство, и Рудольф IV собирался его возобновить – поскольку, дескать, обладая тремя герцогствами, Габсбурги вполне могли бы претендовать и на то, чтобы объединить их в королевство. Такая гипотеза навязывает политикам XIV в. логику, свойственную куда более поздним временам. Уместнее исходить из того, что статус собственного княжества был важен для Рудольфа IV прежде всего как инструмент для повышения личного статуса в империи, а не наоборот.

Фальшивые грамоты решали в пользу герцога много накопившихся проблем и внутри самой Австрии, и за ее пределами, но, помимо всего прочего, они делали Рудольфа IV безусловным лидером среди возможных претендентов на второй по значимости титул в империи. Превращение герцогской шапки в императорскую корону с дугой проще всего объяснить борьбой Рудольфа не за королевский статус владений Габсбургов, а за свой статус короля Римского – будущего императора. Тогда справедливое, но слишком общее суждение Морава, что Рудольф IV с помощью подделок хотел набрать очки в конкурентной борьбе с другими князьями, приобрело бы определенность политической цели: речь могла в данном случае идти не о конкуренции вообще, а о конкуренции за освободившийся королевский титул<sup>[302]</sup>.

В свое время Карл IV добился лояльности Альбрехта II, обещав ему, возможно, не только породниться, но и возвести будущего зятя в короли Римские. Во всяком случае, сразу после успешных переговоров между Карлом и Альбрехтом II в 1353 г. монахи австрийской обители Цветль, по словам современника (а скорее всего, и очевидца), вышли встречать Карла и 14-летнего принца Рудольфа так помпезно, словно они приветствовали императора и короля Римского<sup>[303]</sup>. Если

отсчитывать от того момента, то Карлу предстояло получить императорский венец лишь через два года, а Рудольфу – жениться на дочери Карла через три. Тем не менее во владениях герцога Альбрехта II, похоже, все готовы были уже признать в них будущих императора и его преемника. Поэтому Рудольфа IV можно понять, если он, едва став герцогом, начал бы добиваться того, что в его глазах принадлежало ему по праву. К тому же 19 марта 1358 г. третья жена императора, Анна Свидницкая, принесла ему дочь Елизавету. Легко представить, сколь разочарован был полем новорожденной ее отец. Но точно так же несложно представить, как перенервничали оба Габсбурга – Альбрехт II и Рудольф, – ожидая известия о том, сыном или дочерью разрешится императрица. Новость о появлении на свет Елизаветы должны были воспринять в Вене с огромным облегчением, но она же означала, что императорская чета после почти пяти лет бездетного брака все же способна произвести на свет потомство. А это должно было заставить Рудольфа IV либо полностью отказаться от своих планов, либо же, напротив, поспешить с их реализацией<sup>[304]</sup>.

Его лихорадочную активность 1358–1360 гг. необязательно объяснять личной импульсивностью, которую ему обычно приписывают в литературе. Спешка герцога, напротив, оказывается при ближайшем рассмотрении вполне разумной тактикой – ему нужно было во что бы то ни стало закрепить за собой статус наследника Карла IV прежде, чем у того, возможно, родится сын. Однако по той же самой причине император вряд ли горел желанием потакать стремлениям герцога.

Возможно, отзвуком тех надежд и разочарований стала смутная фраза, промелькнувшая в переписке правителей Мантуи и Милана. В послании от 27 апреля 1359 г. Уголино Гонзага сообщает своему родственнику и союзнику Барнабо Висконти о возвращении мантуанского посла из Чехии, от императора. Новость, которую тот с собой привез, относилась к Рудольфу IV. Герцог якобы старался добиться чего-то, о чем корреспондентам известно, но не добился и даже не может надеяться добиться впредь, потому что курфюрсты не согласны с его замыслом<sup>[305]</sup>.

Комментаторы этого места в *Regesta Imperii* и других публикациях, включая самые последние, напрасно связали его со слухом, переданным в хронике Маттео Виллани, о том, что Карл IV якобы

провозгласил Рудольфа IV «королем Ломбардии»<sup>[306]</sup>. В Северной Италии тотчас живо вообразили, как войска герцога со дня на день перейдут Альпы, и перепугались не на шутку. Князья и коммуны начали лихорадочно возводить укрепления<sup>[307]</sup>...

Между тем хроника Виллани позволяет довольно точно датировать появление слуха сентябрем 1358 г. – месяцем, на который хронист ошибочно относит смену правящего князя в Вене. Хотя Виллани и говорит, что молва держалась долго, неужели ее так и не смогли опровергнуть в течение полугода, чтобы она якобы смогла отразиться в «мантуанском известии»? К тому же к северу от Альп, да еще в Праге, никто не стал бы серьезно поддерживать разговор с послом о столь странном назначении Рудольфа. И самое главное: молва, переданная хронистом, утверждала, будто Рудольф IV по решению императора *уже принял* королевский титул<sup>[308]</sup>, тогда как Гонзага описывает ситуацию, в которой Рудольф IV *еще только* добивается какого-то повышения, а император ему в этом препятствует – со ссылкой на нежелание курфюрстов. Сопоставление показывает, тем самым, что в свидетельстве Виллани и в цитировавшемся письме речь шла совсем о разных новостях, хотя и в равной мере относившихся к Рудольфу IV.

При взгляде не с южной стороны Альп, а с северной слух, переданный Виллани, выглядит, конечно, совсем неправдоподобно. Во-первых, непонятно, какие насущные политические задачи дома Габсбургов решило бы приобретение Рудольфом титула короля ломбардцев. Во-вторых, поскольку Карл IV в январе 1355 г. сам короновался в Милане, странно было бы ожидать, что он отдаст кому бы то ни было – даже зятю – свой новый титул. Однако слух – как слуху и положено – все же может передавать реальные обстоятельства – пусть и в искаженном виде. Таким реальным обстоятельством могло быть стремление Рудольфа действительно стать одним из причастных к империи королей, но только, разумеется, королем не «ломбардцев», а «римлян»<sup>[309]</sup>.

В логику той же догадки хорошо укладывается и «мантуанское донесение». Оно показывает, что при дворе Карла IV (как, видимо, и при североитальянских дворах) знали об усилиях Габсбурга повысить собственный статус. Однако, в отличие от двора венского, там знали и о другом: император настроен в любом случае разочаровать герцога – со ссылкой на якобы скептическое мнение курфюрстов. Разумеется,



такая ссылка всегда звучала весомо, но она становилась убийственным аргументом именно в том случае, если Рудольф претендовал на титул короля Римского. Ведь короля Римского, в отличие от «короля Ломбардии», должны были избирать курфюрсты.

Как бы то ни было, строка из письма Гонзага, видимо, может быть понята как намек и на содержание пражских переговоров в октябре предыдущего года, и на политический контекст, в котором пришлось изготавливать венскую фальшивку, и как предвосхищение отказа Карла IV пойти навстречу желаниям австрийского герцога при их будущей встрече в начале мая. Собираясь в конце апреля 1359 г. в Прагу, Рудольф IV мог еще надеяться убедить венценосного тестя пойти ему навстречу. Но при императорском дворе уже знали, что герцогу будет отказано, притом со ссылкой на настроение курфюрстов – то ли и впрямь доподлинно известное, то ли приводимое лишь в качестве неопровержимого аргумента для отказа.

В послании Уголино Гонзага (вернее, в той краткой регесте, что была опубликована) имеется существенная хронологическая нестыковка, на которую никто не обращал внимания. Мантуанский посол якобы вернулся от *императора из Чехии*. Однако Карл IV покинул Чехию в конце февраля и до конца апреля разъезжал в основном по Рейнской области. (Кстати, одно из последних писем из Праги, датированное 27 февраля 1359 г., император отправил в Мантую, адресовав его Гвидо Гонзага, отцу Уголино.)<sup>[310]</sup> Так сколько же времени должен был ехать от императора «из Чехии» посол, если привезенную им новость пересказывали в Мантуе как свежую 27 апреля? Либо эта новость на самом деле еще февральская, и Уголино тянул с ее оглашением, либо же сочинитель письма путается в географии: ни в марте, ни в апреле его посол не мог встретиться с императором *в Чехии*... А если эта новость февральская, то не отражает ли она тем более содержание переговоров между юным герцогом и императором на их встрече еще в октябре 1358 г.?

Их предмет таким образом в самых общих чертах обрисовывается: Рудольф IV хотел, чтобы передача ему имперских ленов сопровождалась провозглашением его если и не королем Римским, то хотя бы кандидатом на избрание. (Отсюда, кстати, и требование изображения на печати венца с дугой.) Эта гипотеза объясняет не только смысл «мантуанского письма», но и согласовывает между собой



сообщения двух хронистов – современников событий, в сходной мере симпатизировавших австрийской стороне. Один пишет, что Рудольф IV поспешил в Прагу, чтобы получить «королевскую власть» (regnum) [\[311\]](#), другой же вспоминает, что размолвка между императором и герцогом вышла из-за передачи в лен герцогства Австрийского [\[312\]](#).

## VII

Историки обычно исходили из того, что создание «Большой привилегии» было проявлением враждебности по отношению к Карлу IV, направлено на конфронтацию с ним. Представление странное, если принять во внимание, что подтверждать поддельные грамоты должен был тот же самый Карл IV<sup>[313]</sup>. Не мог же он это делать совсем уж вопреки своим интересам. Каким образом, находясь в конфликте с Карлом IV, Рудольф IV мог бы добиться от него признания своих фальшивок? Опираясь на один лишь авторитет древних государей, пренебречь волей которых Карл якобы не мог, даже если принятые теми решения полностью противоречили его собственной воле? Куда естественнее Рудольфу IV было рассчитывать на сотрудничество с Карлом, полагая, что тот и сам заинтересован в передаче титула короля Римского ближайшему родственнику. Ведь ранее император давал основания для таких надежд, доверяя Рудольфу важные имперские посты – ландфогства – в Эльзасе и Швабии (возможно, правда, лишь в силу соответствующих соглашений с Альбрехтом II). А если так, то и новообретенные грамоты не должны были бы вызвать отторжения у Карла IV, поскольку превращали его зятя в самого привилегированного князя империи. Кого же, как не Рудольфа, должны теперь избрать курфюрсты на германский престол?

Конечно, Рудольф IV и его советники должны были знать, что доброжелателей у них при дворе Люксембурга мало, а то и вовсе нет. Помимо прочего, это означало, что представленные ими «старинные» документы могут быть подвергнуты самой придирчивой проверке. Сотрудники императорской канцелярии наверняка начнут сравнивать их с грамотами тех же самых государей, но только из архива Люксембургов, – и именно потому столько стараний фальсификаторы уделили творческому копированию давних подлинников. Однако вряд ли герцогу имело смысл приниматься за столь сложное предприятие, только чтобы позлить венценосного тестя. Тот в конце концов и впрямь не на шутку разгневался, но, видимо, из-за интерпретации, которую дали габсбургской аванюре его собственные соратники и «привлеченные эксперты». Они же, как известно, усмотрели в «старинных грамотах» Рудольфа сознательное посягательство на

власть Карла IV, попросту мятеж, – а за ними на ту же точку зрения некритично встали и современные историки<sup>[314]</sup>.

У советников Карла IV имелись основания заподозрить в нестандартной акции Рудольфа восстание, но из этого еще вовсе не следует, что сам герцог видел вещи в том же самом свете, когда замыслил свою авантюру. Эту тонкость историки в своих оценках «Большой привилегии» по большей части не учитывали и потому, думается, переоценивали силу конфронтационного заряда, сознательно закладываявшегося герцогом в его произведение. При всей юношеской пылкости вряд ли австрийский князь мог всерьез полагать, будто курфюрсты выберут его королем Римским без серьезной поддержки со стороны императора и уж тем более вопреки воле государя. Другое дело, что герцог и его советники неверно оценили ситуацию и дали противникам прекрасный повод обвинить их в коварных происках против Карла IV. Происки действительно начались – вряд ли случайно в договоре Рудольфа IV с вюртембергцами зашла речь о возможной кончине 43-летнего императора, – но начались они только после переговоров герцога с государем в мае 1359 г. и, видимо, под впечатлением от их итогов.

Еще летом 1360 г. Рудольф IV питал иллюзии насчет действенности средства, выбранного им для воздействия на Карла IV. Иначе 11 июля этого года папский легат Эгидий из Виченцы, епископ Пассау Готфрид и два аббата – из Райхенау и Генгенбаха – не подписали бы в Вене при участии трех нотариусов три копии 21 грамоты из герцогского архива. Четверо достойных прелатов заверили таким образом, что сами видели и читали скопированные грамоты, и в них не содержится никаких подозрительных подписок и исправлений<sup>[315]</sup>. Из 21 заверенной грамоты семь были поддельными, но вряд ли всех поручителей посвятили в авантюру, хотя один из них – Готфрид Пассауский – мог быть в курсе дела. Скорее именно здесь и сработало искусство венских канцеляристов. Нам так ничего и не известно о том, возили ли ко двору Карла IV сфабрикованные оригиналы «Большой привилегии» – будь то еще в октябре 1358 г., как полагает Вольфингер, или же в мае 1359 г. Однако их копии, заверенные двумя епископами, двумя аббатами и тремя нотариусами, в императорскую канцелярию доставили точно.

То, как пункт за пунктом Карл IV «отрецензировал» эти заявки Рудольфа IV, заслуживает отдельной статьи. Главное, что всерьез идти

навстречу своему зятю он не собирался. Впрочем, об истинной причине бескомпромиссности Карла ни проигравшие ему графы Вюртембергские, ни Рудольф IV могли тогда еще не догадываться. Мы же сегодня вправе предположить, в чем было дело: с лета 1360 г. Анна Свидницкая снова была в положении. Зачем же Карлу было передавать титул короля Римского зятю, если всего через полгода императрица, возможно, дала бы жизнь принцу-наследнику? Именно так и случилось: выходит, не напрасно Карл IV еще в 1358 г., во время первой беременности супруги, покрывал золотом и драгоценными камнями реликварий и гробницу св. Вацлава<sup>[316]</sup>. Святой, хотя и не сразу, послал долгожданного наследника, который при крещении естественно получит имя Вацлава...

В конце концов, когда конфликт между тестем и зятем пройдет уже несколько стадий, то затухая, то разгораясь вновь, император в марте 1362 г. возьмет клятву с четырех курфюрстов (Майнцкого, Трирского, Пфальцкого и Саксонского) никогда не избирать ни Рудольфа, ни любого из трех его братьев в короли Римские. Сам Карл в своем качестве курфюрста Чешского тогда же поклялся архиепископу Майнцскому за своего наследника, будущего короля Чехии, что после кончины Карла IV тот тоже не будет голосовать за Габсбургов – «из-за известного ущерба, который часто причинялся империи герцогами Австрийскими»<sup>[317]</sup>. Эти клятвы, думается, и являются самым красноречивым выражением того, к какой цели стремился герцог Рудольф и какого результата он достиг.

## VIII

Из венского комплекса поддельных документов наибольший интерес – как еще у авторов XIV и XV вв., так и особенно у современных историков – вызывали две «древнейшие» грамоты «Большой привилегии», включенные в *Heinricianum*. За изготовление их «оригиналов» не взялся даже гениальный имитатор почерков, что и понятно – образцов для подражания у него в этом случае не имелось. Конечно, венские фальсификаторы могли исходить из справедливого предположения, что оригиналами, с которыми можно было бы сверить подделки, не располагала не только их канцелярия, но и никакая иная. Кроме того, для реализации своего замысла они хитро выбрали форму транссумпта: в случае провала можно было все свалить на неискренность Генриха IV – это он в далеком 1058 г. повелся на подделки и сгоряча подтвердил их. Что же до Рудольфа IV, то юный герцог всего лишь простодушно предъявляет старинную императорскую грамоту, чудом уцелевшую в его архиве. Если в ней вдруг что-либо не так, он сам тут совершенно ни при чем.

В тех древних «уступках или привилегиях», которые Генрих IV подтверждал маркграфу Австрийскому Эрнсту, была одна существенная особенность: в давние времена их предоставили «благородному маркграфству Австрийскому» не просто древние императоры, но «императоры язычников»<sup>[318]</sup>. Генрих IV проявляет прекрасную осведомленность в том, что если одни язычники выдают грамоты другим, то эти документы не имеют никакой силы «для людей и народов, уверовавших в Иисуса Христа, как и для их земель»<sup>[319]</sup>. Отсюда историку становится понятно, что, по мнению создателей фальшивки, язычество «древних императоров» – обстоятельство крайне досадное, поскольку оно даже в их же собственных глазах лишает правовой силы приведенные в грамоте документы. Поэтому представление их в виде транссумпта служит не только цели замаскировать подлог. Христианского государя Генриха IV вызвали на сцену еще и для того, чтобы легализовать постановления его языческих предшественников. Ему это прекрасно удастся, ведь он повелевает, дабы две скопированные им привилегии рассматривались отныне так, словно их выдали «божественные и христианнейшие

императоры»<sup>[320]</sup>. Его пожалование Эрнсту за верную службу состоит в первую очередь именно в «христианизации» грамот, представленных маркграфом императору.

Языческий характер древних постановлений так беспокоит фальсификаторов, что они позволяют себе совсем уж странную фразу, над которой потом будут много иронизировать критики «Большой привилегии». Генрих IV объявляет, что он переложил грамоты с «языческого» на латинский язык<sup>[321]</sup>! Странно было бы подозревать венских канцеляристов в незнании того, что «языческие императоры» выражали свою волю тоже на латыни. Быть может, сотрудники Рудольфа полагали, будто до Генриха IV должны были дойти тексты, то ли с самого начала составленные на немецком языке, то ли переведенные – специально для «австрийцев»? Впрочем, скорее здесь напрашивается другое предположение, кажется, не высказывавшееся до сих пор специалистами. Автор текста, наверное, имел в виду, что подлинные грамоты были написаны какими-то странными буквами в необычной манере, с древними сокращениями и лигатурами, а теперь их расшифровали и переписали нормальным канцелярским шрифтом. Речь могла идти, тем самым, не собственно о языке, а о манере составления документов и их написания. К палеографической стороне проблемы фальсификаторы, как ясно из вышесказанного, относились с великим тщанием. Ныне мы сказали бы в аналогичном случае, что публикуем не академическое издание древнего текста, а облегченное, приспособленное для восприятия неподготовленным читателем.

Выходит, создатели «Большой привилегии» отчаянно пустились на преодоление нешуточных препятствий только ради того, чтобы непременно включить в свой шедевр две особо «древние» грамоты. Фальсификаторам пришлось составлять их тексты вслепую, без каких бы то ни было образцов перед глазами, и совсем не представляя себе, как обычно работали канцеляристы в дохристианские времена. И еще им понадобилось затратить дополнительные интеллектуальные усилия, чтобы вернуть «языческим» привилегиям действенность в христианской империи XIV в. Очевидно, обеим этим «древнейшим грамотам» отводилось исключительно важное место в концепции создателей «Большой привилегии».

## IX

Автором первой «языческой грамоты», цитируемой в *Heinricianum*, был не кто-нибудь, а сам Гай Юлий Цезарь. Написал же он следующее: «Мы, Юлий, император, мы, цезарь и почитатель богов, мы верховный август имперской земли, мы опора мира, шлем всей области Восточного края и ее обитателям милость Рима и мир наш. Повелеваем вам при нашем триумфе, чтобы вы принадлежали высокочтимому сенатору и дяде нашему, потому что мы вручили вас в вечное феодальное владение ему и его наследникам, как и прочим потомкам из его дома, чтобы вы навечно оставались при них и их потомстве. Поскольку не должно нам устанавливать власть над ними, мы дарим ему и указанным его преемникам все блага поименованной Восточной земли. Сверх того, мы принимаем указанного нашего дядю и всех его преемников советниками в самый тайный наш Римский совет таким образом, чтобы впредь ни одно важное дело не решалось без его ведома. Дано в Риме, столице мира, в день Венеры, в первый год нашего царствования и в первый год золотой подати»<sup>[322]</sup>.

Нет необходимости доказывать, что история, рассказываемая в этой грамоте, должна была выглядеть в глазах образованной элиты вполне правдоподобно – иначе зачем бы фальсификаторам ее вообще сочинять? Действительно, исторически ложное мнение о том, что Цезарю доводилось бывать в Подунавье, высказывалось задолго до Рудольфа IV. Так, жители Зальцбурга еще во второй половине XII в. были уверены, что Цезарь основал их город. То же самое говорили и про местечко Мельк, больше всего известное своим монастырем<sup>[323]</sup>. С Веной – сложнее: самые ранние слухи о ее связи с Цезарем дошли, насколько известно, только из XV в. Историк и профессор Венского университета Томас Эбендорфер рассказывал около 1450 г., что якобы само название Вены происходит от того, что Цезарь в ходе войн с германцами часто бывал здесь и даже провел в ней и в соседнем Тульне почти два года (*usque ad biennium*)<sup>[324]</sup>. Его младший современник Эней Сильвио Пикколомини слышал другую версию: Цезарь будто бы осаждал Вену два года, а не жил в ней<sup>[325]</sup>. Байка про два года (в любых ее вариантах) – наверное, новое изобретение: если бы она была на слуху уже при Рудольфе IV, в «грамоте Цезаря» ее должны были бы обыграть. Зато «воспоминание» о том, что земли Австрии некогда были завоеваны именно Цезарем, в середине XIV в., видимо, представлялось венским канцеляристам несомненным – иначе



о военной кампании им стоило бы рассказать в «привилегии Цезаря» подробнее.

Грамота составлена хитро: читатель должен догадаться, что в ней говорится об уже состоявшейся победе Цезаря и о его первых указах после подчинения «жителей Восточного края» – в тот самый момент, когда завоеванная земля обретала новый статус – теперь уже в составе Римской империи. Й. фон Унгерн-Штернберг совершенно прав, утверждая, что главная причина «изобретения» привилегии от Цезаря состояла в том, что в Германии именно Цезаря считали основателем Римской империи<sup>[326]</sup>. Это представление недвусмысленно подкрепляется и самой «поздней» из поддельных грамот, составленной от имени короля Рудольфа I, в которой король подтверждает, помимо прочего, и оба «языческих письма», включая написанное «Юлием – первым императором»<sup>[327]</sup>.

Однако здесь важно точно расставить акценты: Цезарь рисуется в грамоте основателем не просто империи, но, главное, той правовой традиции, которая длится и «сегодня» – в середине XIV в. Притом она не просто длится, но и определяет «конституцию» империи нынешней. Здесь-то, видимо, и кроется один из ответов на вопрос, почему Рудольф IV и его соратники никак не смогли обойтись без заведомо сомнительной «грамоты Цезаря»: они задались целью выявить *самый исток* действовавшего в их дни правового порядка. То, что найденное ими решение вовсе не было самоочевидным, следует хотя бы из сложностей с «языческим» характером древних установлений, которые авторам пришлось специально преодолевать. Методика преодоления, видимо, была взята из университетской практики: постановления «языческих императоров», как и суждения «языческих юристов», составляют значительную часть «Корпуса гражданского права», но они стали важнейшим источником права в средневековой Европе именно потому, что были в той или иной форме «христианизированы» императором Юстинианом I. «Генрих IV», настаивая на том, что законы, написанные язычниками и для язычников, не имеют силы для христиан, все же допускал приобретение ими такой силы с санкции христианского императора. В этом он, видимо, воспроизводил если и не букву, то уж во всяком случае дух какого-нибудь введения в университетский курс римского права. Канцлеру Иоганну Риби,

вероятно, приходилось слышать сходные рассуждения от университетских наставников.

Итак, Цезарь оказался необходимой рубежной фигурой как минимум по двум причинам. Во-первых, он основал ту самую империю, в правовом пространстве которой живут и действуют как Карл IV, так и Рудольф IV. Во-вторых, он завоевал австрийские земли, включив их в состав Римской державы – и только с этого момента, очевидно, начинается их история – во всяком случае, имеющая хоть какое-то значение для фальсификаторов. Выбор исходной точки был сделан осознанно – ничего само собой разумеющегося в нем не было. Историю Австрии можно было проследживать от совсем иных корней, примеры чему в историографической практике XIV в. имеются.

Так, около 1310 г. монах Бертольд из Кремсмюнстерского монастыря убеждал читателя, что название Österreich произошло от имени народа остроготов (остготов), населявшего прежде эту область<sup>[328]</sup>. По сравнению с версией «Большой привилегии» эта гипотеза создавала заметную дистанцию между Австрией и империей: средневековому интеллектуалу трудно было признать в остроготах носителей римской государственности (даже если в исторической действительности те как раз и пытались представить себя таковыми).

Куда более экзотическую теорию создал в конце XIV в. неизвестный автор (историки предлагали разные имена, но ни одно пока надежно не подтвердилось), составивший, видимо, по заказу герцога Альбрехта III (младшего брата Рудольфа IV) удивительную «Хронику девяноста пяти правлений». Из 95 сменивших друг друга правителей Австрии, детально описанных в этом произведении, 81 были полностью выдуманы – вместе со всеми их многочисленными родственниками, большинство которых оказались либо язычниками, либо – позднее – иудеями, твердо придерживавшимися своей религии. Вообще-то Австрия сразу досталась Иафету – как и Штирия, Каринтия, Бавария, Чехия и многие другие европейские страны, включая Русь<sup>[329]</sup>. Однако первый из настоящих правителей Австрии – рыцарь Авраам из Темонарии – явился в Подунавье с супругой Сусанной (тоже рыцарского рода), сыновьями Ахаимом и Ралимом, а также дочерью Дентаримой только на 859-й год после Всемирного потопа. Переселение это было вынужденным: Авраама с семьей прогнал его сеньор граф Саттан Алигеморский. В итоге Авраам не только

провозгласил себя маркграфом новообретенной земли, уже называвшейся к тому времени Юдеисапта (т. е. Открытая евреям), но и придумал ей герб в виде золотого орла на черном поле<sup>[330]</sup>... Уже в седьмом поколении маркграф Нюнтер провозгласил себя герцогом. Его сын женился на графине Венгерской, а правнук – на герцогине Чешской<sup>[331]</sup>... Первым же христианским князем стал св. Амман, граф Римский. Правил он 43 года и вместе со своей супругой, св. Еленой, тайно распространял христианство. Хотя он претерпел мученичество, а Елена – нет, их обоих погребли вместе как великих святых в наипочетнейшем месте – под алтарем св. Петра в ватиканской базилике<sup>[332]</sup>...

Такая реконструкция событий выглядит тем страннее, что по меньшей мере превращение Австрии из маркграфства в герцогство прекрасно документировано. О «повышении статуса» Австрии объявил Фридрих I Барбаросса в том самом дипломе 1158 г. – «Малой привилегии», – который вдохновил венских фальсификаторов на их творчество. Выходит, ни автор «Хроники девяноста пяти правлений», ни ее заказчик даже не слышали ни о «Малой привилегии» (к тому времени уже уничтоженной, но перед тем неоднократно скопированной)<sup>[333]</sup>, ни о «Большой привилегии» (которую бережно хранили в княжеском архиве). Еще в середине XV в. образованнейший Томас Эбендорфер с доверием отнесся к этим странным выбросам чьего-то исторического воображения и в начале своей «Хроники Австрии» долго и послушно следовал за фантастической «Хроникой девяноста пяти правлений»<sup>[334]</sup>. Судя по большому числу сохранившихся рукописей, последняя вообще пользовалась немалой популярностью у австрийских интеллектуалов XV в.

Составители «привилегии Юлия Цезаря» исходили совсем из иных, чем у Бертольда из Кремсмюнстера или неизвестного сочинителя «Хроники девяноста пяти правлений», представлений о полезном прошлом, которое следовало воссоздать срочно и любыми средствами. За прозрачным намеком на завоевание Австрии Цезарем как на «час ноль» австрийской истории следовал другой намек – куда менее заметный даже сегодняшним историкам. Скептики, сомневавшиеся в подлинности грамоты, сразу же взялись иронизировать по поводу некоего никому не известного «дяди» Юлия Цезаря, под власть которого передавались завоеванные австрийцы. Между тем слово

avunculus здесь представляется таким же переводом с немецкого, как и обозначение Австрии словосочетанием *terra orientalis*, вызвавшим не меньше насмешек, поскольку при взгляде из Рима Австрия может лежать только на севере, но никак не на востоке.

Историки до сих пор не заподозрили, что «грамоту Юлия Цезаря», видимо, не сочиняли сразу на латыни, а сначала составили немецкий черновик, который позднее латинизировали. Отсюда в латинский текст попали по меньшей мере два германизма. Первый – *terra orientalis* – это, разумеется, *Österreich*, второй же – *avunculus* – это *Oheim*<sup>[335]</sup>. До XVIII в. слово *Oheim* использовалось специально для обозначения брата матери, но в немецких княжеских грамотах так могли называть едва ли не любого дальнего родственника<sup>[336]</sup>. В нарушение всех норм составления пожалований фальсификаторы не рискнули назвать имя «дяди» «первого императора», но что им было делать? Даже сегодня задача эта непростая: дядей Цезаря по отцу мог являться Секст Юлий Цезарь, но это неточно. За другого дядю можно при желании счесть самого Гая Мария, поскольку тот был женат на тетке Гая Юлия Цезаря. Совсем плохо обстоит дело с возможным «дядей по матери», поскольку семейство, к которому принадлежала Аврелия, определяется лишь приблизительно. Высказывалось предположение, что ее братьями могли быть Гай, Марк и Луций Котты, но некоторые специалисты его решительно оспаривают. Соратникам Рудольфа IV любые гипотезы на сей счет, разумеется, оставались неизвестны, к тому же вряд ли они подразумевали, что их герой приходился именно дядей Цезарю – просто относился к какой-то его родне. Тем не менее гипотетический анонимный сенатор – родственник Юлия Цезаря – оказывался в их построениях более важной фигурой, чем видится современным исследователям. Из текста грамоты легко понять, что Рудольф IV сам должен быть из числа преемников (*successores*) «дяди» Цезаря – если не из прямых его наследников (*heredes*), то уж точно из отпрысков его дома (*sue domus descendentes*), иначе не имело бы смысла писать о том, что на них распространяются щедрые пожалования «первого императора»<sup>[337]</sup>.

Здесь мы соприкасаемся с еще одной характерной исторической теорией. Неожиданное для многих избрание в 1273 г. графа Рудольфа Габсбурга королем Римским вызвало со стороны его противников шквал упреков в худородстве. В ответ стали звучать голоса, что на

самом деле Габсбурги продолжают один знатный итальянский род. Если судить по версии происхождения Габсбургов, которой в самой середине XIV в. Матиас из Нойенбурга открывал свою хронику, к тому времени уже стало ясно, что Габсбурги – не просто из Италии, а прямо из Рима<sup>[338]</sup>. Спустя еще 100 лет Томас Эбендорфер четко называет тот славный римский род, от которого и «ответвились» Габсбурги – это были знаменитые Колонна<sup>[339]</sup>. Однако Лотский обнаружил признаки того, что уже во времена Рудольфа IV и даже еще раньше Габсбурги полагали, будто ведут свой род именно от Колонна. В частности, Рудольф IV назвал одного кардинала из рода Колонна тем самым словечком Oheim<sup>[340]</sup>. Что же до самих Колонна, то они с XI в. настаивали на своем происхождении из дома Юлиев<sup>[341]</sup>. Правда, позднее, в изменившейся обстановке, Колонна начнут выводить свой род из германских земель. Как раз в середине XIV в. Петрарка писал с иронией о своих покровителях, что Колонна явились с берегов то ли Роны, то ли Рейна, то ли из какого-то другого глухого угла<sup>[342]</sup>. Однако Рудольф IV вполне мог быть еще не в курсе такого генеалогического поворота. Как ни странно, даже Лотский не связал «Грамоту Цезаря» с «итальянской генеалогией» Габсбургов, хотя такая связь и напрашивается. Ведь уважаемый «родственник Цезаря» и одновременно предок Рудольфа IV вряд ли мог быть каким-либо иным представителем семейства Юлиев, нежели как раз тем, на происхождении от которого в свое время настаивали Колонна<sup>[343]</sup>.

В размахе генеалогических претензий Габсбурги не выбивались из общего ряда немецких князей. Рудольф IV наверняка сам видел на стенах зала в замке Карлштейн – любимой резиденции его тестя – изображения предков Карла IV: род императора выводился через дом герцогов Бабантских непосредственно от Карла Великого. Впрочем, линия его точно установленных предков тянулась так глубоко в прошлое, как только было возможно: через троянского царя Приама к самому Ною<sup>[344]</sup>...

## Х

Почтенный родич Цезаря в качестве сеньора австрийцев был полезен не только при выявлении благородных корней Габсбургов, но и для решения одной более актуальной проблемы. В конце концов к середине XIV в. дом Габсбургов мог уже похвастаться тремя королями Римскими (за Рудольфом I последовали Альбрехт I и Фридрих Красивый), да и размах их семейных владений, включавших три герцогства, был вполне под стать королям. Слухи о якобы низком происхождении дома Габсбургов уже не могли досаждают Рудольфу IV так же, как они, видимо, вредили в свое время Рудольфу I. Зато в 1358 г. все еще прекрасно помнили, что Габсбурги – пришлая династия, лишь недавно – в 1276 г. – силой захватившая власть над Австрией. Конечно, местная знать, поддержав Рудольфа I против чешского короля Пржемысла Отакара II, ясно показала, что швабский правитель ей милее славянского, но первые поколения Габсбургов должны были ощущать, что австрийцы видят в них чужаков.

Альбрехт II мог чувствовать себя в австрийских землях уже увереннее своего отца и деда, но подлинный перелом в отношении к династии случится, видимо, только после Рудольфа IV и во многом благодаря его ярким начинаниям. Самыми известными из них остаются основание Венского университета, усилия по созданию самостоятельного венского епископства (для чего поддельному Генриху IV и понадобилось передавать в полную власть австрийских маркграфов епископство Пассауское, к которому относилась Вена) и кардинальная перестройка венского храма св. Стефана с целью превратить его в кафедральный собор<sup>[345]</sup>. Ретроспективно Рудольф выглядит едва ли не как отец нации, но вряд ли его воспринимали так при жизни. Его лихорадочная «патриотическая» активность выдает скорее стремление окончательно преодолеть отчуждение австрийской знати к швабам-Габсбургам, заслужить ее уважение.

Вспомним, что «прерывистость» австрийской истории была главной проблемой и для местной историографии<sup>[346]</sup>. Казалось бы, правильное всего хронистам было обнаружить какую-нибудь родственную связь между последним Бабенбергом, погибшим в 1246 г., и кем-либо из Габсбургов. Однако нащупать ее, очевидно, оказалось невозможно



даже при всем желании<sup>[347]</sup>. Благодаря же обнаружению «грамоты Цезаря» сомнительная до тех пор историческая легитимность Габсбургов могла разом превратиться в бесспорную. Если «родич Цезаря» являлся их предком, то выходит, что именно Габсбурги и были исконной правящей династией в Австрии с самого часа «ноль». В таком случае как раз любимые австрийцами Бабенберги оказывались узурпаторами, не говоря уже о мимолетных претендентах на Подунавье из числа чешских или венгерских королей. Отвоевание же Австрийского герцогства королем Рудольфом I у Пржемысла Отакара II сразу превращалось из сомнительного захвата в морально оправданное возвращение узурпированного семейного наследия, полученного предком Габсбургов лично от самого Юлия Цезаря – основателя Римской империи и завоевателя земель на Дунае. Вся история Австрии моментально приобретала целостность, одновременно становясь совершенно правильной, логичной и в конечном счете справедливой.

Обратим внимание, что свою «правильность» австрийская история получала только при включении ее в историю империи, а потому вычитывать в этом тексте сепаратистские идеи – значит заведомо удаляться от понимания замысла фальсификаторов. Напротив, именно подчеркивание тесной связи Австрии с имперской властью вообще станет характерной чертой местной историографии. Ничего само собой разумеющегося в такой установке не было, ведь, например, в соседней Баварии местные историки проявляли склонность к тому, чтобы противопоставлять свое княжество империи<sup>[348]</sup>.

Возвращаясь к той картине римского прошлого, которую рисовало воображение Рудольфа IV и его соратников, необходимо обратить особое внимание на высокую степень континуитета между эпохами – ведь Австрия после римского завоевания, оказывается, стала феодальным владением – *feodotaria possessio* – «дяди Цезаря». Для авторов грамоты не было принципиальной разницы в том, как устроены общества в их собственные времена и при Цезаре. И эта позиция не случайна, а принципиальна – она вытекает из необходимости предъявить законы времен принципата в качестве действующих и в середине XIV в. Законы эти сохранили актуальность именно потому, что неизменными должны были остаться и отношения,



которые они регулировали. Собственно, и с законодательством Юстиниана дело обстояло точно так же...

Не намекает ли упоминание в грамоте «триумфа» все же на стремление авторов приглядеться к подлинным историческим реалиям эпохи? Однако из текста грамоты не следует определенно, что его составители имели в виду не вообще факт военной победы<sup>[349]</sup>, но именно торжественную процессию, устраивавшуюся в Риме для победителя. После выхода в свет «Триумфов» Петрарки и появления многочисленных иллюстраций к ним в XV столетии слово «триумф» действительно начнет ассоциироваться прежде всего с пышным шествием, но было ли это значение известно к северу от Альп еще в 1358 г.?<sup>[350]</sup> Конечно, сам Петрарка его уже знал ранее, ведь он начал работать над «Триумфами» еще в 1352 г.

В пользу того, что авторы, быть может, все-таки слышали о древнеримских триумфах как процессиях, говорит, пожалуй, лишь упоминание Рима как места составления «грамоты Цезаря». Ведь попросту отметить собственную победу над австрийцами Цезарю скорее всего было бы логичным в той же сдавшейся Вене или в каком-нибудь другом значимом месте только что покоренной страны. Для празднования же настоящего триумфа Цезарю, конечно, необходимо было вернуться в Вечный город.

Впрочем, упоминание некоего «самого тайного Римского совета» (*secretissimum consilium Romanum*), в котором суждено заседать «родственнику Цезаря» и его потомкам, не добавляет иллюзий, будто составители документа всерьез интересовались древнеримскими реалиями. Реалии середины XIV в. тоже отставали от полета фантазии фальсификаторов, поскольку «самый тайный Римский совет» отсутствовал не только при Цезаре, но и при Карле IV. Для объяснения этого места в «письме Цезаря» есть две возможности. Первая состоит в том, что Рудольфу хотелось просто стать доверенным советником императора, без ведома которого не решалось бы впредь ни одно важное дело. Такое желание выглядит вполне уместным у кандидата в короли Римские.

Второе объяснение имеет отношение если не прямо к тексту Золотой буллы 1356 г., то к информационному полю вокруг нее. Как известно, в Булле имелось положение, согласно которому курфюрсты должны ежегодно собираться под руководством государя, чтобы

обсуждать насущные политические проблемы «на благо империи и мира»<sup>[351]</sup>. Хотя из таких запланированных собраний состоялось лишь одно – в самом конце 1356 г., – вряд ли всего два года спустя Рудольф IV и его советники могли быть уверены, что новый институт, о котором, наверное, уже распространялись всяческие слухи, так никогда и не заработает.

Нельзя утверждать (как в литературе иногда делается), будто Рудольфу очень хотелось войти в число курфюрстов: на их исключительное право избирать нового главу империи создатели «Большой привилегии» нигде не посягнули. Наверное, потому, что главная цель австрийского герцога состояла (как было, думается, достаточно подробно показано выше) вовсе не в том, чтобы оказаться среди избирателей, а в том, чтобы самому быть ими избранным. Зато вступить в круг курфюрстов как высших советников императора ему, видимо, представлялось выгодным<sup>[352]</sup>. Отсюда и мог появиться «самый тайный Римский совет», получивший от Цезаря полномочия обсуждать все важные дела в империи – но почему-то лишь после того, как в него вошел «дядя», приобретший Австрию в феодальное владение. Впрочем, «самый тайный Римский совет» и образоваться мог только что – ведь грамота составлена в самый первый год правления (*regnum*) Цезаря, когда ему следовало заново выстраивать систему своей власти...

Кстати, в самом выражении *secretissimum consilium Romanum* угадывается, кажется, исходное выражение немецкого черновика. Наверное, оно звучало как *unser geheimste* (или *heimlichste*) *Römische Rat* (в соответствующем диалектном варианте). В латинском тексте здесь из-за грамматических несогласований просматривается правка, до сих пор исследователями не отмечавшаяся. Сначала речь шла вполне логично о приеме в состав совета одного только «дяди». Потом сочинители спохватились и вставили «*et omnes eius successores*», но забыли отредактировать заново всю фразу целиком.

Какое бы объяснение ни предпочесть, суть одна и та же: Рудольф IV стремился быть как можно ближе к императору как политическому центру империи и участвовать в принятии важнейших решений. Тем самым ни о каком «австрийском сепаратизме» в данном случае и говорить не приходится. Наоборот – герцогу, скорее всего, мечталось стать второй по значимости фигурой в империи. Только приняв это во

внимание, можно правильно понять один из центральных пунктов пожалования: Цезарь передает «Восточную землю» со всеми ее благами своему родственнику, не оставляя ничего за собой и отказываясь от всякой власти над ним (и его преемниками). Наверное, именно такие отношения с Карлом IV представлялись Рудольфу идеальными: император не принимает ни одного важного решения, не посоветовавшись с зятем, но при этом никоим образом не вмешивается в дела его княжества. На сепаратизм это совсем не похоже: цель фальсификаторов состоит в укреплении позиций Рудольфа IV именно как имперского князя.

Историки справедливо обращали внимание на то, что получателем привилегии оказался не анонимный «дядя» с его потомками, а земля Восточного края, представленная ее обитателями. В качестве последних понимались, надо полагать, только знатные люди, которые должны были отныне держать «феодалные владения» от своего сеньора — родственника их завоевателя. Образ «земли» как юридического субъекта, к которому привилегии и относятся, проводится сочинителями последовательно через весь комплекс «Большой привилегии». Смысл этой концептуальной находки определен в исторической литературе, думается, верно: она является еще одним средством преодолеть «прерывистость» австрийской истории. Средство это отлично работает и в том случае, если родство Рудольфа IV с Юлием Цезарем не признают безоговорочно. Ведь окажется неважным, какие княжеские династии сменяли друг друга в Вене: никакие перемены не приведут к упразднению давних привилегий — потому что они были даны не князьям, а «земле» как неизменному целому.

При всей тонкости найденных фальсификаторами решений в «грамоте Цезаря» не все оказалось удачным. Критики сразу же ехидно обратили внимание на то, что «первый император» превратил свой когномен в один титул — «цезарь» — и явно досрочно присвоил себе другой — «август». Происхождение этой досадной ошибки очевидно: она идет из рутинной практики немецких княжеских канцелярий. Там привыкли видеть в слове *caesar* именно титул, а не имя, а о былой связи между титулом *augustus* и Октавианом Августом забыли начисто. Общее мнение состояло в том, что титул *augustus*, который взяла на вооружение еще канцелярия Конрада III (1138–1152), происходит от

глагола *augere* и поэтому означает «расширитель» или «умножитель» (империи)<sup>[353]</sup>. Соответственно слово и переводилось на немецкий язык как «*Mehrer*», примеры чему можно обнаружить едва ли не в каждой королевской или императорской грамоте, написанной по-немецки. Тем самым автор фальшивки на свой взгляд очень логично образовал оборот «август имперской земли» (*terre imperialis augustus*), потому что кто как не Цезарь действительно расширил пределы основанной им империи? Это латинское выражение тоже является, видимо, переводом стандартного немецкого канцелярского оборота *Mehrer des Reiches*. Ведь обозначение Австрии как *terra orientalis* (от исходного *Österreich*) уже показывает нам, что переводчик склонен был передавать слово *Reich* как *terra*. Однако сочетание *augustus terrae* справедливо показалось ему ущербным по смыслу, отчего он и добавил третье слово – *imperialis*. Неясно, впрочем, откуда здесь взялось еще и слово *supremus*? Если подразумевается «*Oberster Mehre*», то это сочетание необычно и должно быть скорее всего засчитано за собственное изобретение фальсификаторов. В любом случае требуется дальнейшее изучение текста, чтобы понять, действительно ли «заказчик» (сам герцог?) сначала набросал «грамоту Цезаря» полностью по-немецки, предоставив затем канцлеру перевести ее на латынь, или же грамоту с самого начала писали на латинском языке, неосторожно воспроизводя стандартные формулы, идущие из практики составления немецких грамот.

Впрочем, воспроизводить все подряд было, естественно, заведомо нельзя. Чем заменить постоянный оборот «Божией милостью» – *von Gottes Gnaden* (*Dei gratia*)? Составители подобрали здесь вполне «языческий» эквивалент: «*cultor deorum*» – почитатель богов. Трудно сказать, была ли это сознательная цитата из Горация (Оды I, 34)<sup>[354]</sup> или же переделка агиографического топоса «*cultor Dei*». Впрочем, последний и сам, похоже, изначально представлял собой «полемическое переосмысление» строки из Горация.

О римском календаре авторы подделки не имели ни малейшего представления, точно так же, как и о политических обстоятельствах прихода Цезаря к власти – иначе они не датировали бы грамоту первым годом его *regnum*. (Если бы сам Цезарь или любой другой повелитель Рима классической поры применил к своему правлению это слово, то, скорее всего, дни его были бы сочтены. Самому Цезарю

хватило и одного лишь подозрения в том, что он к regnum стремится.) Зато о посвящении римлянами дней недели различным богам в Вене что-то слышали, а может, просто переиначили на классический лад обычное германское обозначение пятницы как дня женского божества. В результате нам сообщают, что Цезарь составил свою грамоту в пятницу – в день Венеры (с которой у него имелись тесные родственные связи – правда, Рудольф IV и его канцлер могли о них и не знать), – но месяц и год остаются неизвестными. Отсутствие ясного указания на год особенно досадно, потому что так и остается непонятным, с какого рубежа Цезарь мог отсчитывать свое regnum – пусть и в одних лишь грёзах фальсификаторов.

## XI

Вторую привилегию Австрия получила от Нерона. «Мы, Нерон, друг богов и распространитель их веры, предводитель римской мощи, император и цезарь и август. Мы вместе со всем нашим сенатом пришли к заключению, что Восточная земля (*terra orientalis*) должна быть отличена перед всеми прочими землями, потому что она и все ее жители славным образом превосходят всех [прочих] подданных Римской империи. Поэтому мы провозглашаем [своей] императорской властью эту землю навеки свободной от всех податей и сборов, будь то уже наложенных или же тех, что еще [только] будут взиматься нами и нашими преемниками. Мы также желаем, чтобы эта земля вечно пребывала свободной. Также мы повелеваем римской властью, чтобы никто не обременял сию вышеуказанную землю враждебными действиями ни по какому поводу. Если же кто-либо поступит вопреки этому, то как только он совершит такое, его надо будет подвергнуть опале Римской империи и никогда уже ее с него не снимать. Дано в Латеране в день Марса, великого бога»<sup>[355]</sup>.

Использование в «Большой привилегии» имени Нерона объяснить куда труднее, чем выбор в качестве «отца-основателя» Юлия Цезаря. Нерон, мягко говоря, не пользовался почтением в христианской традиции – как позднеантичной, так и средневековой. Рассматривали его в качестве не только исторического персонажа – гонителя христиан, – но и фигуры эсхатологической. Нерон представлял предтечей Антихриста – то ли уже при жизни, то ли в будущем, – когда он вернется в конце времен<sup>[356]</sup>. Нерону досталось заметное место в публицистике времен борьбы за инвеституру, где он изображался образцом грешника и тирана, причем полемисты уподобляли ему не только «плохих» императоров, но и «плохих» пап<sup>[357]</sup>. Во французском эпосе и некоторых других жанрах XII в. Нерон даже иногда превращался в демона<sup>[358]</sup>.

Венские фальсификаторы проявили изобретательность и, похоже, изрядное чувство юмора, пока работали над титулатурой этой грамоты. Оказывается, по их мнению, Нерон называл себя «*amicus deorum et fidei eorum propalator*» – «другом богов и распространителем веры в них». Понятно, что Нерон не мог торжественно именовать себя

«гонителем христиан», однако как-то намекнуть в титуле на его антихристианскую деятельность авторам, видимо, хотелось непременно. В конце концов именно своими репрессиями Нерон главным образом и вошел в христианскую картину прошлого. Тут фальсификаторы делают очень непростой шаг: они словно ставят себя на место языческого императора и стараются взглянуть на христиан глазами «правоверного язычника». Действительно, под таким углом зрения казни сторонников Иисуса из Назарета представляют собой не что иное, как «распространение веры» в языческих богов и оказание им цезарем «дружеской» помощи.

Доказательство того, что и для венских энтузиастов Нерон оставался в соответствии с давней традицией именно гонителем христиан, содержится в самой «поздней» грамоте из комплекса венских подделок – в подтверждении Рудольфом I привилегий его предшественников. В ней Нерону дан непростой для понимания эпитет *durchaehtunder Kaiser*<sup>[359]</sup>, который, однако, в конечном счете переводится как «император-тиран», «император-гонитель»<sup>[360]</sup>. (Почему Ю. Унгерн-Штернберг полагает, что эпитеты «тиран» или «гонитель» в данном контексте имеют положительные коннотации, непонятно.) Тем самым получает подкрепление наше предположение, что титул «друг богов и распространитель веры в них» в «грамоте Нерона» становится неким переводом на «языческий язык» того, что на австрийском диалекте XIV в. передавалось выражением «*durchaehtunder Kaiser*»: одно следует понимать как зеркальное отражение другого.

Еще Ваттенбах обратил внимание на то место в изданной им же самим малоизвестной хронике общины Матзее, где ее автор неодобрительно рассказывал о сумасбродных (по его мнению) поступках Рудольфа IV<sup>[361]</sup>. Поскольку автор хроники – некий Кристиан Гольд – был деканом местной общины секулярных каноников, не приходится удивляться, что особенно его раздражало недолжное отношение Рудольфа IV к Церкви. В частности, хронист жаловался, что герцог «тиранил» австрийское духовенство, всячески его «преследуя»<sup>[362]</sup>. По словам Гольда, сам герцог якобы дерзко заявлял: «В своей земле хочу быть папой, архиепископом, епископом, архидьяконом и деканом!»<sup>[363]</sup> Аббаты в пределах своих владений он тоже желал назначать и снимать самостоятельно. «И говорил, что он из рода Нерона, бывшего первым гонителем клира»<sup>[364]</sup>.



Если это сообщение провинциального каноника, пусть и недоброжелательно настроенного к герцогу, признать сколько-нибудь достоверным, то привлечение именно Нерона к защите привилегированного положения Австрии оказывается выражением несколько необычных персональных вкусов Рудольфа IV.

Заутер идет еще дальше в интерпретации смысла «привилегии Нерона». Он предлагает связать ее с содержанием собственно той грамоты Генриха IV, в которую были включены привилегии «языческих императоров». Один из ее важнейших пунктов состоит в том, что маркграф Эрнст, его преемники и «Австрийская земля» становятся *advocati et domini* Зальцбургского и Пассауского епископств. Иными словами, линия Рудольфа IV на угнетение клира в духе Нерона получает здесь, согласно Заутеру, продолжение и полное развитие<sup>[365]</sup>. Тем более что в версии Гольда Рудольф IV вспомнил, что он *из рода Нерона* прежде всего потому, что хотел назначать и снимать настоятелей в своих владениях, но также и в связи с намерением перенести епископскую кафедру из Пассау в Вену<sup>[366]</sup>. Бегрих усмотрела еще один мотив добровольно признававшегося Рудольфом IV сходства с Нероном в его «герцогской шапке», точнее говоря, короне, форма которой тоже была задана поддельными привилегиями Генриха (VII) и Фридриха II. Когда австрийский герцог выбрал для своей короны характерные треугольные зубцы, он мог вдохновляться изображениями древнеримских императоров на монетах – теми, где правители предстают в «сияющих», «лучистых» венцах. Первым же так, по сведениям Бегрих, изображал себя Нерон<sup>[367]</sup>. Впрочем, убедительно доказать ее предположение будет непросто.

Подлинная роль Нерона в историческом нарративе «Большой привилегии» историками так и не была определена, хотя ее легко понять при условии, конечно, что Гольд более или менее точно передает действительно произнесенную Рудольфом реплику. Если Нерон – предок Рудольфа IV, то, следовательно, он близкий потомок того самого загадочного «дяди Цезаря». Тогда он же является и римским сеньором австрийцев. Иными словами, это первый князь Австрии, ставший римским императором, – некоторым образом *alter ego* самого Рудольфа, как он, видимо, представлял свое будущее. При таком допущении становится понятной и знаковость фигуры самого

Нерона – она отмечает столь же важный рубеж в «конституционном развитии» Австрии, как и фигура Цезаря<sup>[368]</sup>.

Вряд ли в канцелярии Рудольфа IV разбирались в генеалогии Гнея Домиция Агенобарба, отца Нерона, и Агриппины Младшей, его матери, действительно близких к дому Юлиев-Клавдиев. Однако там, видимо, знали, что Юлий Цезарь не оставил прямых потомков и императорская власть переходила каким-то его боковым родственникам. «Нерон», к сожалению, не указывает, на каком году своего правления и по какой причине он решил облагодетельствовать «Восточную землю». Если при венском дворе знали о том, что Нерон провел юные годы в провинции, почти ссылке, то почему бы ему не жить тогда в наследственных владениях по берегам Дуная? Как раз в те трудные времена будущий государь и мог познакомиться с исключительными качествами обитателей своей семейной вотчины. Становится понятно, почему Нерон вдруг возлюбил «жителей Восточного края» больше всех прочих подданных империи. Соответственно возвысить их ему было резонно сразу же после прихода к власти. Однако это все догадки, и чтобы восстановить подлинный исторический кругозор Рудольфа IV и его соратников, требуется найти новые свидетельства. Пока же стоит отметить, что сочинители знали о важной роли, которую в Риме играл сенат, и о том, что даже тиран Нерон должен был оглашать свои распоряжения так, как если бы они были приняты совместно с сенаторами. Интересно было бы знать, откуда в средневековой Вене эти вполне достоверные сведения...

Никто из историков пока не обращал внимания на то, что «Нерон», в отличие от «Цезаря», указал точное место, в котором он издал свою грамоту: Латеран. Крайне маловероятно, чтобы фальсификаторы – люди, безусловно, образованные – считали Латеран отдельным городом, объектом того же порядка, что и Рим, указанный Юлием Цезарем как место издания его привилегии. Представление о Латеране как дворце и резиденции епископов города Рима вряд ли могло так легко стереться из памяти даже в эпоху Авиньонского пленения пап, на которую пришлось сочинение «Большой привилегии». В таком случае упоминание Латерана, быть может, содержало еще одну нотку черного юмора: гонитель христиан (и христианского клира) располагается во дворце будущих римских пап... Впрочем, за наличие здесь комизма

поручиться нельзя. Ведь то же самое место при желании можно прочитать и в противоположном смысле: именно там, откуда некогда жестокий Нерон руководил гонениями, установит свой трон преемник князя апостолов...

Куда яснее здесь просматривается другое обстоятельство. Память о том, что Латеран некогда был императорским дворцом, поддерживалась на протяжении Средневековья в рамках двух традиций – устной и письменной. Устная питалась многочисленными паломничествами в Рим, где и сегодня в древнем Латеранском баптистерии показывают ванну, в которой якобы принял крещение Константин. Письменная же опиралась прежде всего на два литературных произведения: во-первых, на написанный еще в V столетии и сразу ставший весьма популярным «агиографический роман» «Деяния Сильвестра» и, во-вторых, на созданный по его мотивам то ли в VIII столетии (что вероятнее), то ли в начале IX в. «Константинов дар». В обоих текстах император Константин предстает сначала гонителем христиан не хуже Нерона, а затем катехуменом и новообращенным. И в том и в другом сочинении его резиденцией называется Латеранский дворец, при котором после своего обращения император строит церковь<sup>[369]</sup>. В «Константиновом даре», сверх того, Константин в знак признательности дарит дворец епископу Сильвестру и всем его преемникам<sup>[370]</sup>. «Константинов дар» скорее мог быть источником вдохновения фальсификаторов, чем «Деяния...», поскольку этот текст был не только знаменит, но и легко доступен – и сам по себе, и в составе сборника «Лжеисидоровых декреталий»<sup>[371]</sup>. А вот заподозрить, что таким источником могла послужить «Золотая легенда» Иакова Ворагинского (ок. 1228–1298), бестселлер XIV в., трудно. Хотя история обращения Константина пересказывается там в двух разных версиях, Латеран не упоминается ни в одной из них<sup>[372]</sup>.

Разумеется, исторический Нерон никогда не жил в Латеране (он лишь конфисковал в казну земельный участок в этом районе). Дворец там впервые построили только при Марке Аврелии<sup>[373]</sup>. Гуманисты в середине XIV в. уже могли знать, что Нерон выстроил себе колоссальный дворцово-парковый комплекс, протянувшийся от Палатина до Эсквилина, главную часть которого он назвал Золотым дворцом (*Domus Aurea*). Однако ничто не свидетельствует, что

составители венской подделки уже читали Светония, так что о римском местопребывании Нерона они могли судить лишь по аналогии с Константином из «Константинова дара».

Правда, непосредственным источником для данного места «Большой привилегии» мог быть не сам «Константинов дар», а другой текст, на который ее исследователи пока также не обращали внимания. Большой популярностью в средневековой Германии пользовалось рифмованное историческое сочинение, написанное на немецком языке в середине XII в. и известное под неаутентичным названием «Хроника императоров». В нем рассказывалась история римских государей от Юлия Цезаря до Конрада III. В разделе, посвященном Нерону, автор утверждает, будто императору однажды пришло в голову... забеременеть. Под угрозой мучительной казни его врачи составили некий волшебный напиток, после приема которого в организме цезаря и впрямь зародился некий чудовищный червяк. Через положенное время он развился в жабу, которая в конце концов и выпрыгнула из горла Нерона. Увидев такие «роды», окружающие воскликнули «*Lata rena!*» («Лягушка родилась!»), отчего, дескать, и пошло название «Латеран»<sup>[374]</sup>. (Такую странную этимологию не предлагал больше ни один другой средневековый автор.)

Даже если составители фальшивки и не были знакомы со столь тонкими этимологическими изысканиями, очевидно, что в их сознании Латеран являлся главной резиденцией языческих императоров, а потому и Нерон должен был править империей оттуда.

Один пассаж в «грамоте Нерона» может создать впечатление, будто германским князьям приходилось то и дело платить налоги в императорскую казну. Иначе зачем было бы Нерону – притом как от своего имени, так и за будущих императоров (а значит, и за Карла IV) – провозглашать Австрию освобожденной от всех «рент и сборов» (*terra absoluta omnis pensionis et census*). Между тем князья, как и любые вассалы, должны были помогать своему сеньору прежде всего службой, материальные же пожертвования от них ожидались по тем или иным относительно редким поводам.

Один из них подробно описан в Золотой булле 1356 г. Там выдвигалось требование, чтобы курфюрсты при публичном совершении ими ритуальных «служб» государю жертвовали ему и его приближенным своих коней, а также ряд символических предметов из

серебра (мерный шест с мерой для овса, жезл для канцлерских печатей, тазик для мытья рук, четыре блюда, кубок с крышкой) каждый весом в 12 марок, т. е. около 3,5 кг<sup>[375]</sup>. Составители документа предполагали, похоже, что такие «спектакли власти» будут ставиться ежегодно (и соответственно ежегодно императорская казна будет получать дополнительно почти два десятка килограммов серебра). На практике, однако, регулярные торжественные встречи курфюрстов с императором не закрепились, а ритуальные службы курфюрстов с подношением драгоценных предметов станут частью одних лишь коронационных торжеств. Почему-то в богатой литературе, посвященной Золотой булле, эту главу не пытались рассматривать под тем углом зрения, что император в ней пытается ввести новый подбор. Видимо, молча предполагалось, что здесь только фиксировали давно сложившийся обычай, хотя никаких свидетельств его существования ранее не было известно.

Другая глава Золотой буллы лучше поможет понять истинные намерения императора Нерона. Во-первых, в ней говорится, что курфюрсты при передаче им ленов не платят ничего ни самому государю, ни его придворным и канцеляристам<sup>[376]</sup>. Во-вторых, однако, все прочие князья должны были в аналогичной ситуации заплатить 63,25 марки, т. е. примерно 15 кг серебра! *Исключение делается лишь для того, у кого обнаружится привилегия, выданная императором или королем Римским*<sup>[377]</sup>. У герцога Австрийского теперь такая привилегия появилась – к тому же древнее любых грамот, которые могли предъявить другие князья. Так что распоряжение Нерона, вероятно, стало откликом на слышанные Габсбургами рассказы о Золотой булле и ее требованиях. Ведь сведения о том, на каких условиях теперь будет происходить передача ленов, естественно, должны были интересовать Рудольфа IV в первую очередь. И хотя он их получил «устно, в самых общих чертах и на уровне межличностного общения», но, похоже, без особых искажений. Этой скрытой аллюзии на Золотую буллу историки до сих пор не замечали.

Сложнее дело обстоит с угрозой в адрес неизвестных недругов, которые могли побеспокоить главного и единственного бенефициара «грамоты Нерона» – «Восточную землю». Уместно предположить, что имелись в виду не внешние супостаты, которые должны бы сразу почувствовать мощь римского оружия, а какие-то внутренние

завистники. Они, как и жители «Восточного края», подчинялись империи, отчего на них и можно было наложить имперскую опалу.

Институт имперской опалы в XIV–XV вв. неплохо изучен<sup>[378]</sup>. Он представлял собой сложно устроенный правовой механизм, дававший имперской власти возможность до некоторой степени воздействовать на вообще-то слабо ей подчиненных субъектов империи. Подвергнутому опале сначала необходимо было согласиться предстать перед императорским судом и смиренно принять его приговор. Если же опальный игнорировал троекратный вызов на суд, то опала принимала более жесткую форму. Во-первых, впредь в любых правовых спорах с соседями опального заведомо ждал проигрыш. Во-вторых, его изначальное дело рассматривалось судом в его отсутствие и соответственно с неблагоприятным для него исходом. Наконец, в-третьих, любые его недруги получали возможность, право, а то и поручение вредить ему всеми силами. Пострадавшему привлечь их к имперскому суду было уже невозможно. Теперь ему необходимо было повиниться, признать юрисдикцию имперского суда над ним и послушно предстать перед судьей, чтобы принять приговор или же возобновить процесс, но при заведомо худших перспективах его исхода, чем первоначально.

Невозможно представить себе, чтобы «Нерон» предполагал задействовать такой механизм против внешних противников или, тем более, императора. Поэтому мутным источником тех *adversitates*, которые Рудольфу IV при помощи Нерона следовало немедленно и навсегда пресечь, должны были стать соседние князья или же, скажем, швейцарские общины, то и дело бунтовавшие против Габсбургов. Скорее всего, «Нерон» имел в виду каких-то конкретных соседей, в которых герцог ощущал для себя угрозу, но что это были за соседи, в сохранившихся документах пока не просматривается.



## XII

Было бы неосторожно утверждать, будто в работе венского творческого кружка выразились *типичные* представления средневековых интеллектуалов об историческом прошлом. Правильнее говорить о сложном соединении традиционализма и новаторства, притом соединении, видимо, весьма показательном для «состояния умов» именно того времени, того региона и той группы образованных князей и ученых-юристов. Традиционной была презумпция, что между эпохами, которые мы называем Античностью и Средневековьем, не было цивилизационной грани в сегодняшнем понимании. Собственно, и разных эпох не было, а Юлий Цезарь и Карл IV занимали свои места в общем для них обоих временном и политическом континууме. Разве не был Карл IV очередным императором римлян в ряду, начатом Юлием Цезарем? Сама же Римская империя, основанная тем же Юлием Цезарем, пребудет до Второго пришествия (что ясно следует хотя бы из авторитетного объяснения св. Иеронимом стихов 31–35 из второй главы Книги пророка Даниила), а потому она и составляет важнейшую основу единого исторического времени, в котором рядом могут сосуществовать Юлий Цезарь и Карл Люксембург. Поскольку это время гомогенно, то ничто не мешает, например, представлять себе Цезаря в средневековых доспехах – и художники действительно так и изображали «основателя Римской империи», притом не только до Рудольфа IV или при нем, но и спустя еще столетие после него. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на цикл шпалер (илл. 6 и 7), изготовленных для герцога Бургундии Карла Смелого (или, возможно, для его придворного Гийома де ла Бома)<sup>[379]</sup>.

Если внутри этого континуума и проводилась демаркационная черта, то совсем иного рода, нежели сегодняшний глубокий разрез между Античностью и Средневековьем. Своего рода пунктир, как мы видели, отделял языческую Римскую империю от империи христианской. Габсбургские фальсификаторы старались и эту пограничную линию стереть, будучи, впрочем, далеко не первыми. Стереть не до конца, разумеется, но до такой степени, которая позволила бы образам из античного прошлого служить легитимацией для сегодняшних политических нужд. Конечно, античные примеры



охотно приводились средневековыми авторами и ранее, но одно дело – ссылки в нравоучительных или образовательных целях, совсем другое – в вопросах юридических. По мнению Рудольфа IV и его соратников, грамоты «Цезаря» и «Нерона» можно было при необходимости предъявить в суде, поскольку они не утратили своей юридической силы, тем более что их подтвердил христианин Генрих IV. Если принять во внимание, что Цезаря от Рудольфа IV отделяло 15 веков, то глубина правовой памяти суда и степень юридической когерентности империи, как их ощущали фальсификаторы, внушает почтение. Достаточно представить, как сегодняшний злостный должник по квартплате представляет в суде грамоту с наследственной привилегией, полученной его предками от Владимира Святого и освобождавшей их со всем потомством от уплаты любых поборов вплоть до Страшного суда. Вот только Владимир Святой века на три ближе к сегодняшнему дню, чем был Юлий Цезарь ко дням Рудольфа IV.

Здесь можно, конечно, сказать, что венские фальсификаторы с такой легкостью перекидывали мосты через бездну времени именно потому, что не в состоянии были даже толком оценить ее истинную протяженность. Их сознанию недоставало историзма, понимания постоянной переменчивости времен, отчего минувшее представлялось им стабильным, практически неизменным и плавно перетекавшим в столь же стабильное и неизменное настоящее. Историческое воображение авторов «Большой привилегии» словно скользило беспрепятственно в глубины былого по гладкой поверхности прошедшего времени, тогда как сегодняшнему историческому воображению приходится преодолевать своего рода силу трения и всяческое иное сопротивление, вызываемое «шероховатостью» различных времен и трудными стыками между ними.

В том, что касается легкости скольжения в прошлое, Рудольфа IV со товарищи вряд ли можно отнести к новаторам – здесь они выступают традиционалистами. Что античная история, что священная всегда представлялись средневековым интеллектуалам не столько отдаленными во времени, сколько почти сегодняшними. И Рождество, и крестные муки Христа, и Воскресение переживаются истинным христианином как события, повторяющиеся если и не ежедневно, то еженедельно или же – самое редкое – ежегодно. Да и одна из главных

функций христианских реликвий состоит как раз в том, чтобы втягивать далекое, но релевантное прошлое в сегодняшнее настоящее. Если храм посвящен раннехристианскому мученику, да к тому же хранит его гробницу, то прихожанин может общаться с жертвой нероновых гонений почти как со своим современником: обращаться к нему с просьбами, получать от него милости, благодарить за них... Реликвии (как и *metoia* в целом) поддерживают «осовременивание» прошлого в сознании христиан, но вряд ли формируют этот принцип. Скорее наоборот: острая потребность в приближении на расстояние вытянутой руки релевантного прошлого (и его значимых персонажей) и привела сначала к распространению, а потом и к закреплению культа реликвий. Одна из причин (далеко не единственная, конечно) заката культа реликвий тоже будет состоять в изменении отношения европейцев ко времени – в частности, к смене их релевантного прошлого.

У истоков этих общеевропейских перемен стояли, как известно, итальянские гуманисты. В конечном счете именно они добьются того, что релевантным временем для европейцев станет классический Рим – тот самый, которым правили Юлий Цезарь и Нерон. Особо стоит вспомнить о гуманистах-эрудитах с их стремлением восстанавливать всевозможные детали минувшего. Осмысление постепенно накапливавшихся ими больших и малых отличий прошлого от настоящего и привело в конечном счете к нарастанию той самой «шероховатости» времен, что не позволяет нам сегодня так легко скользить вдоль оси времени в далекое прошлое. Авторам «Большой привилегии» тяга к точному воспроизведению исторических деталей еще не присуща. Фальсификаторы воспроизводили расхожие в их среде суждения, либо курсировавшие в устной форме, либо же взятые из современной им литературы. Тем не менее венские хитрецы очевидно исходили из того, что их знаний вполне достаточно для создания образа минувшего, который выглядел бы убедительным в глазах их главного читателя – Карла IV – и его окружения. Иными словами, их питала уверенность в том, что и при императорском дворе в истории Рима разбираются точно так же, как они сами – не хуже, но и не лучше. Собственно, даже самой градации на «лучшую» и «худшую» осведомленность в римской истории еще не могло быть в сознании фальсификаторов: это гуманисты будут вскоре щеголять

точностью своих познаний перед другими гуманистами, чуть менее начитанными...

Утверждать, будто соратникам Рудольфа IV историзм был не присущ вовсе, все же несправедливо. Они прекрасно улавливали изменчивость времен хотя бы применительно к материальной стороне текста. На сегодняшний непрофессиональный взгляд, грамоты Генриха IV, Фридриха I, Генриха (VII) и Фридриха II внешне довольно похожи. Однако фальсификаторы старались не хуже нынешних палеографов уловить и передать самые мелкие особенности каждой из них, очевидно понимая, что правила оформления государевых дипломов со временем менялись – даже если не менялась сущность императорской воли. Логика текста, языковые обороты, метафоры могли оставаться неизменными, но пергамент, шрифт, написание особо значимых слов, канцелярские пометки с течением времен обязательно изменялись. При этом давние документы сильно не похожи на сегодняшние, а те, что были созданы в пределах последней сотни лет (вроде привилегии короля Рудольфа I), напротив, практически ничем не отличаются. Ход мысли здесь – не историка, а канцеляриста и архивиста, что заставляет нас обратить внимание на то, сколь заметно те или иные институты влияют на формирование исторической памяти. По сути сама мысль о создании «Большой привилегии» не могла появиться в голове у Рудольфа IV или Иоганна Риби, если бы в их распоряжении не было разобранного княжеского архива, где в относительном порядке хранились документы за несколько веков. Еще в XIII столетии наличие таких архивов у германских князей не было само собой разумеющимся. У князей часто не имелось постоянных резиденций, их дворы разъезжали по всей стране, а то и за ее пределами. Важные грамоты можно было сдать в монастырь, приближенный к правящему дому, каким у Габсбургов был Клостернойбург. Это обеспечивало надежное хранение документов, но, естественно, затрудняло повседневное обращение к ним княжеской канцелярии. Только создание собственного княжеского архива и систематическое использование его в работе канцелярии могло породить тот род историзма, который характерен для создателей «Большой привилегии». Именно поэтому ее исследователям стоит обратить внимание на разбор герцогского архива весной 1358 г.

Институциональное развитие влияет на сознание вообще и на историческое сознание в частности.

В стремлении Рудольфа IV легитимировать сегодняшние политические амбиции с помощью правильным образом выстроенного минувшего не обнаруживается ничего революционного. Если бы фальсификаторы обошлись без изготовления *Heinricianum*, их произведение вошло бы в классику жанра как типичный пример средневековой политической подделки – разве что необычно подробной и разносторонне разработанной. Однако обе крайне рискованные грамоты «языческих императоров», без которых сочинители так и не смогли обойтись, придают всему памятнику особый колорит. Они свидетельствуют о серьезном сдвиге в системе ценностей, сопровождавшемся переменами в отношении как к прошлому, так и к настоящему.

Во-первых, ощущение себя в качестве члена *политического* сообщества стало превалировать над ощущением себя как члена сообщества *религиозного*. Если бы дело обстояло иначе, то Австрия получила бы свои основополагающие привилегии от христианских государей – Константина, Феодосия Великого, Карла Великого, а то и от римских пап. Язычество Цезаря и Нерона воспринимается сочинителями, конечно, как препятствие, но препятствие преодолимое. В то же время аргументация «от империи», а не «от веры» не стала еще само собой разумеющейся: авторы «Большой привилегии» сами переживали внутренний конфликт, передав его в рассуждении «Генриха IV» о том, что указы языческих государей могут иметь силу для христиан только после одобрения их христианским правителем.

Во-вторых, возникла потребность, видимо, в более глубокой, нежели ранее, разработке «исторического обоснования» для сегодняшних претензий. «Исторический фундамент», возведенный в «Большой привилегии», необычно глубок и выстроен в целом весьма умело. Ее авторы отличаются неожиданно тонкой игрой с контекстами: обе «древнейшие» привилегии не выбалтывают о себе все сразу, а дают заинтересованному читателю возможность самому постепенно доходить до понимания того, в каких исторических обстоятельствах они якобы были составлены. В этом случае к умолчаниям наших грамот историку следует прислушиваться не меньше, чем к их словам: именно умолчания поставляют ценные сведения об историческом

кругозоре австрийского князя и его современников. Ведь авторы фальшивки рассчитывали на то, что сознательно оставленные ими лакуны в картине прошлого читатель сможет легко восполнить из запаса собственных знаний. К примеру, если в грамоте Цезаря не говорится о его кампании по завоеванию Подунавья, то лишь для того, чтобы «целевой читатель» сам вспомнил о ней. Соответственно историку следует исходить из того, что это выдуманное военное предприятие, о котором толком не сказано ни слова, было действительно широко известно – как минимум при габсбургском и люксембургском дворах.

В том, что для легитимации амбициозных планов Рудольфа IV он сам и его помощники решили использовать образы античных императоров, не стоит еще усматривать приближение Ренессанса. Зависимость, скорее, обратная: итальянский Ренессанс был порожден тем же сдвигом в образе мыслей, который к северу от Альп выразился, помимо прочего, в изобретении «Большой привилегии». Сама же историческая легитимация «поверх религиозного пограничья» из классической Античности стала, похоже, общей тенденцией, подготовленной не в последнюю очередь долгой практикой обращения с законодательством Юстиниана, включившим немало норм «языческих императоров».

Не будем забывать, что создателями Большой привилегии числились не только античные, но и средневековые императоры и короли. За этим угадывается не просто почтение фальсификаторов к самому институту империи, которое и так очевидно. Приняв корону в римском храме св. Петра в 1355 г., Карл IV стал первым полностью легитимным императором со дня кончины Генриха VII в 1313 г. Ситуация, в которой венские фальсификаторы взялись за свои труды, должна была восприниматься ими как совершенно необычная: во главе империи стоял государь, признанный папским престолом, всеми курфюрстами и остальными князьями империи. Такого не было на памяти уже двух поколений. Власть Карла IV никем не оспаривалась, а значит, и империя как институт представала вышедшей, наконец, из долгого кризиса и находившейся на многообещающем подъеме. Впечатляющие церемониальные акты, сопровождавшие принятие Золотой буллы 1356 г., как раз и должны были показать, что империя, обретшая, наконец, легитимного главу, сильна как никогда. В этих конкретных

политических обстоятельствах представлять империю в качестве оси времен и гаранта раз и навсегда установленного порядка было куда резоннее, чем, скажем, 15–20 годами ранее – при отлученном от церкви императоре, к тому же то ли вовсе узурпировавшем свой сан, то ли получившем его весьма сомнительным, до той поры вовсе неслыханным, образом.

Помимо всего прочего, «Большая привилегия» интересна историку и тем, что она выявила региональные различия в манерах работы интеллектуалов со значимым прошлым. Поскольку ее создатели рассчитывали на успех в императорской канцелярии, то тем более подделку должны были, по их мнению, признать и при других немецких (или, шире, североевропейских) дворах, если бы она вдруг туда попала. Фальсификаторы ориентировались тем самым на привычные им способы выявления подложных документов и на свой же уровень исторической подготовки, который у знатоков канцелярского дела, по их мнению, всюду должен быть примерно одним и тем же. Как раз в этом они просчитались, приняв собственные региональные традиции за всеобщие. В Италии и на юге Франции в то же самое время римских историков уже читали, притом с нарастающим интересом. Да и не только читали. Некий Феррето де Феррети (ок. 1297–1337) из Виченцы написал историю полувека (с середины XIII в. до начала XIV в.), взяв за образец труды Тита Ливия и Саллюстия. В Вене никому еще даже в голову не пришло бы отважиться на подобное предприятие. Поэтому неудивительно, что первая «отрицательная рецензия» на творчество Рудольфа IV и его канцлера поступила именно из Италии. Впрочем, история полемики на протяжении XIV и XV вв. вокруг австрийской «Большой привилегии» – это настолько обширный сюжет, что заслуживает отдельного обсуждения. Тем более что аргументы противников и защитников «Большой привилегии» выявляют характерные особенности исторического сознания в эти два столетия едва ли хуже, чем сам ее текст.

## Иллюстрации



1. Герцог Рудольф IV. Живопись. Между 1359 и 1365 гг. Вена. Музей Вены. Источник: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:14th-century\\_unknown\\_painters\\_-\\_Portrait\\_of\\_Duke\\_Rudolf\\_IV\\_of\\_Austria\\_-\\_WGA23515.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:14th-century_unknown_painters_-_Portrait_of_Duke_Rudolf_IV_of_Austria_-_WGA23515.jpg).





2. Передача императором Сигизмундом лена герцогу Баварскому. Миниатюра. Ок. 1464 г. Ульрих из Рихенталя. «Хроника Констанцкого собора». Констанц. Музей «Розгартен». Inv. Hs. 1. Fol. 76v. *Источник:* [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Konstanzer\\_Richental\\_Chronik\\_Verleihung\\_des\\_Fahnenlehens\\_an\\_Herzog\\_Ludwig\\_von\\_Bayern-Heidelberg\\_76r.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Konstanzer_Richental_Chronik_Verleihung_des_Fahnenlehens_an_Herzog_Ludwig_von_Bayern-Heidelberg_76r.jpg).



3. Передача императором Сигизмундом лена архиепископу Трирскому. Миниатюра. Ок. 1475 г. Эберхард Виндеке. «Книга об императоре Сигизмунде». *Источник: Sigismundus rex et imperator. Kunst und Kultur zur Zeit Sigismunds von Luxemburg (1387–1437): Ausstellungskat. / hrsg. v. I. Takács. Mainz, 2006. S. 435.*



4. Император, архиепископ и герцог Австрийский. Миниатюра. Ок. 1440–1450 гг. Вена. Музей истории искусств. Палата придворной охоты и оружия. Cod. KK 5014. («Kriegs- vnnd pixenwerch»). Fol. 78r. *Источник: Schneidmüller B. Würde – Form – Anspruch. Ritualisierungen, Konstrukte und Fälschungen im 14. Jahrhundert // Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere der Fälschungen Rudolfs IV. von Österreich / hrsg. v. Th. Just, K. Kiniger, A. Sommerlechner, H. Weigl. Wien; Köln; Weimar, 2018. S. 239. (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 69).*



5. Большая печать Рудольфа IV. Фрагмент. 1360 г. Источник: Wolfinger L. *Die Herrschaftsinszenierung Rudolfs IV. von Österreich. Strategien – Publikum – Rezeption.* Wien; Köln; Weimar, 2018. Abb. 27b. (*Symbolische Kommunikation in der Vormoderne*; 4).





6. Битва между Юлием Цезарем и сенонами. Фрагмент шпалеры из цикла о деяниях Юлия Цезаря. Ок. 1465–1470 гг. Источник: Rapp Buri A., Stucky-Schürer M. *Burgundische Tapisserien*. München, 2001. S. 80. Abb. 69.





7. Юлий Цезарь. Фрагмент шпалеры из цикла о деяниях Юлия Цезаря. Ок. 1465–1470 гг.  
Источник: Rapp Buri A., Stucky-Schürer M. *Burgundische Tapisserien*. München, 2001. S. 95. Abb. 82.



# Мыслящий инфант



# **Александр Русанов. Между морализаторской риторикой и политической теорией: ценные мысли инфанта дона Педру**

doi:10323/978-5-7598-2111-3\_166–187

## **1. Придворная литература эпохи первых королей Авишской династии**

Авишские инфанты, сыновья основателя династии Жуана I (1357–1433), получившего престол после гражданской войны и противостояния с Кастилией в 1383–1385 гг., – одни из важнейших фигур португальского национального мифа<sup>[380]</sup>. В многочисленных художественных и научных трудах, например, в биографии Ж.П. де Оливейры Мартинша (1845–1894) «Сыновья дона Жуана I», созданной под влиянием Ж.Ф. Мишо и Т. Карлейля, это так называемое Прославленное поколение предстает своего рода ипостасями духа страны, слагающегося из образов меланхоличного Дуарте (1391–1438, правил с 1433), мудрого Педру (1392–1449), фанатично преданного своим идеям Энрике Мореплавателя (1394–1460) и прославленного Кальдероном «стойкого принца» Фернанду (1402–1443)<sup>[381]</sup>. Безусловно, предпосылки такого мифа были заложены уже самой придворной португальской культурой XV в., нашедшей отражение не только в хрониках Фернана Лопеша (1380/90 – после 1459) и Руя де Пины (1440–1522/1523) и в «Полиптихе св. Викентия» (ок. 1450), созданном Нуну Гонсалвешом, но и в произведениях самих инфантов и их приближенных<sup>[382]</sup>.

Литература Авишского двора, испытавшая заметное влияние ранней гуманистической риторики (португальскими историками она зачастую характеризуется как протогуманистическая<sup>[383]</sup>), представляла собой сложное явление, в котором подчас причудливо сочетались традиции рыцарской, проповеднической и правовой культуры. С конца XIV в. аристократическая придворная риторическая культура как важная социальная практика выстраивается на основе системы моральных

представлений, сложившейся в «зерцалах государей», сменяя господствовавшие ранее формы, такие как галисийско-португальская трубадурская поэзия<sup>[384]</sup>. Наиболее яркими памятниками этой культуры являются морально-политические произведения двух старших сыновей Жуана I: «Книга о достойном благодеянии», созданная инфантом Педру в соавторстве со своим духовником – доминиканцем Жуаном Вербой, лиценциатом права<sup>[385]</sup>, и «Верный советник» Дуарте, ко времени написания (ок. 1437–1438 гг.)<sup>[386]</sup> уже ставшего королем Португалии. Эти трактаты, а также близкие им по содержанию послания, образующие единое литературное пространство, наполненное взаимными отсылками<sup>[387]</sup>, оказали заметное влияние как на развитие иберийской прозы, так и на лексику и грамматику старопортугальского языка, в частности, существенно обогатив ее кальками и заимствованиями из античной литературы<sup>[388]</sup>.

Внимание к моральной дидактике, основанной на текстах Цицерона и Сенеки, в сочетании с ориентацией на политическую практику и попытками построения последовательной политической теории, неразрывно связанной с моральными и богословскими идеями, рождало сложную систему представлений об устройстве мира и общества<sup>[389]</sup>. Элементы этой системы взаимно сочетались и дополняли друг друга, заимствования между текстами авишской придворной литературы многочисленны и разнообразны. Принадлежащие ей понятия и концепции служили некой системой координат в представлениях двора об обществе и государстве, влияя на принятие политических решений и осуществление социальных практик и становясь основой языка королевской власти. В настоящей статье исследуются представления о роли учености и ученых сообществ в произведениях инфанта Педру. Для этого будет рассмотрено то, как предложенный им неосуществленный проект реформы университета изложен в его послании из Брюгге брату, наследнику престола Дуарте (ок. 1426 г.), а также то, как впоследствии этот проект становится одним из примеров в морально-политическом трактате «Книга о достойном благодеянии». В обоих случаях будет проанализировано место, которое проблема университета занимает в системе представлений об обществе, излагаемой в источниках.

## 2. Инфант Педру, герцог Коимбры

В первую очередь кратко обозначим основные события жизни инфанта Педру, которая, несмотря на его высокое положение, сравнительно скупо отражена в источниках<sup>[390]</sup>. Сын короля Жуана I и Филиппы Ланкастерской (1359–1415, дочь Джона Гонта), он родился 9 декабря 1392 г. В возрасте 22 лет принял активное участие во взятии Сеуты, по возвращении из этого похода получил титул герцога Коимбры, наряду со своим старшим братом участвовал в управлении королевством. В 1418–1428 гг. Педру совершил путешествие по Европе и Ближнему Востоку, подарившее ему прозвище Инфант семи частей света (Infante dos Sete partidas)<sup>[391]</sup>. Вскоре после возвращения, в 1429 г., он женился на Изабел (1409–1459), дочери Жауме II, графа Уржельского (1380–1433, правил с 1408). В 1438 г. скончался король Дуарте, а в конце 1439 г., после отстранения от власти его вдовы, Леонор Арагонской (1402–1445), Педру стал регентом при малолетнем короле Афонсу V (1432–1481). С периодом его регентства связана активная законодательная деятельность, в частности, создание первого португальского свода королевского права – «Установлений короля Афонсу»<sup>[392]</sup>. Хотя власть официально была передана молодому королю после достижения им совершеннолетия, Педру сохранял огромное влияние на управление страной, что в 1447 г. было закреплено браком Афонсу с его дочерью, Изабел Коимбрской (1432–1455). В следующем году он был обвинен королем в измене и попытке захвата власти. Страна разделилась на два лагеря, фактически началась гражданская война, которую остановила только смерть Педру во время сражения при Алфарробейре 20 мая 1440 г.: по одной версии – непосредственно на поле битвы, по другой – от рук подосланных убийц.

По сообщениям хронистов, Педру отличало хорошее знание латинского языка и наук, включая право и богословие<sup>[393]</sup>. Наряду с собственными произведениями, в его наследие входят переводы античных трактатов: «О военном деле» Вегеция и «Об обязанностях» Цицерона<sup>[394]</sup>. Кроме того, ряд переводов был осуществлен по приказу герцога Коимбры его приближенными: Жуан Верба перевел трактат Цицерона «Лелий, или О дружбе», а дипломат Педру Вашку

Фернандеш де Лусена – трактат итальянского гуманиста и знатока канонического права Пьетро Паоло Верджерио (1370–1444) «О благородных нравах и свободных науках».

### 3. Письмо из Брюгге

Послание инфанта Педру из Брюгге сохранилось в составе компилятивной «Книги советов короля Дуарте»<sup>[395]</sup>. Оно характеризуется рядом португальских исследователей как политический трактат, программа политического и культурного обновления королевства, соответствовавшая новейшим веяниям европейской мысли<sup>[396]</sup>. Хотя в тексте не указаны имена автора и адресата, описанные в нем обстоятельства создания позволяют уверенно атрибутировать и датировать послание. Известно, что 21 декабря 1425 г. инфант прибыл из Дувра в Остенде и на следующий день был в Ауденбурге. Там его встретила делегация сената Брюгге, сопроводившая его в этот город, где он остался до Пасхи следующего года<sup>[397]</sup>. Хотя о дипломатической миссии Педру не имеется точных данных, его столь долгое пребывание в Брюгге едва ли было случайным: в этом городе, имевшем давние и прочные торговые связи с иберийскими королевствами, проживала большая португальская община<sup>[398]</sup>.

Оригинал письма не сохранился. Как тема послания, так и его включение в состав «Книги советов короля Дуарте» заставляют рассматривать его в рамках бытовавшей в Португалии традиции «записок-советов» (*escritos d'avisamento*)<sup>[399]</sup>. Но и в других странах и в более раннее время письма, которые могли стать образцами или «справочными пособиями» по различным вопросам, сразу переписывались в регистры, превращавшиеся, таким образом, в коллекции<sup>[400]</sup>. Имевшие хождение в среде знати наставительные послания характеризуются как специфический жанр, получивший особое развитие в Португалии и Кастилии<sup>[401]</sup>. Они зачастую фиксировали совещания, проходившие в Королевском совете. Это объясняет, почему они включались в придворные хроники и разного рода компиляции, к которым можно было периодически обращаться для решения проблем управления (последнее особенно характерно для

Португалии времен первых королей Авишской династии). Неслучайно к обязанности вассала помогать сеньору «словом и делом» (*consilium et auxilium*) Педру апеллирует в приветствии, подчеркивая, что он обращается к Дуарте именно как к главе всего народа (наряду с королем), а не как к частному лицу.

Состав «Книги советов короля Дуарте» позволяет учесть более широкий контекст создания послания из Брюгге. Старейшая сохранившаяся рукопись относится ко второй половине XVI в. Согласно посвящению, компиляция составлена португальским монархом незадолго до смерти для своей супруги, ранее она рассматривалась исследователями как подготовительный текст к трактату «Верный советник». Хотя здесь содержится около 18 заимствований из посланий, включенных в сборник советов, это, безусловно, самостоятельное произведение. Собранные в нем тексты посвящены широкому кругу вопросов: письмо Педру из Брюгге соседствует с посланиями самого Дуарте (например, перед отъездом Педру в Венгрию он дал младшему брату несколько советов о правилах поведения в духе стоической морали<sup>[402]</sup>), других инфантов и придворных, текстами молитв, медицинскими рецептами. По этой причине исследователи не только связывают эту компиляцию с работой королевского совета, но и сравнивают ее с итальянскими «семейными книгами», предназначенными для чтения в узком кругу<sup>[403]</sup>. Такое сочетание семейного и общегосударственного в тематике подобных сборников не исчезло в дальнейшем, как показывает, например, небольшая «Красная книга короля Афонсу V», созданная молодым королем в середине XV в. явно в подражание собранию советов своего отца<sup>[404]</sup>. Можно говорить о формировании при Авишском дворе особого, пусть и укорененного в общеевропейской традиции, эпистолярного жанра, в котором наибольшее внимание уделялось стоической этике и, конечно, риторике<sup>[405]</sup>.

Согласно указанию Педру, послание из Брюгге было создано как ответ на прямое поручение наследника престола, в последние годы жизни Жуана I принявшего на себя большинство государственных дел. Как пишет автор послания, он намеревался «изложить кое-что из того, о чем... иногда говорил до отъезда, и из того, что пришло... на ум» после того, как он уехал<sup>[406]</sup>. Структура письма строга и продуманна.



Первый раздел основной части посвящен вопросам, связанным с церковной жизнью: грамотности клира, устройству благотворительных заведений и монашеских орденов. Хотя хронисты отмечали религиозность и интерес к церковным делам, свойственные Педру<sup>[407]</sup>, обсуждаемые здесь подробности монастырского устава позволяют предположить, что раздел написан Жуаном Вербой. Около 1425 г. он стал настоятелем августинского конвента св. Георгия в Коимбре<sup>[408]</sup>, но вскоре покинул обитель, чтобы в качестве духовника сопровождать инфанта в его странствиях<sup>[409]</sup>.

Второй раздел посвящен светской власти. Относящийся к ней круг вопросов классифицируется по четырем кардинальным добродетелям. Советы разделены на те, что связаны с добродетелью мужества, «посредством которой защищаются и прирастают королевства» (обеспечение армии, строительство укреплений, им уделяется наибольшее внимание в письме), справедливости (предлагается систематизация королевского права) и благоразумия (снижение трат на штат придворных). Четвертая добродетель, умеренность, оставлена инфантом «в ведении проповедников и исповедников». Эта система, характерная для моралистической литературы Средневековья и королевских зеркал со времен Каролингов, встречается во многих произведениях авишских инфантов.

Наконец, в последнем разделе рассмотрены несколько тем, которым не нашлось места в основной классификации, ответы на особые вопросы Дуарте (о порче монеты и о недавно взятой Сеуте), а также замечания Педру о недостойном приеме королевских посланников в знатных домах и о разведении лошадей.

Таким образом, на нескольких страницах мы можем проследить принципы систематизации политических и социальных вопросов в придворной практике Португалии начала XV в. Показательно сохранение в послании разделения на церковные и светские вопросы при главенстве королевской власти, которое особенно жестко утверждается в отношении монашеских орденов. Отметим и уникальные сообщения о внимании короля и инфантов к восприятию иностранцами ситуации во взятой десятью годами ранее Сеуте<sup>[410]</sup>. Необходимо особо подчеркнуть, что большинству из «практических» вопросов управления государством находится место в системе моральной теории.

#### 4. Проект учреждения университетских коллегий

Традиционно историки уделяют особое внимание предложению о реформировании Португальского университета, находящемуся в первом разделе послания и соответственно отнесенному к вопросам церковного управления. Упомянутые в нем детали, такие как точное указание количества бенефициев академической корпорации, свидетельствуют о знакомстве кого-то из авторов письма (вероятнее, Жуана Вербы) с устройством Лиссабонского университета (основан в 1288–1290 гг., в XIV столетии неоднократно переносился из Лиссабона в Коимбру и обратно).

В послании ради устранения неграмотности клира (влекущей за собой упадок нравов всего королевства) предлагается, по примеру Парижа и Оксфорда, учредить коллегии, где могли бы обучаться небогатые будущие клирики. После получения степени они были бы обязаны некоторое время оставаться в своей же коллегии для преподавания. Также Педру отмечает, что увеличение числа грамотных клириков окажется полезным как для королевской власти (преумножение числа достойных кандидатов на важные должности), так и для знати в целом (позволит ей получить образованных капелланов). Это предложение, согласно указанию письма, основано на мнении некоего советчика, который «понимает в этом больше» автора.

Коллегии следовало учреждать как на средства университетских приходов, так и на пожертвования португальских епископов и монашеских орденов<sup>[411]</sup>. Однако сама реформа не имела аналогов: она предполагала не основание одной коллегии, а воспроизведение всей сложившейся к началу XV столетия в ряде университетов системы коллегий<sup>[412]</sup> без учета специфики их основания<sup>[413]</sup>, осуществленное за счет Церкви, но под контролем королевской власти. В ведении монарха должны были находиться и поиск учредителей, и создание уставов. Хотя основанные коллегии замыслились как часть университета, не была описана их связь с факультетами. В данном случае, скорее, они осмыслились как часть церковной системы королевства, сближаясь по форме с коллегиями уставных каноников, в основании которых португальские короли принимали активное

участие с XII в., а по задачам (изучение латыни) – с начальными школами при монастырях и соборных капитулах.

Несмотря на ряд неосуществленных распоряжений Педру об основании университета в центре его герцогства, Коимбре (1440-е годы), а также на его покровительство Лиссабонскому университету, ни о каких попытках воплощения проекта (им или королем Дуарте) ничего не известно<sup>[414]</sup>. Лишь спустя более 100 лет университет, после окончательного переезда из Лиссабона в Коимбру в 1537 г., был реформирован по модели, сходной с предложением из послания. Все основные ордены создали свои коллегии, в состав университета была инкорпорирована древняя школа августинского конвента св. Креста (Санта-Круш). Эти основания проходили с санкции короля Жуана III (1502–1557, правил с 1521), устав и программа преподавания также утверждались королевской властью. Видимо, неслучайно старейшая сохранившаяся копия «Книги советов...» была сделана по распоряжению именно этого монарха. Наибольшую известность получила Королевская коллегия искусств, основанная по личному распоряжению короля, но вскоре переданная под управление ордена иезуитов.

Однако, хотя воплощение в жизнь идей инфанта задержалось столь надолго, им нашлось иное применение: проект был включен во вторую книгу трактата «Книга о достойном благодеянии».

## **5. «Книга о достойном благодеянии»**

Ряд обстоятельств создания этого произведения описан его авторами. Согласно первой главе первой книги, 1 мая 1418 г. на кортесах инфант Дуарте обсуждал с братом этот еще неоконченный трактат. На основе данного и других свидетельств можно предположить, что работу начал сам инфант Педру (между январем и апрелем 1418 г.), впоследствии поручив ее завершение своему исповеднику Жуану Вербе<sup>[415]</sup>. После возвращения обоих авторов из путешествий книга была существенно дополнена примерами и, вероятно, частично переработана<sup>[416]</sup>. Она задумывалась как перевод трактата Сенеки «О благодеяниях», но, согласно вводной главе, античный текст показался инфанту и его духовнику «слишком кратким, темным и далеким от современной речи»<sup>[417]</sup>. В результате

было создано оригинальное произведение, в котором не нашла отражения бóльшая часть текста Сенеки<sup>[418]</sup>, но был использован широкий круг иной литературы: переведенный Педру трактат Цицерона «Об обязанностях» (называемый в книге «О благодеяниях»), произведения Фомы Аквинского, трактат «О правлении государей» Эгидия Римского (1243–1316), отцов Церкви и, конечно, Библии. Кроме того, большую роль в тексте играют примеры и афоризмы из компиляций: как античных, таких как популярные на протяжении всего Средневековья *Memorabilia* Валерия Максима, так и средневековых, например, «Книга о жизни и нравах философов» Уолтера Бурлея (1275–1344)<sup>[419]</sup>.

Как неоднократно отмечается в начальных главах, трактат мог быть полезен любому внимательному читателю, но в первую очередь обращен к государям и «великим сеньорам» – тем, кто, как и сам автор, должен осуществлять власть (*practicar o poder*)<sup>[420]</sup>, главным же адресатом, как видно из посвящения, является наследник престола инфант Дуарте. По утверждению авторов, они пользуются двумя стилями: один ясный и открытый, другой не избегает «латинских слов и темных терминов» (*palavras latinadas e termhos scuros*), поэтому только читателям, готовым к интеллектуальным упражнениям, будет понятно все содержание произведения<sup>[421]</sup>. Трактат разделен на шесть книг: первая из них посвящена определению достойного благодеяния, вторая – тому, как это благодеяние должно дароваться, третья – тому, как необходимо о нем просить, четвертая – как нужно его принимать, в пятой речь идет о благодарности за благодеяние, шестая говорит о причинах и последствиях утраты результатов благодеяний<sup>[422]</sup>. Завершается трактат аллегорией – описанием шести дев, олицетворяющих понятия, которым посвящены главы<sup>[423]</sup>.

Название отражает важную идею книги: сочетание добродетелей (*virtudes*) как духовных правил, лежащих в области морали, с «благой деятельностью» (*benfeitoria*) как проявлением воли человека, которое принадлежит системе естественного права<sup>[424]</sup>. Такому пониманию служит и замечание авторов о том, что на латинском название книги можно передать как *Moralis beneficentia*<sup>[425]</sup>. Описываемая в трактате «сладостная и крепкая цепь благодеяния» иерархически соединяет и скрепляет все элементы политического сообщества, нередко

называемого «всеобщим телом», друг с другом и с Богом, ведь началом этого порядка мыслится творение мира: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма»<sup>[426]</sup>. Соответственно, как отмечалось исследователями, «цепь благодеяния» служит базовой моделью для осмысления области политического (данный термин в понимании Аристотеля также используется в трактате)<sup>[427]</sup>. Благодеяние разделяется на четыре типа: необходимое, *necessário*, даруемое тем, кому жизненно необходима помощь, полезное, *proveitoso*, не меняющее общественного положения того, кто его получает, почетное, *honroso*, повышающее социальный статус одариваемого, и любезность, *prazível*, даруемая равному по статусу<sup>[428]</sup>. Эти четыре благодеяния непосредственно связаны с кардинальными добродетелями, а ссылки на Цицерона указывают на то, что они были известны и добродетельным язычникам<sup>[429]</sup>.

Вторая часть «Книги...» особенно важна для понимания связи морали и политики в системе, излагаемой инфантом Педру. Вторая книга труда Сенеки также была посвящена тому, как следует совершать благодеяния, но в данном случае португальский текст особенно сильно отдалается от античного образца. Основное внимание инфант и его духовник уделяют щедрости как основе всей цепи благодеяния и соответственно структуры общества, во главе которой стоит государь – посредник между народом и Богом, ведь «всякое благодеяние исходит из божественного закона», как и всякое человеческое достояние<sup>[430]</sup>. Соответственно аллегорией темы этой книги в завершающей главе стала дева Великодушие (*Liberal Graadeza*), держащая в руках оливковую ветвь. Благодаря добродетели щедрости, обеспечивающей справедливое дарование благ каждому человеку, государи стоят ближе к Богу (как особо подчеркнуто, не в естественной или духовной, а в моральной иерархии), ответом на великодушие является благодарность<sup>[431]</sup>. Две эти добродетели скрепляют политическое сообщество (*comunidade politica*), часто также называемое общим телом (*corpo comum*), которое, в свою очередь, состоит из индивидуальных «разумных тел», готовых прийти друг другу на помощь<sup>[432]</sup>. Они создают особую «морально-политическую связь» (*aliança politica e moral*), отличающуюся как от

духовной связи божественной любви, так и от естественной связи родственных чувств.

При рассмотрении благодеяний, относящихся к управлению сообществом, из перечисленной выше четверки кардинальных добродетелей в качестве важнейшего избирается благоразумие, так как оно необходимо для верного распределения благ и достижения общего блага, при том что в сообществе благодеяния должны дароваться как добрым, так и дурным людям<sup>[433]</sup>. Понятие благоразумия переплетается с понятием мудрости и образом мудрого правителя, который при описании общества как тела сравнивается с мудрым лекарем<sup>[434]</sup>. С понятием общего блага и благоразумия сочетается понятие господства (*senhoryo*), трактуемое двояко. С опорой на Аквината утверждается, что, «даже если бы мир не был поражен грехом», было бы необходимо, чтобы одни люди управляли другими для сохранения и процветания сообщества, без которого, согласно Аристотелю, человек существовать не может<sup>[435]</sup>. Соответственно некоторые члены сообщества получают власть благодаря своим умениям и мудрости<sup>[436]</sup>. Второй аспект природы власти авторы «Книги...» описывают, ссылаясь на Августина. Господство естественно лишь постольку, поскольку естественна греховная природа человека, из-за которой было потеряно первоначальное равенство<sup>[437]</sup>. И в соответствии с обоими изложенными в трактате представлениями о природе власти происходит обмен свободы на заботу, которая осмысливается как вассалитет, *vassalagem*. Таким образом, благоразумие, важнейшее звено в «цепи благодеяния» – обеспечивающее управление человеческим сообществом (*regimento*, понятие, отсылающее к трактату Эгидия Римского и зеркалам). И ответом на такую заботу государя, подобно плодам посаженных ранее деревьев, окажется процветание всей земли, которая без мудрого управления придет в упадок подобно землям неразумных варваров<sup>[438]</sup>.



## 6. Описание реформы университета в составе «Книги о достойном благодеянии»

Описанная модель общественных связей позволила инфанту Педру и Жуану Вербе включить в «Книгу...» вопрос о выборе народом своего правителя, столь важный для недавно утвердившейся Авишской династии, а также проблему главенства королевской власти. Нужно отметить, что описанные идеи не остались чистой теорией. Например, прослеживается их связь с политикой укрепления положения королевской власти в Португалии: именно инфанту Педру при аудиенции в 1428 г. папа Мартин V даровал буллу, предоставлявшую португальским государям право помазания при восшествии на престол<sup>[439]</sup>. Как отмечает португальский исследователь С.А. Гомеш, система, характерная для этого трактата, также прослеживается в созданном под руководством Педру торжественном введении к «Уставлениям короля Афонсу», первому своду португальского королевского права<sup>[440]</sup>. Хотя рядом исследователей утверждалось, что, в отличие от Дуарте и его «Верного советника», в своей «Книге...» Педру уделяет мало внимания изложению собственного опыта и наблюдений<sup>[441]</sup>, важным элементом рассмотренных ранее рассуждений являются отсылки к португальской политической практике, некоторые из них имеют прямые аналогии в письме из Брюгге и других посланиях инфантов. Так, вопросу об ограничении трат на круг придворных, затронутому в послании, посвящена большая часть гл. XIII второй книги<sup>[442]</sup>. Но особое место в развиваемой инфантом теории благодеяния как основе объединения общества занимает описание реформы университета, включенное в гл. XXII второй книги.

Эта глава посвящена тому, каким образом должны дароваться благодеяния каждому члену сообщества и сообществу в целом, чтобы обеспечить тем самым улучшение «состояния общества» (*stado comum*). Понятие *stado* неразрывно связано с социальной иерархией, оно может указывать как на личный социальный статус (благотетелю следует «давать каждому то, что соответствует его положению»), так и на социальную группу (упомянуты сословия ученых и рыцарей).

Соответственно государь, как основной земной источник благодеяния, должен быть особенно внимателен к этой иерархии, соотнося с ней свои действия, поскольку государи «лечат тело сообщества», но «лекарство, целительное для одной раны, было бы губительным для другой»<sup>[443]</sup>.

Как и в предыдущих фрагментах трактата и в письме из Брюгге, различные аспекты общественной жизни классифицируются в соответствии с добродетелями. В рассматриваемом случае выделяется добродетель *directura* («правосудие», «рассудительность»), близкая по трактовке к добродетели справедливости: государю надлежит наказывать дурных членов сообщества, в особенности несправедливых судей, а также заботиться о том, чтобы лучшие занимали соответствующее положение и сами совершали благодеяния.

Важнейшей добродетелью, необходимой при даровании благ всему сообществу, провозглашается мудрость, которая «является совершеннейшей добродетелью» и потому «необходима в лучшем, что есть в мире, то есть во множестве людей, объединенных моральным согласием»<sup>[444]</sup>. Аргументация, сопровождающая это утверждение, разнообразна. Как правило, это сентенции и примеры, заимствованные из Валерия Максима и Уолтера Бурлея<sup>[445]</sup>. С отсылкой к платоновской идее философов-властителей, известной авторам в изложении Бурлея, в «Книге...» выделено сословие мудрецов, названное «очами общества»<sup>[446]</sup>.

Идеальное сообщество мудрецов описано следующим образом. Для пользы королевства правитель должен повелеть «чтобы каждое епископство и каждый орден основали бы свои коллегии, а студенты, которые бы в них жили, получив степень, в течение нескольких лет были бы лекторами, согласно тому, как принято в Париже и Оксфорде, где магистрам не платят за преподавание, поскольку они обязаны читать лекции согласно клятве. По этой причине королевская корона процветала бы во многих ученых, а ректоры церквей были бы более благоразумными, а капеллы сеньоров были бы украшены [мудростью] и стали лучше, так же украшены были бы и прошения. А мирской народ никогда бы плохо не управлялся теми, кто мудр и кто принес бы бóльшую пользу, чем невежды, что и сами себе вредят и не помогают другим»<sup>[447]</sup>.

Как мы видим, данное описание явно восходит к проекту, упомянутому в письме из Брюгге. В нем кратко указаны основные элементы предлагавшейся реформы: финансирование коллегий епископствами и монашескими орденами, обязательное для их выпускников преподавание в этих коллегиях в течение нескольких лет после получения степени. Кратко упомянуты и некоторые из предполагавшихся положительных последствий процветания университета (грамотность приходских священников), однако и среди них больше внимания получили те, что связаны с рыцарским сословием: появление достойных капелланов и возможность составления более «украшенных» ученостью прошений.

Однако два аспекта заслуживают особенного внимания. Во-первых, авторы «Книги...» противопоставляют пустой болтовне любителей изощренных мудрствований настоящее использование разума (*razom*) [448]. При этом «продолжительные ученые занятия» (*studos continuados*) способствуют не только борьбе с общим невежеством, но и возможности обращения к «знаниям, что древние оставили для управления миром». Соответственно их «продолжительность» подразумевает не столько личное усердие, сколько непрерывность обучения и преемственность передачи знания. Именно поэтому любая власть должна не просто поддерживать мудрецов, но основать и содержать их постоянно действующее сообщество, университет (*universidade solenne*), где они могли бы спокойно «жить в схоластических упражнениях». Такое понимание места университета в обществе идет дальше послания из Брюгге и соответственно выстраивает несколько иную идеальную морально-политическую систему. В данном случае высшая школа оказывается необходимым элементом системы светского государства, а не просто источником грамотных приходских священников и капелланов, включаясь в «сеть» благодеяний и добродетелей. Более того, для практической реализации ее задач требуется ее институционализация.

С рассмотренными идеями прямо связан второй аспект постулируемой авторами «Книги...» роли мудрости и мудрецов в совершении благодеяний, направленных на все общество. Доказывая необходимость уважения к мудрецам со стороны правителей, авторы трактата не только ссылаются на пример Аристотеля как учителя Александра, но и подробно излагают теорию сопряжения *translatio*

*imperii* и *translatio studii*<sup>[449]</sup>. Они последовательно описывают связь процветания учености и власти (*senhorio*) в Египте, который называли великой державой, «пока там жили мудрецы», в Греции, «получившей мир с помощью философии», и Риме, «завоевывавшем земли с помощью ученых сенаторов». За этим следуют и более близкие примеры: как утверждают авторы, Франция обладала могуществом, «покуда ценила знатоков», а «величайшая и последняя на Западе» держава (Империя) «достигла драгоценной славы с помощью мудрецов»<sup>[450]</sup>. Именно в этом контексте связи *imperium* и *studium* (*senhorio* и *estudo*) в состав трактата включается описание коллегиальной реформы университета. Она оказывается необходимой, прежде всего, для достижения братства двух сословий (*estados*) – рыцарства и ученых (*cavaleyros* и *studiosos/sabedores*)<sup>[451]</sup>, необходимого не только вторым, но и первым, ибо «хотя и ученые принимают помощь от рыцарства, но и рыцари получают наилучшее от мудрецов, приходя к знанию и возвышаясь мудростью с великою славой»<sup>[452]</sup>.

## Выводы

Проект реформы университета, оказавшись включенным в морально-политическую систему «Книги о достойном благодеянии», претерпел значительные изменения. Он перестает осмысляться в рамках разделения жизни королевства на церковную и светскую сферы, полностью войдя в единую «цепь благодеяния», основным земным источником которой становится королевская власть. Соответственно и «сообщество ученых», университет, мыслится как необходимый для управления государством источник добродетелей мудрости и благоразумия. При этом для исследования едва ли является продуктивным противопоставление двух морально-политических систем в письме из Брюгге и трактате, в контексте которых оказывается описание коллегиальной реформы, основанное на оппозиции светского мировоззрения инфанта и пристального внимания к церковным вопросам у его духовника. Скорее перед нами две альтернативные системы, на примере которых можно наблюдать, как этические ценности, оставаясь ключевым элементом риторики и систематизации описываемого опыта, «накладываются» на политическую реальность, формируя не только понятия, но и связанные с ними стратегии.

При этом, безусловно, такие важные вопросы, как причины выбора той или иной системы и их соотношение друг с другом, осмысление самими авторами существующих между ними противоречий должны быть более подробно рассмотрены на основе широкого круга источников, подобных письму из Брюгге, где моральная риторика и теория тесно переплетаются с политической практикой. Как «лексика», так и «грамматика» этих языков придворной политической культуры Португалии Авишского периода нуждаются в дальнейшем внимательном изучении. Нужно, например, разобраться в том, как в португальских трактатах первой половины XV в. использовались и переосмыслились элементы моральных теорий античных стоиков, отцов Церкви, Фомы Аквинского и его учеников, итальянских гуманистов. В тщательном анализе нуждаются не только прямые цитаты и отсылки, в которых текст первоисточника мог толковаться достаточно вольно, но и заимствования элементов структуры текста,

принципов классификации явлений и понятий. Это позволит выявить важные черты политического языка и мышления инфантов и их приближенных, которые отразились на принимавшихся ими решениях и избиравшихся политических стратегиях.



## **Послание инфанта Педру своему брату наследнику престола инфанту Дуарте, отправленное из Брюгге в 1425/26 году<sup>[453]</sup>**

*Перевод со старопортугальского и комментарий  
Александра Русанова под редакцией Олега Воскобойникова*

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_188–200

Первое издание (по неизвестной копии) этого письма осуществил в 1860 г. Ж.П. Рибейру<sup>[454]</sup>. Предлагаемый перевод сделан на основе критического издания А. Морейры де Са<sup>[455]</sup>. Также учтен перевод фрагментов на английский язык, сделанный Р. Коштой Гомеш<sup>[456]</sup>. В основу критического издания была положена старейшая известная копия письма, датируемая второй половиной XVI в. и входящая в состав рукописи «Книги советов короля Дуарте» из картезианского монастыря города Эворы (отсюда второе название этой компиляции – «Картезианская книга», «Livro da cartuxa»)<sup>[457]</sup>. Также известно по крайней мере три позднейших рукописных копии послания в составе «Книги советов...», созданных в XVIII столетии и происходящих из той же обители. По предположению Морейры де Са, поддержанному большинством исследователей, они основаны на одном протографе, отличающемся от рукописи XVI в.<sup>[458]</sup>

### **Письмо, отправленное из Брюгге королю инфантом доном Педру**

Высочайший и славнейший Государь и дражайший Сеньор,

Вы повелели мне в Вашем установлении, чтобы оказавшись в этой земле, я написал Вам рекомендацию, вроде тех двух, что дали мне Вы<sup>[459]</sup>. Мне кажется, государь, что прежде всего три обстоятельства препятствуют мне в этом деле: во-первых, та высокая власть, которую Вы надо мной имеете; во-вторых, Ваше старшинство по возрасту; в-третьих, Ваше превосходство в доброте и мудрости. Но поскольку я научился у того Учителя, чья наука не прейдет, что послушание лучше жертвы<sup>[460]</sup>, подчиняясь вашему приказу, лавируя между этими

причинами и прочими гнетущими меня заботами, я напишу то, что мне думается, Вам – государю, которому я служу в двух лицах. Первое лицо – собственно мы с Вами, второе – это Король и Вы со всем сообществом Вашей земли. Когда, государь, я обращаюсь к Вам лично, я не знаю, что написать, ведь все, что мне было знакомо в Вас на момент моего отъезда, я уверен, с Божьей помощью всегда будет только совершенствоваться, и то, что я знаю о Вас, – скорее предмет восхищения и пример для подражания, чем для увещевания. Обращаясь же к Вам и сообществу, я напишу кое-что из того, о чем иногда говорил Вам до отъезда, и из того, что пришло мне на ум после того, как я уехал<sup>[461]</sup>.

Высочайший и славнейший Государь и дражайший Сеньор! Так как весь мир признаёт то, что любая милость и награда снисходит к нам от Бога и любой господин вознаграждает своего слугу не за исполнение собственной воли, но за дела, составляющие его службу, то, сеньор, поскольку вас Бог вознаградил, направляя все Ваши дела, Вы должны позаботиться о стезях тех, кто ближе всего к Нему, то есть тех, кто относится к церкви или клиру, так как добронравие прелатов служит наилучшему исправлению подданных – но и они равным образом не рукополагаются в Вашей земле иначе как по Вашему согласию и Вашей властью. Мне думается, государь, что Вам нужно устроить так, чтобы в Вашей земле они были бы достойными и рукополагались законным образом. Я оставил Вам созданную по Вашему указу записку, содержащую мое мнение о том, как следует с этим поступить<sup>[462]</sup>. Мне кажется, сеньор, что, приняв по этому поводу верное решение, Вы сослужите великую службу Господу, а она не останется без доброй награды. Я наверняка знаю, что, к сожалению, те, ради кого Вы больше всего трудитесь, меньше всего бывают Вам верны и признательны. И об этом в прошлом не писалось, но будет сказано в послании, которое у Вас перед глазами. И так как Вы знаете, сколь малую службу Богу и сколь великое препятствие Вашей справедливости творят многие клирики малых чинов, так же как прелаты нынешние и будущие, следует устроить так, чтобы сан давался только тому, кто захочет стать клириком. И он должен быть рукоположён до принятия в низшие чины, точно так же, как если бы он получал один из высших чинов. И даже если прелаты с этим не

пожелают согласиться, то, по крайней мере, пусть сделают больше для того, чтобы не получал сана не знающий латыни. Как я видел и как слышал с чужих слов за пределами испанских земель, там подобное считается большим недостатком и там сан получают те, кто больше для этого подходит. И чтобы прелаты не оправдывали несоблюдение этого установления нехваткой знатоков латыни, как мне кажется, университет в Вашей земле должен быть реформирован, причем так, как я Вам напишу, согласно тому, что мне рассказал человек, сведущий более моего.

Начнем с того, что в университете должно быть десять или более коллегий, в которых бедные школяры могли бы рассчитывать на содержание, а богатые жили бы за свой счет, и все они проживали бы в коллегии под надзором специально на то назначенного магистра. Устроить это можно следующим образом. Так как в городе Лиссабоне и его окрестностях университету принадлежат пять или шесть приходов, при них вполне можно организовать коллегии, в каждой из которых был бы викарий для совершения таинств с жалованием от прихода, и было бы установлено содержание для школяров, направленных в эту колледию. Они смогут ночевать по кельям в одном здании и вместе есть в одном помещении, никуда не отлучаясь. Проведя два года в университете, государь, они получают степень и, согласно данной клятве, читают лекции. Получив такое образование, по милости Божьей, они станут достойными клириками. Коллегии для своей паствы могли бы учредить и епископы со своими капитулами, а другие коллегии – черные монахи, уставные каноники и белые монахи<sup>[463]</sup>. Такие коллегии можно организовать по примеру Оксфорда и Парижа. Тогда больше станет ученых и начнут процветать науки, а сеньоры будут знать, где найти честных и знающих капелланов, и не ошибутся в выборе. Кроме того, у Вас будет достаточно ученых и для судебных должностей, а если кто-то вызовет Ваше недовольство, найдется откуда взять других, и они, боясь таких последствий, лучше и усерднее будут служить. Из них выйдут хорошие управители бенефициев, выборщики, добрые прелаты, епископы и прочие. Необходимо, чтобы это дело с самого начала получило добрых устроителей, и, мне кажется, государь, что, если Ваша милость захочет этим заняться, земле будет великая честь и польза благодаря учености, которую следует ценить, поскольку она многих спасла и спасает от

недобрых дел. Но нужны распорядители, подобные тем, что уже есть в названных университетах: добрые мужи и знатоки обычаев. Либо Вам следует приказать, чтобы кто-нибудь написал для Вас устав этих коллегий.

Кажется мне, сеньор, что по праву данной Вам Богом власти Вы можете организовать управление многими госпиталями (albergarias) и капеллами, передав их тем, кто займется делом, служа Господу: я думаю, Вы больше умилюстите его, хорошо управляя и распоряжаясь имеющимся и наследием предков, чем даруя ему то, чего пока даровать не можете. Между тем на Вашей земле госпитали и капеллы передают тем, кто их разрушает: чтобы не приходилось тратиться на починку добра, когда Вы прибываете в места, где есть госпитали или подобные дома, посвященные Господу, они частенько подходят к вашей процессии, а тем временем заключенные срывают там одеяния и всё крушат, так чтобы потом им все возместили согласно более раннему постановлению.

Вам, сеньор, не следует забывать, сколь важны для всего, что относится к духовности, монахи, среди которых Вы можете быть еще в большей степени прелатом, чем среди других клириков. И если они не трудятся над тем, чтобы стать сведущими, честными и рассудительными, Вы можете приказать созвать их старших и сказать им об этом. Если же увидите, что те не занимаются делом и не заботятся о нем, Вы можете сместить прелата и сказать провинциалу или генеральному министру ордена, что Вы то же сделаете с ним, или что Вы заботитесь о них лишь по большой к ним любви. Такое исправление от Вас, думаю, пойдет им на пользу.

Что касается братьев, следует приказать, чтобы никто из них не ел в келье иначе как по серьезной необходимости и не спал бы нигде, кроме как в общем dormitorio; то же касается и прочих вопросов, о которых могут известить Вашу милость. Пусть прелатом над братьями будет лишь тот, кто избран, а если кто явится с грамотой, пусть братья оставят его без внимания, если только он им не понравится. Всегда, сеньор, среди прелатов, как мне кажется, следует больше ценить стариков, которые в течение долгого времени живут праведно, чем излишне ревностных юношей, поскольку часто на рассвете после дождя солнце сияет ярко, но к концу дня свет убывает. Братьям следует всячески избегать праздности: часы не слишком длинны, но для

молитвы юноше хватит. Они могут писать или заниматься другими делами, но не выходить в город, не выполнив своих обязанностей.

Государь, я бы не советовал Вам вмешиваться своей властью в дела церковные, если бы думал, что Вы воспользуетесь ею как тиран или ради мирской алчности – этим я навредил бы всем сразу. Но если Вы порадуете во славу Божью в согласии с прелатами и другими серьезными людьми, которых считаете добросовестными, я думаю, Господь воздаст Вам.

Если говорить о делах мирских, государь, я думаю, что всякое земное правление зиждется на четырех кардинальных добродетелях, и мне кажется, что с некоторыми из них в Вашем королевстве не все благополучно.

Прежде всего поговорим о силе (*fortaleza*), с помощью которой защищаются и увеличиваются королевства. По-моему, в Вашем королевстве о ней не заботятся и по многим причинам во многом она недостаточна, потому что сила – после Божьей помощи и храбрых сердец – состоит в многочисленности народа и в добром управлении. Между тем жители находят множество способов, чтобы его [королевство] покинуть, а живущие за его пределами не слишком стремятся приехать сюда. И это Вам хорошо известно, в том числе по недостатку вассалов и наемников<sup>[464]</sup>. Скажу коротко, государь, как, по моему мнению, можно было бы это исправить. Прежде всего нужно предотвратить опустение земли, избавив ее жителей от опасностей, обязанностей и работ, которые они [жители] должны выполнять без необходимости и с большим ущербом, затем отменить законы и установления, которые обременяют их жизнь и от которых нет ни прибыли земле, ни пользы королю и нам.

Об ущербе и смущении, которые причиняет неуправляемое множество вассалов, Вы судите разумнее всех – я же первым и слышал. Мне кажется, Вам следует установить определенное их число во всей Вашей земле, разделив ее по округам в соответствии с тем, как Вам покажется в каждом случае необходимым. Эти округа не должны разрастаться ни по чьему-либо прошению, ни по ходатайству. У вассалов, государь, обычно два вида прибыли (один состоит в обладании привилегиями, другой – в получении контий) и две обязанности – они должны содержать оружие и лошадей, поэтому мне кажется, что каждой выгоде должна соответствовать своя обязанность.

В Вашей земле, судя по тому положению, в каком она находилась, когда я ее покинул, недостает лошадей, и я не думаю, чтобы сейчас что-либо улучшилось, поэтому я полагаю, что Вам будет меньше беспокойства, если Вы сохраните привилегии вассалов, не раздавая контии. Мне кажется, Вам следует приказать, чтобы все вассалы неблагородного происхождения и не участвовавшие в войнах, желающие получить привилегии, обладали лошадьми, а чтобы получить контии, – то еще и оружием. И если нашелся бы способ такого получения контий, то, как я думаю, в этом Вы много бы послужили Вашей земле и помогли бы ее защите. По мне, большой ущерб будет Вашей власти, если в Ваши дни исчезнет добрый порядок, который установлен Вашими дедами много лет назад и сохранялся доныне.

Об оружии и лошадях, принадлежащих заседающим в советах<sup>[465]</sup>, выпущено столько замечательных постановлений, что и добавить здесь особенно нечего, я ограничусь замечанием о том, как лучше их исполнять. И способ этот таков.

Мне кажется, сеньор, что Вам следует установить Вашим коделам<sup>[466]</sup> или коделам советов определенное содержание, такое, чтобы они выполняли свои обязанности с радостью и не искали заработка на стороне, в ущерб службе. Ведь Вы, государь, хорошо знаете, что на такой должности должен служить тот, кто готов как следует потрудиться и телом, и умом. Такую должность следует доверять людям рассудительным и разумным, а такие не работают по доброте душевной, не рассчитывая на доход и выгоду. И поскольку Вы не устанавливаете им точный доход, они получают его без установлений, нарушая и минуя Ваши распоряжения и устав, нанося большой ущерб и убыток Вашему народу. И еще мне кажется дурным, когда они силятся разумно оправдать свои поступки тем, будто не могут содержать себя, выполняя порученные Вами обязанности. Если же Вы обеспечите их содержание, у них не станет причин поступать так. И Вы будете правы, если накажете их, обнаружив проступок. Все дела Вашей страны, относящиеся к обязанностям коделов и к ним самим, Вам следует передать в ведение одного человека, что, как я думаю, Вы уже сделали. Но необходимо, чтобы то был человек, не имеющий других смежных обязанностей, и чтобы он служил очень честно. И если Вы обнаружите у него нарушение, то после двух или



трех предупреждений, сделанных высшими лицами, его следует изгнать, а должность передать другому.

Сеньор, еще одна составляющая силы заключается в укреплении городов и крепостей и снабжении их гарнизонами, а также в надежной охране находящихся в них арсеналов и складов. Я до сих пор наблюдал в Вашем королевстве, что многие нужные работы, как правило, не проводятся, для повинностей требуется труд множества людей, который обходится дорого. Мне кажется, сеньор, что наемную работу нужно разумно ограничить, отчего будет мало вреда, поскольку в Вашей земле подобные работы для большинства связанных серважем ограничены одним днем в месяц. И даже если бы это составило два дня в месяц для каких-либо более важных нужд, и о них бы Вы просили, точно указывая, сколько требуется сделать, это не было бы обременительно. Поэтому если где-то в Вашей стране случится потребовать от них два или три дня за сезон, это их не отяготит, а будет пользой и защитой и для них, и для всего королевства. Но бóльшая часть жалоб подается из-за неустановленных требований, предъявляемых Вашими должностными лицами. Поэтому, сеньор, сказанное о работе коделов я повторяю и про эти повинности по ремонту и улучшению укреплений. Вы должны доверить их другому человеку, достойному и облеченному значительной властью, дабы он разбирал мелкие дела, а о крупных рассказывал бы Вам, а Вы поступали бы, как сами решите с пользой для себя.

Арсеналов, сеньор, за последние годы, кажется, создано намного больше, чем было раньше. Я не сомневаюсь, что в некоторых крепостях, где они размещаются, из-за отсутствия трех или четырех досок, чтобы сделать для них ящик, или из-за иной столь же малой траты многие арсеналы сейчас потеряны. И для исправления этого и многого иного нужно, чтобы честно следовали данному им уставу разорители, называющие себя управителями округов<sup>[467]</sup>. Но боюсь, сеньор, они соблюдают его так же ревностно, как однажды рассказали королю: кто-то сказал Гонсалу Перешу, что никогда не вынимает устав из сундука до тех пор, пока не закончит все, что этот устав велит. Вот еще что принесло бы пользу Вашим землям: каждый год или, по меньшей мере, дважды в два года Вам следовало бы объезжать все округа страны, беря с собой лишь несколько достойных людей. Это, как мне кажется, должно стать развлечением для Вас и Ваших

придворных: достойным подданным – на пользу и радость, а плохим – в наказание и устрашение. Прочие само собой разумеющиеся выгоды слишком долго описывать.

Справедливость (*justiça*), сеньор, является другой добродетелью, не правящей, как мне кажется, в сердцах тех, кто занимает должности правосудия в Вашей земле, за исключением короля и Вас, а есть ли кто-либо еще, я не уверен. И потому мне кажется, сеньор, что справедливость, живущая в ваших сердцах, не являет себя так, как ей подобает, поскольку Вы не только должны желать, чтобы во всей Вашей земле в отношении каждого соблюдалось право, но и устанавливать, каким образом должно вершиться правосудие. И следовало бы установить, чтобы те, кому поручаются должности Вашего правосудия, были бы достойными и больше бы боялись Бога, чем Вас, а также больше боялись бы лишиться Вашей милости, чем всех других – дурно приобретенных – привязанностей и выгод. И если они станут служить, как должны, то пусть получают определенный доход, а поступившие иначе, если Вы уверены в их неправоте, как недавно произошло, не избегнут полагающегося наказания. Вы знаете, сеньор, что поставлены в мире апостольской властью, дабы возвысить достойных и наказывать дурных. И если правильно этим воспользоваться, то я не знаю более удобного способа улучшить тех, над кем Вы должны властвовать. Справедливость, сеньор, по мне, двояка. Во-первых – воздавать каждому свое, во-вторых – воздавать без промедления. И вот я обеспокоен, что и того и другого в Вашей стране одинаково недостает. Второе очевидно, и это творит великий вред всей Вашей земле, ибо многие дела, которые слишком поздно выигрываются, остаются из-за этого проигранными. Я вижу при дворе многих служителей правосудия, и от всех них исходит мало решений, и мне кажется, что они и множество придворных, о которых я напишу далее, подтверждают слова Исаии: «Ты умножишь народ, но не увеличишь радость его»<sup>[468]</sup>. Я уверен, сеньор, что шестеро, имеющие желание разбирать дела и работающие усердно на своей службе, сделали бы больше, чем пятьдесят такого желания не имеющих. Мне кажется, что для ускорения судебных дел было бы весьма полезно продолжить то, что государь приказал относительно Бартоло<sup>[469]</sup>: двое сведущих ученых должны были его книгу надлежащим образом упорядочить и исправить, а затем перевести. Точно так же законы и

установления королевства нужно дополнить и снабдить заголовками, каждый в соответствии с тем, к чему он относится, и если среди них будут найдены отмененные, их нужно изъять за ненадобностью, а добрые установления будут исполняться в тех случаях, для которых они созданы.

Рассуждение о добродетели умеренности (*temperança*) и о том, что делается или будет содеяно против нее, я оставляю в ведении проповедников и исповедников. Однако мне кажется, что по сравнению с другими виденными мною землями она находится в Вашей земле в положении лучшем, чем где бы то ни было. Но я вижу в ней достаточно преступлений против благоразумия (*prudência*), важнейшей добродетели. О некоторых из них напишу. Самым значительным является беспорядок в Вашей стране, который приводит к большим тяготам и который вполне можно исправить. Это происходит из-за множества людей, которых неосмотрительно берет на службу государь, берете Вы, берем к себе мы и все Ваши братья, а за нами – все сеньоры Вашей земли. Обо всех бедах, что за этим следуют, я не могу Вам написать, но могу указать на некоторые. Король, мы с Вами и все остальные производим столь великие расходы, что земля не может их выносить. И так как она издержалась, не платится пейта<sup>[470]</sup> и другие подати. Другое преступление заключается в том, что в каждом городе или местечке, где Вы останавливаетесь на постой, люди лишаются домов и одежды и не могут заполучить их обратно, а после этого больше не желают ими обзаводиться, и поэтому всюду Ваших людей одинаково плохо принимают. Еще одно – крестьяне теряют скот, немало которого забирается, когда Вы проезжаете мимо.

Другое заключается в том, что земле и всем ее фидалгу плохо служат, так как никто не стремится ни учиться отцовскому делу, ни служить иным сеньорам, а все норовят податься ко двору, надеясь стать эшкудейру<sup>[471]</sup> короля, Вашими или кого-либо из Ваших братьев. Поэтому я порой вижу, как король и Вы так сильно тратитесь, что, желая проявить расположение и милость к тому, кому Вы чем-то обязаны, или совершить какое-либо другое доброе дело, не имеете на то возможности. И хотя этих людей принимают ради лучшей охраны, выходит, по-моему, ровно наоборот: их так много, что за добрую службу им ничего не платят. И поэтому, даже если бы они желали Вам служить и Вас охранять, они не могут этого делать, а если и делают, то

с большой тоской и неприязнью. Так что, думаю, их служба Вам скорее на горе, чем на радость.

Хотя, сеньор, мне могут вспомниться сейчас другие недостатки, я полагаю, что и эти так велики и очевидны, что продолжать не стоит. Сеньор, это зло можно победить, если король, Вы и все мы, живущие под Вашей рукой, будем брать лишь тех, кто этого заслуживает и действительно нужен в управлении. Те, кого вы принимаете в эшкудейру, должны быть фидалгу, из хороших семей, а другого, низкого происхождения на это место не может быть поставлен никто, кроме как за какую-то особую исполненную службу. И так каждый, осуществляя ту службу, какая ему положена, будет доволен.

Не раз размышлял я, сеньор, и над делами Сеуты. Но вывод таков: до тех пор, пока ею будут распоряжаться так, как сейчас, это будет значительная трата людей, оружия и денег Вашей страны. Как я слышал от добрых и влиятельных людей из Англии, а также от здешних, они уже не считают ее нашей славой, а весьма пренебрежительно говорят, что мы удерживаем ее с огромными потерями и уроном для страны. О чем, как мне кажется, у них намного худшие сведения, чем есть на самом деле. Как исправить дело, Вы, сеньор, много раз говорили и знаете лучше, чем я мог бы написать. Мне кажется, Вы послужите Господу и себе, распорядившись без промедлений.

Для Вас, сеньор, не новость порча монеты, в Вашей стране дело обычное и приносящее великое зло всем тем, кому Вы должны делать добро. Если это зло в Вашей земле не прекращается, сеньор, Вы должны добиваться, чтобы оно прекратилось.

Сеньор, Вы хорошо знаете, как ценен добрый совет, данный и принятый благочинно, от людей добрых и рассудительных. Поэтому и все Ваши, сеньор, дела должны решаться именно таким образом и с такими людьми. В совете и в Вашем окружении (*relação*) Вам следует иметь людей всех сословий Вашей земли: клириков, фидалгу и простолудинов, дабы Вам советовали, как избегать решений, вредящих им или нарушающих их добрые привилегии. Ибо я слышал, как говорили, что однажды, когда с Вами не было рядом ни одного фидалгу, в Монтеморе был издан такой указ, который, вступив он в силу, нанес бы огромный ущерб древним вольностям фидалгу.

Сеньор, в домах некоторых сеньоров Вашей страны я узнал об одном обычае, который мне так не по нраву и так отличается от того, что принято здесь, что я напишу о нем, даже если не стоит смешивать его с такими важными описанными выше вопросами. Заключается он в том, что разного рода службы, непосредственно касающиеся этих вопросов, выполняют люди самые низкие и никчемные, из-за чего выходит, что добрые люди высокого положения остаются недовольны тем, что им прислуживают недолжным образом, а люди низкого звания поднимаются выше положенного им места.

Вам известно, сеньор, что в Вашей земле крайне мало коней, и Вы знаете, как велики трудности земли, где их нет, при ведении войны. Мне кажется, сеньор, хорошо бы Вам устроить так, чтобы они появились. И вот как Вам следует распорядиться: в округах Вам следует наделять привилегиями тех людей, которые владеют лошадьми, а они пусть отправляют своих жеребцов на случку с породистыми кобылами, или, по крайней мере, следует приказать вассалам, обязанным иметь оружие и коней, чтобы они содержали коней, а не оружие, и отправляли их к кобылам в надлежащее время. Эти распоряжения должно осуществлять мягко, без притеснений, чтобы страна не чувствовала бремени и все охотно выполняли указы.

Сеньор, мне кажется, что по многим из этих вопросов я всегда был Вам помощником, но если бы, по милости Божьей, все обладали таким желанием исправлять, каким обладаю я, то с Его помощью исправление бы не задержалось. Хотя одной из причин моего отъезда было нежелание быть виноватым за прочих, я понимаю, что из-за моего отъезда у Вас с государем теперь больше забот. Но если Бог меня верно направит, если жизнь моя здесь или там избегнет опасностей, то я надеюсь освободить Вас от тех забот, которые Вас сейчас отягощают из-за меня, и помочь во всем прочем, что мне покажется достойной Вас службой и исправлением этих недостатков.

Если написанное здесь ни добро, ни разумно, милостиво прошу Вас не винить меня: я писал в меру своего понимания и скорее выполняя Ваше повеление, нежели следуя желанию говорить о таких предметах.

*Ваш брат и слуга инфант дон Педру.*

# Трудное всемогущество





# **Василий Долгополов, Ульяна Доброва. Франческо делла Ровере и его трактат «О могуществе Божиим»**

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_202–229

## **Биография Франческо делла Ровере**

Франческо делла Ровере, будущий папа Сикст IV (1471–1484), родился в деревне Пекориале (около городка Альбизола, близ Савоны) 21 июля 1414 г. в многодетной (у его родителей было восемь детей) и небогатой семье: отец будущего понтифика, Леонардо да Савона, был чесальщиком шерсти и впоследствии торговал тканями<sup>[472]</sup>. В девять лет Франческо отдали в францисканский монастырь. В 1434 г. он стал лицензиатом Университета Падуи, после этого учился в Павии и Болонье. С 1441 по 1449 г. Франческо жил в Падуе<sup>[473]</sup>, став сначала преподавателем философии, затем руководителем теологической школы при падуанском монастыре Санто<sup>[474]</sup>. В 1450 г. будущий папа начал преподавать в Университете Болоньи<sup>[475]</sup>, где францисканцы, доминиканцы и гуманисты работали бок о бок. Это во многом объясняет широкий кругозор Франческо да Савона, который подтверждали и светские ученые-гуманисты<sup>[476]</sup>.

Знания и красноречие Франческо снискали ему поддержку таких высоких покровителей, как кардинал Виссарион<sup>[477]</sup>. В 1460–1464 гг. Франческо был викарием генерала францисканцев Джакомо ди Сарцуэла и одновременно с этим – генеральным прокуратором миноритов в Риме. Вскоре Франческо предстал перед папой римским Пием II (1458–1464), который в 1462 г. устроил диспут о крови Христовой между францисканцами и доминиканцами. Понтифик высоко оценил выступление Франческо, однако спор фактически разрешился в пользу его противников из доминиканского ордена. Выступление Франческо легло в основу трактата «О крови Христовой» («De Christi Sanguine»), опубликованного в 1471 г. и посвященного Павлу II (1464–1471)<sup>[478]</sup>. Франческо выступил против доминиканцев,

которые считали кровь Христову объектом поклонения. Он подчеркивал, что кровь излилась из тела Христа во время страстей, а не в момент воскресения или после этого. Из этого будущий папа делал вывод, что кровь Христова могла быть объектом почитания (*dulia*), но не поклонения (*latria*)<sup>[479]</sup>.

Обширные связи, как и богословское признание, способствовали дальнейшей карьере Франческо. В мае 1464 г. популярный проповедник-обсервант Джакомо делла Марка<sup>[480]</sup> писал: «У вас есть Франциск из Савоны, который, я не сомневаюсь, станет генералом [францисканского ордена], кардиналом Церкви и понтификом»<sup>[481]</sup>. Вскоре это предсказание исполнилось: в 1464 г. Франческо делла Ровере был назначен генералом францисканского ордена.

Покровительство кардинала Виссариона помогло Франческо войти в высшие круги: вскоре после назначения на пост генерала францисканцев он был представлен миланскому герцогу Галеаццо Мария Сфорца (1444–1476)<sup>[482]</sup>. По инициативе папы Павла II в 1467 г. Франческо стал кардиналом-пресвитером церкви Сан-Пьетро-ин-Винколи (св. Петра в веригах)<sup>[483]</sup>. После смерти Павла II конклав 9 августа 1471 г. избрал Франческо делла Ровере папой римским.

Понтификат Сикста IV получил неоднозначную оценку среди его современников. Их критику вызывало и безграничное покровительство племянникам (в первую очередь, Пьетро Риарио и Джулиано делла Ровере (будущему Юлию II), которые были в юном возрасте возведены в кардинальский сан), и роскошь папского двора<sup>[484]</sup>. В вину ему ставили конфликт с Медичи по поводу месторождений квасцов в Тольфе, который вылился в знаменитый заговор Пацци и привел к отлучению флорентийцев от Церкви<sup>[485]</sup>. Сикст IV передал руководство инквизицией в Испании в руки католических королей (Изабеллы I и Фердинанда II (1474–1504)) и назначил великим инквизитором Томаса Торквемаду (1420–1498), тем самым развязав инквизиторам руки в борьбе против иноверцев<sup>[486]</sup>. В то же время понтифик, заказчик не только Сикстинской капеллы, но и Санта-Мария-дель-Пополо и Санта-Мария-делла-Паче, запомнился и как покровитель искусств<sup>[487]</sup>. Еще одной заслугой Сикста стало создание в 1475 г. Ватиканской библиотеки. Папа также покровительствовал наукам, в том числе медицине<sup>[488]</sup>. Богословская концепция

непорочного зачатия Девы Марии получила поддержку на высшем уровне во многом благодаря Сиксту IV<sup>[489]</sup>. Понтифик умер 12 августа 1484 г. в Риме и похоронен в соборе св. Петра.

### **Божественное всемогущество: история вопроса**

Вопрос о божественном всемогуществе (которое понималось прежде всего как атрибут Бога, ассоциируемый с ипостасью Отца) волновал схоластов задолго до Франческо. Если в раннее Средневековье ему уделялось относительно мало внимания, то во время григорианской реформы за него взялся мыслитель масштаба Петра Дамиани (1007–1072)<sup>[490]</sup>. В одноименном труде он раскритиковал позицию св. Иеронима Стридонского (ок. 342/347 – 420), утверждавшего, что «Господь не может восстановить павшую деву». По мнению Петра, такое предположение ограничивает могущество Божие, которое он иллюстрирует примерами многочисленных чудес, происходящих в природе. Как считал бенедиктинец, Богу подвластно даже сделать так, чтобы Рим никогда не существовал<sup>[491]</sup>. Эта позиция стала реакцией на постепенное проникновение на латинский Запад философских идей, в том числе объясняющих мироздание сугубо естественными законами. В такой системе Бог оказывался скован необходимостью, которую навязывали Ему установленные Им же законы.

Идея божественного всемогущества получила свое развитие у Ансельма Кентерберийского (1033–1109), который поначалу занял позицию, противоположную точке зрения Петра Дамиани<sup>[492]</sup>. В своем «Прослогионе» он говорит, что Бог не может делать определенные неподобающие Ему вещи (обманывать, умереть и т. д.), и это свидетельствует не о Его бессилии, а о могуществе<sup>[493]</sup>. Позднее, в своем сочинении «Почему Бог стал человеком», Ансельм пришел к выводу, что Христос-человек обладал способностью грешить, однако не способностью возжелать некое греховное действие<sup>[494]</sup>. Поскольку божественная и человеческая сущность неотделимы друг от друга, этой же способностью обладает и Христос как Сын Божий. Таким образом, Бог сам ограничивает себя в невозможности сделать что-либо, делая это не из внешней необходимости, но из необходимости

внутренней. Тем самым Он делает только то, что желает, а того, что не желает, не делает, хотя, безусловно, может. Эта мысль Ансельма серьезно повлияла на дальнейшую схоластическую традицию, в частности, на возникновение концепции о двух аспектах божественного всемогущества<sup>[495]</sup>.

Необходимость проработки вопроса о божественном всемогуществе стала еще более актуальной в процессе рецепции античного наследия и доктрин арабских философов в XII–XIII столетиях. Эти тенденции проявились в позиции Петра Абеляра (1079–1142). Он указал, что все, что произошло или произойдет, – это события, которые Бог знал или желал. Поскольку божественная воля или мудрость никогда не меняются, то наделение Бога возможностью делать нечто отличающееся от того, что произошло, будет противоречить принципу «истина всегда остается истиной». Это означает, что Бог может делать лишь то, что Он *хочет* сделать<sup>[496]</sup>.

Против этой позиции выступил ряд схоластов, в частности, составитель знаменитых «Сентенций» парижский епископ Петр Ломбардский (ум. 1160). Отталкиваясь от позиции Ансельма, он первым из средневековых богословов установил различие между божественной способностью делать что-либо и Его волею, заявив, что Бог способен на любое действие, которое не содержит противоречия. Автор «Сентенций» также доказал, что Бог может отменить ранее совершенное действие. Точка зрения Петра Ломбардского определила дальнейшее развитие дискурса о божественном могуществе в западноевропейской мысли<sup>[497]</sup>.

В следующем столетии францисканец Александр Гэльский (1185–1245) предположил, что божественное могущество может действовать абсолютно (*absolute*), как бы преодолевая Его волю, и ординарно (*ordinate*)<sup>[498]</sup>, когда воля и всемогущество Бога совпадают в своих действиях. Вскоре деление разовьется в противопоставление ординарного и абсолютного могущества Бога<sup>[499]</sup>. Доминиканец Гуго Сен-Шерский (1200–1263), чей комментарий на «Сентенции» датируется периодом между 1230 и 1238 гг., стал первым, кто применил деление на *potentia ordinata* и *potentia absoluta*<sup>[500]</sup>. Во второй половине XIII в. первый термин понимался как то, что происходит в действительности, а второй – как некая гипотетическая способность

Бога делать все, что не вызывает противоречий<sup>[501]</sup>. Тогда же сложились несколько точек зрения на проблему божественного могущества. Часть схоластов (францисканец Бонавентура (ок. 1218–1274), доминиканец Ричард Софист (ум. ок. 1260) считали деление божественного могущества на абсолютное и ординарное излишним: раз действия божественной мудрости тождественны существующему порядку, то гипотеза о некоем ином порядке, который может создать Бог, вызывает предположение, что Он может действовать неординарно. Доминиканец Альберт Великий (ок. 1200–1280), признавая важность такого деления в борьбе с нецесситаризмом арабской и греческой философии, все же считал понятие *potentia absoluta* в большей степени логическим конструктом<sup>[502]</sup>.

Собрат Альберта по ордену и его ученик Фома Аквинский (1225–1274) придерживался другой позиции. По его мнению, различие между двумя аспектами могущества вполне реально: могущество, воспринятое само по себе, называется абсолютным, тогда как то, в чем проявилась его воля, называется ординарным<sup>[503]</sup>. Эти формулировки отражали позицию умеренных кругов, которые возобладали в средневековой мысли после доктринального кризиса 1270-х годов, результатом которого стало осуждение так называемого латинского «аверроизма»<sup>[504]</sup>, под которым понимается учение радикальных сторонников Ибн Рушда (1126–1198). Арабский комментатор Аристотеля в известной степени ограничивал божественное могущество необходимостью следовать установленным Им законам. В результате в знаменитом «Осуждении...» (1277) парижского епископа Стефана Тампье (1268–1279) оказались несколько положений этого учения, которые ограничивали божественное всемогущество<sup>[505]</sup>.

Одновременно с этими событиями деление на абсолютное и ординарное могущество из богословия проникает в другие сферы средневековой мысли, в частности в каноническое право<sup>[506]</sup>. Генрик из Сузы, Остиец (ум. 1271), впервые применил это деление к папской власти. По его мнению, понтифик, обладая полнотой власти, *plenitudo potestatis* (которую он сопоставляет с *potentia absoluta*<sup>[507]</sup>), в экстраординарных ситуациях может<sup>[508]</sup> действовать вопреки закону, которым он связан в своей ординарной власти. Папа, действуя в соответствии со справедливыми законами (т. е. через *potentia ordinata*),

осуществляет свою власть де-юре. Однако он может совершить нечто противоречащее этим справедливым законам или даже отменить их, действуя посредством *potentia absoluta*; тем самым он осуществляет свою власть де-факто<sup>[509]</sup>. Вскоре такое разделение было признано богословами<sup>[510]</sup>.

Новую интерпретацию понятия *potentia absoluta/ordinata* предложил Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308)<sup>[511]</sup>. Этот францисканец применил наполненное новым смыслом понятие к Богу и сделал термины, которые до этого были периферийными, ключевыми понятиями для поздней схоластики<sup>[512]</sup>. Новации канонистов дали ему возможность утверждать, что Бог может воспользоваться *potentia absoluta* в любой момент. Напомним: богословы XIII в., скажем, Фома и Бонавентура, понимали абсолютное могущество Бога как способность изменить произошедшее в прошлом. Дунс Скот, в свою очередь, настаивал, что Бог и сейчас обладает такой возможностью<sup>[513]</sup>. Чтобы обосновать свою точку зрения, Тонкий Доктор создает теорию «природных моментов» (*instantes naturae*)<sup>[514]</sup>, отчасти сходную с решением проблемы божественного всемогущества у Петра Дамиани. Концепция Дунса Скота о могуществе Бога делает возможным еще одно его применение в схоластике: францисканец объясняет чудеса, которые происходят в природе, именно действием Бога через *potentia absoluta*. Переосмысление Иоанном концепции *potentia Dei* резонно назвали «операционализацией божественного всемогущества»<sup>[515]</sup>.

Наследие собрата Иоанна по ордену, Уильяма Оккама (1285–1347), оказало еще большее влияние на последующую традицию спора о божественном всемогуществе. Оценки его трудов в этом вопросе разнятся. Часть исследователей (А. Гизалберти, У. Куртене) рассматривают наследие Достопочтенного Зачинателя как резкую критику Дунса Скота и продолжение линии Фомы Аквинского<sup>[516]</sup>. Другие (Д. Кларк, Э. Гелбер), напротив, отмечают значительное сходство между позициями Тонкого Доктора и Достопочтенного Зачинателя, а также не сбрасывают со счетов радикальность некоторых идей Оккама<sup>[517]</sup>. Уильям действительно отказывается от части наследия Иоанна, в частности, от теории «природных моментов». Он не считает, что Бог может изменить то, что делает сейчас (хотя и мог сделать так в прошлом), однако в Его власти находится контингентное



будущее. Он может изменить его и даже создать нечто новое, в чем также проявляется «операционализация» божественного могущества, отмеченная у Скота<sup>[518]</sup>. Оккам отчасти разделяет юридическое понимание Иоанном этого могущества, при этом делая одно важное уточнение. По его мнению, абсолютное и ординарное могущество суть одно – проявление божественной воли. *Potentia absoluta* и *potentia ordinata* не являются двумя разными могуществами в Боге; правильное говорить об одном могуществе, которое действует двояко, но различным образом<sup>[519]</sup>. *Potentia absoluta* – это Его могущество, понимаемое безотносительно Его действий, *potentia ordinata* – могущество, рассматриваемое с точки зрения Его действий и воли, выраженной в Откровении. Обе стороны могущества, как и у Скота, всегда действуют совместно. Наконец, оба схоласта признают, что абсолютное могущество – это действенное могущество, хотя Оккам и оговаривается<sup>[520]</sup>: факт, что кто-то, например, Бог или правитель, может действовать *absolute*, действительно может вызывать противоречие.

Радикализм Оккама проявился в нескольких аспектах<sup>[521]</sup>. Понимая божественное могущество более широко, нежели его предшественники, Достопочтенный Зачинатель говорит, что Бог своим абсолютным могуществом может спасти человека (в частности грешника) даже без сотворенной Им способности к этому (*habitus*). Эту точку зрения, как и некоторые другие свои взгляды, францисканцу пришлось отстаивать перед папой Иоанном XXII (1316–1334)<sup>[522]</sup>. Оккам также утверждал, что своим абсолютным могуществом Бог может заповедать ненависть к Высшему Благу, т. е. к самому себе<sup>[523]</sup>. В обоих случаях францисканец доказывает, что эти утверждения не содержат противоречий. Впоследствии оба доказательства будут использованы Франческо делла Ровере в трактате «О могуществе Божиим»<sup>[524]</sup>.

Схоласты XIV–XV вв. будут так или иначе отталкиваться от позиций Скота и Оккама. Нередко трактовки богословов принимали радикальные и не всегда приемлемые для Церкви формы. Широко известны были рассуждения схоластов о возможности создания Богом новых миров. Умы людей того времени смущали и заключения других богословов, например, доминиканца Роберта Холкота (1290–1349), о

том, что Бог может обманывать<sup>[525]</sup>. Последнее предположение вызвало особое возмущение в церковных кругах: ведь если признать его верным, источником лжи потенциально становится Библия! В 1347 г. эти и другие гипотезы, выраженные в трудах цистерцианца Иоанна из Миркура (1310/15 – после 1347), были официально осуждены<sup>[526]</sup>. Другие утверждения схоластов номиналистского круга также возмущали отдельных схоластов: Григорий из Римини (ок. 1300–1358) и кентерберийский архиепископ Фома Брадвардин (1290–1349) заявили, что их противники фактически возрождают ересь пелагианства<sup>[527]</sup>. Тем не менее схоласты продолжили прорабатывать вопрос о божественном всемогуществе в этом ключе. В частности, номиналисты того времени всерьез рассматривали вопросы о том, может ли Бог воплотиться в осла, камень (см. предыдущие рассуждения Оккама) или женщину<sup>[528]</sup>. Николай Орем (1330–1382) полагал, что Бог мог бы воплотиться в дьявола; в этом случае последний утратил бы свою природу и стал бы ангелом. Христос также мог бы принять природу Девы Марии. Если бы Бог затем должен был родиться от женщины и затем воплотиться в младенца, то Он был бы собственным отцом и имел бы двух матерей<sup>[529]</sup>. Умеренные круги схоластов, как правило, игнорировали такие предположения; тем не менее к середине XIV в. новая, «операционализированная», концепция божественного могущества стала господствующей<sup>[530]</sup>.

К середине XV в., времени написания трактата «О могуществе Божиим», существовали три основные группы схоластов, которые по-разному трактовали понятие божественного всемогущества<sup>[531]</sup>. Две из них (номиналисты и скотисты) относились к так называемой *via moderna*, «современному пути», которому противостояли сторонники традиционных трактовок концепции божественного могущества (*via antiqua*, «старый путь»), т. е. томисты<sup>[532]</sup>. Номиналисты, т. е. последователи Оккама (Габриэль Биль, 1410/15 – 1495), полагали божественное всемогущество поистине безграничным: Бог может воплотиться в неразумную тварь, уничтожить любившего его человека, заставить ненавидеть себя<sup>[533]</sup>, лгать, даровать вечную жизнь без благодати, позволить кому-либо видеть себя и не наслаждаться этим *visio beatifica*, т. е. собственно райским блаженством. Скотисты,

например, Николай д'Орбели (ок. 1400–1475) в целом согласны в большинстве вопросов со сторонниками Оккама. В отличие от номиналистов они не считают, что видение Бога может не приносить радость<sup>[534]</sup>. Они также воздерживаются от радикальных предположений номиналистов касательно боговоплощения, ограничившись простым указанием, что Христос в своей человеческой природе не мог грешить. Скептически они относятся и к возможности Бога воплотиться в неразумное создание<sup>[535]</sup>.

Томисты, например, доминиканцы Иоанн Капреол (1380–1444)<sup>[536]</sup> и Дионисий Каргузианец (1402/03–1471), противостояли обеим группам. Они отвергали практически все спорные утверждения, допущенные скотистами и номиналистами: необязательность благодати, возможность видеть Бога и не наслаждаться этим, Его возможность воплотиться в неразумное творение. Томисты скептически относились и к другому традиционному примеру иллюстрации божественного могущества: возможности Бога посредством своего абсолютного могущества осудить Петра и спасти Иуду<sup>[537]</sup>. Этот вопрос, ставший классическим еще в XIII столетии<sup>[538]</sup>, занимает центральное место и в трактате Франческо. Теперь, прояснив в общих чертах предысторию вопроса, перейдем к анализу основных вопросов нашего трактата.

## Структура и метод трактата

Трактат «О могуществе Божиим», скорее всего, был написан между 1467 г., когда Франческо стал кардиналом-пресвитером церкви Сан-Пьетро-ин-Винколи, и 1471 г., когда он был избран папой<sup>[539]</sup>. Установить более точную дату пока не представляется возможным. Сочинение можно разделить на несколько частей<sup>[540]</sup>. Постулировав важность проблемы божественного могущества в прологе, в первом – вводном – разделе (§ 1–6) автор дает определения двум его аспектам (т. е. *potentia absoluta/ordinata*). Затем, рассказав о соотношении божественных воли и разума, Франческо ставит несколько вопросов, в частности, может ли Бог изменить прошлое. Он дает отрицательный ответ на этот вопрос, указывая, что в таком случае Бог поступил бы не в соответствии с установленным Им порядком. Во втором разделе (§ 7–17) Франческо рассуждает о природе зла и приходит к выводу, что Бог своим абсолютным могуществом не может заповедать формальное зло, однако может заповедать материальное. В третьем разделе (§ 18–33) Франческо рассматривает ключевой вопрос трактата: может ли Бог спасти Иуду или осудить Петра – и дает положительный ответ на этот вопрос. Четвертый раздел (§ 34–42) посвящен вопросу о том, может ли Бог установить закон о богохульстве. В пятом разделе (§ 43–55) Франческо, вновь возвращаясь к проблеме спасения Иуды и осуждения Петра, рассматривает вопрос о возможности спасения без благодати. В последнем, шестом, разделе (§ 56–64) кардинал делла Ровере рассматривает два вопроса: станет ли благом заповеданное Богом зло и может ли человек, ненавидящий Бога, спастись. В заключение Франческо говорит о том, насколько положение о безграничном могуществе Бога важно для других догматов католической Церкви, в частности, и о сотворении мира из ничего и учения о евхаристии.

Сочинение «О могуществе Божиим» представляет собой традиционный для схоластики полемический трактат, выполненный в форме дискуссионного вопроса, *quaestio disputata*. Не исключено, что, как и в случае с другим произведением Франческо, «О крови Христовой», основой для трактата послужила реальная дискуссия с оппонентами, однако мы не располагаем более точными

свидетельствами. В процессе изложения своего материала Франческо, используя известные схоластические клише, конструирует диалог с противниками учения о могуществе Божиим, в целом придерживаясь идей Дунса Скота по вопросу божественного могущества<sup>[541]</sup>. Способ изложения в трактате во многом схож с формой схоластических трактатов такого типа (причем как полемических, так и неполемических): сначала оппоненты формулируют некоторое возражение, затем Франческо находит решение этого вопроса. Метод автора трактата «О могуществе Божиим» довольно прост и в то же время не лишен новизны. Кардинал предлагает рассматривать проблему могущества Бога с двух точек зрения: формальной и материальной. Именно в этом заключается новшество Франческо. Если категории зла и греха анализировались так с XIII в., то, например, понятие благодати не рассматривалось в таком ключе известными нам авторами. В поздней схоластике появятся понятия материальной и формальной благодати. Они встречаются, например, у доминиканца Доминго де Сото (1494–1560)<sup>[542]</sup>. Предметом нашего исследования станут три вопроса, которые затрагивает Франческо: собственно проблема всемогущества Бога, вопрос о спасении человека и то, как в трактате раскрыта тема папской власти.

## **Границы божественного могущества**

Восприятие Франческо деления на абсолютное и ординарное могущество (§ 1) несколько отличается от понимания его современниками и собратьями по францисканскому ордену. Напомним, еще со времен Уильяма Оккама номиналисты утверждали, что у Бога есть лишь одно могущество, а *potentia absoluta* и *potentia ordinata* являются лишь разными способами его рассмотрения. Франческо напрямую не говорит о наличии двух видов могущества, однако и не постулирует, что могущество едино, как делали Оккам или Габриэль Биль<sup>[543]</sup>. Вероятнее всего, будущий понтифик недостаточно отрефлексировал это деление, которое, как мы уже говорили, вызывало скепсис у многих схоластов (например, у Бонавентуры или Иоанна XXII)<sup>[544]</sup>.

Как и другие последователи Дунса Скота или Оккама, Франческо полагает, что божественное могущество (во всяком случае, в аспекте

*potentia absoluta*) поистине безгранично, в частности, применительно к закону: Бог, заключает Франческо, всегда действует в соответствии с законом, однако, с одной стороны, властен изменить его, а с другой – не всегда действует по отношению ко всякому закону одинаково. Франческо напрямую не отвечает на вопрос, может ли Бог изменить прошлое. Вместо этого он использует обтекаемую формулу: Бог «не мог бы отменить ничего из сделанного, разве только неупорядоченно». Такая формулировка решает вопрос о соотношении божественных атрибутов (воли и интеллекта; Франческо постулирует приоритет воли), однако фактически кардинал делла Ровере уходит от ответа на спорный вопрос<sup>[545]</sup>. При решении сотеориологических проблем (например, спасения Иуды и осуждения Петра) он, как и Дунс Скот, недвусмысленно указывает, что Бог, действуя через *potentia absoluta*, *мог* или *может* сейчас принять другое решение относительно судьбы апостолов (§ 33, 60). В этом, на наш взгляд, проявляется францисканская концепция божественного могущества, согласно которой Бог обладает *актуальной* возможностью вмешиваться в существующий порядок («операционализация божественного могущества»).

Несмотря на то что Франческо не указывает конкретные примеры того, как абсолютное могущество Бога действует в этом мире, сопоставление проблемы божественного могущества с такими чудесами, как сотворение мира из ничего или таинство евхаристии (см. заключение), говорит о том, что он мог видеть в этом действие *potentia absoluta*. Вопрос, может ли Бог преодолеть принцип непротиворечия, Франческо решает оригинальным способом. Он, как считает Франческо, мог бы создать, например, бесконечное творение, если бесконечность не противоречила бы творению (§ 16). Невозможность такого действия объясняется не недостаточным могуществом Бога, а противоречиями, которые свойственны самим вещам.

Раскрывая проблему божественного могущества применительно к этическим проблемам, Франческо избегает двусмысленных формулировок. Он положительно отвечает на вопрос, может ли Бог заповедать зло или грех, избирая для этого две стратегии аргументации. Во-первых, автор использует деление на формальное и материальное зло (§ 7–11, 15), известное с XIII в.<sup>[546]</sup>, и заключает, что Бог может заповедать вторую разновидность зла, но не первую; при



этом такое зло станет благом<sup>[547]</sup>. Эти рассуждения он подкрепляет примерами из Священного Писания, в которых Бог заповедовал зло ветхозаветным пророкам (§ 12)<sup>[548]</sup>. Отдельное место в полемике Франческо с его оппонентами занимает вопрос о возможности Бога заповедовать богохульство (§ 34–40), которое служит для противников кардинала примером наиболее тяжкого греха. Франческо решает эту проблему сходным образом, выделяя ненависть к Богу как высшему благу (т. е. формальную ненависть) и ненависть к нему как к наказующему (материальную ненависть) – Бог может заповедать материальное зло, но не может предписать формальное (§ 60–64) (табл. 1).

При решении вопросов о могуществе Бога в этическом аспекте Франческо идет гораздо дальше многих своих предшественников и современников<sup>[549]</sup>. Его не смущает тот факт, что понятие зла становится относительным и зависящим сугубо от воли Бога. Такой моральный релятивизм весьма характерен для поздней схоластики<sup>[550]</sup>. В то же время автор намеренно опускает некоторые вопросы, в свое время вызывавшие недовольство Церкви, – например, предположение о том, что Бог может лгать, или рассуждения насчет того, в кого мог воплотиться Христос: в камень, женщину или дьявола. Все это позволяет нам сделать вывод, что, несмотря на известный моральный релятивизм, концепцию Франческо (табл. 2) можно назвать умеренной: он либо игнорирует спорные вопросы о божественном могуществе, либо использует витиеватые формулировки, которые позволяют ему избежать обвинений в неортодоксальной трактовке божественного могущества. На наш взгляд, такая точка зрения наиболее близка к представлениям последователей Иоанна Дунса Скота, которого цитирует кардинал делла Ровере (§ 54). Позиция кардинала, на наш взгляд, вызвана стремлением выработать такую концепцию *potentia Dei*, которая была бы приемлема для всей Римской церкви, которую в скором времени возглавит Франческо.

### Таблица 1

Формальное и материальное понимание вещей в трактате «О могуществе Божиим»

Категория	Материальное понимание	Формальное понимание
Зло / грех / богохульство	Действие, в котором присутствует формальное бытие зла, но непротиворечащее закону (т.е. зло в силу обстоятельств)	Согласно формальному бытию, или согласно определению зла, т.е. нарушение заповеди, закона и т.д. (зло по роду)
Предательство Иуды	Богоугодный поступок	Нарушение божественного закона
Благодать	В качестве сотворенной способности, контингентная благодать	Отношение принятия или пассивного обретения благодати
Ненависть к Богу	Как к наказующему	Как к высшему благу

*Таблица 2*

Всемогущество Бога по Франческо делла Ровере

Что может Бог	Может per potentiam absolutam	Может per potentiam ordinatam
Изменить прошлое	Нет ответа*	Нет
Действовать inordinate	Нет	Нет
Совершить одновременно два противоречивых действия	Нет*	Нет
Создать бесконечное творение	Нет	Нет
Создать вещь, которая одновременно существовала бы и не существовала	Нет	Нет
Заповедать, желать или принять формальное зло, грех или богохульство	Нет	Нет*
Заповедать, желать или принять зло, грех или богохульство в материальном значении	Да	Нет*
Спасти Иуду, если понимать предательство формально	Нет	Нет*
Спасти Иуду, если понимать предательство материально	Да	Нет*

Осудить Петра, если понимать благодать формально	Нет	Нет*
Осудить Петра, если понимать благодать материально	Да	Нет*
Ненавидеть благодать, понятую формально	Нет	Нет*
Ненавидеть благодать, понятую материально	Да	Нет*
Любить грешника или богохульника, ненавидя грех	Да	Нет*
Ненавидеть благодать и обладающего ею	Да	Нет*
Установить закон о богохульстве	Да	Нет*
Даровать вечную жизнь без благодати	Да	Нет
Пролить благодать на Иуду / даровать ему вечную жизнь	Да	Нет*
Уничтожить Петра вместе с благодатью	Да	Нет*
Даровать познание Бога без благодати	Да	Нет
Допустить или заповедать ненависть к самому себе в материальном смысле, т.е. как к наказующему	Да	Нет*
Допустить или заповедать ненависть к самому себе в формальном смысле, т.е. как к высшему благу	Нет	Нет*

\* Звездочкой отмечены случаи, когда Франческо напрямую не пишет, что Бог не может этого, однако это подразумевается в тексте.

## Петр, Иуда и проблема спасения

В том же ключе Франческо решает вопрос о спасении, также сопряженный с темой божественного могущества. Для этого он использует классический пример апостолов Петра и Иуды. Два эти образа весьма удобны для сравнения: Иуда, как известно, предал Христа и был проклят, тогда как Петр, трижды отрекшийся от Христа, спасен<sup>[551]</sup>. Франческо предполагает, что Бог своим абсолютным могуществом мог бы спасти Иуду и осудить Петра, подвергая критике тех, кто считает это невозможным. Оппоненты указывают ему на противоречие, в ответ он предлагает рассмотреть эти случаи с формальной и материальной стороны (§ 18–27). С формальной точки зрения, Бог не может так поступить, но с материальной – может. Эта же проблема решается с помощью понятия благодати, необходимой для спасения. Благодать контингентна, она не возникает в силу необходимости, следовательно, всемогущий Бог может лишить ее кого угодно, в частности Петра. В то же время благодать можно рассматривать двумя способами: как сотворенную способность к спасению и как отношение к принятию благодати. Подтверждая мысль своих оппонентов о том, что спасение без благодати невозможно (§ 43–44), Франческо указывает, что Бог, будучи первичной причиной спасения, может своим абсолютным могуществом самостоятельно, без воздействия вторичной причины (т. е. благодати в первом значении), даровать спасение тому, кто не обладает благодатью (§ 50)<sup>[552]</sup>. В этом случае мог быть спасен и Иуда – Бог просто мог бы излить на него благодать; точно так же благодати (в материальном смысле, т. е. в значении сотворенной способности) мог быть лишен Петр. Конечное решение о спасении того или иного человека (как и решение о справедливости того или иного закона) принимает божественная воля. Отметим, что в отличие от своих современников (например Габриэля Биля) кардинал делла Ровере не включает в систему аргументации понятие свободной воли, с помощью которой человек может обрести спасение. Нам кажется, что Франческо не поясняет роль свободной воли в спасении потому, что пытается решить конкретный казус Петра и Иуды, а не вывести некую общую теорию спасения. Так или иначе, ему удастся сформулировать взвешенную позицию по этому вопросу,

которая кажется более умеренной, нежели, например, точка зрения Николая Орема или Биля.

## **Власть папы в зеркале трактата Франческо**

Можно ли видеть в трактате Франческо, написанном незадолго до того, как он станет понтификом, конкретную концепцию папской власти, проецирующую то, что он говорит о Боге, на понтифика? Учитывая время его написания, интерпретировать этот текст в таком ключе было бы вполне логично: амбициозный кардинал, по крайней мере, не исключал того, что в перспективе займет Святой престол. Между тем Франческо, рассуждая о божественном могуществе, довольно редко затрагивает вопросы, связанные с властью земной (§ 5 и 41). Мы не находим следов активной полемики относительно границ папской власти во второй половине XV в., подобно той, которая велась относительно почитания крови Христовой (мы говорили об этом в начале вступительной статьи), плодом которой стал другой трактат Франческо – «О крови Христовой». Ключевые положения концепции *plenitudo potestatis*, безусловно, были сформулированы гораздо раньше; они совпали по времени со становлением представлений о *potentia absoluta/ordinata* и фигурируют в одних и тех же сочинениях [\[553\]](#). Ко времени Франческо эти идеи уже были устоявшимися. В таком случае, с какой целью кардиналу нужно постулировать (пусть и вскользь), что папа, как и всякий государь, не связан установленными им законами, и писать трактат, даже небольшой, который так или иначе затрагивал бы проблему земной власти? Было бы удобно видеть в этом решение частного схоластического вопроса с целью защитить честь католических учителей, поруганную неизвестными и с трудом идентифицируемыми «оппонентами», на которых Франческо постоянно указывает. Можно было видеть здесь и просто «проекцию» божественной власти на власть понтифика – идею, также совсем не новую для экклезиологии Средневековья. Проблема божественного могущества – также устоявшийся сюжет; его прорабатывают университетские профессора (вроде Габриэля Биля), а не члены курии, для которых вопрос о соотношении божественной и светской власти, как и сама проблематика власти божественной, в общем-то давно решен и приобрел вполне себе конвенциональный статус за



исключением частных вопросов. Умеренное решение, которое Франческо находит для этих проблем, свидетельствует о его желании следовать традиции, закрепить ее и воплотить в своем будущем понтификате. Термины абсолютной и ординарной власти особенно активно эксплуатируются светскими юристами XV в.; исследователи, как правило, видят в этом предпосылки к формированию идеи абсолютной монархии<sup>[554]</sup>; очевидно, что с этими тенденциями были знакомы и в курии. Текст, непосредственно не посвященный проблеме власти понтифика, но трактующий близкие к этим вопросам сюжеты, по крайней мере стремится звучать в соответствии с духом своего времени и отвести папам как минимум не меньшую власть, чем светским государям.

\* \* \*

Трактат Франческо делла Ровере – памятник поздней схоластической мысли, хотя по времени принадлежит Возрождению. С одной стороны, его автор пытается подвести итог многовековым дискуссиям о могуществе Божием, опираясь на труды своих предшественников, а с другой – предлагает новое решение этой проблемы. Довольно жестко критикуя своих оппонентов, кардинал занимает умеренную позицию. Значение этого трактата, впрочем, не стоит переоценивать: мы не находим цитат из этого сочинения в схожих по проблематике трактатах следующего столетия<sup>[555]</sup>, несмотря на авторитет понтифика. По всей видимости, ни доводы Франческо, ни, возможно, литературная форма не казались его современникам и потомкам достаточно убедительными. Этот неуспех свидетельствует о кризисе схоластики, в котором она пребывала на протяжении всего XV столетия. Скептицизм относительно разделения абсолютного и ординарного могущества, который проявляли уже авторы XIII в., только усилится в эпоху Реформации<sup>[556]</sup>. Для протестантов вопрос о сторонах божественного могущества станет одной из ложных проблем, которым схоласты уделяли слишком большое внимание; идеи Франческо окажутся невостребованными еще и по этой причине. В трактате кардинала делла Ровере в полной мере отражено то

кризисное состояние, в котором богословская мысль находилась на исходе Средних веков.

# Франческо делла Ровере О могуществе Божиим

*Перевод с латыни Василия Долгополова и Алексея Корчагина под редакцией Ильи Аникьева*

*Комментарий Василия Долгополова*

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_230–254

Начинается трактат о могуществе Божиим, написанный Франческо, кардиналом храма святого Петра в веригах, для папы Павла II, верховного понтифика<sup>[557]</sup>.

## [Пролог]

В наше время, блаженнейший и святейший отец, многие пытаются умалить своими вздорными рассуждениями беспредельное могущество Божие, его достоинство и бесконечность. Они не боятся измерить его могущество определенной мерою<sup>[558]</sup>, утверждая, что всемогущий Бог не может спасти ни Иуду, ни другого богохульника, как не может осудить Петра или кого-либо из спасенных. А поскольку многие учителя и выдающиеся богословы разумно утверждают обратное, эти наглецы не боятся назвать учителей еретиками, зазнавшимися в своих мудрствованиях. Желая воспротивиться им, прославить и возвеличить могущество Божие и, кроме того, учесть мнение выдающихся учителей, мы вначале вкратце изложим некоторые их основания. Из них прояснятся и истинность заключений этих учителей, и легковесность доводов, которые обычно их противники используют против них.

## [Раздел 1. Введение]

### *[Что такое могущество Божие]*

§ 1. Как говорят богословы, могущество Божие двояко. Одно называют ординарным, посредством которого Бог может действовать по закону, им установленному. Другое называют абсолютным, посредством которого Бог может действовать против или помимо закона, им установленного.

§ 2. Всемогущий Бог действует через разум и волю, ибо не подчиняется никакому закону, ведь в его власти<sup>[559]</sup> находятся и закон, и исправление закона. Его закон называется справедливым, поскольку он установлен Им самим. В свою очередь божественный разум предлагает Его воле тот или иной закон. Так, например, тот, кто должен быть прославлен, должен прежде снискать благодать<sup>[560]</sup>. Другой пример закона: тот, кто в конце концов умирает в смертном грехе, должен быть осужден, а умирающий в благодати – спасен. Если этот закон угоден божественной воле, то он справедлив, а если не угоден, то ни в коем случае не является справедливым.

§ 3. В свою очередь, Божественная воля, как сказано в сочинении св. Августина «О Троице», – это первопричина<sup>[561]</sup> и, следовательно, первое правило, не управляемое никаким другим. Ведь если бы что-то управляло Божией волей, то это, скорее всего, был бы божественный разум. Однако говорить так неразумно. Ведь божественный разум – это естественная возможность, и, следовательно, он сам по себе и по необходимости деятелен и направлен к одной вещи, поскольку природа сама по себе всегда направлена к одной вещи. Соответственно, если бы божественный разум управлял волей, он управлял бы ей по необходимости и направлял к одной вещи.

§ 4. Таким образом, если бы воля Божия управлялась, ничто не могло бы (и не может) произойти по-другому, нежели произошло. Бог не мог бы сделать лучше то, что он делает или сделал – как и не смог бы сделать что-либо иначе, чем сделал, и не мог бы отменить ничего из сделанного<sup>[562]</sup>. Поскольку во всем этом воля Божия управлялась бы по необходимости и по природе, из этого следовало бы, что воля Божия могла бы отклониться от такого порядка, только будучи неуправляемой<sup>[563]</sup>.

***[Как Петр Ломбардский критикует еретиков]***

§ 5. Отсюда вытекает мнение многих еретиков, утверждающих упомянутые ранее неподобающие вещи, которое разными способами критикует Магистр Сентенций в 43-м разделе первой книги<sup>[564]</sup>. Утверждение, что Бог действует, не подчиняясь закону, справедливо, поскольку нельзя сказать, что Он подчиняется человеческому закону. Говорить так – значит оскорблять Его власть и величие. Равно не подчиняется Он божественному закону или закону природы, Им установленному, – потому как обладает не меньшим достоинством, а в действительности даже и большим, чем смертные государи, к примеру, папа или император. Ведь известно, что они не подчиняются законам, установленным ими. Папа не связан своими решениями, равно как и император, как сказано в глоссе на главу «Canonum» в разделе «Об установлениях» первой книги «Декреталий Григория IX»<sup>[565]</sup>.

### ***[Вывод Франческо. Бог всегда действует упорядоченно]***

§ 6. Тот, кто действует через разум и волю, не подчиняясь закону, тот, в чьей власти находится закон и исправление закона, – таков непостижимый и достославный Бог. Доказано, что Он может действовать лишь в соответствии с порядком и правильно, поскольку Он всегда действует в соответствии со всяким законом, Им принятым, установленным и, следовательно, справедливым. Значит, Он всегда действует правильно и справедливо, хотя не всегда сходным образом<sup>[566]</sup> для одного и того же закона. Тот, кто действует в соответствии с разумом и волей, подчиняется закону и не обладает властью над законом и его исправлением<sup>[567]</sup>, не может поступать упорядоченно и справедливо, иначе как в соответствии со справедливо установленным законом. Если же он поступает против закона и помимо его, то поступает не в соответствии с порядком.

## **[Раздел 2. Природа зла]**

### **[Что такое зло]**

§ 7. Зло или грех богословы понимают двояко. Во-первых, формально или согласно формальному бытию<sup>[568]</sup>, или согласно определению зла, ведь формальное зло – это не что иное, как бытие, направленное против закона Божиего или Его заповеди. Августин, описывая грех, говорит: «Грех – это всякое слово, или дело, или желание против вечного закона»<sup>[569]</sup>. В другом месте Августин сказал: «Грех – это желание воздерживаться от запрещенного справедливостью или следовать ему»<sup>[570]</sup>, т. е. запрещенного Богом, ведь он и есть справедливость. В свою очередь, Амвросий в книге «О рае» говорит: «Что есть грех, как не уклонение от божественного закона и несоблюдение небесных заповедей?»<sup>[571]</sup> На это Магистр Сентенций говорит: «В уклоняющемся есть грех, а в устанавливающем заповедь вины нет»<sup>[572]</sup>.

§ 8. Во-вторых, зло или грех понимают материально, как действие, на котором основано это формальное бытие, то есть отклонение от заповеди Божией или божественного закона. Оно всегда имело бы в себе формальное бытие греха и зла, если бы не могло свершаться по божественной заповеди.

### **[Первый вывод Франческо. Бог не может заповедать формальное зло]**

§ 9. Исходя из этого, можно сделать некоторые выводы о мыслях этих учителей. Вот первый из них: Бог своей властью не может заповедать или принять зло, понятое формально, то есть зло по определению, состоящее в том, что противоречит Его закону. Это доказывается так. Бог не может сделать так, чтобы одна и та же воля была достойной и недостойной, поскольку это вызывает противоречие.



Но если бы Он заповедал или принял такое зло, то воля была бы достойной, поскольку выполняла бы божественную заповедь. Совершая то же самое зло, она не была бы достойной, поскольку творила бы зло формально, действуя против закона или заповеди Божией. Получается, что одно и то же действие совершается одновременно и против закона Божия, и по Его закону, то есть не против закона, а это порождает противоречие.

**§ 10.** Из этого вывода следует, что Бог не может заповедать или принять богохульство или какой-нибудь другой грех, поскольку они понимаются в формальном значении и актуально противоречат закону или заповеди Божии. Равно как Он не может принять богохульника или иного грешника, поскольку тот актуально действует против божественной заповеди или закона.

### ***[Второй вывод Франческо. Бог может заповедать материальное зло]***

**§ 11.** Второй вывод: Бог своим абсолютным могуществом может заповедать или принять зло в материальном значении. Оно было бы злом в формальном смысле, если бы не принималось или не было заповедано Богом. Это доказывается так: поскольку Бог свободен в своих действиях и в его власти находятся закон и исправление закона, то Он может установить другой закон, отличающийся от установленного прежде. Этот второй закон был бы справедливым, поскольку его установил Бог. Поэтому то, что было формальным злом относительно первого закона – как противоречащее Божией заповеди, – было бы благим, достойным и богоугодным относительно второго закона<sup>[573]</sup>, который был бы справедлив и праведен – как установленный Богом. Это зло было бы материей зла или греха, который понимается формально по отношению к первому закону.

### **[Примеры из Писания, которые подтверждают второй вывод]**

§ 12. Этот вывод подтверждается многими примерами из Священного Писания. Например, Бог велел Осии, чтобы тот взял себе в жены блудницу и породил детей блуда<sup>[574]</sup>. Формально это было бы злом, если бы не было божественной заповедью. Он также повелел Аврааму, чтобы тот принес в жертву своего невинного сына Исаака<sup>[575]</sup>. Авраам исполнил это, а не отказался. Напротив, это был достойный поступок исполняющего божественную заповедь. Однако формально это было бы злом, поскольку нарушало бы заповедь. Бог также заповедал сынам Израилевым похитить серебряную египетскую утварь<sup>[576]</sup>. Самсон, выполняя Божию заповедь, как сказано в Писании, убил самого себя вместе с другими<sup>[577]</sup>. Иаков обманул своего отца, когда сказал: «Я Исав, первенец твой»<sup>[578]</sup>. Юдифь, чтобы убить Олоферна и освободить народ Божий, также много лгала<sup>[579]</sup>. Все это формально было бы грехом, если бы не было совершено по велению Бога. Таким образом, этот вывод становится очевидным.

***[Бог обладает не меньшим могуществом, чем земные государи]***

§ 13. Кроме того, Бог обладает не меньшим могуществом, чем государи мира сего, которые могут установить закон о награждении тех, кто порицает их самих. Этот закон был бы справедлив, если бы он был в их власти.

§ 14. Из этого следует, что Бог своим абсолютным могуществом может заповедать богохульство и принять его к жизни, как и самого богохульника или другого грешника, если понимать богохульство или грех материально. Это не было бы грехом, потому что не противоречило бы закону Божию. Наоборот, это будет достойным делом, поскольку будет согласовано со справедливым законом Божиим, как очевидно из сказанного выше.

***[Третий вывод Франческо. Утверждение, что Бог не может заповедать зло, недоказуемо]***

§ 15. Третий вывод: не будет достойным и подобающим, если Бог примет или заповедает богохульство или иные грехи. [Это утверждение] доказывается [так]: нам известно, что установленный Им закон запрещает богохульство и иные грехи. Нужно признать, что это наиболее подобает Ему, однако мы не можем этого доказать, поскольку Бог мог или может<sup>[580]</sup> распорядиться иначе.

### ***[Мнение Генриха Гентского о могуществе Бога]***

§ 16. Все это опровергает доводы тех, кто считает, что нужно сказать иначе, и прежде всего их предположения, что Бог не может совершить противоречащие<sup>[581]</sup> друг другу вещи. На это Генрих Гентский<sup>[582]</sup>, знаменитый и прославленный учитель, говорит: Бог, сам по себе будучи необъятным и обладая совершенно неограниченным могуществом, может совершить одновременно два противоречивых действия, которые не существуют и не могут существовать одновременно<sup>[583]</sup>. Это происходит не из-за того, что эти действия противоречат Богу, но из-за противоборства противоположностей, в которое они вступают. Поэтому Бог мог бы создать бесконечное творение<sup>[584]</sup>, если бесконечность не противоречила творению. Бог сам по себе мог бы сделать так, что одна и та же вещь одновременно существовала бы и не существовала, если бы бытие и небытие одной и той же вещи не вступали бы в противоборство друг с другом<sup>[585]</sup>.

§ 17. Все богословы учатся на этом ответе, либо сподвигаются этим славнейшим и древним учителем не стеснять необъятное могущество Божие или измерять его определенной мерою, но простирают его на все возможное и непротиворечивое.

### **[Раздел 3. Спасение Иуды и осуждение Петра]**

#### ***[Возражения оппонентов о противоречивости выводов Франческо]***

§ 18. Приводят и такие доводы: если признать истинность этих выводов<sup>[586]</sup>, два противоречия одновременно могут быть верными. И то и другое может быть совершено Богом. Таким образом, между ними не возникает противоречия. Но так сказать нельзя, поэтому они приходят к следующему выводу: предатель Иуда отвратился от Бога, а кто-либо, обратившись к Богу, спасся.

§ 19. Следовательно, Иуда одновременно отвратился от Бога и обратился к Нему, а значит, не отвратился, что порождает противоречие. Спасенный и снискавший благодать Петр обратился к Богу, а кто-либо отвратившийся от Бога осужден. Следовательно, если Петр может быть осужден, то он одновременно отвратился и не отвратился от Бога.

#### **[Ответ Франческо. Формальное и материальное понимание случаев Петра и Иуды]**

§ 20. На эти доводы мы ответим так: можно понимать<sup>[587]</sup> предательство Иуды формально, как нарушение божественного закона, поскольку Иуда поступает или поступил против этого закона. Из-за этого он не был принят Богом, ведь он преступил заповедь Божию или закон. Если же взять Иуду-предателя, то есть то, что он был или есть предатель, иными словами, если понимать предательство Иуды материально, ничего более не было совершено против божественного закона или воли, но, напротив, этот поступок был угоден Богу. Тогда, если понимать предательство материально, то Бог не ненавидит Иуду, а скорее принимает его.

§ 21. Точно так же можно понимать Петра как пребывающего в благодати, понимаемой формально. В этом случае благодать вместе с

Петром была богоугодна и удостоена награды в вечной жизни. Если понимать благодать материально, в качестве сотворенной способности, как не принятую в жизнь вечную, но даже, напротив, отвергнутую и осужденную, то Бог мог бы осудить ее и обладающего такой благодатью<sup>[588]</sup> на адские муки.

§ 22. Учитывая все это, я отвечу: если понимать предательство Иуды первым способом<sup>[589]</sup>, Бог не сможет его спасти. Ведь тогда два противоречивых деяния были бы одновременно верными: Иуда одновременно отвратился бы от Бога и обратился к нему. Вместе с тем установлено, что Бог может спасти Иуду, если понимать его предательство вторым способом. Ведь из сказанного выше следует: хотя Бог не может заповедать или принять формально зло, или грех, или совершившего грех, Он все же может своим абсолютным могуществом заповедать или принять их в материальном смысле. Тогда Иуда-предатель как бы не отвратился, а скорее обратился к Богу, поскольку не поступил против божественной воли и был принят Богом.

§ 23. Точно так же нужно рассматривать и Петра. Понимая его первым способом, я скажу, что Бог не может осудить Петра, поскольку тогда одновременно возникнут противоречия: он будет одновременно принят и не принят. Если рассматривать Петра вторым способом, как если бы он обладал способностью обрести благодать, подчиненную божественному принятию в жизнь, то когда Бог решил бы иначе<sup>[590]</sup>, Петр не смог бы ничем подкрепить это принятие, подчинился бы решению и был бы осужден в геенну.

§ 24. Я говорю так, потому что Бог своим абсолютным могуществом мог бы осудить Петра, если мы рассматриваем его вторым способом. Тогда Петр был бы не принят, а скорее, наоборот, осужден. Таким образом, в случае Петра одновременно не возникнет противоречий, как полагали наши оппоненты. Именно это имели в виду выдающиеся учителя, которые в своих трудах оставили указанные заключения.

***[Разъяснение Франческо через понятие благодати]***

§ 25. Чтобы это стало понятно любому разумному человеку, добавим: Бог контингентно<sup>[591]</sup> принимает благодать, необходимую для обретения вечной жизни. Если бы Он принимал эту благодать по необходимости, то по необходимости сохранял бы ее в бытии, ведь всякий действующий по необходимости с ее же помощью сохраняет сделанное. Если Бог любил или принимал бы благодать по необходимости, Он сохранял бы это пассивное приятие или благодать. Все это – воздействия Бога, для обязательного сохранения которых требуется, чтобы они сохранялись актуально.

§ 26. Итак, если бы Бог в силу необходимости принимал любовь или благодать, Он сохранял бы их бытие по необходимости, и, однажды приобретенные, они никогда не могли бы быть утрачены. Но это ересь. Следовательно, Бог, контингентно принимая благодать и обладающего ею, может не принимать их к вечной жизни, поскольку Он принимает одновременно благодать и обладающего ею сугубо из своей щедрости. Об этом говорит Христос: «Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие»<sup>[592]</sup>. Следовательно, своим абсолютным могуществом Он может не принять благодать вместе с обладающим ею и осудить их в геенну, ведь Бог в ее отвержении не менее могуществен, чем в ее принятии. Об этом мы уже говорили выше.

§ 27. Всякий божественный закон справедлив, поскольку он приятен Богу. Бог не может быть принужден никаким творением. Точно так же, контингентно, Он может ненавидеть благодать, понятую материально, поскольку Он принимает ее контингентно. Точно так же Он может принять грех, понятый материально, и контингентно его ненавидеть. Это можно доказать через те же разумные основания, которые мы привели, рассуждая о благодати.

### ***[Другое решение. Разновидности любви]***

§ 28. Вышеупомянутые проблемы можно решить иначе. Допустим, Бог не может ни ненавидеть благодать, ни принять грех к жизни. Вместе с тем Он своим абсолютным могуществом может ненавидеть снискавшего благодать и любить грешника. Даже я или кто-либо



другой можем ненавидеть врага или еретика и любить в нем многое, например, его знания, или мужество, или что-либо в этом роде. В то же время можно любить кого-нибудь, многое в нем ненавидя. Христос нам заповедал любить наших врагов, однако мы должны ненавидеть их пороки и грехи. И если это может сотворенная воля, то уж тем более на это способна воля Божия, сила и могущество которой бесконечны.

§ 29. Я делаю такой вывод следующим образом. Любовь Божия, согласно здравому учению богословов, выраженному в третьей книге «Сентенций», не есть любовь чувственная<sup>[593]</sup>, поскольку последняя – это некая страсть, то есть нечто несовершенное, неприменимое к совершеннейшему Богу.

§ 30. Следовательно, любовь Бога к Его созданиям – это любовь действенная. Ведь мы говорим, что Бог любит кого-либо, потому что дарует ему некое благо, и что Он любит его больше других, даруя ему бóльшие блага.

§ 31. Известно, что всемилостивый Бог повелевает солнцу восходить над добрыми и злыми и посылает дождь на праведных и неправедных<sup>[594]</sup>. Значит, Он любит и тех и других, поскольку не прекращает даровать многие блага, однако ненавидит их злодеяния и грехи. Бог любит душу Иуды, заключенную в преисподней, поскольку сохраняет ее бытие и наказывает ее по заслугам, но все же ненавидит его грех. Ненавидя грех Иуды, милосердный Бог может любить его действительно, сохраняя за ним столь возвышенный дар – бытие, хотя мог бы уничтожить. Почему в таком случае Бог, ненавидя грех Иуды, не мог бы любить его, дав ему благо вечной жизни? Ведь Бог обладал бы не меньшей свободой или властью<sup>[595]</sup>, предоставив его душе благо славы, нежели другие блага, и сохранив за ним это благо.

§ 32. Равным образом, хотя Бог не мог бы ненавидеть любовь или благодать апостола Петра, ничто, как кажется, не мешает Ему своим абсолютным могуществом осудить его. Хотя Петр раскаялся в грехе отречения, раскаяние за это преступление не было достаточным, согласно Евангелию: «Когда исполните все повеленное вам»<sup>[596]</sup>. Божественная милость восполнила то, что Бог удостоил принять это покаяние, по Псалмопевцу: «Не по беззакониям нашим сотворил нам, и не по грехам нашим воздал нам»<sup>[597]</sup>. А Павел говорит: «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости»<sup>[598]</sup>.

§ 33. Учитывая это, я приведу такой довод. Подобно тому, как Бог, даровав Петру жизнь, проявил великую милость и милосердие, Он своим абсолютным могуществом мог бы и сейчас<sup>[599]</sup> проявить строгость и бесконечную справедливость. Если бы он поступил так, Петр был бы осужден за свое преступление, которое полностью не искупил и не мог искупить. Сказанное нами выше теперь очевидно, как и опровержение<sup>[600]</sup> первого довода, основанного на невозможных противоречиях.

## **[Раздел 4. Закон о богохульстве]**

### ***[Второй довод оппонентов. Бог не может желать зла]***

§ 34. Второй довод, с помощью которого оппоненты надеются убедить самих учителей и их последователей, вкратце<sup>[601]</sup> таков. Бог, говорят они, действует через волю, значит, он не может делать того, что не может возжелать. Он, как они доказывают, не может желать зла, а значит, Он не может ни совершать зла, ни заповедать, ни принять его. Богохульство – смертный грех, относящийся к неверию. Они говорят: нельзя отрицать, что оно является злом, а значит, Бог не может ни совершить его, ни заповедать, ни принять. Приводя этот довод, они всеми силами пытаются доказать, что богохульство – самый великий грех, и приводят суждения Августина и многих других учителей.

### **[Ответ Франческо. Бог может заповедать зло в материальном понимании]**

§ 35. На это любой может ответить, обратившись к сказанному нами ранее. Мы, как и они, допускаем, что Бог не может желать зло, грех или богохульство в формальном значении, поскольку они противоречат Его заповедям и Его воле. Однако вместе с тем своим абсолютным могуществом Он может желать, заповедать или принять все это, понимаемое в материальном значении. Оно не противоречит Божию закону и Его воле, но скорее согласуется с божественными законом, заповедью и волей. Оно не будет греховным и запрещенным Богом, но заслуженным деянием, приемлемым для божественной воли. Авторитетные слова Августина или других учителей говорят о грехе и богохульстве в формальном значении.

### ***[Другой ответ Франческо. Бог любит богохульников]***

§ 36. Можно ответить на этот довод и по-другому, как мы уже ответили на их первый аргумент вторым способом<sup>[602]</sup>. Хотя Бог своим абсолютным могуществом не может заповедать или возжелать богохульство, Он может любить или принять богохульника. Так и сейчас Он любит богохульников и нечестивцев, раздавая им многие дары, и мог бы раздать еще, при том что богохульство не противоречит вечной жизни.

§ 37. Бог, как мы уже сказали, повелевает солнцу восходить над добрыми и злыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Кроме того, именно Он заповедал нам любить наших врагов и делать добро тем, кто нас ненавидит и преследует. Этот закон праведен, поскольку Бог, в чьей власти находилось исправление этого закона, его установил и наказал нам соблюдать его. Однако мы страшимся пороков врагов и грешников, как и Он их ненавидел и гнушался. Все это очевидно из сказанного выше.

***[Третий довод оппонентов. Богохульство противоречит  
общему благу и справедливости]***

§ 38. Их третий аргумент против учителей вкратце таков. Любой закон, говорят они, чтобы стать правым и справедливым, должен быть направлен на общее благо и справедливый порядок. Богохульство противоречит и общему благу, то есть Богу, и справедливому порядку, поскольку хулящий либо приписывает Богу то, что нельзя приписать Его величию, либо лишает Его того, чего нельзя лишить.

***[Ответ Франческо. Любой закон, установленный Богом,  
справедлив]***

§ 39. На этот довод мы ответим: закон справедлив, потому что он угоден Богу и установлен Им. Поэтому если бы Он своим абсолютным могуществом установил закон о богохульстве, этот закон был бы справедлив и не противоречил бы общему благу, то есть Богу, и согласовывался с Его волей и ею был бы установлен. Тот, кто не

соблюдал бы этот закон, действовал бы против общего блага, то есть Бога, и против справедливого порядка. Справедливость требует, чтобы мы боялись Бога и подчинялись ему во всех заповедях и законах, как сказал Августин, которого цитирует «Декрет» в восьмом разделе, в третьей книге «Исповеди». Он говорит: «Если же Бог приказывает что-нибудь делать вопреки чьим бы то ни было нравам или установлениям, то это должно быть сделано, хотя бы там никогда так не делали... если она [эта заповедь] не установлена, ее следует установить. Если царю в своем царстве дозволено отдавать приказания, которых ни до него никто, ни сам он раньше не отдавал, и повиновение ему не является действием против государства и общества – наоборот, именно неповиновение будет поступком противообщественным (ибо во всех людских обществах условлено повиноваться своему царю), то тем более надлежит, не ведая сомнения, подчиняться приказаниям Бога, царствующего над всем творением Своим»<sup>[603]</sup>. Из этих слов очевидно сказанное выше.

### ***[Четвертый довод оппонентов. Закон о богохульстве невозможен на Земле]***

§ 40. Остается опровергнуть их четвертый довод, с помощью которого они пытаются показать, что приведенные выше выводы учителей ложны. Их аргумент вкратце таков: никто из земных государей, каким бы саном они ни обладали, не может постановить, чтобы тем, кто их хулил, воздавалось бы каким-либо добром. Ведь это противоречит Божиему закону, в соответствии с которым «цари царствуют, и законодатели узаконяют правду»<sup>[604]</sup>. Значит, не было бы благословенным, если государи мира сего могли бы установить такой закон.

### **[Ответ Франческо. Божественное могущество шире, чем власть земных государей]**

§ 41. На этот довод мы ответим: государи мира сего своим абсолютным могуществом могут постановить многое, противное Богу, Его закону и справедливости. Они ежедневно устанавливают, например, несправедливые поборы и многое другое, как показывает опыт. Они таким же образом могут допустить, чтобы тот, кто их хулит, получил бы от них награду. Этот закон противоречил бы порядку и был бы несправедлив, поскольку его исполнение противоречило бы праведному закону Божию, согласно которому они все обязаны действовать. Если бы исправление закона<sup>[605]</sup> было в их власти, то он был бы справедлив и праведен. А поскольку могущество Божие бесконечно шире и выше, чем власть этих правителей, значит, в куда большей степени Он своим абсолютным могуществом может установить такой закон о награждении за хулу. Если бы Он сделал так, этот закон был бы праведным и упорядоченным, поскольку был бы Ему угоден и Им установлен. В этом случае хула не была бы грехом, поскольку не противоречила бы закону Божию, но согласовывалась бы с ним.

§ 42. Это станет очевидным каждому, кто обратится к сказанному выше. Ведь любой закон, природный, человеческий или божественный, справедлив, поскольку он угоден Богу, принят или установлен Им. Закон бывает несправедлив потому, что он не угоден Богу, не принят или не установлен Им.



## **[Раздел 5. Спасение без благодати]**

### ***[Возражение оппонентов. Нельзя спастись без благодати]***

§ 43. Вышеназванные люди приводят против этого заключения<sup>[606]</sup> такой довод. Бог своей властью<sup>[607]</sup> не может дать никому вечную жизнь без благодати, ведь вечная жизнь, то есть чистое познание Бога, – это следствие благодати. Однако следствие, происходящее от Бога, не может быть причиной самого себя.

§ 44. Что вечная жизнь – следствие благодати, они доказывают так. Поскольку божественная сущность – это собственная форма или объект божественного разума, то она соизмерима лишь с ним. Значит, сотворенный разум возможен лишь в той мере, в которой он причастен некоему подобию Божию. Такое подобие и называют благодатью. Таким образом, сотворенный разум, то есть душа, не может достичь святости без благодати. Следовательно, благодать, по их словам, – это причина вечной жизни, или ее обретения кем-либо. Из этого они делают вывод, что Иуда, не снискавший благодати, или другой богохульник не могут ни спастись, ни стать святыми, ни обрести вечную жизнь.

### ***[Ответ Франческо. Способы рассмотрения благодати]***

§ 45. На этот довод мы ответим, что под благодатью можно понимать сотворенную способность, которую Бог пролил на сынов света и которой они отделяются от сынов погибели, ведь, согласно Августину, «благодать – это высший дар, отделяющий сынов света от сынов вечной погибели»<sup>[608]</sup>.

§ 46. Под благодатью можно также понимать отношение принятия или пассивного обретения благодати<sup>[609]</sup>. Это отношение остается в том, кого Бог принимает или кому дарует благодать для вечной жизни. Это происходит благодаря действию божественной воли на принятого или получившего благодать.

§ 47. Если понимать благодать в первом значении, я скажу, что это благодать или сотворенная способность, которая в Евангелии обозначается брачной одеждой<sup>[610]</sup>. Это случайная<sup>[611]</sup> причина, с помощью которой Бог восприимлет кого-либо для жизни. Таким достоинством данная способность обладает не по своей природе, но скорее по воле Божией. Его воля наделила эту способность достоинством и установила такой закон, что кто-либо сочетается вечным браком, лишь облачившись в брачную одежду, то есть благодать Божию, которую мы понимаем таким образом.

§ 48. Бог – это первичная, или главная, причина, дарующая жизнь. Понимая благодать указанным выше способом<sup>[612]</sup>, мы согласимся [с нашими оппонентами], что Бог своим упорядоченным могуществом не может даровать кому-либо вечную жизнь без благодати. Однако своим абсолютным могуществом Он может привести к вечной жизни кого-либо без способности к обретению благодати. Ведь Магистр Сентенций, как известно всем богословам, не подразумевал эту способность, что можно объяснить данной причиной. Ведь то, что может первичная причина при помощи вторичной, она может и сама<sup>[613]</sup>. Эта истина известна всем и не подвергалась сомнению никем из философов и богословов, и мы не будем пытаться ее разьяснять по указанной причине.

§ 49. Поскольку всемогущий Бог – главная причина вечной жизни (ведь всякое даяние доброе и всякий дар совершенный исходит от Него<sup>[614]</sup>), способность к обретению благодати – лишь вторичная и случайная причина вечной жизни, как мы уже сказали. Это достоинство<sup>[615]</sup> не несет способности к обретению вечной жизни само по себе, а лишь по воле Божией. Поэтому следует сделать вывод, что всемогущий Бог может без такой способности даровать кому-либо вечную жизнь<sup>[616]</sup>.

§ 50. Если понимать под благодатью это отношение, которое мы уже упоминали, то есть пассивное обретение благодати, посредством которого принятый Богом человек становится Ему угоден, мы скажем следующее. Бог не может даровать или сохранить за кем-либо вечную жизнь без благодати, понятой таким образом. Ведь формальное следствие не может существовать без формальной причины, которой Бог не может найти замену, как, например, без белизны нельзя стать

белым<sup>[617]</sup>. Поскольку быть принятым или наделенным благодатью — это формальное следствие такого пассивного принятия или вознаграждения ею, остается признать, что Бог своей властью не может без благодати, понимаемой во втором значении, даровать жизнь принятому или вознагражденному.

### **[Другой ответ Франческо. Бог может спасти грешника и осудить праведника]**

§ 51. Мы могли бы ответить на этот довод и по-другому. Уступая нашим оппонентам в вопросе особой благодати, мы допускаем, что всемогущий Бог не может даровать вечную жизнь без благодати, как не может и поместить в ад тех, кто ею обладает. Вместе с тем Бог своим абсолютным могуществом мог бы спасти Иуду, на душу которого Он сможет тотчас и в одно мгновение излить благодать, хотя Иуда сейчас лишен благодати. Кроме того, Он своим абсолютным могуществом может осудить Петра. Хотя тому и дарована благодать, Бог мог бы в мгновение ока ее уничтожить, приговорив его к осуждению. Мы считаем, что все это прекрасно известно и подходит для тех, кто исследует бесконечное могущество Божие.

### ***[Возражение оппонентов. Для познания Бога необходимо уподобиться ему]***

§ 52. Противники добавляют: применительно к данному случаю, чтобы сотворенный разум познал Бога, ему необходимо обладать неким подобием Богу, как они доказывают, и называют это подобие благодатью.

### **[Ответ Франческо. Благодать с точки зрения ординарного и абсолютного могущества]**

§ 53. Мы ответим, допустив из нашей братской и взаимной любви: если речь идет об ординарном могуществе<sup>[618]</sup> Бога, это утверждение верно. Благодать, принятая в первом значении, то есть «сотворенная способность», которую они и подразумевают, – это подобие Богу. Оно необходимо применительно к данному случаю, чтобы сотворенный разум в блаженстве достиг Бога. Это подобие требуется в силу необходимости. Вместе с тем, если речь идет об абсолютном могуществе Бога, то эта благодать не является подобием, необходимым для блаженного познания. Достаточно лишь благодати в ее втором значении, то есть пассивного принятия, которое мы уже упоминали<sup>[619]</sup>.

§ 54. Это подобие было бы достаточным, чтобы с его помощью сотворенный разум стал в достаточной мере соизмерим с Богом для достижения Его блаженного познания и чтобы как можно раньше душа вместе с ее силами удостоилась благодати Божией ради вечной жизни, а беспредельный Бог как первое производящее начало мог бы сделать соразмерным себе сотворенный разум, став причиной ясного, очевидного и блаженного познания Себя. Это познание, говорит Тонкий Доктор, как некая форма соизмеряет этот разум с Богом – дарующим блаженство объектом. Раз это возможно, нельзя привести никакого возражения, исходя из природы самого разума, поскольку он, как и другие создания, пребывает в потенциальном послушании высшему благу<sup>[620]</sup>.

### ***[Другое решение. Бог может даровать Иуде благодать]***

§ 55. Можно сказать и по-другому. Допустим, Бог своим абсолютным могуществом возжелал бы даровать Иуде, который сейчас лишен благодати, вечную жизнь. Тогда, как мы уже сказали, Бог тотчас мог бы излить и фактически излил бы на его душу благодать. Она стала бы подобием Бога в Иуде, благодаря чему разум души Иуды<sup>[621]</sup> был бы расположен к блаженному познанию Бога. Из всего этого очевидно, сколь легковесны и вздорны доводы тех, кто пытается свести [слова] прославленных богословов к ереси.

## **[Раздел 6. Виды зла и ненависть к Богу]**

### ***[Возражения оппонентов. Зло по роду не может стать благом]***

§ 56. Мы столкнулись с двумя возражениями<sup>[622]</sup> против выводов этих учителей, по нашему мнению, намного более сложными, чем те, что ранее приводили оппоненты. Первое из них: если признать истинность упомянутых выше оснований, то никакое зло или грех не могло бы быть таковым по роду, вопреки суждению всех святых богословов. Это следствие можно доказать таким образом: как говорят богословы, зло по роду – это то, что по природе своей зло. Поэтому оно никогда не может быть благом и свершаться во благо<sup>[623]</sup> или по справедливости.

§ 57. Учитывая вышесказанное, такого зла найти нельзя, поскольку всякий раз в этом случае оно, воспринятое в материальном значении, могло бы быть заповедано или принято Богом. Если бы так случилось, это зло было бы благом и достойным почестей, как уже было разъяснено. Тогда бы оно перестало быть по своей природе злом, став благом и богоугодным.

### **[Ответ Франческо на первое возражение. Зло по роду и зло в силу обстоятельств]**

§ 58. На это мы скажем, что зло по роду и зло в силу обстоятельств<sup>[624]</sup> у богословов понимается или должно пониматься применительно к закону, фактически или актуально установленному Богом. Злом по роду называют то, что при наличии божественного закона<sup>[625]</sup> никогда не может стать благом, свершаться во благо или быть угодным Богу, например богохульство, то есть тягчайший грех. Поэтому, как сказано в первой главе Послания Иуды, «Михаил Архангел, когда говорил с диаволом, споря о Моисеевом теле, не смел

произнести укоризненного суда, но сказал: “да запретит тебе Господь”»<sup>[626]</sup>. Возжелал дьявол открыть тело Моисея иудеям, склонным к идолопоклонству, чтобы они почитали его как бога. Этому воспротивился Михаил, князь сонма ангелов<sup>[627]</sup>, желая это пресечь, однако он не смог хулить дьявола, поскольку это не позволялось из-за тяжести греха. Кроме того, ненависть к Богу или идолопоклонство – это также зло по роду.

**§ 59.** Зло в силу обстоятельств называется так потому, что при наличии божественного закона оно может быть добрым или злым. Таково, например, человекоубийство. Оно не является злом, когда при наличии божественного закона обусловлено нравственным долгом. Например, в случае судьи, ревнителя справедливости, который должен смягчать приговор, равно как и в случае тех, кого убивают по внушению справедливости и закона, ибо они заслужили смерть. Оно будет злом, если одно из этих обстоятельств отсутствует, как в случае человекоубийства. То же самое нужно сказать о других деяниях, которые называют злом в силу обстоятельств. Из этого очевидно, что возражение оппонентов ничтожно.

### **[Второе возражение. Бог не может заповедать ненависть к Себе]**

**§ 60.** Второе сомнение: если бы Бог, как часто говорилось до этого, мог бы заповедать и принять зло, понимаемое в материальном значении, то Он мог бы принять и ненависть к самому Себе. Тогда ненавидящий Бога не согрешил бы, а смог снискать вечную славу и стать блаженным. Поскольку блаженство состоит в чистом видении Бога и в совершенном наслаждении этим, такой человек мог бы одновременно и любить, и ненавидеть Бога, что кажется невозможным и противоречивым.

### ***[Ответ Франческо на второе возражение. Способы рассмотрения Бога]***

§ 61. На это мы ответим: Бога, как мы предполагаем, можно рассматривать двояко. Во-первых, как высшее благо, и тогда никто не может ненавидеть Бога, ведь согласно словам Аристотеля в первой книге «Этики», «благо – это то, к чему все стремятся»<sup>[628]</sup>, а всякое искусство или учение, действие или выбор, думается нам, устремлены к некоему благу. Во-вторых, как наказующего, и тогда некто может возненавидеть Бога, как здесь: «Гордыня ненавидящих Тебя непрестанно поднимается»<sup>[629]</sup>.

§ 62. Рассматривая Бога в первом значении, нужно сказать, что Бог своей властью не может заповедать или принять ненависть к самому Себе, ведь такая ненависть, как мы сказали, невозможна.

§ 63. Рассматривая Бога во втором значении, [мы придем к выводу, ] что Бог своим абсолютным могуществом может заповедать или принять ненависть к самому Себе. Ненавидящий Его при наличии такой заповеди заслуживал бы воздаяние, поскольку он соблюдал бы божественный закон. Но это возможно лишь при условии, что он любил Бога как высшее благо и был бы любим Им, согласно Евангелию: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его»<sup>[630]</sup>, и в другом месте: «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей»<sup>[631]</sup>.

§ 64. Далее скажем: в этом случае ненависть к Богу как наказующему в материальном значении не противоречила бы наслаждению или некоей блаженной любви к Богу как к высшему благу. Следовательно, она не противоречила бы совершенной благодати, хотя ненависть в формальном значении противоречит этому. Если сохранять здравое суждение, очевидно, что данное возражение не опровергает этих учителей.

## **[Заключение]**

После разъяснения всего этого становится ясным, что выводы всех приведенных учителей верны и соответствуют католической вере, если понимать их в том смысле, в котором их сформулировали эти учителя. Поэтому должны быть осторожны те, кто на них клеветает, поскольку так они пятнают и клеветают на бесконечное и непостижимое божественное могущество. Они также дают умам верующих возможность сомневаться не только в таинстве евхаристии, но и в



сотворении мира. Ведь постигнув основания и разумные доводы этих учителей, человеческий ум скорее согласится с их выводами, чем с тем, что субстанция хлеба полностью пресуществляется в истинное тело Христово, при этом акциденции хлеба остаются без субъекта, а к телу Христа ничего не прибавляется. Проще поверить в такое, чем в то, что что-то возникло из ничего, и такое поверие смущает разум человека, когда он сталкивается с бесконечным и беспредельным могуществом Бога. Но все это, или даже бóльшие чудеса, если такие можно представить, не противоречат Его могуществу. Поэтому опасно заключать бесконечное могущество Бога в определенные пределы.

Если мы в этом сочинении сказали нечто противоречащее определениям святой Римской церкви или одобренных ею учителей, мы объявляем это недействительным и совершенно ничтожным и полностью отменяем<sup>[632]</sup>. Мы отдаем себя на исправление святым наставникам нашим, достопочтеннейшим господам, во власти которых – исправить согрешающих и направить их на истинный путь. Если мы своим сочинением обидели кого-либо, просим у него прощения и молим, чтобы он счел это не ненавистью или неприязнью, а скорее заботой и великой любовью, с которой мы, любя христианскую веру, от всего сердца обнимаем этих славнейших учителей.

Хвала всемилостивому Богу. Фридрих Кройснер<sup>[633]</sup>.

# Народ как проблема



# **Михаил Дмитриев. «Русский народ» или «люди Божии»? Об особенностях протонациональных дискурсов в культуре Московской Руси**

doi:10.17323/978-5-7598-2111-3\_256–304

Предмет этой статьи – один из пластов протонациональных <sup>[634]</sup> дискурсов в культуре Московской Руси (XV–XVII вв.), а именно тот, в котором конфессионально-идентитарное замещает то, что мы привыкли называть «национальным» или «этнонациональным». Речь пойдет именно о дискурсах <sup>[635]</sup>, и такое определение предмета опирается на устоявшееся в науке мнение, что связи между средневековыми формами этнического (идентитарного) самосознания больших политических сообществ, раннемодерными этнонациональными представлениями, национальными идеологиями и убеждениями имеют специфически дискурсивную природу <sup>[636]</sup>. Европейская культура выработала ряд дискурсивных структур, которые составляют остов современных национально-этнических идеологий, теорий, представлений, вербальных и невербальных практик. Дискурсивная природа современного национализма и национальной самоидентификации убедительно и многократно проанализирована и описана. Один из ярких примеров – исследование Р. Водак и ее коллег, посвященное «австрийской национальной идентичности» <sup>[637]</sup>. Проведенное этой группой ученых исследование опирается на методологию «критического анализа дискурса», *critical discourse analysis* <sup>[638]</sup>, и аналогичные подходы могли бы быть применены (со всеми необходимыми модификациями и столь же необходимой осторожностью) к изучению средневековых этнических и протонациональных дискурсов, в том числе и древнерусских.

Что же касается главного вопроса данной статьи, то нас интересует следующее: нации, национализм, национальное и этническое, присутствующие в нашем мире объективно, «сами по себе» (согласно одним голосам в ученом и неученом мире), и присутствующие лишь в нашем воображении (согласно другим голосам в том же ученом и

неученом мире) – как эти нации, национализм, национальное и этническое связаны со Средними веками? Вопрос совсем не нов, и долгое время, воспитанные советской школой, а потом и университетами, мы веровали (вместе с марксистом Ю.В. Бромлеем<sup>[639]</sup> и вовсе не марксистом Э. Смитом<sup>[640]</sup>), что нации и национализм вырастают из онтологических этнических традиций, создавших некие средневековые «народности», которые якобы и составили прочный фундамент для произрастания современных и современных наций.

Однако уже в советское время в нашей науке стали распространяться сомнения в онтологическом характере «этнического» в Средние века и «национального» в Новое время; потом многие узнали о так называемом конструкционистском понимании нации (главный плод исследований конструкционистов может быть выражен формулой из трех слов – «нации создаются национализмами»; самые заметные представители конструкционистов – Г. Кон, Э. Геллнер, Ж. Брейи, Э. Хобсбаум, Б. Андерсон, Р. Брубейкер, Э. Кедури<sup>[641]</sup>). Сегодня, тем не менее, у нас в России и около нас, в соседних странах, входивших в состав СССР, снова в чести старая марксистская или квазимарксистская концепция *онтологических* истоков национальных конструкторов и наций Нового времени.

Но к какой бы школе мы ни присоединились, вопрос о месте Средних веков в генезисе дискурсов национального и соответственно наций остается очень существенным. И при взгляде на нашу проблематику из средневекового «далёка» оказывается, что строго *исторический* и – особенно! – историко-сравнительный подход к генезису «национального» противоречит утвердившемуся в гуманитарных науках догмату, согласно которому понятия «народность», «этнос», «этничность», «natio» – в том понимании, какое у нас почти безраздельно господствует, – адекватны «реальности», с которой, как предполагается, хорошо знакомы медиевисты. Кроме того, еще более сомнительным оказывается догмат, согласно которому «этничность», «протонациональные» и «национальные» идентичности – суть едва ли не «естественные» и универсальные формы связей в человеческих сообществах. Предположение о локальных и специфически западноевропейских

(«латинских») и именно средневековых истоках дискурсов «национального», которые сегодня представляются нам универсально-естественными (т. е. не локальными и уж тем более не узколокальными) и модерными (т. е. постсредневековыми), стал точкой отсчета и для данного исследования. К его разворачиванию подтолкнули сомнения, родившиеся на почве украинистических исследований, при изучении религиозных конфликтов, произошедших на Украине и в Белоруссии в первой половине XVII в., вслед за заключенной в 1595–1596 гг. Брестской церковной унией<sup>[642]</sup>. В условиях фактически религиозной войны выяснилось, что в головах многих рядовых «руських людей» (рутенев, русинов) этнический (этнонациональный) дискурс вообще не существует, потому что осознанная принадлежность к конфессии и локальной общности была вполне достаточна для самоидентификации. Что же касается не рядовых русинов, а православной «интеллигенции» украинско-белорусских земель, то, как обнаружилось, и для большей части даже образованных рутенев дискурс «русского» («руського», рутенского) и православного совершенно неразделимы. Это большинство составляли те, кто спонтанно не признавал этнонациональных маркеров, считая, что «русская вера», т. е. православие как таковое, и есть достаточный идентификатор индивида. Правда, и здесь, в этом слое, в меньшинстве встречались и такие, кто мыслил вполне «по-европейски», т. е. в категориях «руської», польской, «московской» наций, имея в виду под нацией сообщество этнокультурного порядка; и те, кто был как бы на перепутье (например, Мелетий Смотрицкий<sup>[643]</sup>) между двумя дискурсами. Иными словами, ситуация в украинско-белорусской православной культуре первой половины XVII в. показывает, что, во-первых, элиты местного общества могли обходиться без *этнических* критериев коллективной идентичности (показывая тем самым их неуниверсальность); во-вторых, соответственно православное самосознание здесь не просто не *сочетается* с этническим, которое отсутствует (и поэтому с ним ничто не может сочетаться), не просто вытесняет его, но и как бы замещает его, занимает ту нишу и выполняет те функции, которые мы обыкновенно приписываем этническим или этнонациональным дискурсам (этот тезис особенно остро противоречит господствующей в нынешних украинской<sup>[644]</sup> и

белорусской<sup>[645]</sup> историографиях точке зрения на «национальное» в его украинском, белорусском или украинско-белорусском вариантах).

Названные сомнения укрепились при изучении представлений, которые мы осознаём как «национальные» или «протонациональные» в культуре Московской и Киевской Руси. В Московской Руси, благодаря обилию источников, ситуация выглядит и много более однозначной, чем на Украине, в Белоруссии и Киевской Руси, и еще более остропарадоксальной. Здесь, в Московском царстве, как будет показано и ниже, вплоть до второй половины (и даже до конца!) XVII в. концепты «русские люди», «Русская земля», как это ни странно, чаще всего не несли в себе этнических (или этнонациональных) представлений о «русском народе»; заместителем этнического *wir-Gefühl* был самодостаточный дискурс «мы – православные», православное *wir-Gefühl*.

Среди базовых элементов средневековых (прото)национальных дискурсов главную роль играли концепты (и связанные с ними семантические поля) *gens*, *natio* и *populus* в том виде, в каком они понимались в «варварских» и раннесредневековых обществах Западной Европы<sup>[646]</sup> и были позднее развиты и трансформированы в обществах раннего Нового времени. Три обстоятельства имеют, как представляется, принципиальное значение в этом отношении.

Во-первых, по своему существу средневековые западные представления и идеи, касающиеся «этнических» различий, имеют мало общего с самими реальными особенностями того или иного сообщества, воображаемыми нами как «этнические»<sup>[647]</sup>. Среди медиевистов и специалистов по истории Нового времени очень многие считают – особенно после нашумевших книг П. Джири<sup>[648]</sup> и Б. Андерсона, – что убеждение в принадлежности индивида или группы индивидов к «этносу» и «нации» (как культурному, а не политическому сообществу) есть факт индивидуального или коллективного самосознания, порожденный воздействием на сознание людей господствующих и создаваемых элитами дискурсов, а вовсе не «отражение» в головах людей факта «объективного», онтологического существования «наций» и «этносов». Эти дискурсы были «изобретены», сконструированы (и отчасти унаследованы от Античности) в процессе интеллектуального творчества, в котором были использованы библейские тексты, некоторые дескриптивные

клише и мыслительные приемы, восходящие к Древней Греции и Древнему Риму, а также протосхоластические и раннесхоластические новации христианских «виртуозов»<sup>[649]</sup>. Такими путями и сложились, видимо, средневековые этнические/протонациональные дискурсы, если их понимать и как языки культуры (семиотические системы), и как знаковые системы, переплетенные с соответствующими им формами деятельности (практиками). Насколько исключительной была в этом отношении западноевропейская средневековая культура? Каким образом «стратегии различения» выстраивались и реализовывались в православно-византийских культурах и культурах вне европейского региона?

Во-вторых, не похоже, чтобы представления о *natio/nationes*, *gens/gentes*, *lingua/linguae* и дискурсы, частью которых эти понятия и выступали, соотносились в средневековом менталитете только с политическими или локальными группами, выделяемыми на основе географического критерия (как это было в случае с *nationes* средневековых университетов и с представителями духовенства отдельных регионов Европы во время церковных соборов).

В-третьих, даже тогда, когда нация (*natio*) понималась и выступала как «политическая нация» (*natio politica*), самый факт употребления концепта *natio/gens* (плюс коррелирующие с ними контексты) показывает, что политические и локальные сообщества на символическом уровне различались при помощи «этнических» идентификаторов. Иными словами, концепт «этничности» уже был укоренен в самом употребляемом языке, который был когда-то создан идеологами-«виртуозами».

При этом трудно не признать правоту тех, кто утверждает, что основы средневековых протонациональных дискурсов были созданы в значительной степени интеллектуальными приемами и *экзегетикой*, присущими именно специфически иудео-христианской (т. е. библейской и патристической) традиции<sup>[650]</sup>. В то же время кажется, что дискурсы этого типа *не* возникали за пределами семиотического поля, созданного иудео-христианской культурой. Постплеменные «национальные»/этнические дискурсы, которые нам хорошо знакомы по европейскому опыту, вряд ли могли бы возникнуть в исламской<sup>[651]</sup>, конфуцианской<sup>[652]</sup> или буддистской культуре без контактов с христианскими обществами. Кроме того, есть много оснований



думать, что внутри иудео-христианской традиции присутствуют весьма существенные различия между восточнохристианской (особенно византийской) и западнохристианской культурой в том, что касается представлений о *nationes* и *gentes*. По всей видимости, это привело к появлению многих отличий в генезисе и эволюции протонациональных/национальных дискурсов в обществах Византийского содружества от того, как аналогичные процессы протекали в пределах «латинского» мира.

Сошлемся на пример трех западных средневековых стран, сравним их опыт с тем, что известно о византийской культуре.

Средневековая Чехия – один из случаев, когда видно, что протонациональные/национальные дискурсы сложились уже в XIV–XV столетиях. Структура протонациональных/национальных дискурсов гуситской эпохи<sup>[653]</sup> и этнические/этнонациональные представления так называемой «Хроники Далимила» немногим отличаются от чешских национальных, этнонациональных и националистических дискурсов XIX в. Этнонациональные представления XIV–XV вв. были частью сохранены, частью развиты в соответствующих дискурсах эпохи Реформации, Контрреформации, католической реформы и барокко. Имеем ли мы дело с «чешской аномалией» или с европейской «нормой»?

Пример Польши (да и других стран латинского Запада) склоняет думать, что в Чехии мы сталкиваемся скорее с нормой, чем с исключением... В средневековой Польше (Польском королевстве) дискурсы, в которых поляки выступают как «*natio*», «*gens*», как «средневековая этническая нация», – довольно частое явление, и «нация» здесь никак не ограничена одним лишь рыцарским сословием. Это особенно ясно в периоды острой конфронтации с немцами. Позднее, в раннее Новое время (XVI–XVII вв.), такие концепты, как *Poloni*, *Lithuani*, *Rutheni* (в качестве именно этнических концептов) были органической частью «высокой» культуры Речи Посполитой<sup>[654]</sup>. Эти концепты и связанные с ними представления не относились к одной лишь шляхте. Было бы трудно отрицать типологическую близость этих дискурсов и национальных/националистических дискурсов XIX в.

Опыт Франции, который обычно рассматривается как «классический» случай «типичного» современного национализма, как

кажется, вовсе не противоречит тому, что сказано о Польше и Чехии. Французская революция, подчеркивая равенство всех граждан, принадлежащих к одной нации, в самом своем наборе понятий, касающихся «французскости», опиралась на традиции предшествующих эпох<sup>[655]</sup>. Трудно было бы отрицать, что в эпоху французских религиозных войн (этно)национальные (идентитарно-национальные; французские сознание и язык не принимают слово «этническое» в данных контекстах) дискурсы существовали, были распространены в разных социальных слоях и не подразумевали одно лишь дворянское сословие<sup>[656]</sup>. Есть основания утверждать, что концепция «национального» государства, антисословный пафос Французской революции и республиканский национализм XIX–XX вв. включали и «этнические» компоненты.

А вот опыт Византии, напротив, не соответствует западноевропейской средневековой модели. Судя по доступной литературе, среди византинистов преобладает мнение, что византийские элиты не выработали сколько-нибудь отчетливых форм «этнического»/этнонационального дискурса вплоть до XV в. (или, по меньшей мере, вплоть до середины XIII в., до периода Никейской империи)<sup>[657]</sup>. В XVI–XVII столетиях в поствизантийской грекоязычной культуре начались перемены. Однако было бы очень сложно доказать, что греческие этнонациональные дискурсы укоренены в византийском дискурсивном наследии<sup>[658]</sup> (так же как невозможно увидеть в итальянцах наследников «римлян»).

Есть много оснований считать, что опыт Древней Руси, России и украинско-белорусских земель совмещает черты двух традиций – в том смысле, что оба типа дискурсов (западный и византийский) сосуществовали и соперничали в средневековой и раннемодерной культуре восточных славян. Византийцы виделись в этих дискурсах «греками», и самовосприятие (представления о «русских», «русском» и т. п.) в некоторых контекстах приобретало «этническую» окраску уже во времена Киевской Руси.

Однако, во-первых, в восточнославянском Средневековье мы видим немало существенных отклонений от западного образца; во-вторых, эти отклонения численно росли и углублялись в своем содержании в Московской Руси в XVI–XVII столетиях (представления о «Святой Руси», странное восприятие «чужих» в категориях почти одной лишь

конфессиональной, политической и пространственной, а не «этнической» чуждости, аналогичная по логике полная и твердая привязанность к конфессиональному, династическому и политико-государственному принципам в построении самоидентификации).

В целом накопленные данные позволяют выдвинуть следующую гипотезу: в этнических, этнонациональных, идентитарно-национальных дискурсах Средних веков и раннего Нового времени могут быть обнаружены специфически западноевропейские (скорее даже *западнохристианские*) средневековые корни и структуры<sup>[659]</sup>. Эта же гипотеза имеет и обратную сторону: внутри самой византийско-православной традиции, видимо, не сложились (или не вполне сложились) дискурсивные структуры, которые приводили бы к спонтанному появлению привычных нам форм средневековых и раннемодерных этнонациональных представлений. К этой гипотезе, как сказано, подталкивает накопленный опыт изучения «этнического» в культуре Древней Руси, Русского государства и православной культуре украинско-белорусских земель. Наша статья представляет собой попытку эмпирически проверить данную гипотезу на прочность, предприняв зондаж на основе анализа ряда релевантных текстов русской православной культуры XV–XVII вв. и обратившись к тому памятнику, который стал фундаментом древнерусских «стратегий этнического различения», – «Повести временных лет».

## Об историографической ситуации

До 1917 г. никаких специальных исследований по истории русского национального самосознания допетровского периода не предпринималось, хотя, конечно, в работах филологов, историков Церкви, права и государства предлагались те или иные соображения о том, каково было значение дискурсов «русского». Принималось (в России и вне России) как само собой разумеющееся, что у «русского народа» было «русское самосознание». Кризис 1917–1920 гг. и появление Украины и Белоруссии как государств в составе СССР привели к рождению самой темы древнерусской народности и ее разделения на три народа<sup>[660]</sup>. Концепция складывания трех народностей начиная с XIV в. стала научной и учебной догмой. Эта концепция утвердилась во всех школьных и вузовских учебниках, как и в обобщающих академических трудах. Публикации В.В. Мавродина стали *norma normans* в этой области<sup>[661]</sup>.

В 1945 г. Д.С. Лихачев опубликовал небольшой очерк, в названии которого говорилось о русском национальном самосознании, но в книге на самом деле речь шла об образе Русской земли<sup>[662]</sup>. Советская публика была познакомлена и с некоторыми исследованиями представителя русской эмиграции А.В. Соловьева об истории понятий «Русь», «Россия», «Великая Россия» и «Малая Россия» и их дериватов, соответствующие исследования предпринимались и в СССР, но представления о «русском народе» долгое время специально не изучались<sup>[663]</sup>.

В 1980-е годы в советских научных публикациях, посвященных древнерусскому самосознанию (киевского, удельного и московского периодов), сам подход к данной проблематике существенно модифицируется: от описания онтологически существующих «народностей» специалисты переходят к изучению этнического самосознания, видя именно в нем главный конституирующий признак того или иного «этноса»<sup>[664]</sup>. И тут ученые сталкиваются с большим числом затруднений, пытаясь проанализировать «этнические» компоненты в представлениях о «русском» и «русском народе» в древнерусской письменности.

Один из давно известных камней преткновения – сам объем понятий «Русь», «Русская земля», «Россия»<sup>[665]</sup>, с которыми связаны представления о «русском» и русской идентичности. И.Н. Данилевский весьма осторожно и очень адекватно показал, насколько трудно применить понятие «русский народ» к текстам «этнического» самосознания Древней Руси<sup>[666]</sup>. К выводам о неопределенности и противоречивости дискурсивной ситуации в этой области в результате очень скрупулезного исследования текстов пришли и Д.А. Добровольский<sup>[667]</sup>, и И.В. Ведюшкина<sup>[668]</sup>, и А.П. Толочко<sup>[669]</sup>, и П.П. Толочко<sup>[670]</sup>, а Н.И. Толстой и В.М. Живов, отдавая дань сложившейся традиции, предприняли попытку выявить соотношение «этнического» и «неэтнического» в высказываниях составителей ПВЛ<sup>[671]</sup>. Канадский исследователь М. Бушар не заметил противоречий текста ПВЛ, взяв его английский перевод и посчитав, что термин «народ» из синодального (!) перевода Библии, принятого Священным Синодом с 1870-х годов, и есть основа «национального» самосознания Древней Руси<sup>[672]</sup>.

В.М. Рычка в работе 1994 г. писал, что идентичность населения Киевской Руси не может быть понята как «национальная», так как религия играла в ней главную роль и главным фундаментом для выделения «народа Русь» оказывалась митрополия, что «объективно тормозило процессы формирования национальной государственности»<sup>[673]</sup>.

А.А. Горский предпринял подсчет «патриотических формул» в русских текстах до XV в. и обнаружил, что лишь однажды борьба за Русь ассоциируется с борьбой за «народ» Руси, в то время как в большинстве случаев «патриотизм» древнерусских памятников сводится к формуле борьбы «за церковь и веру христианскую» и «за князя и за Русскую землю»<sup>[674]</sup>. М.М. Кром в опубликованной в том же сборнике статье<sup>[675]</sup> приходит к выводу, что ни одного из современных признаков патриотизма нет в Древней Руси, и в древнерусском языке нет эквивалента этому понятию, а восходящее к латыни слово «патриот» появляется в русском языке лишь с XVIII в. «Вероисповедный принцип был главным в средневековье и поглощал этническое, национальное начало», – пишет Кром<sup>[676]</sup>, не обращая, однако, внимания на то, что «этническое, национальное начало»

обособилось в языке западного христианства много ранее, чем на Руси.

В этом контексте оказываются очень существенными наблюдения над отдельными частными и, казалось бы, специальными памятниками или группами памятников<sup>[677]</sup>, над самой лексикой текстов Киевской Руси<sup>[678]</sup>, даже над такими неожиданными источниками, как великокняжеские печати<sup>[679]</sup>. В то же время такой авторитетный историк, как В.Я. Петрухин, не отказывается от категории этнического при изучении древнерусских реалий<sup>[680]</sup>, а выдающийся археолог В.В. Седов продолжал и в 1990-е годы писать о «древнерусской народности»<sup>[681]</sup>. В традиционной методологии выдержана и книга С.Н. Плохия<sup>[682]</sup>.

Представления о «русском/древнерусском народе» Восточной Европы в Средние века – неперенный атрибут не только учебников, но и вненаучной публицистики<sup>[683]</sup>. Однако в целом, вплоть до самого недавнего времени, во-первых, не предпринималось специального систематического изучения представлений об «этнонациональной» идентичности населения Московской Руси; во-вторых, даже в научной литературе господствовали (и продолжают господствовать) априорные мнения, что Московской Руси присущи дискурсы, постулирующие существование русского народа, понимаемого как русское «этническое» сообщество.

Несмелые сомнения в справедливости таких утверждений стали появляться уже в 1970-е годы. М. Чернявский написал в кратком эссе о русском национальном самосознании раннего Нового времени, что оно опиралось на «триаду» – «православие, самодержавие, империя»<sup>[684]</sup>, подготавливая, таким образом, рождение знаменитой формулы графа С.С. Уварова. Д. Миллер посвятил обширный очерк «Великим Четным Минеем» и «Степенной книге» как памятникам «национального» самосознания (недавно эта же тема была представлена и в его книге о культе св. Сергия Радонежского)<sup>[685]</sup>, и «национальное» самосознание в этой работе сводится к ряду государственно-политических идей; проблема специфических черт дискурсов «русской идентичности» Д. Миллером фактически исключена из поля внимания.

Ряд важных наблюдений сделан П. Бушковичем в трех очерках, посвященных истории национального самосознания в России<sup>[686]</sup>. Он



констатирует, что долгое время ученые были сосредоточены на истории русского национализма, пренебрегая дискурсами русской идентичности, которые можно выявить, обратившись к «глубинному значению слов “Россия” и “русские”, а не к различным связанным с этими словами идеям» и задавшись вопросом о том, в чем состоит «фундаментальный пласт идентичности», the fundamental layer of identity, «какие народы и земли это слово, примененное к конкретной нации, включает, а какие – исключает»<sup>[687]</sup>.

В советской культуре Россия понималась как этническое сообщество, «Russia was interpreted as ethnic unit», но так ли она осмысливалась в дореволюционной российской культуре? Напомнив о космополитическом составе элит империи и о безрезультатности политики русификации, Бушкович делает предположение, что идентичность (более подходящим термином было бы «дискурсы идентичности»), связанная с понятием «Россия», может быть определена как «государственническая» или даже «династическая»<sup>[688]</sup>, и российский опыт противоречит идущему от Г. Кона противопоставлению «политико-гражданского» и «этнокультурного» принципов построения идеологических представлений о национальном.

Говоря о московском периоде в истории России, Бушкович констатирует на основе накопленного историками опыта, что, хотя мотив «мы – русские» и «наша Россия» присутствует в культуре Московского царства, в круг «русских» включаются и татары, и карелы, и мордвины, а русские нарративы (летописи, «Степенная книга», «Сказание о князьях Владимирских») «имеют предметом династию, а не страну или народ»<sup>[689]</sup>. В середине XVII столетия в эту концепцию «русского» была включена Малороссия (Украина), при Петре – Прибалтика, но петровское понятие «император» не имело ничего общего с господством «русских» или «России» над остальной частью империи, и в этом отношении Петр не внес ничего нового в представления о «русской» идентичности<sup>[690]</sup>. Более того, появившиеся во второй половине XVII в. этнические идеи «барочного славизма и сарматизма» были отвергнуты культурой образованных слоев общества<sup>[691]</sup>, и это было связано (добавим от себя), скорее всего, с унаследованной от Московской Руси манерой мыслить о «русском».



В неизбежно беглых наблюдениях П. Бушковича важны две стороны. Во-первых, констатация более или менее очевидного: в Московском государстве представления о русском и русских не были этническими представлениями; во-вторых, не менее очевидная констатация: специальное систематическое изучение соответствующих памятников пока не проведено.

Исследования А. Каппелера приводят к аналогичным выводам: допетровская Русь и даже послепетровская Россия были «домодерными империями» – про них нельзя сказать, что демографическое ядро этих государств определялось бы в «национально-этнических» категориях<sup>[692]</sup>. Несколько статей С. Франклина выражают растерянность ответственных исследователей перед неопределенностью представлений о русском и русской идентичности в допетровский период русской истории<sup>[693]</sup>.

Гипотетическим построениям П. Бушковича и А. Каппелера о «внеэтнической» логике построения старомосковских дискурсов о «русской» идентичности соответствуют первые результаты недавних специальных исследований ряда историков, в том числе и автора данной статьи<sup>[694]</sup>. Так, очень большое значение имеют выводы К.Ю. Ерусалимского о чуждости понятия «русский народ» дискурсам Московской Руси<sup>[695]</sup> и его наблюдения над тем, насколько различными были присущие польско-литовской и московско-русской культуре манеры понимать «национальную» идентичность эмигрантов, переехавших из России в Речь Посполитую<sup>[696]</sup>. С тем же феноменом различий между «западной» и локально-древнерусской моделями конструирования представлений о «русской идентичности» мы сталкиваемся всякий раз, когда обращаемся к польским или европейским источникам, повествующим о России и Восточной Европе<sup>[697]</sup>. Великолепный компендиум соответствующих сведений содержат две книги А.С. Мыльникова<sup>[698]</sup>.

Наконец, с проблематикой «национального» самосознания Древней и Московской Руси соседствует проблематика дискурсов «имперской» идентичности в старомосковской культуре. Ссылки на «империю» и «имперскость» оказываются палочкой-выручалочкой всякий раз, когда пишущие признают, что в «национальных», «этнических» и

«этнонациональных» терминах специфика дискурсивной ситуации в культуре Московского государства не передается [\[699\]](#).

## Русь – народ или «царство православных»?

Рассмотрим текст, который, казалось, по самому своему статусу должен выражать (или формировать) *этнонациональное* самосознание русских. Это так называемая «Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского» (в первой редакции, 1626 г.)<sup>[700]</sup>, посвященная событиям Смутного времени. Каковы категории, описывающие коллективную идентичность «русских», т. е. категории присущего этому памятнику «национального» дискурса<sup>[701]</sup>?

Во-первых, без какого бы то ни было удивления мы констатируем, что Россия (Московская Русь) мыслится прежде всего как «царство» и «государство». «*Царство Московское*, его же именуют от давних век *Великая Росия*, той же град Москву постави великий князь Данил и царствова в нем сам...», передав власть и своим детям. Иван Грозный, достигнув «мужества», «нача владетельно держати скифетро *Российскаго государства*»; во времена Ливонской войны Бог попустил «на *Российское государство* кроля Полского»; позднее «вся держава *Российскаго государства* порученна бысть» Борису Годунову, который «властолюбив велми бывше, и начальников всего *Российскаго государства* и воевод» себе подчинил; он оказался недостоин своего призвания, «царство *Великия Росия* возмути»<sup>[702]</sup>, «благородие свое погуби» и проч.; Василий Шуйский стал царем «*Московскому государству* и всей *Великой Росии*», однако при нем «вся *Российская держава* запустение прия»; русское посольство было послано под Смоленск, чтобы звать королевича «Владислава на *Российское царство*», и в речи, обращенной к Сигизмунду III, говорится, что послы прибыли «по совету всеа *Российския державы*», с просьбой дать сына «на *Московское государство*»<sup>[703]</sup>. Дмитрий Пожарский прибыл в Нижний Новгород и направил послания по всем городам «*Российского царства*». «Чудовский мних» (Г. Отрепьев) «*царствие великие Росии* возмутил». Примеры такого рода можно было бы и умножить.

Во-вторых, главной, как кажется, категорией «национальной» идентичности выступает понятие «православное христианство». Эта категория становится центральной при обозначении *wir-Gefühl* уже в самом названии памятника: «Повесть... о начале царствующего града Москвы, и о корени великих Князей Московских, и о пресечении

корени царского от Августа Царя, и о начале инаго корени Царей... и о приходе богомерскаго Еретика Гришки Отрепьева... и о пришествии Литвы, и о разорении царствующаго града Москвы от безбожных ляхов, и о взятии царствующаго града Москвы собранием и попечением *всего православного росийскаго христианства*, и о избрании на царствующий град Москву и на все росийские государства царя Михаила...».

Иван Грозный стал деспотом и начал проливать кровь подвластных «за умножение грех *всево православнаго крестьянства*». Он разделил царство на две части, половину отдал Симеону, создал «опришнину» и развернул террор – велел своей «опришной» части грады разрушать и в них «*православных крестьян* немилостиво убивати даже и до сущих младенец», в том числе и святительского чина... При царе Федоре Иоанновиче жители России «...тихо и безмятежно, во благонравии живуще. Началницы же Московского Государства, князи и бояре и воеводы, вкупе и *все православное христианство*, начаша от скорби бывшия утешатися...».

Во время осады Новгорода-Северского войсками самозванца «греха ради *православного христианства*, побеждено быша Московское воинство». В ходе боевых действий «поляцы... в *крови христианской* руце свои обагриша».

Как эквивалент «православного христианства» встречается и выражение «*крестьянский народ*» (во времена Ливонской войны Иван Грозный устранился, отправил к королю своих послов, чтобы тот «дал бы *крестьянскому народу* покой и тишину»<sup>[704]</sup>), но в нашем памятнике, как видно из приведенных ниже примеров, слово «народ» не имеет отношения к современным представлениям о «народе-нации», соответствуя современному понятию «люди» или «население данной местности».

В-третьих, в нашем памятнике встречаются и понятия «народ», «московский народ», «народи». Каково их наполнение?

Например, мы встречаем фразу: Годунов не только «начальников» и воевод, но и «*всех людей Московского народу*, подручны себе учини». Идет ли речь о «русском народе», «русской нации»? Всякие сомнения относительно мнимого сходства понятий «московский народ» и «русская нация» исчезает при дальнейшем чтении текста. Годунов «ниже усрамился, или паче убоялся скифетродержавного владычества

и *множественного народа*»; «*народи же Московстии*» после смерти Дмитрия ужаснулись и в печали были; «той же Борис, видя *народ* возмущен...» велел зажечь много домов, чтобы отвлечь внимание, и тогда «преста мирное волнение» о царевиче, «*людие*» стали думать только о пребывающих в скорби домашних и «посем утвердися рука Борисова на всем *народе Росийскаго царства* и ни кто супротивен ему бысть». Говоря об избрании Бориса на престол, автор пишет, что «*народи же купно* и единомышленно воздвигоша гласы свои», а он «испусти слезы пред *народом* лестию»; «*народи же* наипаче кричаху, ови от препростаго ума своего, овии же научени бывше от самого... и по многи дни бысть *народное* кричание. Той же Борис провидя *народ*... повеле *народ* собрати... И возрадовашеся *людие*», стали в «канбаны тяжкие бити» и молиться Богу<sup>[705]</sup>...

При вторжении Лжедмитрия воеводы Чернигова и Путивля не верят, что тот – сын Ивана Грозного, и «поведают о нем *народу*» как о «ростриге Отрепьеве», однако «*народи же* градов тех» восстают, отдают воевод в руки Дмитрию, и тот собирает великое воинство «*литовского народу*». В ходе борьбы «литовского» и «московского» воинств, в одной из битв «*московстии же народи* поля обретают» и гонят врага, и «так победени быша Поляцы».

Царица Мария хочет видеть на престоле Федора, сына Годунова, и «*боляре же* и *началници* Московского царства, вкупе же и весь *народ*» дают обещание его избрать, однако войско под Кромами заколебалось и перешло под власть самозванца... Воеводы арестованы, начинаются волнения, и в Москве некий Гаврила Пушкин у Лобного места «собра *народ* весь» и рассказывает ему о Дмитрии, и, услышавши это, «*все людие*» поколебались в уме и заточили в тюрьму царицу, и Федора, и Ксению Годунову. В конце концов «*боляре*», и «*началници*», и «*весь народ* вкупе царствующего града» подчинились Лжедмитрию. При входе в Москву его встречают «*все людие* от мала до велика», однако после того как он «посла до Полсково *народу*» и женился на Марине Мнишек, собралось «множество *народу*» с оружием и дрекольем, «и приидоша на него весь *народ* царствующего града», тело Лжедмитрия волокут по улицам, «и всего *народа* очи зряху на сия бывшая позорища». «От *народу*» был убит Петр Басманов и побито бесчисленно «*польсково народу*»... Василий Шуйский собрал «*весь народ*» для избрания патриарха, однако «*народи же* вопияху», чтобы

прежде избрать царя... Советницы посланы «в *народ*», и они «наустеша *народы*», чтобы избрать царем Василий Шуйского, он избран, и «*народи*» идут по домам... Однако на Дону и в других регионах не хотят служить Василию, «иже бе на Москве помазан от *народу*», ополчение Болотникова идет на Москву, его войско побили, но оно отошло к Калуге и тут утвердилось с «тамо жительствоющими *народы*», «царевы *люди*» туда посланы, но они побиты повстанцами, «*людие* царевы» помалу оскудели, и их стали гнать и побивать<sup>[706]</sup>.

Рассказывается и о походе армии Шуйского под Тулу, где ему противостояли «*людие* же града того». Когда голод начался среди «*людей*», город был сдан, самозванца предали смерти – царь «повеле его обвесити пред *народом*». Когда новый самозванец объявился в Северских городах, «последоваша ему *людие* вси страны Северские» и множество «Полсково *народу*»<sup>[707]</sup>. К Жолкевскому под Москву он приводит «велие собрание Поляков и Руских *людей*», они стоят под Коломенским, а «московстии же *народи*», видя врагов с двух сторон, вооружаются... «Множество *народу*» царствующего града собирается на дворе Шуйского... В наставлении патриарха Гермогена звучат слова «по совету всего *народу* взяти посолства бремя и дело...»<sup>[708]</sup>. Во время пребывания под Смоленском арестованных Сигизмундом III послов, «московстии *народи*» пустили в город поляков и предались в руки гетмана, который поставил Гонсевского над «московскими *людми*», «Поляци» стали насильничать над «*людьми*», «сим же проклятым богомерским Римлянном непрестанно Московский *народ* облыгая»<sup>[709]</sup>... Позднее «весь *народ*» царствующего града хвалит Бога, по всем градам Московского государства были отправлены послания, чтобы «*людие* снимались» в Москву, но тут дьявол настроил «*народы*» против Ляпунова, и «*народи*» убили Ляпунова...

Из нашего источника видно, что понятие «народ/народи» не только не эквивалентны современным этнически осмысленным понятиям «народ»-«нация», но и трудноотлично от понятия «люди». В то же время понятие «люди» часто оказывается соотнесено с понятием «люди Господа». Так, говоря о правлении царя Федора, автор пишет: «и умилисердися Господь на *люди* своя, и время благополучно подаде, и возвеличи царя и *люди*». У Бориса Годунова было много достоинств, но «токмо едино неисправление имяше пред Богом и всеми *людми*: во уши его ложное приношаху», и он предавал оговоренных



мучениям<sup>[710]</sup>... После смерти Федора «бысть плач и рыдание велие в людех, и колебашася людие семо и овамо», как овцы без пастыря. Господь «умилосердися на люди своя», не восхотел пролития крови, Борис возложил на себя царский венец, да «царствует над людьми». Его рука «утвердилась» на «всем Московском царстве», и напал страх и трепет великий на «вся люди», которые стали верно ему служить... Борис возгордился в безумии, начал репрессии, и «от сего же ужасни быша людие царствующаго града и оскорбеша зело». А тут «из Литвы», из «литовских градов», пришли сведения о самозванце Дмитриии, и «промчесе то слово во всю Росию», и на Северщине «ему вси людие подручны хотят быть»; в ответ Борис велит всем «воинским людям» стекаться в «северные грады» и быть там под властью воевод. Лжедмитрий продолжал творить пакости «царевым людям», его «людие» воюют против «царевых людей», и в тот момент, когда «люди цареви» стоят под Кромами, Борис умирает, а «людие же вси, князи и бояре и весь синклит царский, стекошася во град купно...». Позднее новый царь Василий Шуйский шлет Михаила Шуйского за помощью к шведам, и «людие же Новаграда сretoша его»<sup>[711]</sup>. Войско Делагарди идет на помощь царю, и Лжедмитрию сообщают, что идет из Новгорода «воевода Московский с множеством воин, свицких немец и московских людей». Михаил Шуйский идет на Москву, его встречают «вси людие царствующаго града»<sup>[712]</sup>, потом он умирает, и «все люди» царствующаго града о нем рыдают...

В-четвертых, естественным образом, «поляки», «литовские люди» и «немцы» – частые фигуранты на страницах «Повести». «Поляцы же ополчением жестоким нападоша на Москвич», войско москвичей оскудевает, «поляцы же поля обретают» и людей царевых побивают, и гонят их «Поляцы» 20 верст... Во время осады Москвы «блудят поляцы около града», «поляцы» ставят шатры<sup>[713]</sup>, поляцы обманывают москвичей мнимым стремлением к примирению, проникают в город, побивают «людей Московских бесчисленно»... и так слово «поляцы» употребляется многократно; и потом повествование строится на оппозиции «поляки – москвичи»... «Поляцы» осаждают Троицу, но бегут от «московского воинства», «москвичи» преследуют их до Дмитрова, поляки бегут от московского воинства<sup>[714]</sup>.

В городе Зубцове «люди» сего «литовского множества» отразить не могут, городок в итоге «взят от Поляков»; в другой битве, под



Торжком, много бед и от «немцев», и от «поляков»; «немцы» входят в Торжок, «поляки» отходят в Тверь; потом поляки снова нападают на немцев, и «посем Поляцы на полки Немецкие и на Русские нападоша»<sup>[715]</sup>. Упоминаются «немцы и крымцы», которые дают пособие «собранию Московского народу, ныне же им дают»; «немецкие людие»<sup>[716]</sup>.

Термин «поляцы» встречается очень часто наряду с «литовским воинством», «москвичами», московским воинством; о Ружевском говорится как о гетмане «Полсково народу». После нападения польской армии на Смоленск воевода Михаил Шеин «нашествия иноплеменных никакo ужасеся», и люди того города безбоязненно «драхуся с Поляцы»<sup>[717]</sup>. «Король польский» велит Жолкевскому идти на «Москвичей»; битва при Клушине – это сражение «поляков» и «немцев», в которой московское воинство было разбито. О «поляках» как оккупантах Москвы говорится многократно, и «московстии люди», видя их бесчинства, начинают сетовать; патриарх «созывает народ и повелевает мужески противу Поляков за крестьянскую веру стояти», и посылает воззвания во все грады «Российские державы»... Полковники, воеводы Литовской земли и «московские изменницы» угрожают патриарху, но тот «паче подкрепляя народ». «Поляки» творят «козни», когда «люди градские» вышли из домов, кто на куплю, кто на службу церковную, а поляки в это время нападают на город, жгут дома и насильничают, и «людие плачутся всех своих падений»<sup>[718]</sup>.

«Поляки» овладели Кремлем, а воевода Ляпунов в гнев «поидоша» на «неправедных Римлян», и вслед за ним Трубецкой, Заруцкий и их отряды собрались под Москву, так что «поляки» в страхе увидели «московское многое собрание»<sup>[719]</sup>. Последовал бой «московских воинов» против «поляков» и «полков литовских», Москва отбита, а поляки засели в Кремле и продолжают воевать с московским войском, с «москвичами». Сапега, Ходкевич, Жолкевский вмешиваются в борьбу «поляков», и «москвичи» сначала отступают, но потом им на помощь приходят Пожарский и Трубецкой с казаками, и возобновляется брань москвичей против поляков. Гетман и «начальный воевода Полсково народу» видит «московского народу собрание велие и изрядное их ополчение»<sup>[720]</sup>. «Поляки» голодают в Кремле, выпускают пленных, борьба «поляков» и московского воинства, или москвичей, продолжается. Предводитель поляков, мужественный

Струсь, обращается к ним со словами «мужие полсково народу», конец нам приходит от мужественных москвичей<sup>[721]</sup>, и «поляки» голосуют за то, чтобы послать представителей для переговоров о капитуляции. Московские «начальники» входят в город, арестовывают и «московских изменников», и Струся, и иных начальников и воевод «Полсково народу»<sup>[722]</sup>.

Кто же такие «поляки», «литовцы», «немцы» нашего источника? Это – подданные иных государств, вовлеченные в военные и политические коллизии Смутного времени. Изредка мелькающий термин «иноплеменные» в данных контекстах не делает ни «поляков», ни «литовцев», ни «немцев», ни «русских» этническими сообществами.

В-пятых, наконец, термины «отечество», «род», «племя» иногда встречаются в «Повести». Отечество – в значениях «родная земля», «свое государство». В Калуге князь некий «татарского роду», служа Дмитрию, ему изменил и хотел «отбежать до своего *отечества*»; «поляки» напали на Москву вместе с М. Салтыковым и Ф. Андроновым, «явными израдцами своего *отечества*»<sup>[723]</sup>. Царь Иван IV был жесток, но «за *отечество* стоятелен»<sup>[724]</sup>; в мятежные времена «и славные роды *отечества* своего отступили»<sup>[725]</sup>.

Понятие «иноплеменные» при этом противостоит не «русскому племени» (такого термина вовсе нет) или «русскому народу», а или «православным», или «людям» московских царей. Гермоген перед тем, как стать патриархом, обличал Лжедмитрия из-за брака с Мариной Мнишек – «яко недостойт *православному* христианину от *иноплеменных* жену себе поняти». Кузьма Минин в Нижнем Новгороде изыскиует «людей воинских», которые избыша от «посечения *иноплеменных*». Нашествие «поляков» и «литовцев» – это «нашествие *иноплеменных*».

Итак, что же такое «народ» и сопряженные с ним категории нарратива, представленного в «Повести»?

В негативном плане ответ таков: «народ», «люди», «православное христианство», «свои», «мы» здесь – не *natio* и не *gens* в «этническом» смысле. Такое заключение можно сделать достаточно определенно, так как контекст показывает, что даже тогда, когда значение *natio* можно предположить за словами «народ» или «люди», – во-первых, это значение никогда не обнаруживается эксплицитно (т. е. остается нашим предположением, которое нужно или подтвердить, или

опровергнуть); во-вторых, бесспорной остается контекстуальная связь слова «народ» с понятиями «множество людей», «толпа», жители данного локуса, подданные или служащие того или иного правителя или предводителя и т. п.

В позитивном же плане можно сказать, что термины «народ» и «люди» очень ситуативны, но в любой ситуации речь идет не о группе, соединенной какой бы то ни было «национально-культурной» или «этнической» идентичностью. Даже тогда, когда «русским людям» противостоят «иноплеменники», нет никаких оснований считать, что «русские» рассматриваются как «племя». Равным образом и «поляки», «литовцы», «немцы» никак не «племена», «этноты» или «этнические нации». Это – подданные другого государя и другого государства.

Аналогично и «свои» – это не племя, этнос или нация, а подданные «Российского государства», которое, *ex definitione*, есть сообщество христиан, «православное царство», среди подданных которого «титольной нацией» выступает «православное христианство», т. е. церковное сообщество, не отделимое, в рамках православного царства, от сообщества государственного. «Национальное» самосознание оказывается, таким образом, на поверку самосознанием церковным. В этом, судя по всему, и состоит главная особенность и главный парадокс дискурсов протонациональной коллективной идентичности в «Повести».

Приведенный пример – лишь один из релевантных фрагментов более или менее однородной картины, которая, как кажется, постепенно складывается при фронтальном чтении нарративных памятников древнерусской культуры.

## **Ипостаси «царства православных»: Русь как «Новый Израиль», как «Святая Русь», как «Третий Рим»**

В этом контексте, приняв, что ключом нормативных дискурсов старомосковского *wir-Gefühl* было самоописание в категориях «мы, православные» или «всё православие», становится понятнее, почему в «протонациональных» представлениях Московии столь весомо присутствуют представления о Руси как Израиле («новом» и, конечно же, «истинном»).

Эта тема, казалось бы, лежит на поверхности. Но историки и филологи обращались к ней лишь эпизодически, и первым был Н.И. Ефимов, который развил наблюдения, сделанные в свое время А. Поповым: «Замечательно, что библейские лица и события, и особенно все лучшее в них, [народ] считает русскими и описывает чертами, заимствованными из русской жизни»<sup>[726]</sup>. Дж. Раба и Д. Роулэнд практически одновременно опубликовали статьи, в которых справедливо констатируется, что в выражениях «протонационального» чувства представления о Руси как Новом Израиле занимали много более заметное место, чем концепция Москвы как Третьего Рима<sup>[727]</sup>. Систематическое изучение следов представления о Руси как Израиле предпринял А.Б. Конотоп<sup>[728]</sup>. К этой же теме обращается А.В. Кореневский<sup>[729]</sup>. В то же время тема «Русь – Новый Израиль» тесно переплетается с вопросом о воспроизведении образов Иерусалима и Палестины в России XVI–XVII вв., и в этой области работ много больше<sup>[730]</sup>.

Как же именно представлена тема «Русь – Новый Израиль» в наших текстах? Идет ли речь об избранном «народе», как обыкновенно принято думать и как многократно спонтанно пишет А.Б. Конотоп? Или под «Израилем» понимается религиозное сообщество? И в каком именно соотношении с мотивом «Русь – царство православных» выступает мотив «Руси – Израиля»?

Источники, которые позволили бы дать полный ответ на эти три вопроса, очень многочисленны и многообразны, изучены они еще далеко не полно, к некоторым из них обращались и мы<sup>[731]</sup>. В «Слове о житии и преставлении Дмитрия Ивановича», написанном в середине

XV в., говорится, что в годы княжения Дмитрия Донского расцвела Русская земля «яко прежде обетована Израилю»<sup>[732]</sup>. Этот оборот нужно понимать как выражение идеи, что Русская земля уже прежде была «обещана», а теперь она и «передана» Израилю, каковым оказывается сообщество православных, живущих в Русской земле (они же – люди «истинного Израйля», *verus Israel*)<sup>[733]</sup>. В этом контексте очень показательным становится сближение тех, кто готов погибнуть «за правоверную веру христианскую», с Израилем (евреями/иудеями) в словах, обращенных князем Дмитрием к призванным вельможам и князьям: «Лепо есть намь, братие, положити главы своя за правоверную веру христианскую, да не преляти будут гради наши погаными, ни запустеют святыя Божия церкви, и *не разсеяни будемь по лицу всеа земля*» (курсив мой. – М. Д.)<sup>[734]</sup>. И в этом же контексте яркими красками играют сравнения Дмитрия Донского с Моисеем и Давидом, а также с Евером, с Енохом, с Иосифом и даже с самим Авраамом<sup>[735]</sup>.

Более того, если Моисей видится как вождь одного лишь «еврейского языка», то Дмитрий есть князь над «многими языками», которые и составили православное сообщество верующих жителей Московского княжества, т. е. «русскую нацию», которая, конечно же, ни в контексте «Слова...», ни в контексте современного языка не может быть названа ни нацией, ни русской («Моисея ли ты именую? Но той князь бысть единому еврейску языку, ты же многы языки в своем княжении имаше»<sup>[736]</sup>).

Еще более выразительно в этом плане известное «Слово похвальное» инока Фомы, обращенное к тверскому князю Борису Александровичу. Фома призывает «ублажить» «богом преблагословеннаго» князя, и вся последующая риторика текста подводит к гиперболическим характеристикам именно богоизбранного сообщества (но – не народа в нашем современном смысле слова!).

Княжение Бориса Александровича – «велелепотно от чюдес божиих», оно есть сбывшееся библейское пророчество – так же как в свое время «...сбытся Писание пророком Давыдом», «и сий бо великий князь... на отчии престоле Богом утвержаем»<sup>[737]</sup>. Он есть средоточие всеобщих упований, занявши, согласно нашему тексту, второе после Бога (!) место во вселенной («И всим о всем *по Бозе*

(курсив мой. – М. Д.) на него упование имущим»<sup>[738]</sup>); он и светский правитель и пастырь в одном лице<sup>[739]</sup>, и поэтому для одних он – Моисей во главе Израиля; для других – «второй Константин»; руководимое им сообщество есть «Новый Израиль»<sup>[740]</sup>.

Именно здесь и теперь, в «Новом Израиле» Тверской земли, совершается все сказанное пророками («Но яже в пророцех слышанная но зде убо делом съвершается»<sup>[741]</sup>), и поэтому возможно воскликнуть: велики дела твои Господи, нам дарован Богом новый Ярослав, самодержавный великий князь Борис Александрович...

Будучи приглашен на Флорентийский собор, он снаряжает для поездки Фому. Все участники собора, разумеется, восторгаются тверским правителем и хвалят Бога, что «такова князя даровал есть бог Руской земли и нам пособника по вире крестьяньстей»<sup>[742]</sup>.

Согласно нашему тексту, православные иерархи на все лады превозносили тверского князя, и, в частности, Исайя Ставропольский заявляет, что «житие его аки блаженного Иакова, а незлобие же Моисеево, и благоговиние целомудренного Иосифа»<sup>[743]</sup>, и в соревнование с ними вступил и сам Фома. В частности, он заявляет, что «...от днесь бо мнози боголюбци, сынове тверскии в след тебе текут, но обретше тя проводника, и яко же Моисий новыя Израиль»<sup>[744]</sup>, и в собственно агиографической части «Слова...» Борис Александрович предстает в ипостаси именно религиозного лидера, а не «национального вождя».

В знаменитом «Послании на Угру» ростовского архиепископа Вассиана (Рыло)<sup>[745]</sup> очень важен библейско-конфессиональный ключ в противопоставлении Руси и Золотой Орды. Хану Ахмату как «лютому фараону» противостоит «православное христианство», и отождествление Руси и Израиля представлено в весьма обширной части послания. И именно в этом контексте Вассиан переходит к реалиям конца XV в.: «Ныне же той же господь, аще покаемся вседушевно престати от греха, и возставит нам господь тебе, государя нашего, яко же древле Моисея и Исуса, и иных, свободивших Израиля. Тебе же да подасть нам господь свободителя, новому Израилю, христоименитым людям, от сего окаанного... новаго фараона, поганого Ахмата».



Понимается ли «Израиль» в этом сочинении как «народ»? Тогда, когда исследователи именно так передают идею Вассиана<sup>[746]</sup>, они отдают дань привычному и спонтанному прочтению соответствующих древнерусских текстов в «этническом» ключе, в то время как Вассиан ведет речь об исключительно религиозном, конфессиональном сообществе. Очень существенно, что в начальной части «Послания...» врагам противостоит не «народ/natio/gens», а «православные христиане».

Как ясно показано Н.И. Ефимовым, Д. Роулэндом, Дж. Рабой и А.Б. Конотопом, и прямые высказывания о Руси как Израиле, и разнообразные отголоски и парафразы того же мотива постоянно встречаются в текстах московского периода.

Характерны в этом отношении памятники рубежа XVI и XVII вв. Так, в подписанном 2 июня 1598 г. послании патриарха Иова Борису Годунову, уже избранному на царство, в ответ на «известительную грамоту» о походе против Крымского хана говорится: тебя избрал Бог, «якоже древле Моисея и Исуса и иных свободивших Израиля, тебе же да подаст Господь свободителя нам, новому Израилю, христоимянным людям, от сего окаянного и прегордого... Казыгирея царя»<sup>[747]</sup>.

В «Повести...» И.А. Хворостинина автор тоже прямо называет «нас» «израильтянами»: «мы убо во-истинну истинне нарицаемся Израильтяне новопросвещенныя»<sup>[748]</sup>.

В «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства» автор восклицает: «Кто даст [мне слезы]... восплачю дщери новаго Сиона – преславноцарствующаго нашего града Москвы, яко же любоплачевень Пророкъ, яже древле Иерусалиму плачет злая?»; подданные Московского государства для него – «христоименный род», «богоизбранное стадо... пастыря Спаса Христа»<sup>[749]</sup>.

Такого рода высказываниями изобилует письменность Смутного времени, и изучение ее с точки зрения истории «русского» национального самосознания только начинается.

В целом трудно не признать, что дискурс «Русь – Новый Израиль» есть парафраза дискурса «Русь – царство православных», а мотив «Руси – Израиля» в качестве именно конфессионально-идентитарного мотива может быть понят как ключ-коррелят к самому яркому



парадоксу древнерусского «национального» самосознания, который заметил С.С. Аверинцев. В древнерусской культуре (включая московский период) нет понятия *Christianitas*, которое относилось бы к «христианству вообще»<sup>[750]</sup>. Однако есть его, как пишет Аверинцев, функциональный эквивалент – понятие (и связанная с ним совокупность представлений, образов, «идей», «смыслов», а равным образом и практик, т. е. – *дискурс*) «Святой Руси». Г.П. Федотов еще в 1930-е годы, изучая русские «духовные стихи», очень остро передал этот парадокс. «Есть у певца слово, которое удовлетворяет признакам понятия Церкви по его внутреннему звучанию, не имея ничего церковного по форме и по происхождению. Это слово Русь, “святая Русь”. Национальное имя народа сливается для певца с пределами христианского мира и, следовательно, с пределами Церкви»<sup>[751]</sup>.

Как это понять, интерпретировать и соотнести с западным («латинским») опытом, в котором понятие *Christianitas* очень важно, и в то же время невозможно ни сказать, ни помыслить, что, например, «Святая Галлия», или «Святая Ирландия», или «Святая Польша» есть то же самое, что церковь и христианство *вообще* (как и невозможно помыслить, что они святы в неметафорическом смысле)?

А.В. Соловьев установил в публикации 1927 г., что выражение «Святая Русь» и его производные многократно появляется в сочинениях А.М. Курбского, и предпринял первую научную попытку анализа этого дискурса («религиозно-общественной идеи», по его терминологии) и его генезиса<sup>[752]</sup>. Почти одновременно несколько наблюдений над фольклорными текстами, говорящими о «Святой Руси», сделал Г.П. Федотов<sup>[753]</sup>, которому осталась неизвестна работа А.В. Соловьева. Этой же темы касаются и статьи А.В. Кореневского, М.Ю. Савельевой, Ф. Кэмпфера, Р. Прайса<sup>[754]</sup>, которые, однако, не рассматривают ни генезиса, ни функций этого дискурса в культуре Руси и России. М. Чернявский, не углубляясь в соответствующие тексты, проинтерпретировал дискурс «Святой Руси» как выражение «мифа народа», противостоящего «мифу царя»<sup>[755]</sup>. В эссеистическом ключе тему «Святой Руси» трактуют С.С. Аверинцев и В.В. Лепахин<sup>[756]</sup>. К вопросам, поставленным всеми этими публикациями, и к анализу соответствующих текстов мы обратились в ряде предшествующих статей<sup>[757]</sup>. На сегодняшний день собраны и описаны

многие случаи разворачивания этого дискурса в письменности Московской Руси и в фольклоре XVIII–XIX вв., но пока нет ни объяснения, как этот дискурс вписывался в генезис «русского национального» самосознания, ни того, в каком именно смысле Русь виделась «святой».

Прямые, *expressis verbis* и более или менее развернутые высказывания о Святой Руси мы находим в ряде русских письменных памятников XVI–XVII вв. и в фольклоре начиная с XVIII в. Но сверх того в десятках письменных текстов московского периода и в памятниках иконографии выражен тот же дискурс «праведности» и «святости» Русской земли, хотя напрямую понятие «Святая Русь» в них не употребляется<sup>[758]</sup>. А.В. Соловьев, видимо, был вполне прав, утверждая, что Курбский лишь выразил те взгляды, которые были уже приняты среди книжников и, возможно, в более широких социальных слоях. Вполне справедливо и указание Соловьева на близость понятий «светлое» и «святое» во многих древнерусских текстах, и так же хорошо известно, что корни «свет» и «свят» часто чередовались в церковнославянском и русском языках. Поэтому «светло-светлая земля Русская» в «Слове о погибели Русской земли», наличие эпитета «светло-светлый» в ряде других древнерусских текстов, связь слов «светлый», «свет» и «святой» в «Повести о Флорентийском соборе», большое число других сближений «святого» и «светлого»<sup>[759]</sup> – все это подготавливало складывание концепта «Святой Руси» и составляло контекст при его циркуляции в культуре. Уже в первой половине XVII в. это понятие фиксируется на пограничье книжной и фольклорной культуры (песнопения при встрече москвичами вернувшегося из плена в 1619 г. патриарха Филарета; «Повесть об Азовском сидении»), а в начале XVIII в. оно – бесспорная часть фольклора. В XIX столетии – это один из топосов фольклорных записей, в том числе и в украинских текстах.

Какое отношение дискурс «Святой Руси» имеет к «национальному» или «этническому» самосознанию? Не входя в детали<sup>[760]</sup>, констатируем вместе с С.С. Аверинцевым, что за понятием «Святая Русь» «...стоит отнюдь не, выражаясь по-нынешнему, национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь – категория едва ли не космическая. По крайней мере в ее пределы (или

в ее беспредельность) вмещается и ветхозаветный Эдем, и евангельская Палестина»<sup>[761]</sup>.

Самое важное в парадоксах дискурсов, в сердцевине которых – представление о «Святой Руси»: речь идет не о народе, не о государстве, не о конкретной территории, не об исторической Руси, не о политическом сообществе, не уж тем более о *natio* или *gens* – а об *ecclesia*... В этом смысле «Святая Русь» есть то же самое, что и метафизическое «царство православных» (которое может буквально воплотиться в *ипостаси* государства московских, или тверских, или «общерусских» правителей), и «новый/истинный Израиль», и «Третий Рим», и просто «царство православных» / *Imperium Christianorum*. Соответственно конфессия, «церковность», а не пространство, не государственно-политические скрепы и уж никак не «национальность» или «этничность» оказываются конституирующим принципом, выражающим идентичность Руси. Если и применить здесь понятие «народ» в древнерусском значении «совокупность людей в данном месте и в данное время», то окажется, что мы имеем дело буквально с «народом Божиим».

Я оставляю в стороне вопрос, во-первых, о, так сказать, генетике этого дискурса; во-вторых, об его функциях в культуре Древней Руси и эвентуальном воздействии на культуру имперской России. Пока можно ограничиться констатацией того, что мотив «Святой Руси» предстает в текстах московского периода как парафраза темы «Русь – царство православных» и «Русь – Израиль». И есть все основания предполагать, что все эти три мотива были парафразой и четвертого, самого известного и самого часто цитируемого, – дискурса Московской Руси как Третьего Рима.

Тема «Москва – Третий Рим» издавна бросается в глаза историкам, публицистам и политикам. Даже в самых общих, кратких и поверхностных обзорах истории России и Восточной Европы эта так называемая теория упоминается почти всегда. До сих пор распространена поспешная и, в сущности, глубоко ошибочная интерпретация этой «теории» как имперско-политической, якобы выражавшей и формировавшей претензии русских правителей и Московского царства на всемирное господство. Специальные же исследования показывают, что дело обстояло много сложнее, а

интрига, видная за этими текстами, – много более захватывающая, чем принято думать.

Соответствующие тексты внимательно изучались в большом числе специальных научных исследований. Но только в последнее время (особенно благодаря подлинно фундаментальному труду Н.В. Сеницыной<sup>[762]</sup>) было, во-первых, по-настоящему оценено, что в русских источниках, говорящих о месте России после крушения Византии, Риму уподобляется не Москва, а Россия (Российское царство) в целом.

Во-вторых, какую бы версию «теории» мы ни взяли, речь всегда идет прежде всего (и едва ли не единственно) о религиозной исключительности России. Она – единственная *православная* суверенная держава, имеющая *православного* же правителя. Иначе говоря, в этих высказываниях мы имеем дело не с политической идеологией как таковой.

В-третьих, в официальных документах ссылки на «Третий Рим» впервые встречаются в 1589 г., в грамоте учреждения Московского патриархата, и давно замечено, что вплоть до середины XVII в. идея «Третьего Рима» не играла никакой роли в выработке внешнеполитического курса московского двора<sup>[763]</sup>. А в том, что касается веса этих представлений в политических коллизиях, связанных с присоединением части украинских земель и русско-польской войной, то этот вопрос пока просто не изучен. Вместе с тем именно в это время употребление формулы «Третий Рим» было формально запрещено.

Как установила Н.В. Сеницына, в совокупности текстов, выразивших первоначальную версию осмысления статуса России после 1453 г., речь идет о государстве московских правителей как о «Ромейском царстве», при том что в случае с Ромейским царством подразумевается не политическое, а церковно-религиозное содержание. Соответственно «Третий Рим» – это не Москва и даже не Россия как политическая единица и как географическое пространство, а христианская церковь = империя, ставшая вместилищем метафизического «христианства вообще». Как пишет Н.В. Сеницына, это – «нерушимое» христианское царство, родившееся с Христом, «имеющее тот же возраст, что и Христос», и называемое Ромейское царство. Оно не тождественно ни Римской империи, ни Византии

(«греческому царству») как двум политическим образованиям. По очень верному выражению Н.В. Синецкой, «Ромейское царство, “неразрушимое”, “недвижимое” христианское царство, – это функция, лишенная единственной и постоянной пространственно-временной локализации или характеристики»<sup>[764]</sup>. После 1453 г. оно (а точнее – функция Ромейского царства) переместилось в Россию, в которой «снидошася», т. е. получили свое завершение все иные христианские государства. Русская церковь стала наследницей статуса христианской церкви как таковой, «всею Церковью», а Россия – наследницей «империи вообще», «всей империей».

Таким образом, конфессиональные, а не «национально-политические» или «государственно-политические» мотивы доминировали в текстах, отразивших представления о Руси как Третьем Риме. Если это и была идея *translatio imperii*, то, по крайней мере, эта «теория» была далека от того, как «имперское» понимается в нашем современном научном и быденном языке.

## Истоки московских аномалий: «Повесть временных лет», славянская Библия и *nationes*

Странности старомосковских «национальных» дискурсов и их «девиации» от той модели, которую принято считать «естественной» и универсальной, могут быть связаны с особенностями тех представлений, которые сформировались в древнерусской книжности во времена Киевской Руси. Центральное место в этой книжности занимает, естественно, «Повесть временных лет», и об ее формулах «этнической» идентичности писалось очень часто<sup>[765]</sup>. ПВЛ и другие памятники киевского времени ставят ученых перед рядом «аномалий», на которые обращают внимание А.И. Рогов и Б.Н. Флоря. Они, в частности, отметили, что термин «племя» в ПВЛ встречается, но не соединяется со словом «Русь». Слово же «народ», тоже известное автору, употребляется, как и вообще в древнерусском языке, для обозначения «толпы», «множества людей»<sup>[766]</sup>.

Однако несмотря на наличие противоречий, подобных тем, какие обозначили Рогов и Флоря, нам привычно принимать как само собой разумеющееся, что авторы ПВЛ и других древнерусских памятников фиксируют и формируют представления о «русском/древнерусском народе» как «этническом» сообществе, несмотря на то что дискурсов и концептов, которые можно было передать этнонимом<sup>[767]</sup> *gens* или *natio Russorum* в отношении тех, кто составил «Русь» и «русских» *после крещения*, мы не находим<sup>[768]</sup>. При чтении соответствующих пассажей ПВЛ мы сталкиваемся с утверждением о своего рода метаморфозе человека в таинстве крещения, которое преобразует индивида в «нового» человека и язычников – в «новых» людей.

В «Речи философа» говорится: «Тако Богу возлюбившю *новыя люди* (курсив здесь и далее мой. – М. Д.), рекъ имъ снити к нимъ самъ и явитися человекомъ плотью и пострадати за Адамово преступлень»<sup>[769]</sup>. Иисус «крестися в Ердане от Иоана, показа *новымъ людямъ обновлень*»<sup>[770]</sup>. Объясняя смысл крещения Христа водою, «философ» говорит, что как во время потопа произошло обновление рода человеческого водою, так и после крещения водою и духом происходит *преображение* людей («А еже водою обновлень, понеже



при Нои умножившемся грехомъ в человецехъ, наведе Богъ потопъ на землю, и потопа человеки водою, сего ради рече Богъ: “Понеже погубих водою человеки грехъ ихъ ради, ныне же паки водою очищу грехи человекомъ, обновленьемъ водою”...; еже бо и ныне крестятся водою и духомъ. *Преображение* бысть первое водою»<sup>[771]</sup>). После крещения Владимир якобы воскликнул: «Христе Боже, створивый небо и землю! призри на *новыя люди* сия»<sup>[772]</sup>. Особенно яркая и знаменитая фраза: «Помилова бо ны “паки банею бытъя и *обновленьем* духа”, по изволенью Божию, а не по нашим делом. Благословень господь Иисус Христос, иже възлюби новыя люди, Русьскую землю»<sup>[773]</sup>.

Одно из высказываний ПВЛ противопоставляет «*новых* христианских людей» «сынам русским» (может быть – *бывшим* «сынам русским»?): господь... «хвалимъ от русьскихъ сыновъ, певаемъ въ Троици, а демони проклинаеми от благоверныхъ мужъ и от верныхъ женъ, иже прияли суть крещенье и покаянье въ отпущенье греховъ, *новии людье хрестьяньстии*, избрании Богомъ»<sup>[774]</sup>. Под 996 годом помещена запись: «Володимерь виде въ церковь свершену, вшедъ в ню и помолися Богу, глаголя: “Господи Боже! Призри с небесе, и вижь. И посети винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя, *новыя люди* си, им же обратилъ еси сердце в разум, познати тебе, Бога истинного”»<sup>[775]</sup>. После смерти Владимира Святого, в 1015 г., «Сего бо в память держать русьстии людье, поминающе святое крещенье, и прославляютъ Бога въ молитвахъ и в песнехъ и въ псалмехъ, поюще господави, *новии людье*, просвещени святымъ духомъ, чающе надежи великаго *Бога* и Спаса нашего Иисуса Христа въздати комуждо противу трудомъ неиздреченную радость, юже буди уллучити всемъ хрестьяномъ»<sup>[776]</sup>.

К сказанному следует добавить, что *после крещения* Русь, «русские люди» не называются ни «племенем», ни «народом», а слово «язык» резервируется главным образом (если не исключительно) для обозначения некрещеных этносов<sup>[777]</sup>. Этот факт теряет свою исключительность в контексте высказываний многих других древнерусских источников о «Русской земле», «Руси», «руси» и «русскости» вообще, и И.Н. Данилевский совершенно справедливо указывает на то, что «прилагательное “русский”, по крайней мере в



ряде древнерусских источников, вполне может соответствовать конфессиональному, а не этническому определению»<sup>[778]</sup>.

В целом есть много оснований утверждать, что после крещения Руси дискурсы этнической принадлежности кого бы то ни было из «новых христиан» оказываются как бы нейтрализованы и даже «стерты» дискурсами конфессиональной идентичности.

Как это объяснить? Один из ключей может быть найден в самом рассказе о крещении: «Ибо *апостоль* Павелъ глаголетъ: “Братья! Елико нас крестися въ Иисус Христа, въ *смерть* его крестихомся; и погребехомся убо с нимъ крещеньемъ въ смерть; да якоже въста Христос от мертвых съ славою отчею, якоже и мы въ обновленьи житья поидемъ”. И пакы: “Ветхая мимоидоша, и се быша новая”»<sup>[779]</sup>. Этот текст напрямую перекликается с тем фрагментом в самой начальной части ПВЛ, где нравы разных племен и народов резко противопоставлены сообществу, объединенному христианскими *moribus et legibus*, обычаями и законами. Автор ПВЛ пишет, что разные племена «имяху бо обычаи свои, и законъ отецъ своих и преданья, кождо свой нравъ». Обычаи и «законы» полян почтенны; древляне, напротив, «живяху звериньскимъ образомъ, живуще скотьски»; те же самые отвратительные нравы присущи и радимичам, и вятичам, и северянам. Существенно пояснение автора, что скверные обычаи свойственны язычникам вообще, поскольку они «не вѣдуще закона Божия, но творяще сами собе законъ». Далее же, сославшись на мнение Георгия Амартола о том, что «комуждо языку овемъ исписанъ законъ есть, другимъ же обычаи», и приведя вместе с Амартолом ряд примеров (сирийцы, бактриане, индийцы, халдеи, вавилоняне, гилии, амазонки), и поставив рядом с ними половцев<sup>[780]</sup>, автор ПВЛ резко противопоставляет всем названным нехристианским племенам и народам христиан с их «единым законом», и в этом высказывании прочитывается аллюзия на выше процитированную ссылку на ап. Павла: «Мы же, христиане, елико земля, иже веруютъ въ святую Троицу, въ едино крещенье, въ едину веру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»<sup>[781]</sup>. Христиане оказываются одним и единым *народом*, объединенным именно христианскими *moribus et legibus*. Конфессиональная идентичность «новых людей», «людей Божиих» не дополняет, а разрушает, замещает

и, в общем-то, исключает идентичность, которую мы назвали бы «этнической» или «этнонациональной»...

Как это объяснить?

Как подчеркнуто выше (в абрисе состояния историографии), систематическое изучение «этнонациональных» дискурсов культуры Московской Руси (в отличие от культуры Киевской Руси), во-первых, находится на самой начальной стадии; во-вторых, задерживается из-за давления прочно укорененных стереотипов, суть которых сводится к банальной идее, что в культуре Московского государства идентичность «русского народа» выражается в его православности. Последняя формула, как видели, не передает истинного содержания многих текстов, которым вообще не знаком концепт «русского народа», а в представлениях о России как царстве православных, как «Новом Израиле» и как «Святой Руси» идентичность «русских» едва ли не полностью растворена в конфессионально-политической идентичности православных подданных московских князей и царей. Как видим, есть основания считать, что такая ситуация была подготовлена дискурсивным наследием Киевской Руси (и, скорее всего, византийского православия). Важнейшим компонентом этого наследия были, во-первых, богослужебные тексты, и они с интересующей нас точки зрения пока никем не изучались; во-вторых, сам текст славянской Библии. М. Бушар, как упомянуто выше, видит в соответствующих библейских текстах «underpinnings» (основы) представлений о «народе Руси», опираясь по недоразумению на синодальный перевод Библии. И синодальная Библия, действительно, дает чтение «народ» и «народы» там, где Вульгата и западные вернакулярные переводы Библии дают «populus», «natio» и их корреляты. Однако пока никто, кажется, не заметил, что славянская Библия в этих случаях чаще всего обходится понятием «люди», и этот факт, видимо, имел огромное значение при формировании и эволюции древнерусских представлений об идентичности православных подданных сначала Киевского государства, а позднее — его наследников<sup>[782]</sup>.

Возьмем для примера тексты псалмов, имея в виду, конечно, совершенно исключительную роль Псалтири в древнерусской книжности и религиозной культуре вообще, и сравним славянский текст с Вульгатой, с польским переводом Библии иезуитом Я. Вуеком

(кон. XVI в.), ставшим начиная с XVII в. нормативным для польской культуры<sup>[783]</sup>; с французской Библией в переводе П. Оливетана (1530-е годы)<sup>[784]</sup>; с английской Библией короля Якова начала XVII в.<sup>[785]</sup> (а также с русским синодальным переводом Библии).

Там, где Вульгата дает в Пс 2: 1 «Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?», Острожская Библия дает «Въскую шаташася языци и людие (курсив здесь и далее мой. – М. Д.) поучишася тыщетным?», Библия Вуека – «...poganie buntuja, a narody przemyślają próżne rzeczy?», Библия Оливетана – «Pourquoi se mutinent les genz et grumellent les peuples chose vaine?», а Библия короля Якова – «Why do the heathen rage, and the people imagine a vain thing?»<sup>[786]</sup>.

Текст Пс 3: 7 читается в Вульгате как «Non timebo millia populi circumdantis me», в Острожском издании Библии как «Не убоюся от тем людии, окрест нападающих на мя»; в польской Библии как «Nie ulekne się wielu tysięcy ludu...», в Библии Оливетана как «Parquoy je n'eusse craint milles peuples qui contre moy...», в Библии короля Якова как «I will not be afraid of ten thousands of people...»<sup>[787]</sup>.

Псалом 3: 9 звучит в Вульгате как «Domini est salus; et super populum tuum benedictio tua»; в Острожской Библии как «Господне есть спасение и на людех твоих благословение твое»; в польской Библии как «Od Panać jest wybawienie, a nad ludem twoim blogosławieństwo twoje»; в Библии Оливетана как «Le salut est du Seigneur: ta bénédiction est sur ton peuple»; в Библии короля Якова как «Salvation belongeth unto the Lord: Thy blessing is upon thy people»<sup>[788]</sup>.

Различия в переводе Пс 7: 8–9 звучат особенно выразительно: в Вульгате это «Et synagoga populorum circumdabit te... Dominus iudicat populos»; в Острожской Библии – «И сонм людии обыдет тя... Господь судит людем...»; в Библии Вуека – «Tędy się do ciebie zbieży zgromadzenie narodów... Pan będzie sądził narody»; в Библии Оливетана – «Et la congregation des peuples te environnera... Le Seigneur jugera les peuples...»; в Библии короля Якова – «So shall the congregation of the people compass thee about... The Lord shall judge the people...»<sup>[789]</sup>.

Из новозаветных текстов возьмем пока лишь один – текст первого послания ап. Петра (1Пет 2: 9–10). Версия Вульгаты такова: «Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis... Qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei». А в Острожской Библии читаем: «Вы же род избран, царское священство, язык свят,

*людие обновления...* Иже иногда не *людие*, ныне же *людие божии...*». Невозможно не заметить ясной переклички этого текста Священного Писания с текстом ПВЛ в той части, где речь идет о «воздействии» крещения на принявших его представителей разных племен...

В польской Библии Вуека тот же текст передан следующим образом: «Ale wy jesteście rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym... Któryście niekiedy byli nie ludem, aleście teraz ludem Bożym...». В Библии Оливетана читаем: «Mais vous estes la génération esleute, la sacricature royale, la gent sainte, le peuple acquis: affin que vous annonciez les vertuz de celuy qui vous a appellez des ténèbres à sa merveilleuse lumière. Qui jadis ne estiez point peuple: mais maintenant estes le peuple de Dieu: qui n'aviez point obtenu miséricorde, mais maintenant avez obtenu miséricorde». В Библии короля Якова – «But you are a chosen generation, a royal priesthood, an holy nation, a peculiar people; that ye should shew forth the praises of him who hath called you out of darkness into his marvellous light. Which in time past were not a people, but are now the people of God: which had not obtained mercy, but now have obtained mercy»<sup>[790]</sup>.

Таким образом, обнаруживается предположительный библейский ключ к загадке неразвитости «этнических» и «этнонациональных» дискурсов русской идентичности во многих восточнославянских текстах Средневековья и раннего Нового времени<sup>[791]</sup>. Эта сторона нашей проблематики ожидает специального внимательного анализа, в котором тексты Священного Писания должны быть рассмотрены в экзегетическом контексте и в контексте богословско-религиозных представлений о *nationes*, и тут специальное внимание предстоит уделить тому, насколько по-разному «стратегии этнического различения» выглядели в византийско-православном опыте и в опыте западного средневекового христианства. Не исключено, что именно особое прочтение текстов и Ветхого, и Нового Заветов привело к тому, что центральное место в древнерусских дискурсах «национального» самосознания заняли преставления о «людях Божиих», а не о «русском народе».

Общие итоги проведенного зондажа можно представить в виде нескольких заключений и предположений.

1. «Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского» отражает, видимо, мейнстрим представлений об идентичности тех подданных Московского государства времени Минина и Пожарского, которых мы по привычке называем «русским народом». Ядро «формулы» идентичности «Повести» – понятие «мы, православные» или «государство православных людей», и последующее фронтальное прочтение русских источников XVI–XVII вв. скорее всего покажет, что именно такая «формула» была самой релевантной конструкцией дискурсов протонациональной идентичности в Московской Руси.

2. Дискурсы, которые видят в Московском государстве «Новый Израиль», «Третий Рим», «Святую Русь», предстают как вариации той же темы «царства православных», как парафразы представлений о «русских» как о религиозно-политическом сообществе.

3. Все рассмотренные варианты самоописания и самоопределения не могут быть квалифицированы как дискурсы «этнической» или «этнонациональной» идентичности.

4. Истоки этих специфических модальностей конструирования дискурсов протонациональной идентичности лежат, скорее всего, в области религиозного мышления, унаследованного Русью от Византии. «Повесть временных лет» отразила эти связи между древнерусским и византийским опытом, усматривая в крещеных подданных киевских правителей такую общность, главным маркером идентичности которой выступает христианская вера; эта вера делает из православного населения Киевской Руси «людей Божиих» Русской земли, и их «этническая» родословная не имеет значения.

5. Видимо, такая манера выстраивать «стратегию этнического различия» коррелирует с языком славянского перевода Библии, в котором, в отличие от Вульгаты и ее вернакулярных переводов, «этнические» маркеры идентичности уступают место сугубо конфессиональным маркерам. Все эти наблюдения, во-первых, подтверждают гипотезу о существенном различии между западнохристианскими и византийско-православными дискурсивными традициями в сфере построения представлений о средневековых *nationes, gentes et populi* на Западе и Востоке Европы; во-вторых, наблюдения относятся лишь к одному (хотя, как кажется,

доминирующему и конститутивному) из пластов дискурсов, отраженных в сохранившихся источниках, и поэтому они носят предварительный характер и нуждаются в более систематическом анализе и верификации.



# Список сокращений

ПВЛ – «Повесть временных лет»

Повесть – «Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского»

ПСРЛ – «Полное собрание русских летописей»

СККДР – «Словарь книжников и книжности Древней Руси»

ADB – Allgemeine Deutsche Biographie

AÖG – Archiv für österreichische Geschichte

DA – Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters

FOG – Forschungen zur osteuropäischen Geschichte

HRG – Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte

HZ – Historische Zeitschrift

LexMA – Lexikon des Mittelalters

MGH – Monumenta Germaniae Historica

Const. – Constitutiones et acta publica imperatorum et regum

DD – Diplomata

LL–Leges

SS – Scriptores (in Folio)

SS rer. Germ. N.S. – Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series

MIÖG – Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung

NDB – Neue Deutsche Biographie

NF – Neue Folge

ÓTOddr – Saga Óláfs Tryggvasonar af Odd Snorrason munk

PL – Patrologiae latinae cursus completes / acc. J.P. Migne: in 221 vol. P., 1870–1890

RBM – Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae

RI – Regesta Imperii

SAW.PH – Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

SEG – Supplementum epigraphicum graecum. Leiden, 1923–

# **Авторы**

***Илья Игоревич Аникьев***

Ассистент исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

***Михаил Анатольевич Бойцов***

Доктор исторических наук, профессор Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», заведующий Научно-учебной лабораторией медиевистических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

***Андрей Юрьевич Виноградов***

Доктор филологических наук, доцент Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», ведущий научный сотрудник Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

***Олег Сергеевич Воскобойников***

PhD, доктор исторических наук, профессор Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»,

ведущий научный сотрудник Научно-учебной лаборатории  
медиевистических исследований Национального исследовательского  
университета «Высшая школа экономики».

***Михаил Владимирович Дмитриев***

Доктор исторических наук, профессор исторического факультета  
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова,  
главный научный сотрудник Научно-учебной лаборатории  
медиевистических исследований Национального исследовательского  
университета «Высшая школа экономики».

***Ульяна Павловна Доброва***

Кандидат искусствоведения, Научно-исследовательская независимая  
экспертиза им. П.М. Третьякова.

***Василий Геннадьевич Долгополов***

Независимый исследователь.

***Алексей Олегович Корчагин***

Кандидат филологических наук, старший преподаватель  
исторического факультета Московского государственного  
университета им. М.В. Ломоносова.

***Анна Феликсовна Литвина***

Кандидат филологических наук, доцент Школы филологических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

***Александр Витальевич Русанов***

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», старший преподаватель Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

***Наталья Сергеевна Тарасова***

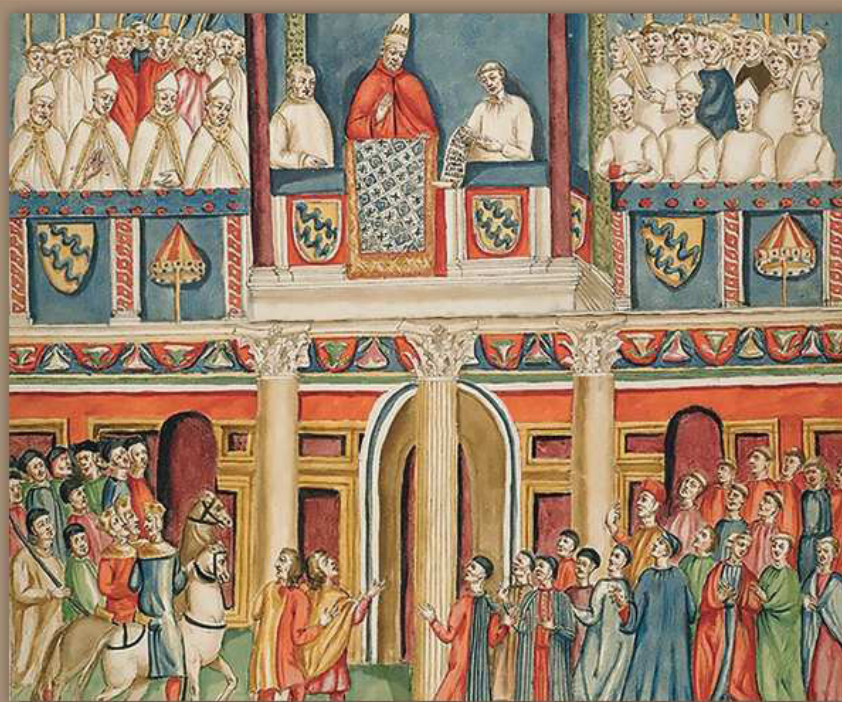
Независимый исследователь.

***Федор Борисович Успенский***

Доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института русского языка РАН, главный научный сотрудник Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

# POLYSTORIA

*Бог, Рим, народ  
в средневековой Европе*





# Примечания

## 1

Предыдущие книги: Средневековая Европа: Восток и Запад / отв. ред. М.А. Бойцов. М., 2015; Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе / отв. ред. М.А. Бойцов, О.С. Воскобойников. М., 2016; Polystoria: Зодчие, конунги, понтифики в средневековой Европе / отв. ред. М.А. Бойцов, О.С. Воскобойников. М., 2017 (переизд.: Зодчие, конунги, понтифики в средневековой Европе / сост. и отв. ред. М.А. Бойцов, О.С. Воскобойников. 2-е изд. М., 2021. (Polystoria)); Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С.А. Яцык. СПб., 2018; Анатомия власти: государи и подданные в Европе в Средние века и Новое время / сост. и отв. ред. О. Воскобойников, О. Тогоева. М., 2021. (Polystoria).

[Вернуться](#)

## 2

*Tinajero y Martínez V.* Polystoria // Revista contemporánea. T. 28. 1880. P. 333–352, 422–435; T. 29. 1880. P. 167–178, 424–441; T. 30. 1880. P. 302–319; T. 32. 1881. P. 396–415; T. 36. 1881. P. 57–76; T. 37. 1882. P. 463–480; T. 38. 1882. P. 67–83.

[Вернуться](#)

## 3

Ibid. T. 28. P. 344.

[Вернуться](#)

## 4



*Idem.* Polystoria. Madrid, 1880.

[Вернуться](#)

## 5

О родстве городов с ангелами см.: *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. 2-е изд., испр. М., 2015. С. 154–162, 381–391, 411–425.

[Вернуться](#)

## 6

См. классический труд: *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des *Patria*. P., 1984. (Bibliothèque byzantine; Études 8).

[Вернуться](#)

## 7

См., например, такое лаконичное замечание: «The origin of this inscribed cross form is not known» (*Patricios N.N.* The Sacred Architecture of Byzantium: Art, Liturgy and Symbolism in Early Christian Churches. L.; N.Y., 2014. P. 55. (Library of Classical Studies; 4)).

[Вернуться](#)

## 8

*Lange D.* Theorien zur Entstehung der byzantinischen Kreuzkuppelkirche // *Architectura*. 1986. Bd. 16. S. 93–113; *Schmuck N.* Kreuzkuppelkirche // *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*. Bd. 5. Stuttgart, 1995. Sp. 356–374.

[Вернуться](#)

## 9

Ср. скепсис Дж. Райта относительно данной темы уже в 1970 г.: «It would be foolish to rehearse and assess once more the origins of the “Cross-in-Square” Church... Much learning, application and penetration has hitherto been expended to this end; some polemics also – indeed the dispute has become one of the “causes célèbres” of Architectural History» (*Wright G.R.H. The Habitat of the Byzantine Cross-in-Square Church // Byzantinoslavica. 1970. Vol. 31. P. 217–228*). Пример безуспешности новой попытки продолжить дискуссию на старом материале – *Dimitrokallis G. La genèse de l’église en croix grecque inscrite // Βυζαντινά. 2002/2003. Τ. 23. Σ. 219–232*.

[Вернуться](#)

## 10

*Grossmann P. Zur typologischen Stellung der Kirche von Hosios David in Thessaloniki // Felix Ravenna. 1984–1985. Vol. 127–130. P. 253–260; дополнения см. в: Grossmann P., Severin H.-G. Frühchristliche und byzantinische Bauten im südöstlichen Lykien. Ergebnisse zweier Surveys. Tübingen, 2003. S. 36. Anm. 110. (Istanbuler Forschungen; 46)*. Из этого обзора следует исключить здание № 45 в Борате (совр. Дегле; причем в Ликаонии, а не в Киликии), по технике идентичное соседнему средневизантийскому храму № 35, а также мартирий около базилики под улицей Тритис Септембриу в Фессалонике и храм близ Ботева, относящиеся к другому типу (*croix libre*).

[Вернуться](#)

## 11

См.: *Edwards R.W. The Domed Mausoleum at Akkale in Cilicia. The Byzantine Revival of a Pagan Plan // Byzantinoslavica. 1989. Vol. 50. P. 46–56; Almagro G.A. A Byzantine Building with a Cross Shape Plan in the Citadel of Amman // Annu. of the Dep. of Antiquities of Jordan. 1994. Vol. 38. P. 417–427*.

[Вернуться](#)

## 12

Он относится к 510–520-м годам, на что указывает его резьба и перевязка с телом базилики (подробнее см.: *Grossmann P., Severin H.-G.* Op. cit. S. 33–49. Taf. 3–9), а не к Темным векам, вопреки типологической датировке в: *Ousterhout R.* The Architecture of Iconoclasm: The Buildings // *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources: An annotated survey. Aldershot, 2001. P. 12. (Birmingham Byzantine a. Ottoman Monographs; 7).

[Вернуться](#)

## 13

*Wright G.R.H.* The Martyrion by the City Wall at Apollonia: Its Structure and Form // *Libyan Studies.* 1993. Vol. 24. P. 52.

[Вернуться](#)

## 14

*Hellenkemper H., Hild F.* Neue Forschungen in Kilikien. Wien, 1986. S. 37. Abb. 20–22. (Veröffentlichungen der Kommiss. für die Tabula imperii byzantini; 4). Это храм несколько особого типа: угловые ячейки здесь оформлены не как отдельные компартименты, а как массивы, прорезанные нишами.

[Вернуться](#)

## 15

Этот храм сохранился только до уровня сводов и недостаточно изучен. Западные и восточные ячейки существенно удлинены; центральная апсида снаружи пятигранная, а боковые в экстерьере не выражены. После того, как Ларисса перешла в 1019 г. к Иоанну Синаххерибу, храм стал кафоликоном армянского монастыря св. Феодора (Торосиванк). Ж.-М. Тьерри считал храм византийской

постройкой X–XI вв. (*Thierry J.-M.* Données archéologiques sur les principautés arméniennes de Cappadoce orientale au XIe siècle // *Rev. des études arméniennes.* 1996–1997. Vol. 26. P. 157–158, 172. Fig. 23–24), но М. Рестле по наличию трехлопастного северного портала отнес его к армянским постройкам XII–XIII вв. (*Hild F., Restle M.* Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos). Wien, 1981. S. 221. (Tabula imperii byzantini; 2)). Однако хорошо видно, что трехлопастное завершение этого портала и арка двери опираются на сложнопрофилированные косяки древнего портала – такие же, как на полностью сохранившемся западном портале, и имеющие аналогии в ранневизантийских памятниках как раз Восточной Каппадокии (Бузлук, Скупи, Томарза; *Restle M.* Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens. Wien, 1979. Taf. 81, 131, 136. (Veröffentlichungen der Kommiss. für die Tabula imperii byzantini; 3). (Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse; 138)).

[Вернуться](#)

## 16

*Grabar A.* Martyrium: Recherches sur le culte de reliques et l'art chrétien antique: en 2 vols. Vol. 1. P., 1946. P. 164–165; *Brandenburg H.* Ancient Churches of Rome. Turnhout, 2005. P. 50, 264.

[Вернуться](#)

## 17

См.: *Schmuck N.* Op. cit.; несколько иную схему см. в: *Lange D.* Op. cit. S. 93–101.

[Вернуться](#)

## 18

Библиографию см. в: *Lange D.* Op. cit.; *Schmuck N.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 19

«The Byzantine architects who, toward the end of the eighth or the beginning of the ninth century, introduced the cross-in-square plan had never heard of these fire temples, nor were they aware of the second-century “praetorium” of Musmiye in Syria, which has been dragged into the discussion because its ceiling was supported on four freestanding columns, nor, in all probability, of the audience hall of al-Mundhir at Resafa» (*Mango C. Byzantine Architecture. N.Y., 1976. P. 178*).

[Вернуться](#)

## 20

Ср. выше, примеч. 12.

[Вернуться](#)

## 21

Библиографию см. в: *Lange D. Op. cit.; Schmuck N. Op. cit.*

[Вернуться](#)

## 22

«Controversal even when published; today virtually all scholars regard these theories as lacking support» (*Kleinbauer E. Early Christian and Byzantine Architecture: An Annotated Bibliography and Historiography. Boston, MA, 1992. P. 319–320*); см. также: *Maranci C. Medieval Armenian Architecture: Constructions of Race and Nation. Louvain, 2001*. Не касаясь здесь сложнейшего вопроса о соотношении, в том числе хронологическом, византийских церквей на четырех опорах и иранских «чахар-таков», напомним лишь, что большинство последних имеет Г-образные опоры (см., например: *Besenval R. Technologie de la Voûte dans l’Orient Ancien. P., 1984. Pl. 199–216*), так что их следует сопоставлять скорее с церквями с трехсторонним обходом (ср. ниже, о

Египте; см. также: *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Hammondsworth, 1965. P. 246).

[Вернуться](#)

## 23

*Zäh A.* Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien: Diss. Maintal, 2003. S. 83–84.

[Вернуться](#)

## 24

Об армянских и грузинских «автохтонистских» гипотезах такого рода см.: *Plontke-Lüning A.* Frühchristliche Architektur in Kaukasien. Die Entwicklung der christlichen Sakralbaus in Lazika, Iberien, Armenien, Albanien und den Grenzregionen vom 4. bis zum 7. Jh. Wien, 2007. S. 310–312. (Österreichische Akad. der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse Denkschriften; 359). (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung; 13).

[Вернуться](#)

## 25

См.: *Казарян А.Ю.* Церковная архитектура стран Закавказья VII века: Формирование и развитие традиции: в 4 т. М., 2012–2013.

[Вернуться](#)

## 26

Он пришел, вероятно, из Сирии, на связь Текорского храма с которой указывают также его посвящение св. Сергию и ранние сирийские граффити на его стенах (см.: *Паглазова Н.М.* Текор – храм князей Камсараканов // Архит. наследство. 2009. Вып. 50. С. 5–16).

[Вернуться](#)

## 27

См.: Там же.

[Вернуться](#)

## 28

*Plontke-Lüning A.* Op. cit. Kat. S. 311–317; там же см. библиогр.; ср. также: *Donabedian P.* Ereruyk: nouvelles données sur l’histoire de la site et de la basilique // *Mélanges Jean-Pierre Mahé.* P., 2014. P. 241–284. (Travaux et mémoires; 14).

[Вернуться](#)

## 29

См.: *Казарян А.Ю.* Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточнокхристианское зодчество IV–VII веков. М., 2007; *Plontke-Lüning A.* Op. cit. S. 312.

[Вернуться](#)

## 30

См.: *Mongiello L.* Chiese di Puglia. Il fenomeno delle chiese a cupola. Bari, 1988. P. 20; *Puglia preromanica. Dal V secolo agli inizi dell’XI / a cura di G. Bertelli.* Bari; Milano, 2004. P. 67–72.

[Вернуться](#)

## 31

Библиографию см. в: *Lange D.* Op. cit.; *Schmuck N.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 32



Ср. выше, примеч. 19.

[Вернуться](#)

## 33

*Krautheimer R.* Op. cit. P. 246–247.

[Вернуться](#)

## 34

См., например: *Smith B.* The Dome: A Study in the History of Ideas. Princeton, NJ, 1950. P. 111–115. (Princeton Monographs in Art a. Archaeology).

[Вернуться](#)

## 35

*Weigand E.* Das sogenannte *Praetorium* von Phaena-Mismije // Würzburger Festgabe Heinrich Bulle. Stuttgart, 1938. S. 71–92.

[Вернуться](#)

## 36

*Hill S.* The “Praetorium” at Musmiye // *Dumbarton Oaks Papers*. 1975. Vol. 29. P. 347–349; *Máoz Z.U.* The “Praetorium” at Musmiye, Again // *Ibid.* 1990. Vol. 44. P. 41–46; *Segal A.* The Temple at Musmiyeh in Relation to the Religious Architecture in Roman Palestine // *Assaph: Studies in Art History*. 1998. Vol. 4. P. 109–130.

[Вернуться](#)

## 37

Вопреки: *Казарян А.Ю.* Кафедральный собор... С. 124.

[Вернуться](#)

## 38

*Hill S.* The “Praetorium” at Musmiye... Fig. 3; *Máoz Z.U.* Op. cit. Fig. 5.

[Вернуться](#)

## 39

*Russo E.* La scultura di S. Polieucto e la presenza della Persia nella cultura artistica di Costantinopoli nel VI secolo // *La Persia e Bisanzio.* Roma, 2004. P. 810–814. (Atti dei Convegni Lincei; 201).

[Вернуться](#)

## 40

*Restle M.* Hauran // *Reallexikon zur byzantinischen Kunst.* Bd. 2. Stuttgart, 1971. Sp. 998–1001; *Idem.* Šaqqā (Sakkaia – Maximianupolis) // *Architekturdenkmäler der spätantiken u. frühbyzantinischen Zeit im Hauran* 2. Wien, 2016. S. 505–550. (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung; 40).

[Вернуться](#)

## 41

*Sauvaget J.* Les Ghassânides et Sergiopolis // *Byzantion.* 1939. Vol. 14. No. 1. P. 115–130.

[Вернуться](#)

## 42

*Brands G.* Der sogenannte Audienzsaal des al-Mundhir in Resafa // *Damaszener Mitteilungen.* 1998. Bd. 10. S. 211–235.

[Вернуться](#)

## 43

*Fowden E.K.* An Arab Building at al-Ruṣāfa-Sergiupolis // *Ibid.* 2000. Bd. 12. S. 303–324.

[Вернуться](#)

## 44

*Butler H.C.* Architecture and Other Arts // Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899–1900. Bd. 2. N.Y., 1903. P. 246–247; Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904–1905 and 1909 / ed. by H.C. Butler. Div. 2: Architecture. Sect. B: Northern Syria. Leyden, 1920. P. 19–21, 36–37; *Idem.* Early Churches in Syria: Fourth to Seventh Centuries. Princeton, 1929. P. 163–170 (репр.: Amsterdam, 1969); *Glück H.* Die Breit- und Langsbau in Syrien. Heidelberg, 1916. S. 72–75; *Sauvaget J.* Op. cit.; *Lassus J.* Sanctuaires chrétiens de Syrie. P., 1947. P. 142–148; редкое исключение среди поздних авторов – *Restle M.* Azra‘a (Zora) // Architekturdenkmäler der spätantiken u. frühbyzantinischen Zeit im Hauran 1. Wien, 2013. S. 131–197. (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung; 31).

[Вернуться](#)

## 45

О них см.: Gerasa, City of the Decapolis / ed. by C.H. Kraeling. New Haven, 1938. P. 256–260.

[Вернуться](#)

## 46

Из общих обзоров кратко упомянут только в: *Plontke-Lüning A.* Op. cit. S. 312.

[Вернуться](#)

## 47

*Ulbert T.* Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis. Mainz, 1986. Впрочем, Г. Брандс (*Brands G.* Die Entstehung einer Stadt. Beobachtungen zur Bauornamentik von Resafa // Spätantike u. byzantinische Bauskulptur: Beiträge eines Symposions in Mainz, Februar 1994 / hrsg. v. U. Peschlow u. S. Möllers. Stuttgart, 1998. S. 77–92. (Forschungen zur Kunstgeschichte u. Christlichen Archäologie; 19); *Idem.* Die Bauornamentik von Resafa-Sergiupolis. Studien zur spätantiken Architektur und Bauausstattung in Syrien und Nordmesopotamien. Mainz, 2002. (Resafa; VI)) считает ее мавзолеем св. Сергия и датирует временем ок. 500 г. – в таком случае возведение парэклесия, построенного, по всей видимости, той же артелью, что и храм аль-Мундира, все равно следует датировать серединой VI в.

[Вернуться](#)

## 48

Идея Б. Смита (*Smith B.* Op. cit. P. 126–129. Fig. 198), что этот храм (как и некоторые другие окрестные) был купольным, не нашла археологических подтверждений.

[Вернуться](#)

## 49

А. Овадия (*Ovadia A.* Corpus of the Byzantine Churches in Holy Land. Bonn, 1970. P. 97–98. No. 89) сравнивал еще один храм типа вписанного креста на иерусалимской Via Dolorosa с Кафисмой и южным храмом в Эммаусе и датировал его предположительно V в., однако это, несомненно, постройка крестоносцев (см.: *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus: in 4 vols. Vol. 3: The City of Jerusalem. N.Y., 1993. P. 89–91).

[Вернуться](#)

## 50

См.: *Ovadiah A.* Op. cit. P. 29–31. No. 18; *Pringle D.* Op. cit. Vol. 1: A—K (excluding Acre and Jerusalem). N.Y., 1993. P. 122–137.

[Вернуться](#)

## 51

*Беляев Л.А.* Вифания // Православ. энцикл. Т. 8. М., 2004. С. 587–588.

[Вернуться](#)

## 52

*Ovadiah A.* Op. cit. P. 90–93. No. 78.

[Вернуться](#)

## 53

*Беляев Л.А., Попов И.Н., Тарханова С.В.* Иерусалим. Храмы и археологические памятники ранневизантийской эпохи // Православ. энцикл. Т. 21. М., 2009. С. 416–417.

[Вернуться](#)

## 54

Кроме посвященного собственно Египту обзора П. Гроссмманна (*Grossmann P.* Mittelalterliche Langhaus-Kuppelkirchen und verwandte Typen in Oberägypten. Glückstadt, 1982. S. 65–139. (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Koptische Reihe; 3); ср. также ниже).

[Вернуться](#)

## 55

*Idem.* Christliche Architektur in Ägypten. Leiden, 2002. S. 38–39.  
(Handb. der Orientalistik; 62).

[Вернуться](#)

## 56

*Ibid.* S. 39, 337–338, 409–411, 510–511. Abb. 22, 61, 127; ср.: *Plontke-Lüning A.* Op. cit. S. 312.

[Вернуться](#)

## 57

*Grossmann P.* Christliche Architektur in Ägypten. Leiden, 2002. S. 446.  
Abb. 65. (Handb. der Orientalistik; 62).

[Вернуться](#)

## 58

*Idem.* Mittelalterliche Langhaus-Kuppelkirchen... S. 78–79. Abb. 24.

[Вернуться](#)

## 59

*Idem.* Christliche Architektur... S. 417–419. Abb. 38.

[Вернуться](#)

## 60

*Idem.* Mittelalterliche Langhaus-Kuppelkirchen... S. 95–102.

[Вернуться](#)

## 61

*Gui I., Duval N., Caillet J.-P.* Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord: en 2 vol. Vol. 1. P., 1992. Pl. XLIX—L, LXX—LXXI, CXXVII—CXXVIII, CXXXII.

[Вернуться](#)

## 62

*Mahler K.-U.* Christentum in Leptis Magna – Die archäologischen Zeugnisse // Krise u. Kult. Vorderer Orient u. Nordafrika von Aurelian bis Justinian: Tagung Mainz 18.–20. Oktober 2007 / hrsg. v. D. Kreikenbohm, K.-U. Mahler, P. Schollmeyer, T.M. Weber. Berlin, 2010. S. 327–336. Abb. 21. (Millenium-Studien: Studien zu Kultur u. Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 862–1139; 28).

[Вернуться](#)

## 63

*Kuhoff W.* Sufetula: Der Wandel eines städtischen Zentrums im spätrömischen Afrika // Krise u. Kult... S. 291–292. Abb. 2, 3, 18, 22.

[Вернуться](#)

## 64

*Christern J.* Karthago // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Bd. 3. Stuttgart, 1978. Sp. 1174–1182. Из-за того, что аналогичный храм в Суфетуле был раскопан позднее, Дамус-эль-Карита был ошибочно отождествлен как базилика.

[Вернуться](#)

## 65

*Wright G.R.H.* The Martyrion... P. 37–55.

[Вернуться](#)



## 66

*Grabar A.* Op. cit. P. 66–67. Fig. 26.

[Вернуться](#)

## 67

О них см.: *Mackie G.V.* Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function, and Patronage. Toronto, 2003. P. 251, 259, 261–262.

[Вернуться](#)

## 68

*Казарян А.Ю.* Кафедральный собор... С. 114–115.

[Вернуться](#)

## 69

См.: *Mansel A.M.* Side 1947–1966: yılları Kazıları ve Araştırmalarının Sonuçları. Ankara, 1978. Res. 303.

[Вернуться](#)

## 70

Обзор датировок см. в: *Hellenkemper H., Hild F.* Lykien und Pamphylien. Bd. 1. Wien, 2004. S. 391. Anm. 193. (Tabula imperii byzantini; 8); *Toivanen H.-R.* The Influence of Constantinople on Middle Byzantine Architecture (843–1204): A Typological and Morphological Approach at the Provincial Level. Helsinki, 2007. P. 144–146.

[Вернуться](#)

## 71

*Eyice S.* L'église cruciforme byzantine de Side en Pamphylie: son importance au point de vue de l'histoire de l'art byzantin // *Anatolia*. 1958. Vol. 3. P. 35–42.

[Вернуться](#)

## 72

*Gliwitzky C.* Die Kirche im sog. Bischofspalast zu Side // *Istanbuler Mitteilungen*. 2005. Bd. 55. S. 337–408.

[Вернуться](#)

## 73

*Guyer S.* Die Bedeutung der christlichen Baukunst des inneren Kleinasien für die allgemeine Kunstgeschichte // *Byzantinische Ztschr.* 1933. Bd. 33. S. 90–91.

[Вернуться](#)

## 74

Ср. перестройку константинопольского храма св. Андрея в Суде в конце XV в. (*Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen, 1977. S. 173. Abb. 179).

[Вернуться](#)

## 75

*Eyice S.* Karadağ ve Karaman. Istanbul, 1971. S. 80–84. Res. 213–217.

[Вернуться](#)

## 76

*Belke K.* Galatien und Lykaonien. Wien, 1984. S. 175. (Tabula imperii byzantini; 4).

[Вернуться](#)

## 77

Как Бельке полагал впоследствии (*Belke K. Lykaonien // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Bd. 5. Sp. 833–834*).

[Вернуться](#)

## 78

См.: Ibid. Sp. 814–856; *Restle M. Studien...*

[Вернуться](#)

## 79

*Hill S. The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria. Aldershot, 1996. Fig. 1–3, 9–11, 19, 24, 26, 30, 36, 38, 39, 53, 54, 56.*

[Вернуться](#)

## 80

См.: *Belke K. Galatien und Lykaonien. S. 175.*

[Вернуться](#)

## 81

*Hill S. The Early Byzantine Churches... Fig. 9, 10, 14, 42, 44.*

[Вернуться](#)

## 82

*Pekak M.S. Kapadokia'da Bizans Dönemine Ait Haç Planlı İki Kilise // Sanat Tarihi Dergisi. 2008. Cilt 17. Sayı 2. S. 85–113.*

[Вернуться](#)

## 83

*Restle M. Studien... Abb. 3, 132, 134. Grav. 4, 21, 41, 44.*

[Вернуться](#)

## 84

Впрочем, следует помнить, что к концу V – началу VI в. относятся паруса в киликийском Аккале (см. выше). В то же время датировка огромного «двухкупольного зала» св. Иоанна в Филадельфии (совр. Алашехир), с его парусным переходом, временем ок. 500 г. (*Buchwald H. The Church of St. John the Theologian in Alasehir (Philadelphia) // Jb. der Österreichischen Byzantinistik. 1981. Bd. 30. S. 301–318*) не имеет под собой археологического основания. О проблеме византийских парусов до Св. Софии см.: *De' Maffei F. Il problema della cupola su vano quadrato e la Santa Sofia di Constantinopoli // La Persia e Bizanzio. Roma, 2004. P. 679–736. (Atti dei Convegni Lincei; 201).*

[Вернуться](#)

## 85

*Restle M. Studien... Taf. 58.6.*

[Вернуться](#)

## 86

М. Рестле ошибочно отнес этот храм к средневизантийскому времени: в частности, капитель его пилястра (*Ibid. Taf. 62.22*) похожа на ранневизантийскую капитель из Нигде (*Ibid. Abb. 216*). Грабительские раскопки последних лет вскрыли как минимум шесть этапов развития храма.

[Вернуться](#)

## 87

*Hild F., Restle M. Op. cit. S. 142.*

[Вернуться](#)

## 88

*Darrouzes J. Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981. P. 237.*

[Вернуться](#)

## 89

*Hild F., Restle M. Op. cit. S. 232.*

[Вернуться](#)

## 90

*Zäh A. Zwei im Grundriss unbekannte Kreuzkuppelkirchen // Jb. der österreichischen Byzantinistik. 2002. Bd. 52. S. 288–296.*

[Вернуться](#)

## 91

*Казарян А.Ю. Кафедральный собор... С. 125.*

[Вернуться](#)

## 92

*Berger A. Die Senate von Konstantinopel // Boreas. 1995. Bd. 18. S. 131–142. Критика этого предположения со стороны Я. Костенца (*Kostenec J. Palace of Magnaura // Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού. Κωνσταντινούπολη.* URL:*

<http://constantinople.ehw.gr/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=12436>) не выглядит убедительной: юстиниановский зал типа вписанного креста вполне мог вместить 308 человек (так, если достроить угловую ячейку Св. Софии до прямоугольника, то ее площадь составила бы ок. 300 кв. м). В свою очередь, предложение Костенца отнести к VI столетию константинопольский храм С в комплексе Беязита на основе датировки кирпича несостоятельно, так как большинство средневизантийских церквей столицы сложено из ранневизантийской плинфы.

[Вернуться](#)

## 93

См.: *Cuneo P.* Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo: in 2 vol. Vol. II. Roma, 1988. P. 730.

[Вернуться](#)

## 94

*Казарян А.Ю.* Церковная архитектура... Т. II. С. 479–491; Т. III. С. 146–183.

[Вернуться](#)

## 95

*Виноградов А.Ю.* Рецензия на: *Казарян А.Ю.* Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Т. I–IV. М., 2012 // Богослов. тр. 2015. № 46. С. 333–334.

[Вернуться](#)

## 96

*Казарян А.Ю.* Церковная архитектура... Т. III. С. 354–370.

[Вернуться](#)

## 97

См.: *Казарян А.Ю.* Церковная архитектура... Т. II. С. 44–45. Илл. 385. Заново «открывший» его А. Це ошибочно датировал его X–XII вв. (*Zäh A.* Zwei im Grundriss unbekannte Kreuzkuppelkirchen... S. 296–308. Abb. 10–19).

[Вернуться](#)

## 98

*Almagro G.A.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 99

*Bell G.* The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin / with an introd. a. notes by M. Mundell Mango. L., 1982. P. 126–127. Fig. 42. Pl. 54–66. Тут следует вспомнить, что крестово-купольным храмом, возможно, был собор в Эдессе середины VI в. (см.: *McVey K.* The Domed Church As Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol // *Dumbarton Oaks Papers.* 1983. No. 37. P. 91–121).

[Вернуться](#)

## 100

См.: *Казарян А.Ю.* Церковная архитектура...

[Вернуться](#)

## 101

О нем см.: *Mango C.* Op. cit. P. 178; *Grossmann P.* Mittelalterliche Langhaus-Kuppelkirchen... S. 147. Anm. 637.

[Вернуться](#)



## 102

*Krautheimer R.* Op. cit. P. 246.

[Вернуться](#)

## 103

*Oğuz Alp A.* The Newly Discovered Middle Byzantine Churches from Phrygia // Архитектура Византии и Древ. Руси IX–XII веков. СПб., 2010. С. 9–14. (Тр. Гос. Эрмитажа; 53).

[Вернуться](#)

## 104

*Ruggieri V.* L'architettura religiosa nell' impero bizantino (fine VI–IX secolo). Messina, 1995. P. 62–67.

[Вернуться](#)

## 105

*Idem.* Byzantine Religious Architecture (582–867): Its History and Structural Elements. Roma, 1991. P. 242. Pl. 20. Ill. 34–35. (Orientalia Christiana Analecta; 237).

[Вернуться](#)

## 106

*Idem.* Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi. II // Orientalia cristiana periodica. 1989. Vol. 55. P. 370–372. Piant. 14. Foto 16–17; *Zäh A.* Zur Typologie... S. 85. Faltplan 2.20.

[Вернуться](#)

## 107

*Ousterхоут Р.* Византийские строители. К.; М., 2005. С. 102.  
Рис. 55–57.

[Вернуться](#)

## 108

*Oğuz Alp A.* Op. cit. С. 14–20.

[Вернуться](#)

## 109

*Ruggieri V.* Patara: due casi di architettura bizantina // *Orientalia cristiana periodica*. 2009. Vol. 75. P. 319–341. Fig. 3.

[Вернуться](#)

## 110

*Serin U.* Early Christian and Byzantine Churches at Iasos in Caria: An Architectural Survey. Città del Vaticano, 2004. P. 180–194. Fig. 167–173. (Monumenti di antichità Cristiana. II Ser; 17).

[Вернуться](#)

## 111

Впрочем, известен он и в Вифинии (храм св. Константина на оз. Аполлониада), и в Константинополе (Атик-Мустафа-паша-джами; *Ruggieri V.* L'architettura... P. 73–75, 85–86).

[Вернуться](#)

## 112

*Niewöhner P., Rheidt K.* Die Michaelskirche in Germia (Galatien, Türkei) // *Archäologischer Anzeiger*. 2010. Bd. 1. S. 137–160.

[Вернуться](#)

## 113

*Ruggieri V., Giordano F., Furnari A.* Un complesso iconoclastico a Chimera (Yanartas): Rapporto preliminare // *Orientalia christiana periodica*. 1994. Vol. 60. P. 471–502; *Öztaşkin G.* Yanartaş (Khimeira)’daki Bizans Dönemi Bazilikası // *Uluslararası Genç Bilimciler Buluşması I: Anadolu Akdenizi Sempozyum Bildirileri* / ed. K. Dörtlük. İstanbul, 2012. S. 313–327.

[Вернуться](#)

## 114

*Ramsay W., Bell G.* The Thousand and One Churches. L., 1909. Fig. 148, 164, 331, 418. Известны они и в Южной Анатолии, ср., например, храм в ликийской Аполлонии (*Wurster W.* Antike Siedlungen in Lykien // *Archäologischer Anzeiger*. 1976. Bd. 2. S. 40. Abb. 15, 16).

[Вернуться](#)

## 115

*Lange D.* Op. cit. S. 106–107.

[Вернуться](#)

## 116

См.: *Ousterhout R.* Op. cit. P. 12–13; *Ćurčić S.* Architecture in the Balkans: From Diocletian to Süleyman the Magnificent. New Haven, CT, 2010. P. 272.

[Вернуться](#)

## 117

*Buchwald H.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 118

Иллюстрации 3–6, 8, 10, 13, 15, 17 выполнены Валерием Коршуновым.

[Вернуться](#)

## 119

Термин «канонизация» применительно к русской церковной жизни домонгольского времени мы используем, разумеется, лишь с определенной долей условности.

[Вернуться](#)

## 120

Подробнее см. ниже.

[Вернуться](#)

## 121

ПСРЛ. Т. I. Л., 1926. Стб. 139.

[Вернуться](#)

## 122

Существующие исследования сосредоточены по преимуществу на той книжной перспективе агиографов, в рамках которой двоичный культ как будто бы оказывается предпочтительнее культа троичного. Сама по себе эта аргументация едва ли может быть сочтена достаточной, скорее, она демонстрирует модель, благодаря которой к лику святых был причислен не один из братьев-мучеников, но оба, и в целом отчасти напоминает объяснение задним числом. Вообще говоря, агиография предоставляет множество образцов для совокупного почитания трех сомучеников, и в церковной традиции мы не найдем

препятствий для умножения этого числа. Что еще более существенно, объяснения подобного рода вовсе не касаются причин самого факта убийства Святослава.

[Вернуться](#)

## 123

Напомним княжеские имена сыновей Владимира, расположив их в алфавитном порядке: *Борис, Всеволод, Вышеслав, Глеб, Изяслав, Мстислав, Позвизд, Святополк, Святослав, Станислав, Судислав, Ярослав.*

[Вернуться](#)

## 124

В знаменитых списках сыновей крестителя Руси он всегда помещается после, а не до детей Рогнеды, среди которых назван Ярослав. Однако поскольку дети Владимира сгруппированы здесь по принципу происхождения от одной матери, а Владимир, ни будучи язычником, ни став христианином, не придерживался моногамии, то из подобной схемы невозможно вычленить линейную последовательность появления его детей на свет.

[Вернуться](#)

## 125

Обратим внимание, что из семьи скандинавское по происхождению имя *Игорь* в ту пору отнюдь не исчезло. Его получает некто, по всей видимости, принадлежавший к одному поколению с князем Святославом. Во всяком случае, в договоре Руси с греками 945 г. фигурирует Игорь «нети Игоревъ» (ПСРЛ. Т. I. Л., 1926. Стб. 46). Термин «нети», вообще говоря, нехарактерный для летописного узуса, да и в целом нечастый на русской почве, означает младшего родича, прежде всего племянника, быть может, внука или внучатого племянника. Следы этого персонажа теряются, однако самое имя не

утратилось и в дальнейшем. Со временем его получит один из внуков Владимира Святославича, а позднее – и ряд других представителей династии.

[Вернуться](#)

## 126

При этом старший брат Карломана/Пипина, рожденный в том же браке, получил имя *Карл*, т. е. стал тезкой родного отца. Ни в Скандинавии, ни на Руси X в. столь прямолинейный способ десигнации наследника был бы невозможен – в интересующую нас эпоху здесь еще соблюдался архаический запрет на наречение сына именем живого отца или деда.

[Вернуться](#)

## 127

*Angenendt A.* Taufe und Politik im frühen Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. 1973. Bd. VII. S. 148; *Thoma G.* Namensänderungen in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa. Kallmünz, 1985. S. 77. (Münchener hist. Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte; Bd. 0013). (Münchener universitätsschriften / Inst. für Mittelalterliche Geschichte); *Успенский Ф.Б.* Имя и власть: выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001. С. 68, с указанием литературы.

[Вернуться](#)

## 128

*Поппэ А.* Феофано Новгородская // Новгород. ист. сб. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 102–120.

[Вернуться](#)

## 129

Исландские пряди / подгот. Е.А. Гуревич. М., 2016. С. 220–241 (текст), 779–794 (комментарий), с указанием литературы. (Лит. памятники / Рос. акад. наук).

[Вернуться](#)

## 130

*Успенский Ф.Б.* Скандинавы – Варяги – Русь: историко-филологические очерки. М., 2002. С. 141–168. Напомним, что этот акт перезахоронения также отразился в имянаречении внуков Ярослава Мудрого, Ярополка Изяславича и Олега Святославича (*Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X—XVI вв.: династическая история сквозь призму антропоники. М., 2006. С. 105–106, примеч. 98).

[Вернуться](#)

## 131

О том, что имя *Святослав* ассоциировалось у него не только (а возможно, и не столько) с дедом, но и с единокровным братом, свидетельствует, на наш взгляд, порядок имянаречения наследников Ярослава. Старший из достоверно известных нам его сыновей вполне закономерным образом получает имя в честь родного деда, державшего всю русскую землю, и становится *Владимиром*. Второй же сын, Изяслав, наречен не в честь прадеда, как можно было бы ожидать, но по покойному дяде, старшему брату Ярослава, рожденному от одной с ним матери. Четвертым также окажется дядино имя *Всеволод*, а имя *Святослав* появляется между ними – третьим, в плотном кольце «братских» имен в семье князя.

[Вернуться](#)

## 132

*Парамонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и



борисоглебского культов. М., 2003. С. 76–216, с указанием литературы.

[Вернуться](#)

## 133

*Манетти Дж.* Отрывок из жизнеописания Николая V (Проект перестройки Рима в XV веке) / пер. В.П. Зубова // Альберти Л.-Б. Десять книг о зодчестве: в 2 т. Т. II: Материалы и комментарии. М., 1937. С. 729–738.

[Вернуться](#)

## 134

*Муратов П.П.* Образы Италии: в 3 т. Т. II: Рим. М., 1994. С. 9–23.

[Вернуться](#)

## 135

*Бродский И.* Стихотворения и поэмы: в 2 т. Т. 2. СПб., 2017. С. 67. Ср. ранний вариант тринадцатой строфы: «Сего податель / вновь инструмент перебирает, / и славит лира / Рим, чьи руины выпирают, / как ребра мира» (Там же. С. 444).

[Вернуться](#)

## 136

*Krautheimer R.* Rome: Profile of a City, 312–1308. Princeton, NJ, 2000; *Грегоровиус Ф.* История города Рима в Средние века (от V до XVI столетия). М., 2008.

[Вернуться](#)

## 137

В западной историографии средневекового искусства, в особенности итальянской, публикуемый нами в переводе текст хорошо известен, и наше введение не претендует на какие-либо новые данные, даже если мы позволяем себе не соглашаться с некоторыми общими оценками. Наиболее фундированным подспорьем для изучения «Рассказа» можно считать монографию Кристины Нарделлы, в которой с несколькими разночтениями перепечатано критическое издание Хёйгенса и местами, как ни странно, спорный и даже ошибочный перевод на итальянский: *Nardella Cr. Il fascino di Roma nel Medioevo. Le “Meraviglie di Roma” di Maestro Gregorio. Nuova edizione riveduta ed ampliata. Roma, 2007; Magister Gregorius. Narracio de mirabilibus urbis Romae / ed. R.B.C. Huygens. Leiden, 1970.*

[Вернуться](#)

## 138

Таков, например, «Айнзидельнский итинерарий» VIII–IX вв., возникший в одном из заальпийских монастырей, на территории нынешней Швейцарии. В нем упоминаются как христианские святыни, так и некоторые памятники языческой древности (*Hülse C. La pianta di Roma dell’anonimo einsidlense // Atti della Pontificia accademia romana di archeologia. 1907. Ser. 2. T. 9. P. 1–47*). О бытовании итинерариев, *mirabilia* и разного рода путеводителей по древностям Рима в Средние века см., например: *Cantino Wataghin G. Archeologia e “archeologie”. Il rapporto con l’antico fra mito, arte e ricerca // La memoria dell’antico nell’arte italiana / a cura di S. Settis. T. I: L’uso dei classici. Torino, 1984. P. 190–192.*

[Вернуться](#)

## 139

*Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 62–63; Он же. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 169–179.*

[Вернуться](#)

## 140

*Krautheimer R.* Op. cit. P. 109–142.

[Вернуться](#)

## 141

Существует и ряд изданий XIX–XX вв. См., например: *Mirabilia urbis Romae* / ed., trad. I. Ferrante Corti. Albano Laziale, 1930.

[Вернуться](#)

## 142

См. русский перевод С.В. Поляковой: Средневековые латинские новеллы XIII в. / изд. подгот. С.В. Полякова. Л., 1980. (Лит. памятники); *Панофский Э.* Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада. М., 1998. С. 67.

[Вернуться](#)

## 143

*Бернард Сильвестр.* Комментарий на первые шесть книг «Энеиды» / пер. Р.Л. Шмаракова // Шартр. шк. / изд. подгот. О.С. Воскобойников. М., 2017. С. 155–228. (Лит. памятники).

[Вернуться](#)

## 144

*Herklotz I.* Gli eredi di Costantino. Il Papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo. Rome, 2000. P. 66.

[Вернуться](#)

## 145

*Frugoni Ch.* Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo. Torino, 1983. P. 159.

[Вернуться](#)

## 146

Такова взвешенная позиция Кристины Нарделлы: *Nardella Cr.* Op. cit. P. 17–18.

[Вернуться](#)

## 147

Cambridge. St. Catharine's College. Ms. E.4.96. Fol. 190–203.

[Вернуться](#)

## 148

*Nardella Cr.* Op. cit. P. 30.

[Вернуться](#)

## 149

*Frugoni Ch.* Una lontana città... P. 72–73.

[Вернуться](#)

## 150

«Vehemencius igitur admirandum censeo tocius urbis inspectionem, ubi tanta seges tirrium, tot edificia palatiorum, quot nulli hominum contigit enumerare. Quam cum primo a latere montis alonge vidissem, stupefactam mentem meam illud Cesarinum subiit, quod quondam victis Gallis cum Alpes supervolaret inquit, magne miratus menia Rome: tene, deum sedes, non ullo Marte coacti deseruere viri? Pro qua pugnabitur urbe? Dii melius etc.» (*Magister Gregorius*. Op. cit. Cap. VI // Nardella Cr. Op. cit. P. 150).  
Цитата – из Лукана: Фарсалия. 1. 90–93.

[Вернуться](#)

## 151

*Parlato E.* Vista dal Nord: immagini di Roma dal Medioevo al Quattrocento // Roma, memoria e oblio / a cura di F. Troncarelli. Roma, 2001. P. 199.

[Вернуться](#)

## 152

*Grave J.* Kunsthistorisch-motivierte Antikenverehrung. S. 279–293.

[Вернуться](#)

## 153

В «Забавах придворных», написанных в Англии в 1180-е годы, слово «РОМА» расшифровывается как «Radix omnium malorum avaritia»: «Корень всех зол – алчность» (*Walter Map. De nugis curialium*. II, 17 / ed. by M.R. James. Oxford, 1983. P. 168). Магистр Григорий мог быть знаком с этой популярной энциклопедической сатирой (*Ман В. Забавы придворных* / изд. подгот. Р.Л. Шмараков. СПб., 2020. (Лит. памятники)).

[Вернуться](#)

## 154

«Hanc autem statuam post destructionem omnium statuarum que Rome fuerunt et deturpacionem beatus Gregorius hoc modo destruxit. Cum tantam molem multa vi et gravi conamine non posset evertere, copiosum ignem idolo supponi iussit et sic immensum illud simulacrum in antiquum chaos et rudem materiam redegit» (*Magister Gregorius. Op. cit. Cap. VI. P. 158*).

[Вернуться](#)

## 155

*Johannes Saresberiensis. Policraticus. P. 370.*

[Вернуться](#)

## 156

*Frugoni Ch. L'antichità: dai Mirabilia alla propaganda politica // La memoria dell'antico... T. I. P. 33.*

[Вернуться](#)

## 157

*Herklotz I. Op. cit. P. 75–87.* Латеранский «музейный комплекс», Campus Lateranensis, был знаменит на всю Европу, в том числе потому, что к XII–XIII вв. он уже был окружен всевозможными удобствами для тысяч паломников. На тотальное его переустройство решился лишь Сикст V, пощадивший лишь баптистерий, личную папскую капеллу св. Лаврентия (Sancta Sanctorum) и Святую лестницу. О его политическом и религиозном значении вплоть до позднего Средневековья см. также в статье М.А. Бойцова в нашей книге (с. 152–153).

[Вернуться](#)

## 158

«Ibi opere mirabili Actiacum bellum simulatur, in quo Cesar, preter spem victorie superior factum in certamine, Cleopatram biremi quadam fugientem persequitur capturoque similis Cleopatra subducitur et appositis aspidibus mammis suis in Pario marmore superba mulier moritura pallescit» (*Magister Gregorius*. Op. cit. P. 170 (Cap. XXIV)).

[Вернуться](#)

## 159

*Вергилий. Энеида* / пер. С. Ошерова. СПб., 1994. С. 279 (VIII, 709–711).

[Вернуться](#)

## 160

*Baxandall M. Giotto and the Orators. Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition. 1350–1450. Oxford, 1971.*

[Вернуться](#)

## 161

*Krautheimer R.* Op. cit. P. 202.

[Вернуться](#)

## 162

*Хильдеберт Лаварденский. Вторая элегия о Риме. Ст. 13–16* / пер. М.Л. Гаспарова // Памятники средневековой лат. лит. X–XII веков. М., 1972. С. 211. Здесь же можно найти отличный перевод первой элегии, выполненный Ф.А. Петровским.

[Вернуться](#)

## 163



*Бернард Сильвестр. Астролог / пер. Р.Л. Шмаракова // Шартр. шк. С. 134–154.*

[Вернуться](#)

## 164

«Ante hanc enea tabula est, ubi pociora legis precepta scripta sunt. Que tabula “prohibens peccatum” dicitur. In hac tabula plura legi, set pauca intellexi. Sunt enim afforismi, ubi fere omnia verba subaudiuntur» (*Magister Gregorius. Op. cit. Cap. 35. P. 178*).

[Вернуться](#)

## 165

*Данте Алигьери. Божественная комедия. Чистилище. X, 73–78 / пер. М. Лозинского. М., 1967. С. 199. (Лит. памятники).*

[Вернуться](#)

## 166

*Воскобойников О.С. Ресторо д’Ареццо: художник и энциклопедист XIII века // Новое лит. обозрение. 2018. Вып. 6. № 154. С. 131–140.*

[Вернуться](#)

## 167

Наш перевод выполнен по последнему критическому изданию Кристины Нарделлы: *Nardella Cr. Il fascino di Roma nel Medioevo. Le “Meraviglie di Roma di Maestro Gregorio”. Nuova edizione riveduta ed ampliata. Roma, 2007.* Мы учитывали ее не лишенный недостатков и натяжек перевод на итальянский. Когда наша работа была сдана в печать, мы узнали о выходе в издательстве Францисканцев замечательной антологии средневековых и ренессансных рассказов о Риме в переводе и с комментариями И.В. Кувшинской. В ней нашлось место и Магистру Григорию (см.: *Воссозданный Рим / пер. с лат.,*

коммент., вступ. ст. И.В. Кувшинской. М., 2020. С. 43–66). Это вполне профессиональный перевод, пусть и сделанный по старому изданию. Мы решили не отказываться от нашего начинания, поскольку нам кажется, что два перевода именно этого небольшого сочинения вполне достойно дополняют друг друга.

[Вернуться](#)

## 168

*Лукан. Фарсалия. 1. 90–93.*

[Вернуться](#)

## 169

Там же. 1. 511–514.

[Вернуться](#)

## 170

*Хильдеберт Лаварденский. Первая элегия о Риме. Ст. 1–2 / пер. Ф.А. Петровского // Памятники средневековой лат. лит. X–XII веков. М., 1972. С. 210.*

[Вернуться](#)

## 171

Этот список (в котором почему-то не 14, а 13 врат) отражает и многовековые изменения в названиях, и антикварные интересы автора. Идентификация врат зачастую затруднительна, в том числе из-за ошибок переписчиков, особенно типичных в транскрипции личных имен и топонимов. Так, *porta Livia* вполне могла быть *Laviscana*. В списке нет и топографической логики, скорее, свидетельство личного опыта и устной традиции. В результате перед нами список, сильно отличающийся от всех известных по другим версиям «Чудес» и прочим описаниям и свидетельствам.

[Вернуться](#)

## 172

Уже «Айнзидельнский итинерарий» VIII в. знает два конных памятника Константину, из которых один мог украшать форум, другой – быть существующим по сей день знаменитым «Марком Аврелием» (сейчас в Капитолийских музеях). Правильная идентификация впервые была предложена гуманистом Платиной, придворным Сикста IV, но бытование имени Марка в представленном у Григория фольклоре тоже что-то значит. Информантами Григория в данном случае в противовес рассказам местных и приезжих выступает сама курия, поэтому резонно предположить, что идентификация всадника с первым христианским императором, якобы подарившим Рим папе, была неудобной для Церкви. Тем не менее уже Карл Великий был так восхищен этим памятником, что приказал перевезти из Равенны в Аахен бронзовую конную статую Теодориха Великого, якобы намереваясь воссоздать в любимой резиденции нечто подобное Латерану.

[Вернуться](#)

## 173

Квири́н – «копьеносный», один из эпитетов Марса, Януса, затем Ромула, Антония, Августа.

[Вернуться](#)

## 174

Магистр Григорий восхищается фрагментами (головой, левой рукой и сферой) необыкновенной статуи, выставленными на колоннах на площади Латеранского холма. Они были также изображены Паулино Венецианцем в начале XIV в. на его знаменитой схеме Рима. В описании, дополненном историей о статуе в изначальном виде, он

называет ее Колоссом Нерона. Между тем, возможно, статуя была поставлена в честь Константина.

[Вернуться](#)

## 175

Свыше 38 метров.

[Вернуться](#)

## 176

Insula Herodiana. Григорий смешивает термин римской топографии *insula* (в Риме – небольшой квартал или многоквартирный дом, но буквально – «остров») с собственно островом, а Родос по созвучию превращается в *Herodiana*. Автор прекрасно понимает, что Рим стоит не на море и что маяку здесь не место, знаменитое чудо света вклинивается в ткань повествования о городе довольно неожиданно, но объясняется общей логикой каталога чудес. Квартал за амфитеатром Флавиев в XII столетии из-за статуи Нерона называли островом Колосса, *insula Colosei*, откуда и Колизей.

[Вернуться](#)

## 177

4,5 метра.

[Вернуться](#)

## 178

Лукан. Указ. соч. 1. 510–511.

[Вернуться](#)

## 179

Мальчик, вынимающий шип из стопы, отождествлялся в Средневековье с разными персонажами. Магистр Григорий считает, что увидел Приапа с мужскими признаками, которые кажутся ему особенно большими, возможно, из-за расположения статуи на высокой колонне.

[Вернуться](#)

## 180

*Беллофоронта* – т. е. Беллерофонта. Античные имена, звучавшие непривычно, нередко трансформировались средневековыми переписчиками. Источник Григория, скорее всего, «О семи чудесах света» пс. – Беды Достопочтенного (*Ps.-Beda. De septem mundi miraculis* // PL. 90. Col. 961–962).

[Вернуться](#)

## 181

6,8 тонны.

[Вернуться](#)

## 182

То есть Аполлония Тианского, неопифагорейского мыслителя времен Северов, прославившего магом. Купальня могла располагаться надалеко от Латерана, где «Папская книга» («*Liber pontificalis*») фиксирует существование термального комплекса, отреставрированного папой Адрианом I (772–795) наряду с акведуком Клавдия. Античные подводы серистой воды в столицу могли частично использоваться на рубеже XII–XIII вв. О ее целебных свойствах хорошо знали, о чем свидетельствует, например, поэма Петра Эболийского «Названия и достоинства целебных источников Поццуоли и Бай», написанная в 1220-е годы для Фридриха II. См. наше издание латинского текста и перевод А.Ю. Виноградова в кн.: *Воскобойников О.С. Душа мира. Наука, искусство и политика при*

дворе Фридриха II (1200–1250). М., 2008. С. 454–489. Последнее издание: *Pietro da Eboli. De Euboicis aquis* / ed., trad. e commento a cura di T. De Angelis. Firenze, 2018.

[Вернуться](#)

## 183

Возможно, речь идет о статуе из Капитолийских музеев, которую нашли около 1670 г. напротив церкви Сан-Витале.

[Вернуться](#)

## 184

*Овидий. Наука любви. I, 248* / пер. М.Л. Гаспарова // Он же. Элегии и малые поэмы / сост. М.Л. Гаспаров. М., 1973. С. 152. (Б-ка антич. лит.).

[Вернуться](#)

## 185

То есть примерно в 370 метрах.

[Вернуться](#)

## 186

Речь идет о Диоскурах, по сей день стоящих на Квиринальской площади. «Чудеса» идентифицировали их с «философами и гадателями (sic!) Фидием и Праксителем».

[Вернуться](#)

## 187

То есть свыше 12 метров.

[Вернуться](#)

## 188

Отождествлялся с Вакхом.

[Вернуться](#)

## 189

Речь идет о статуях рек Тибра и Нила, созданных в связи с завоеванием Египта и сегодня располагающихся на Капитолийской площади перед лестницей дворца Сенаторов.

[Вернуться](#)

## 190

*Servius*. Commentarium in Eneiden. IV, 196 [Electronic resource]. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D4%3Acommline%3D196> (date of access: 20.12.2020).

[Вернуться](#)

## 191

Ср.: *Вергилий*. Энеида. V, 118 / пер. С. Ошерова // Он же. Сочинения. М., 1994. С. 200. Под дворцом Диоклетиана следует понимать Термы, построенные на самом деле Максимианом в 298–306 гг.

[Вернуться](#)

## 192

Описываемый памятник не может относиться к Октавиану, поскольку титул *clementissimus* (Тишайший) известен по надписям лишь с III в. О том, что Октавиан отказывался от титула *dominus*, Григорий мог знать из Светония (Книга вторая: Божественный Август



// Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей / пер. М.Л. Гаспарова. М., 1993. Гл. 53. С. 54–55. (Лит. памятники).

[Вернуться](#)

## 193

Возможно, дом Аквилія Галла (по Плинию, на Виминале) и дом семейства Фронти (Fronti) неподалеку от садов Мецената.

[Вернуться](#)

## 194

*Овидий*. Метаморфозы. II, 1–2. Имеется в виду построенный Септимием Севером в начале III в. Септизоний (Septizonium) – гигантский нимфеум на Палатине, в Средние века называвшийся Septem Solia. Его путали с храмом Солнца, Septa Solis. Это, возможно, объясняет цитату из Овидия, к Септизонию отношения, естественно, не имеющую.

[Вернуться](#)

## 195

Свыше 81 метра. Раковина, concha, – возможно, саркофаг, впоследствии оказавшийся в Латеране. Львов идентифицируют с египетскими львами из серого гранита. Судя по всему, Григорий называет порфиром, точнее – порфировым мрамором, любой твердый камень, например, гранит Ватиканского обелиска. В Средние века древний порфир очень ценили, но нередко называли им напоминающие его отдаленно, но более доступные мраморные породы.

[Вернуться](#)

## 196

Ср.: *Вергилий*. Энеида. III, 57. С. 162.

[Вернуться](#)

## 197

Историк VIII в. Павел Диакон сообщает, что бронзовые плиты с крыши Пантеона снял византийский император Константин II в 663 г. *Павел Диакон. История лангобардов* / пер. Ю.Б. Циркина. СПб., 2008. С. 159 (V, 11). (Азбука-классика).

[Вернуться](#)

## 198

То есть Август.

[Вернуться](#)

## 199

Ср.: «Как побледнела она среди сечи в предчувствии смерти» (*Вергилий. Энеида. VIII, 709. С. 279*).

[Вернуться](#)

## 200

Имеется в виду Луций Корнелий Сулла.

[Вернуться](#)

## 201

*Лукан. Указ. соч. III, 160.*

[Вернуться](#)

## 202

Вергилий. Буколики. V, 56–58. С. 42.

[Вернуться](#)

## 203

Вергилий. Энеида. VIII, 43–45. С. 262.

[Вернуться](#)

## 204

Знаменитая Капитолийская волчица, знакомая античным текстам и считавшаяся этрусской работой, как показала реставрация, является средневековой копией с ныне утерянного оригинала. Анна Мария Карруба осторожно датирует ее в широком промежутке – между временем Адриана I и XIII столетием (*Carruba A.M. La Lupa Capitolina. Un bronzo medievale. Roma, 2006*). Следуя логике автора и приведенным ею параллелям, я склоняюсь к максимально ранней датировке, VIII–IX вв., когда Римская курия, во многом следуя Каролингам или опережая их, стремилась возродить символы былого величия Города, в том числе и языческие. Одним из таких возрожденных символов и могла стать отлитая по известной в то время не античной технологии и без точного следования древней иконографии волчица. Баран не сохранился, но описание Григория подсказывает, что он мог видеть именно эту волчицу, повернувшую голову и оскалившую зубы. Собственно зимним Латеранский дворец стал на рубеже XII–XIII вв., когда летние отъезды папского двора в близлежащие резиденции в Витербо, на озера и в Ананьи постепенно стали обычными (*Paravicini Bagliani A. La vita quotidiana alla corte dei papi nel Duecento. Roma; Bari, 1996. P. 23–54*).

[Вернуться](#)

## 205

Лупа на латыни означает и «волчица», и «блудница».

[Вернуться](#)

## 206

Ср.: «против преступников доски». *Квинт Гораций Флакк*. Послания. II, I, 23 / пер. Н. Гинцбурга // Он же. Оды. Эподы. Сатиры. Послания / пер. с лат. М., 1970. С. 366. (Б-ка антич. лит.).

[Вернуться](#)

## 207

В данной научной работе использованы результаты проекта «Модели представления прошлого в Средние века и раннее Новое время», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2019 г. Самые общие справки о «Большой Австрийской привилегии» см. в справочниках: *Hoke R.* Privilegium minus, Privilegium maius // HRG. Bd. 3. Berlin, 1984. Sp. 2014–2025; *Maleczek W.* Privilegium maius // LexMA. Bd. 7. Lachen am Zürichsee, 2002. Sp. 230, хороший обзор вопроса: *Schlottheuber E.* Das Privilegium maius – eine habsburgische Fälschung im Ringen um Rang und Einfluss // Die Geburt Österreichs. 850 Jahre Privilegium minus / hrsg. v. P. Schmid, H. Wanderwitz. Regensburg, 2007. S. 143–165. (Regensburger Kulturleben; 4). Последнее по времени переиздание (без критического аппарата) всего текста «Большой привилегии»: Lesetexte der Urkunden des Maius-Komplexes // Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere der Fälschungen Rudolfs IV. von Österreich / hrsg. v. Th. Just, K. Kiniger, A. Sommerlechner, H. Weigl. Wien; Köln; Weimar, 2018. S. 9–24. (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 69).

[Вернуться](#)

## 208

*Gustermann A.W.* Versuch eines vollständigen österreichischen Staatsrechtes. T. 1. Wien, 1793. S. 114–124, особенно S. 119, 125. Автор книги готов простить заблуждения давним авторам, писавшим ранее

1664 г., но не понимает, как можно сомневаться в подлинности «Большой привилегии» в его дни.

[Вернуться](#)

## 209

*Wattenbach W.* Die österreichischen Freiheitsbriefe. Prüfung ihrer Echtheit und Forschungen über ihre Entstehung // AÖG. 1852. Bd. 8. S. 77–119.

[Вернуться](#)

## 210

См., например: *Gustermann A.W.* Op. cit. S. 119.

[Вернуться](#)

## 211

Commentarius diplomatico-criticus super duplex Privilegium Austriacum Friderici I. et II. Imperatorum, utrumque brevius et longius / [ed.] J. Moritz, M.P. v. Freyberg. Monachii [München], 1831; *Hormayr J. v.* Das große österreichische Hausprivilegium von 1156 und das Archivwesen in Bayern. München, 1832.

[Вернуться](#)

## 212

Constitutus ducatus Austriae // MGH LL. T. 2. Hannover, 1837. P. 99–101.

[Вернуться](#)

## 213

*Wattenbach W.* Op. cit. S. 4. Anm. 2 (примечание «от редакции», сделанное, вероятно, Й. Хмелем); *Lhotsky A.* Privilegium maius. Die Geschichte einer Urkunde. München; Wien, 1957. S. 67. (Österreich Arch.; 2).

[Вернуться](#)

## 214

*Lichnowsky E.M.* v. Geschichte des Hauses Habsburg. T. 4. Wien, 1839. S. 15–18.

[Вернуться](#)

## 215

Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II., Heinrich (VII.) und Conrad IV: 1198–1254 / hrsg. v. J.F. Böhmer. Stuttgart, 1849. S. 199. Nr. 1086. Еще за восемь лет до выхода этого тома регест Бёмер подготовил подробную статью о «Большой привилегии», но по каким-то причинам она так и осталась неопубликованной.

[Вернуться](#)

## 216

*Wattenbach W.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 217

*Chmel J.* Eine Hypothese // SAW.PH. 850. Bd. 5. Heft 5. Wien, 1850. S. 806–816. Подробное обоснование этой «гипотезы» было написано Хмелем уже после его знакомства с рукописью статьи Ваттенбаха: *Idem.* Versuch einer Begründung meiner Hypothese über den Ursprung des Privilegium Majus von 1156. [Wien], 1852; *Idem.* Zur Streitfrage über den Ursprung des Privilegium Fridericianum Majus von 1156: ein Nachtrag zu dem Aufsätze «Versuch einer Begründung meiner Hypothese über den

Ursprung des Privilegium Majus von 1150». Wien, 1852. (Обе статьи появились первоначально в т. 8 и 9 серии SAW.PH.)

[Вернуться](#)

## 218

*Chmel J.* Zur Streitfrage über den Ursprung des Majus // Notizenblatt. Beilage zum Arch. für Kunde der österreichischen Geschichtsquellen. 1858. Nr. 19. S. 361–364, здесь S. 362; *Idem.* Die österreichischen Freiheitsbriefe. Art. 1–2. Wien, 1857–1858. (Обе статьи появились сначала в т. 27 и 28 серии SAW.PH.)

[Вернуться](#)

## 219

*Jäger A.* Ein Beitrag zum Privilegiumsfrage // SAW.PH. 1856. 20/1. S. 3–16.

[Вернуться](#)

## 220

*Huber A.* Über die Entstehungszeit der österreichischen Freiheitsbriefe. Wien, 1860.

[Вернуться](#)

## 221

*Stockinger Th.* Die “leidige Urkunde”. Patriotismus und Wissenschaftsethos rund um die “österreichischen Freiheitsbriefe” von Hormayr bis Lhotsky // Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere... S. 360–362.

[Вернуться](#)

## 222



*Lhotsky A. Privilegium maius...*

[Вернуться](#)

## 223

*Moraw P. Das “Privilegium maius” und die Reichsverfassung // Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica. München, 16.–19. Sept. 1986. Bd. 3. Hannover, 1988. S. 201–224, особенно S. 202–203, 220. (MGH Schriften; 33/3). Для более широкого взгляда на проблему см.: Thaler P. National History – National Imagery: The Role of History in Postwar Austrian Nation-Building // Central European History. 1999. Vol. 32. No. 3. P. 277–309.*

[Вернуться](#)

## 224

Подробно о взглядах Лотского в связи с его интерпретацией Большой привилегии см.: *Stockinger Th. Op. cit. S. 367–375.*

[Вернуться](#)

## 225

Копии, просто воспроизводившие какой-либо документ, в дипломатике принято называть *vidimus* (букв. «мы видели»), такие же, в которых еще и подтверждалось его правовое значение, обозначаются термином *transsumptus*. Данная грамота является как раз *транссумптом*.

[Вернуться](#)

## 226

*Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Bd. 6. Berlin; Weimar; Hannover, 1978. P. 52–54. Nr. 42b. (MGH DD; 6). Далее все цитаты из Heinricianum приводятся по тому же изданию с указанием только страницы. Факсимильное воспроизведение грамоты см. в кн.: 1100*

Jahre österreichische und europäische Geschichte in Urkunden und Dokumenten des Haus-, Hof- und Staatsarchivs / hrsg. v. L. Santifaller. Wien, 1949. Taf. 20a. (Publikationen des Österreichischen Staatsarchivs; Ser. 1, Faksimile-Werke 1) и в высоком разрешении на сайте: <http://www.archivinformationssystem.at/bild.aspx?VEID=28990&DEID=10&SQNZNR=1>.

[Вернуться](#)

## 227

*Erkens F.-R.* Lorcher Fälschungen // LexMA. Bd. 5. Lachen am Zürichsee, 2002. Sp. 2112.

[Вернуться](#)

## 228

«Insuper concedimus nos et damus sepe nominato Ernesto suisque posteris ac ipsi terre Avstrie illam graciā, quod ipsi gladium iudicii ipsorum et bbanderiam sive vexillum terre ipsorum publice ante imperium et ante totum mundum et populum deferre debeant atque possint <...>» (P. 54). См. попытку объяснить это место: *Baum W.* Rudolf IV. der Stifter: Seine Welt und seine Zeit. Graz; Wien; Köln, 1996. S. 96–97.

[Вернуться](#)

## 229

Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Bd. 10. T. 4. Hannover, 1990. P. 344–349. Nr. 1040. (MGH DD; 10/4). Факсимильное воспроизведение этой грамоты см. в кн.: 1100 Jahre österreichische und europäische Geschichte... Taf. 20b и в высоком разрешении на сайте: <http://www.archivinformationssystem.at/bild.aspx?VEID=29082&DEID=10&SQNZNR=2>.

[Вернуться](#)

## 230

MGH Const. T. 2. Hannover, 1896. P. 639–640. Nr. 466. Факсимильное воспроизведение см.: <http://www.archivinformationssystem.at/bild.aspx?VEID=182904&DEID=10&SQNZNR=2>.

[Вернуться](#)

## 231

«Preterea eidem illustrissimo principi Leupoldo duci Austrie et Styrie cunctisque suis sequacibus hanc largiter concedimus dignitatem, ut in sui principatus pilleo nostre regalis corone dyadema solemniter ferre possit <...>» (MGH Const. T. 2. Hannover, 1896. P. 639. Nr. 466).

[Вернуться](#)

## 232

MGH Const. T. 2. P. 640–641. Nr. 467. О палеографических особенностях данной грамоты см.: *Koch W.* Zum “Maius-Transsumpt” Kaiser Friedrichs II. // Festschr. für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag / hrsg. v. K.R. Schnith, R. Pauler. Kallmünz, 1993. S. 359–382. (Münchener Historische Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte; 5).  
Факсимильное воспроизведение см.:  
<http://www.archivinformationssystem.at/bild.aspx?VEID=183092&DEID=10&SQNZNR=2>.

[Вернуться](#)

## 233

*Lhotsky A.* Privilegium maius... S. 89. Nr. 5. Факсимильное воспроизведение см.: <http://www.archivinformationssystem.at/bild.aspx?VEID=299150&DEID=10&SQNZNR=1>.

[Вернуться](#)

## 234

*Grießer M. u. a.* Strahlendiagnostische und materialanalytische Untersuchungen zum Urkundenkomplex “Privilegium maius” / Grießer M., Uhler K., Pitthard V., Stolz M., Eder M., Uldrich A., Aumüller M. // *Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere...* S. 41–55.

[Вернуться](#)

## 235

Ibid. S. 46.

[Вернуться](#)

## 236

*Regesta archiepiscoporum Maguntinensium.* Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe von Bonifatius bis Uriel von Gemmingen 742?–1514 / bearb. v. J.F. Böhmer u. C. Will. Bd. 2. Innsbruck, 1886. S. 419. Nr. 584.

[Вернуться](#)

## 237

См. об этой дискуссии, например: *Helleiner K.F.* Ein Deperditum von Heinrich IV. // *MIÖG.* 1926. Bd. 41. S. 412–418.

[Вернуться](#)

## 238

См. репродукцию самого раннего из дошедших списков «Малой привилегии»: *Maleczek W.* Das Privilegium minus: Diplomatische Gesichtspunkte // *Die Geburt Österreichs...* S. 107.

[Вернуться](#)

## 239

Последнее мнение представлено, например, в кн.: *Hormayr J. v. Das große österreichische Hausprivilegium...* S. 3.

[Вернуться](#)

## 240

Основной биографией герцога считается: *Baum W.* Op. cit. См. также очерк: *Niederstätter A.* Die Herrschaft Österreich. Fürst und Land im Spätmittelalter. Wien, 2001. S. 145–171. (Österreichische Geschichte. 1278–1411). Однако не стоит пренебрегать и старыми работами: *Kurz F.* Oesterreich unter H. Rudolf dem Vierten. Linz, 1821 и тем более *Huber A.* Geschichte des Herzogs Rudolf IV. von Oesterreich. Innsbruck, 1865. Специально приемам репрезентации власти Рудольфа IV было посвящено часто цитируемое исследование: *Begrich U.* Die fürstliche “Majestät” Herzog Rudolf IV. von Österreich. Ein Beitrag zur Geschichte der fürstlichen Herrschaftszeichen im späten Mittelalter. Wien, 1965.

[Вернуться](#)

## 241

*Wolfinger L.* Die Herrschaftsinszenierung Rudolfs IV. von Österreich. Strategien – Publikum – Rezeption. Wien; Köln; Weimar, 2018. S. 568–581, особенно S. 580. (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne; 4).

[Вернуться](#)

## 242

«<...> Quod apud nos et in nostris scrineis secretorum nostrorum nuper et recenter invente sunt <...>» (RBM. Pars 6. Praha, 1929. P. 472. Nr. 784).

[Вернуться](#)

## 243

Ibid. P. 533–535. Nr. 855. Ср. упоминание этого эпизода: *Lindner M.* “Theatrum praeeminentie”. Kaiser und Reich zur Zeit der Goldenen Bulle // Die Goldene Bulle: Politik – Wahrnehmung – Rezeption / hrsg. v. U. Hohensee u. a. Bd. 1. Berlin, 2009. S. 186–187. (Berichte u. Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akad. der Wissenschaften; S.-Bd. 12). Подробно: *Wolfinger L.* Die Herrschaftsinszenierung... S. 629–632. Вольфингер пытается связать этот дар с рождением дочери Карла IV, но не замечает его связи с «Большой привилегией».

[Вернуться](#)

## 244

*Stowasser O.H.* Das Archiv der Herzöge von Österreich. Eine Studie zur Überlieferungsgeschichte der habsburgischen Urkunden // Mitteilungen des k. k. Archivrates. 1919. Bd. 3. T. 1. S. 1–48.

[Вернуться](#)

## 245

См. его итинерарий за эти месяцы: *Baum W.* Op. cit. S. 379.

[Вернуться](#)

## 246

См. о нем краткие биографические справки: *Huber A.* Johann (Bischof von Gurk und Brixen) // ADB. Bd. 14. Leipzig, 1881. S. 200–202; *Strnad A.A.* Johann Ribi, von Lenzburg (genannt von Platzheim) // NDB. 1974. Bd. 10. S. 483; *Feller-Vest V.* Ribi [Schultheiss von Lenzburg], Johann // Historisches Lexikon der Schweiz. Bd. 10. Basel, 2011. Sp. 134. См. также: *Baum W.* Op. cit. S. 155–158; *Wolfinger L.* Die Herrschaftsinszenierung... S. 316–332. Последнее по времени исследование подтверждает вероятность авторства Иоганна Рибби, хотя

решающих доказательств и в нем все еще не приводится: *Lackner Ch.* Zum Diktat des Privilegium maius. Kanzler Johann Ribl und der Maius-Fälschungskomplex // *Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere...* S. 91–104.

[Вернуться](#)

## 247

*Idem.* Hof und Herrschaft: Rat, Kanzlei und Regierung der österreichischen Herzöge (1365–1406). Wien, 2002. S. 280. (MIÖG. Erg. Bd. 41).

[Вернуться](#)

## 248

*Ibid.* S. 282. Anm. 49.

[Вернуться](#)

## 249

См. о «психологической достоверности»: *Jäger A.* Francesco Petrarca's Brief an Kaiser Karl IV. über das österreichische Privilegium vom Jahre 1058 // *AÖG.* 1867. Bd. 38. S. 437–483, здесь S. 477–481.

[Вернуться](#)

## 250

*Huber A.* Geschichte... S. 10.

[Вернуться](#)

## 251

Согласно замечанию в «Цветленских анналах» за 1359 г., Рудольф уволил всех советников покойного отца и поставил вместо них новых



людей: «Rudolfus dux Austrie <...> amovit omnes qui astiterant patri suo in curia, et novos officiales instituit» (Continuatio Zwetlensis IV. // MGH SS. T. 9. Hannover, 1851. P. 688). Ср.: *Kurz F.* Op. cit. S. 24; *Baum W.* Op. cit. S. 78. Однако «Анналы...» сильно сгущают краски, поскольку многие лица из окружения Альбрехта II остались и при его сыне. См. об этом: *Huber A.* Geschichte... S. 21–22. Тем не менее версия о радикальной смене советников, высказанная еще Ваттенбахом (*Wattenbach W.* Op. cit. S. 100), некритически повторяется и в новой литературе. См., например: *Hohensee U.* Herrschertreffen und Heiratspolitik. Karl IV., Ungarn und Polen // Die Goldene Bulle... Bd. 2. S. 646; *Lindner M.* Op. cit. S. 188.

[Вернуться](#)

## 252

*Appelt H.* Zur diplomatischen Beurteilung des Privilegium maius // Grundwiss. u. Geschichte. Festschr. für Peter Acht / hrsg. v. W. Schlögl, P. Herde. Kallmünz, 1976. S. 210–217, здесь S. 213. (Münchener Historische Studien. Abt. Geschichtliche Hilfswissenschaften; 15).

[Вернуться](#)

## 253

Палеографические детали позволяют предположить, что по меньшей мере грамоты, приписанные Фридриху I, Фридриху II и, возможно, Генриху IV, написаны одной рукой: *Koch W.* Paläographische Bemerkungen zum Komplex der österreichischen Freiheitsbriefe // Festschr. Walter Jaroschka zum 65. Geburtstag / hrsg. v. A. Liess, H. Rumschöttel, B. Uhl. Köln; Weimar; Wien, 1997. S. 250–251. (Archivalische Ztschr.; 80).

[Вернуться](#)

## 254

Ibid. S. 241 и подробнее: *Idem.* Die gefälschten österreichischen Hausprivilegien // Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere... S.

77–90.

[Вернуться](#)

**255**

Ibid. S. 89.

[Вернуться](#)

**256**

Ibid. Paläographische Bemerkungen... S. 242; *Appelt H.* Zur diplomatischen Beurteilung... S. 211–212; *Maleczek W.* Das Privilegium minus... S. 113.

[Вернуться](#)

**257**

*Appelt H.* Zur diplomatischen Beurteilung... S. 214.

[Вернуться](#)

**258**

*Grießer M. u. a.* Op. cit. S. 51.

[Вернуться](#)

**259**

Вопреки авторитетному мнению Лотского: *Lhotsky A.* Privilegium maius... S. 17.

[Вернуться](#)

**260**

*Baum W.* Op. cit. S. 379.

[Вернуться](#)

## 261

*Wolfinger L.* Die Herrschaftsinszenierung... S. 579–580.

[Вернуться](#)

## 262

*Idem.* Das Privilegium maius und der habsburgische Herrschaftswechsel von 1358. Neue Beobachtungen zum Kontext und zur Funktion altbekannter Fälschungen // Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere... S. 157–158.

[Вернуться](#)

## 263

«<...> Wir <...> sazzen mit unser furstlichen gezierde in ain gestül auf dem Hof ze Wienn, dahin Wir allen herren dienstleuten, und mannen Ritters, und Knechten, unsers Furstentums von Ostrich auf denselben tag gebotten hatten, uns als irm herren ze huldenn, und ir lehen von uns ze emphahen <...>» (*Steyerer A.* Commentarii pro historia Alberti II ducis Austriæ cognomento Sapientis. Leipzig, 1725. Col. 274).

[Вернуться](#)

## 264

«<...> und sunderlich hatten Wir dahin für uns beruffen und besenndet als recht, alle unser amptleut in unserm Furstentum ze Osterrich, mit dem dazselb unser lant besetzt ist, uns daze dienen, und ze warten, ieklicher mit sinen ampte, als es gesetzet, und geordnet, und von alter herkomen ist <...>» (*Ibid.*).

[Вернуться](#)

## 265

«Item marchio Misnensis archivenator <...> Ultimo veniunt principes: marchio Misnensis archivenator et comes de Swarzburg subvenator cum canibus venaticis et tubis multis et magnum facientes strepitum, cervum et aprum portant ad mensam principis cum omni alacritate» (Chronicon Benessii de Weitmil – Kronika Beneše Krabice z Weitmile / ed. J. Emler. Praha, 1884. P. 526. (Prameny dějin českých – Fontes rerum Bohemicarum; 4,4)).

[Вернуться](#)

## 266

Примеры, когда вассалы германских государей должны были преклонять колени перед своим сеньором, приведены, например, в ст.: *Schneidmüller B.* Würde – Form – Anspruch. Ritualisierungen, Konstrukte und Fälschungen im 14. Jahrhundert // Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere... S. 213–244, здесь S. 217.

[Вернуться](#)

## 267

Впервые опубликовано в: *Krieger K.-F.* Das Heilige Römische Reich und die Habsburger im Spätmittelalter // Schatz u. Schicksal: Steirische Landesausst. 1996. Mariazell & Neuberg an der Mürz, 4. Mai bis 27. Okt. / hrsg. v. H. Eberhart. Graz, 1996. S. 42.

[Вернуться](#)

## 268

См., например, авторитетное мнение классика: *Huber A.* Über die Entstehungszeit... S. 27.

[Вернуться](#)

## 269

RI. Bd. 8. Innsbruck, 1877. S. 239. Nr. 2933; S. 240. Nr. 2942.

[Вернуться](#)

## 270

Ibid. S. 240. Nr. 2942a; Urkundenregesten zur Tätigkeit des deutschen Königs- und Hofgerichts bis 1451 / bearb. v. F. Battenberg. Bd. 7. Köln, 1994. S. 375. Nr. 451. (Quellen u. Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich. Sonderreihe; 7).

[Вернуться](#)

## 271

RI. Bd. 8. S. 240. Nr. 2946.

[Вернуться](#)

## 272

Ibid. S. 241. Nr. 2947; S. 730. Nr. 6993–6994. Полный текст первого документа см. в: MGH Const. Bd. 12. Weimar, 2013. S. 470–472; Nr. 482.

[Вернуться](#)

## 273

*Lichnowsky E.M.* v. Op. cit. S. DLXXXII. Nr. 45.

[Вернуться](#)

## 274

Как писал Вильгельм Кёльнский королю Лайошу I, «Infausta ad nostram nuper notitiam deduxit relacio, illustrem scilicet Dominum

Rudolfum, Ducem Austirae, quo miramur auctore, ad ipsum talia peruenerint, serenissimi Domini nostri Imperatoris Romanorum animum informasse, qualiter nos et quidam alii nostri Conprincipes, sacri imperii electores, de conniuncia et scitu Sanctissimi Patris, et domini nostri, Domini summi Pontificis apud vestram preclaram dominacionem facciones, tractatus, et consilia preumpserimus attemptare, pro dicti Domini nostri Imperatoris deposicione, et vestre regie persone sublimacione, in locum ipsius ad apicem imperatorie dignitatis» (Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis / ed. G. Fejér. T. 9. Vol. 3. Budae, 1834. P. 82–83. Nr. 34). Об аналогичном письме Герлаха Майнцкого от того же 11 ноября см.: Regesten der Erzbischöfe von Mainz von 1289–1396. Abt. 2. Bd. 1. Leipzig, 1913. S. 268. Nr. 1214, его полный текст см. в изд.: *Gudenus V.F.* Codex diplomaticus anecdotorum res Moguntinas, Trevirenses, Franconicas, Palatinas, finitimarumque regionum nec non jus germanicum et S. R. I. historiam vel maxime illustratium. T. 3. Frankfurt; Leipzig, 1751. P. 426–427. Nr. 292. Письма эти были написаны в один и тот же день, когда по требованию императора заподозренным в измене курфюрстам пришлось приехать в Бахарах и давать там объяснения представлявшему Карла IV курфюрсту Пфальцскому Рупрехту. Тогда же оба прелата написали возмущенные письма Рудольфу IV с требованием указать клеветника, распространившего про них такие бессмысленные рассказы (Ibid. Nr. 1213; RBM. Pars 7. Praha, 1963. P. 213–214. Nr. 329). Ср. также: RI. Bd. 8. S. 564. Nr. 321a–327. Правда, судя по тому, в каких архивах хранятся сегодня все эти письма, они дошли не до адресатов, а только до императорской канцелярии. Архиепископ Герлах отправил официальное опровержение клеветы и самому Карлу IV: *Gudenus V.F.* Op. cit. P. 425–426. Nr. 291. Однако аналогичное письмо Вильгельма Кёльнского неизвестно.

[Вернуться](#)

## 275

См., например: *Hohensee U.* Op. cit. S. 648–650.

[Вернуться](#)

## 276

*Lichnowsky E.M.* v. Op. cit. S. DLXXXV. Nr. 70. Текст договора см.: *Codex diplomaticus Hungariae...* P. 37–39. Nr. III.

[Вернуться](#)

## 277

Такую же точку зрения уже давно разделяли отдельные историки: *Kurz F.* Op. cit. S. 36; *Huber A.* Geschichte... S. 32–33. Anm. 4.

[Вернуться](#)

## 278

Перевод, конечно, не буквальный. Согласно оригиналу, Рудольф то ли нашептывал, то ли злобно внушал свои поклепы императору – притом сразу в оба его уха: «Ad meam <...> deduxit noticiam relatio fide digna, Illustrem siquidem Dn. Rvdolfvum Austrie Ducem Imperialibus vestris auribus instilasse <...>» (*Gudenus V.F.* Op. cit. P. 426).

[Вернуться](#)

## 279

Впрочем, несмотря на кружной путь, не позднее 20 мая Рудольф был уже в Вене (*Lichnowsky E.M.* v. Op. cit. S. DLXXXIII. Nr. 46; *Huber A.* Geschichte... S. 183). Причиной объезда мог быть согласно одной монастырской хронике, мор, жертвой которого стали тогда многие в Польше, Чехии и Моравии (*Kurz F.* Op. cit. S. 38). См. ниже примеч. 105.

[Вернуться](#)

## 280

Это требование «Большой привилегии» опирается на единственный прецедент: Альбрехт II принял свои лены от Карла IV в 1348 г. в замке Зеефельд (сегодня местечко называется Зеефельд-Кадолец). Владение это находилось (как и находится сейчас) на самой австрийско-



моравской границе (причем куда ближе к Вене, чем к Праге), но по своему правовому статусу было имперским леном, который еще с конца XIII в. держали бургграфы Нюрнбергские, передавшие его, однако, далее роду австрийских министериалов Кюнрингеров. Выбор именно этого места должен был удовлетворить как Габсбурга, так и Люксембурга: первый мог считать, что принял свои лены в пределах своего княжества, второй же – что церемония прошла на имперской земле.

[Вернуться](#)

## 281

*Baum W.* Op. cit. S. 110.

[Вернуться](#)

## 282

*Lichnowsky E.M.* v. Op. cit. S. 17; *Wattenbach W.* Op. cit. S. 101–103;  
*Huber A.* Geschichte... S. 33.

[Вернуться](#)

## 283

Описание этой печати в ряду печатей других австрийских маркграфов и герцогов см. в работе: *Sauter A. Fürstliche Herrschaftsrepräsentation. Die Habsburger im 14. Jahrhundert. Ostfildern, 2003. S. 326.*

[Вернуться](#)

## 284

«RVODOLFUS: QVARTUS: DEI: GRACIA: PALATINVS: ARCHYDUX: AVSTRIE: STIRIE: KARINTHIE: SUEVIE: ET: ALSACIE <...>» (URL: <http://gams.uni-graz.at/o:sis.6-15>). О политическом значении Швабии и Эльзаса для Рудольфа IV см.: *Niederstätter A. Princeps Suevie et Alsacie. Herzog Rudolf IV. von Österreich und die habsburgischen Vorlande // Die Habsburger zwischen Aare u. Bodensee / hrsg. v. P. Niederhäuser. Zürich, 2010. S. 125–135. (Mitteilungen der Antiquarischen Ges. in Zürich; 77).*

[Вернуться](#)

## 285

«RVOD[OLFVS]: DEI: GRA[TIA]: SA[N]C[TI]: ROMANI: IMPERII: ARCHYDUX: UENATOR <...>» (URL: <http://gams.uni-graz.at/o:sis.6-15>).

[Вернуться](#)

## 286

«XX \* IMPERII \* SCVTVM \* FERTVRQ[UE] \* COR \* AVSTRIA \* TVTVM \* PRIM[US] \* FRIDER[ICUS] \* TESTATUR \* CESAR \* AVGV[STUS] \* ILL[U]D \* SCRIPTURA \* OVA[M] ROBORAT \* AUREA \* BULLA \*» (URL: <http://gams.uni-graz.at/o:sis.6-15>).

[Вернуться](#)

## 287

*Kurz F.* Op. cit. S. 328–339, особенно S. 336–338.

[Вернуться](#)

## 288

Такая трактовка Золотой буллы предложена в работах: *Бойцов М.А.* Какую реальность отражает структура текста «Золотой буллы» 1356 г.? // Человек читающий: между реальностью и текстом источника / под общ. ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2011. С. 105–135; *Bojcov M.A.* Der Kern der Goldenen Bulle von 1356 // DA. 2013. Bd. 69. H. 2. S. 581–614; *Idem.* Elemente der akuten politischen Retrospektion in der Goldenen Bulle von 1356 // Stand u. Perspektiven der Sozial- u. Verfassungsgeschichte zum römisch-deutschen Reich. Der Forschungseinfluss Peter Moraws auf die deutsche Mediävistik / hrsg. v. Chr. Reinle. Affalterbach, 2016. (Studien u. Texte zur Geistes- u. Sozialgeschichte des Mittelalters; 10); *Boytsov M.A.* Seeking for Harmony after Chaos: Political Ceremonies in the First “Ceremonial Section” of the Golden Bull of 1356 // *Micrologus. Nature, Sciences a. Medieval Societies.* 2017. Vol. 25. P. 335–354.

[Вернуться](#)

## 289

MGH Const. T. 11. Weimar, 1992. P. 576–578 (Cap. II, § 4).

[Вернуться](#)

## 290

«Eodem anno audiens inperator, quia comes de Wirtenberch, vassalus imperii, fecerat ligam cum duce Austrie Rudolfo, genero imperatoris, contra ipsum imperatorem, unde graviter indignatus de hac perfidia <...>» (Chronicon Benessii de Weitmil... P. 527).

[Вернуться](#)

## 291

На анахроничность таких оценок указано уже несколько десятков лет назад: *Moraw P.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 292

См., например: *Dostal E.* Die Goldene Bulle Karl IV. als Vorlage der unechten Privilegien des Herzogtums Österreich // Monatsblatt des Vereins für Landeskunde (und Heimatschutz) von Niederösterreich (und Wien). 1911. Bd. 10. S. 225–236.

[Вернуться](#)

## 293

*Moraw P.* Op. cit. S. 201–224. Противоположное мнение, что фальсификаторы имели перед глазами текст Золотой буллы и едва ли не цитировали его, высказывал еще Хубер: *Huber A.* Geschichte... S. 23–25.

[Вернуться](#)

## 294

См. каталог всех выявленных на сегодняшний день списков Золотой буллы и анализ их распространения: *Heckmann M.-L.* Zeitnahe Wahrnehmung und internationale Ausstrahlung. Die Goldene Bulle Karls IV. im ausgehenden Mittelalter mit einem Ausblick auf die Frühe Neuzeit (mit einem Anhang: Nach Überlieferungszusammenhang geordnete Abschriften der Goldenen Bulle) // Die Goldene Bulle... Bd. 2. S. 933–1042, каталог см. на с. 979–1042. Впрочем, в середине XVIII в. создатель Венского династического, дворцового и государственного архива Теодор Антон Таулов фон Розенталь вроде бы утверждал, будто

видел в Инсбруке экземпляр Золотой буллы времени Рудольфа IV, в котором к тому же якобы имелось несколько пассажей, отсутствовавших во всех остальных известных списках: *Hormayr J. v. Über das geheime Haus-, Hof- und Staats-Archiv in Wien (Beschluß) // Arch. für Geographie, Historie, Staats- u. Kriegskunde. Jg. 1. 1810. S. 413–423, здесь S. 419.* На основании этого туманного и до сих пор так и не подтвердившегося известия Ваттенбах даже предположил, что Рудольф IV планировал впоследствии навязать князьям «исправленную и дополненную» версию Золотой буллы (*Wattenbach W. Op. cit. S. 102*).

[Вернуться](#)

## 295

*Sauter A. Op. cit. S. 164–166.*

[Вернуться](#)

## 296

См. согласие с этим тезисом и в новой работе: *Lackner Ch. Op. cit. S. 93–94.*

[Вернуться](#)

## 297

О возможности существования и других каналов устной передачи сведений между обоими дворами см. также: *Lindner M. Op. cit. S. 189–191.* О нередких встречах Карла IV с Габсбургами в 1355–1357 гг. см.: *Hergemöller B.-U. Der Abschluß der “Goldenen Bulle” zu Metz 1356/1357 // Studia Luxemburgensia. Festschr. Heinz Stoob zum 70. Geburtstag / hrsg. v. F.B. Fahlbusch u. P. Johanek. Warendorf, 1989. S. 137–142.*

[Вернуться](#)

## 298

Их перечень см. в ст.: *Hergemöller B.-U.* Op. cit. S. 123–124. Anm. 1–2.

[Вернуться](#)

## 299

О почетном титуле имперского ловчего у герцога Каринтийского см.: *Baum W.* Op. cit. S. 73–74; *Wolfinger L.* Die Herrschaftsinszenierung... S. 431–432.

[Вернуться](#)

## 300

*Wattenbach W.* Op. cit. S. 98, 102.

[Вернуться](#)

## 301

*Wolfinger L.* Das Privilegium maius... S. 171; *Idem.* Die Herrschaftsinszenierung... S. 588, 616.

[Вернуться](#)

## 302

Столь же туманно, как и Морав, высказываются обычно и другие историки. Так, Линднер пишет, что в ходе соперничества между княжескими династиями Рудольф IV попытался «пробиться наверх с помощью фальшивки» («nach oben zu fälschen») (*Lindner M.* Op. cit. S. 191).

[Вернуться](#)

## 303

«Qui Karolus tanquam serenissimus augustus et cesar excellentissimus, et gener eius Rudolfus filius Alberti tanquam rex Romanorum, cum reliquiis, omnes induti sacerdotalibus, sunt sussescepti et refecti copiose» (Kalendarium Zwetlense // MGH SS. Bd. 9. Hannover, 1851. P. 689–698, здесь P. 693).

[Вернуться](#)

## 304

Из историков последнего столетия связь между рождением Елизаветы и появлением «Большой привилегии» подчеркнул, кажется, только Вольфингер: *Wolfinger L.* Das Privilegium maius... S. 150–151; *Idem.* Die Herrschaftsinszenierung... S. 623–635. Между тем еще Ваттенбах совершенно верно расставлял здесь акценты: *Wattenbach W.* Op. cit. S. 99.

[Вернуться](#)

## 305

«<...> dicit tamen, quod dux Austrie procuraverit id, de quo alias dicebatur, sed tamen non obtinuerat nec sperabatur obtinere, quia electores non erant contenti <...>» (RI. Bd. 8. S. 561–562. Nr. \*302).

[Вернуться](#)

## 306

*Ibid.* Той же точки зрения не критично придерживались до сих пор и другие историки. См., например: *Begrich U.* Op. cit. S. 49–50; *Baum W.* Op. cit. S. 109–110.

[Вернуться](#)

## 307

Cronica di Matteo Villani a miglior lezione ridotta / comp. di F.Gh. Dragomanni. T. 2. Firenze, 1846. P. 172–173 (VIII, 98); 189 (IX, 4); 195



(IX, 8); 365 (X, 68).

[Вернуться](#)

## 308

«Carlo imperadore de' Romani <...> il detto duca fece e pronunziò re de' Lombardi. Il duca, come giovane, e vago di crescere suo nome e signoria, accettò il titolo del reame <...>» (Ibid. P. 172).

[Вернуться](#)

## 309

Предположение, что Рудольф IV стремился стать преемником Карла IV, так напрашивается, что сначала Бегрих, а за ней и Баум включили его в свои рассуждения о претензиях герцога на титул короля Ломбардии. Наследник французского короля получал титул дофина, наследник английского – титул герцога Уэльского. А вот в империи такого института не было, и Рудольф IV мог попытаться его ввести «по образцу западных монахий» (*Begrich U.* Op. cit. S. 50; *Baum W.* Op. cit. S. 110). В том-то и дело, что в империи не требовалось вводить никакого нового института, потому что наследника вполне можно было провозгласить королем Римским, что Карл IV в конце концов и сделает в отношении своего сына. Титул же короля Ломбардии не имел к преемственности императорской власти никакого отношения.

[Вернуться](#)

## 310

RI. Bd. 8. S. 238. Nr. 2917.

[Вернуться](#)

## 311

«Porro Rudolf videns se heredem Austrie, utpote primogenitus inter fratres, ad cesarem versus Pragam suscipere regnum festinat; sed ibi propter

pestilenciam <...> moram cum socio suo facere non poterat, Wiennam regreditur <...>» (Continuatio Zwetlensis IV... P. 687). Возможно, конечно, что автор здесь иронизирует, намекая всего лишь на то, что Рудольф IV решил не делиться властью с младшими братьями.

[Вернуться](#)

## 312

«Predicto eciam mense maii [1360] Karolus imperator et Ludewicus rex Ungarie et dux Rudolfus Austrie in villa dicta... [пропуск в тексте]. Et ibi dux predictus sua feoda a Karolo imperatore recepit, rege predicto concordiam inter eos reformante, que inter eos exorta fuit ratione infeodationis ducatus Austrie» (Heinricus de Diessenhofen und andere Geschichtsquellen Deutschlands im späteren Mittelalter / hrsg. aus dem Nachlasse J.F. Böhmer's v. A. Huber. Stuttgart, 1868. S. 117. (Fontes rerum Germanicarum; 4)). О прогабсбургской позиции хрониста Генриха фон Диссенхофена см.: *Modestin G.* Eine "coniuratio" gegen Kaiser Karl IV. und das Schweigen des Chronisten. Heinrich von Diessenhofen als Historiograph Herzog Rudolfs IV. von Österreich (1357–1361) // *Studia Mediaevalia Bohemica*. 2010. Vol. 2. Pars 1. P. 7–24.

[Вернуться](#)

## 313

Й. Пельтцер совершенно справедливо заметил, что Рудольф IV должен был сформулировать свои претензии в форме, приемлемой для императора и курфюрстов (*Peltzer J.* Rudolf IV. – ein willkommener Kollege? Das *Privilegium maius* im Kontext der Vereindeutlichung (kur)fürstlichen Rangs // *Privilegium maius*. Autopsie, Kontext u. Karriere... S. 173).

[Вернуться](#)

## 314

Подробности как нарастания, так и спада конфронтации между тестем и зятем прослежены в ст.: *Schlotheuber E.* Das Privilegium maius... S. 146–162. Ср. также: *Eadem.* Die Rolle des Rechts in der Herrschaftsauffassung Kaiser Karls IV. // Die Goldene Bulle... Bd. 1. S. 141–168, здесь S. 148–155.

[Вернуться](#)

## 315

Подробнее см.: *Dangl V.* Der Erzherzog und sein Bischof. Bischof Gottfried von Passau und Herzog Rudolf IV. von Österreich im Kontext der österreichischen Freiheitsbriefe // Privilegium maius. Autopsie, Kontext u. Karriere... S. 105–144.

[Вернуться](#)

## 316

Подробно об этом сообщает придворный хронист: *Chronicon Benessii de Weitmil*... P. 527.

[Вернуться](#)

## 317

RI. Bd. 8. S. 310. Nr. 3836.

[Вернуться](#)

## 318

«<...> perpetuemus concessiones seu privilegia suo nobili marchionatui Avstrie ab antiquis paganorum imperatoribus concessa <...>» (P. 53).

[Вернуться](#)

## 319

«Quam ob rem nos <...> intuiti sumus et rememorati, quod homines, qui in infidelitate persistunt, litteras dant aliis hominibus, qui illius fidei et credulitatis sunt, inutiles ac infructuose sint illis hominibus et gentibus, qui in Iesum Christum credunt, et terris eorundem» (Ibid.).

[Вернуться](#)

## 320

«<...> ac si eidem id seu hec dem a divis et christianissimis imperatoribus date forent» (P. 54).

[Вернуться](#)

## 321

«<...> corroboravimus et fecimus innovari illas prescriptas litteras, que in lingua paganorum conscripta fuerant et quas in Latinum sermonem convertimus et transtulimus <...>» (P. 53).

[Вернуться](#)

## 322

«Nos Iulius imperator, nos cesar et cultor deorum, nos supremus terre imperialis augustus, nos sustentator orbis universi plage orientalis terre suisque incolis Romanam veniam et nostram pacem vobis mandamus per nostrum triumphum, quod vos illi precello senatori nostro avunculo pareatis, quoniam nos eidem et suis heredibus sueque domus descendentibus donavimus vos in feodotariam possessionem perpetue tenendum, sibi et suis posteris imperpetuum relinquentes, quod nullam potestatem super eos statuere debemus, nos ei et dictis suis successoribus largimur omnes utilitates terre orientalis memorate. Insuper nos eundem avunculum nostrum et omnes eius successores assumpmimus [Так! – М. Б.] consiliarium in secretissimum consilium Romanum taliter, quod deinceps nullum perpetuum negocium sive causa fieri debeat suo sine scitu. Datum Rome capitali mundi die Veneris, regni nostri anno primo et exaccionis auri anno primo» (S. 53). Перевод на русский язык уже публиковался:

Бойцов М.А. «Центры» и «периферии» как субъективные переживания исследователей и исследуемых // Центры и периферии европ. мироустройства / под ред. А.В. Доронина. М., 2014. С. 67.

[Вернуться](#)

## 323

*Mertens D.* Caesar, Arminius und die Deutschen // Antike im Mittelalter. Fortleben, Nachwirken, Wahrnehmung / hrsg. v. S. Brather, H.U. Nuber, H. Steuer, Th. Zotz. Ostfildern, 2014. S. 383–442, здесь S. 405–406. (Archäologie u. Geschichte; 21).

[Вернуться](#)

## 324

«Hoc tempore Iulius Cesar creditur decennali bello Germaniam pressisse, et Alemaniam subiecisse ac in Vienna et Tulna plurimum usque ad biennium – a quo Wiennam nomen recepisse fertur – moram pro loci amenitate fecisse et patriam suis privilegiis, quorum tenor superest, illustrasse et, ut infra describitur, eidem concessisse» (*Thomas Ebendorfer. Chronica Austriae* / hrsg. v. A. Lhotsky. Berlin; Zürich, 1967. P. 27. (MGH SS rer. Germ. N.S.; 13)).

[Вернуться](#)

## 325

*Lhotsky A.* Thomas Ebendorfer und die österreichischen Freiheitsbriefe // Jb. für Landeskunde von Niederösterreich. NF. 1944/48. Bd. 29. S. 131–143, здесь S. 139–140. Унгерн-Штернберг приводит эту версию, не указывая, что она засвидетельствована позднее «Большой привилегии»: *Ungern-Sternberg J.* v. Cäsar und Nero in der Vorstellungswelt des 14. Jahrhunderts // Jb. für fränkische Landesforschung. 1976. Bd. 36. S. 107. По предположению Лотского, на Вену перенесли легенду об основании французской Вьенны, название которой якобы происходит от того, что она строилась два года кряду, притом без какой

бы то ни было связи с Юлием Цезарем (*Thomas Ebendorfer*. Op. cit. P. 27. Not. 3).

[Вернуться](#)

## 326

*Ungern-Sternberg J.* v. Op. cit. S. 107.

[Вернуться](#)

## 327

«<...> czwen haydnisch brief. Ainer der gewen ist von Iulio dem ersten kayser <...>» (*Lhotsky A.* Privilegium maius... S. 89).

[Вернуться](#)

## 328

«Igitur hec provincia ab incolis Ostrogocia est vocata, id est Östergæu vel orientalis, quia versus orientem sita est; nunc pulchro ydiomate Austria, id est Österreich appellatur» (*Historiae Patavienses et Cremifanensis* // MGH SS. T. 25. Hannover, 1880. P. 610–678, здесь P. 663). Ср. также: *Moeglin J.-M.* La formation d'une histoire nationale en Autriche au Moyen Âge // J. des savants. 1983. No. 1–3. P. 169–218, здесь P. 201.

[Вернуться](#)

## 329

MGH. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters. Bd. 6. Hannover; Leipzig, 1909. S. 8.

[Вернуться](#)

## 330

MGH. Deutsche Chroniken... S. 25–26.

[Вернуться](#)

## 331

Ibid. S. 28.

[Вернуться](#)

## 332

Ibid. S. 62.

[Вернуться](#)

## 333

Подробнее см.: *Appelt H.* Privilegium minus. Das staufische Kaisertum und die Babenberger in Österreich. Wien; Köln; Graz, 1976.

[Вернуться](#)

## 334

*Thomas Ebendorfer.* Op. cit. P. 11–35.

[Вернуться](#)

## 335

Историки давно уже переводили avunculus из грамоты Цезаря как Oheim, но не подчеркивали вероятность того, что сначала именно слово Oheim перевели как avunculus: *Huber A.* Geschichte... S. 26, 28; *Begriff U.* Op. cit. S. 76.

[Вернуться](#)

## 336



Такое же мнение высказано авторитетным автором: *Lhotsky A. Apis Colonna, Fabeln und Theorien über die Abkunft der Habsburger. Ein Exkurs zur Cronica Austrie des Thomas Ebendorfer // Idem. Aufsätze u. Vorträge. Bd. 2. Wien, 1971. S. 7–102, здесь S. 32–33.* О том, что Рудольф IV использовал в обращении слово Oheim (avunculus) только в письмах к имперским князьям и имперским графам, но никогда к собственным подданным, см.: *Baum W. Op. cit. S. 141.*

[Вернуться](#)

## 337

Хотя претензия на такое родство выглядит несомненной, У. Бегрих лишь ставит робко вопрос о том, не конструировалось ли в «грамоте Цезаря» родство «между римскими императорами и старейшими австрийскими герцогами»: *Begrich U. Op. cit. S. 76.* Конечно, именно оно и конструировалось! Однако, как было показано выше, предполагаемое родство с Цезарем не было единственной причиной обращения фальсификаторов к этой фигуре, как полагала Бегрих (*Ibid.*).

[Вернуться](#)

## 338

«Rūdolfus comes de Habsburg ex antiquis progenitoribus ab urbe Roma traxit originem» (Die Chronik des Mathias von Neuenburg / hrsg. v. A. Hofmeister. Berlin, 1940. S. 8, ср.: S. 313. (MGH SS rer. Germ. N.S.; 4)).

[Вернуться](#)

## 339

*Lhotsky A. Apis Colonna...* S. 10–28. Надежные сведения о «связи» Габсбургов и Колонна кратко суммируются в работе: *Paravicini W. Colonna und Orsini. Römische Ursprungslegenden im europäischen Adel am Ende des Mittelalters // Adelslandschaft Mitteldeutschland. Die Rolle des landsässigen Adels in der mitteldeutschen Geschichte (15.–18.*

Jahrhundert) / hrsg. v. E. Bünz, U. Höroldt, C. Volkmar. Leipzig, 2016. S. 19–110, 459–479, здесь S. 22–24. (Schriften zur sächsischen Geschichte u. Volkskunde; 49). (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung des Landes Sachsen-Anhalt, Reihe A: Quellen zur Geschichte Sachsen-Anhalts; 22). Там же см. и о многих других семействах европейской аристократии, претендовавших на родство с римскими семействами Колонна и Орсини.

[Вернуться](#)

## 340

*Lhotsky A. Apis Colonna...* S. 32–33. Дополнительные примеры из XV в. приведены в: *Begrich U. Op. cit.* S. 76–77.

[Вернуться](#)

## 341

*Ungern-Sternberg J. v. Op. cit.* S. 107 и далее.

[Вернуться](#)

## 342

*Lhotsky A. Apis Colonna...* S. 33, 37.

[Вернуться](#)

## 343

Близко, хотя и несколько неуверенно, к этому тезису подошел только Вольфингер: *Wolfinger L. Die Herrschaftsinszenierung...* S. 466–467.

[Вернуться](#)

## 344

*Baum W. Op. cit.* S. 39; ср.: *Begrich U. Op. cit.* S. 77–78.

[Вернуться](#)

## 345

О планах Рудольфа IV создать епископство Венское и о трудностях в их реализации см. общий обзор: *Fenzl A.* Von Rudolf IV. zu Kaiser Friedrich III. St. Stephan: Bischofskirche – Kaiserdom, Zeuge des Glaubens. Strassbourg; Wien, 1998. (Die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte; 2/2). О том, как эти планы сказались на храме св. Стефана, перестройка которого началась в 1359 г., см.: *Flieder V.* Stephansdom und Wiener Bistumsgründung. Eine diözesan- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Wien, 1968. (Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Univ. Wien; 6); *Kohn R.* Stadtpfarrkirche und landesfürstlicher Dom. Der Interpretationsdualismus der Wiener Stephanskirche im 14. Jahrhundert // Der Hof u. die Stadt. Konfrontation, Koexistenz u. Integration in Spätmittelalter u. Früher Neuzeit. 9. Symposium der Residenzen-Kommiss., Halle an der Saale, 25.–28. Sept. 2004 / hrsg. v. W. Paravicini, J. Wettlaufer. Ostfildern, 2006. S. 183–203. (Residenzenforschung; 20).

[Вернуться](#)

## 346

*Moeglin J.-M.* Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter // HZ. 1993. Bd. 256. S. 593–635, здесь S. 618–621.

[Вернуться](#)

## 347

Хотя Фридрих III и назвал как-то св. Леопольда III Бабенберга своим «родственником»: *Begrich U.* Op. cit. S. 76.

[Вернуться](#)

## 348

*Moeglin J.-M.* Dynastisches Bewußtsein... S. 622–623.

[Вернуться](#)

## 349

Именно в этом смысле понял данное место первый, кажется, переводчик грамоты на немецкий язык: «Wir pieten ewch rey unserm sig <...>». Перевод сохранился в рукописи, датируемой примерно 1440 г. Цит. по: *Lhotsky A.* Privilegium maius... S. 82.

[Вернуться](#)

## 350

См. рус. пер.: *Петрарка Ф.* Триумфы / пер. с итал. В.Б. Микушевича. М., 2000. (Триумфы).

[Вернуться](#)

## 351

«<...> ut sacri imperii principes electores ad tractandum de ipsius imperii orbisque salute frequentius solito congregentur <...> quod iidem principes electores de cetero per singulos annos semel, transactis a festo pasche resurrectionis dominice quatuor septimanis continue numerandis, in aliqua civitatum sacri imperii personaliter congregentur <...>» (MGH Const. T. 11. P. 596 (Cap. XII)).

[Вернуться](#)

## 352

Хубер неправ, полагая, что требование допуска Рудольфа в число ближайших государевых советников автоматически означает приравнивание его к курфюрстам: *Huber A.* Geschichte... S. 8.

Осторожнее формулирует Линднер, соглашаясь, что герцог не становится курфюрстом, войдя в «самый тайный совет» императора и курфюрстов, но принимает участие в выработке важнейших решений (*Lindner M. Op. cit. S. 190*).

[Вернуться](#)

## 353

См. об этом, например: *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser* / bearb. v. H. Appelt. Bd. 10. T. 5. Hannover, 1990. S. 98. (MGH DD; 10/5).

[Вернуться](#)

## 354

Начиная с XVIII в. накопилось примерно две дюжины переводов этой оды на русский язык. В варианте А.П. Семенова-Тян-Шанского первая строка звучит: «Богов поклонник редкий и ветреный <...>».

[Вернуться](#)

## 355

«Nos Nero amicus deorum et fidei eorum propalator, preceptor potestatis Romani, Imperator et cesar et augustus. Nos sumus deliberati cum omni nostro senatu, quod eximi debeat illa terra orientalis ante alias terras, quia ipsa et eius habitatores ante omnes illos, qui Romani imperii subditi sunt, laudabiliter elucescit. Ob hoc dicimus nos illam eandem terram imperpetuum quietam et absolutam omnis pensionis et census, qui iam impositus est vel erit in futurum ab imperiali potestate aut a nobis vel successoribus nostris seu quibusvis aliis. Nos volumus eciam, quod eadem terra imperpetuum libera perseveret. Eciam precipimus nos ex Romana potestate, quod cum nulla adversitate illa terra supra nominata ab aliquo in aliquo molestetur. Si quis autem contra hoc faceret, quam cito hoc perpetrasset, ille esse debet in banno Romani imperii et nunquam inde tempore aliquo exire. Datum apud Lateranum in die Martis illius magni

dei» (S. 53). Перевод на русский язык уже публиковался: *Бойцов М.А.* «Центры» и «периферии»... С. 68.

[Вернуться](#)

## 356

Подробнее об этом см.: *Konrad R.* Kaiser Nero in der Vorstellung des Mittelalters // *Festiva lanx. Studien zum mittelalterlichen Geistesleben.* Johannes Spörl dargebracht aus Anlaß seines 60. Geburtstages / hrsg. v. K. Schnith. München, 1966. S. 1–15; *Maier H.O.* Nero in Jewish and Christian Tradition from the First Century to the Reformation // *A Companion to the Neronian Age* / ed. by E. Buckley, M.T. Dinter. Chichester, 2013. P. 383–404.

[Вернуться](#)

## 357

*Konrad R.* Op. cit. S. 9–10.

[Вернуться](#)

## 358

*Ibid.* S. 8.

[Вернуться](#)

## 359

*Lhotsky A.* Privilegium maius... S. 89.

[Вернуться](#)

## 360

*Ungern-Sternberg J.* v. Op. cit. S. 107 и Anm. 22a. Значение слова *durchæhten* М. Лексер определяет как «преследовать» (*verfolgen*): *Lexer*

*M. Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Bd. 1: A—M (1869–1872). Leipzig, 1872. Sp. 478.*

[Вернуться](#)

## 361

*Wattenbach W. Op. cit. S. 100.*

[Вернуться](#)

## 362

«Prefatus Rudolfus dux Austrie etiam tyrannidem suam exercuit in clero ante dictam gwerram, ut predictum, et postea tamquam persecutor cleri» (Annales Matseenses // MGH SS. Bd. 9. Hannover, 1851. P. 832).

[Вернуться](#)

## 363

«Egomet volo esse papa, archiepiscopus, episcopus, archidyaconus, decanus in mea terra» (Ibid.). Если Рудольф IV действительно произносил такие речи, то он, похоже, просто повторял слова своего гордого и вольнодумного воспитателя — графа Ульриха фон Шаумберга. См.: *Kurz F. Op. cit. S. 9, 15.*

[Вернуться](#)

## 364

«<...> et dixit se esse de stirpe Neronis, qui fuit primus persecutor cleri <...>» (Annales Matseenses... P. 832).

[Вернуться](#)

## 365

*Sauter A. Op. cit. S. 171.*



[Вернуться](#)

## 366

«Ipse etiam episcopatum Pataviensem voluit transtulisse in Wyennam» (Annales Matseenses... P. 832. Ср.: *Ungern-Sternberg J. v.* Op. cit. S. 107–108). О взаимоотношениях Рудольфа IV с епископом Пассау см.: *Dangl I.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 367

*Begrich U.* Op. cit. S. 23, 76, 106. Баум ищет образец для венца Рудольфа IV на монетах то Нерона, то императоров второй половины III в., а то и в средневековой пластике: *Baum W.* Op. cit. S. 82, 93, 95–96.

[Вернуться](#)

## 368

Вольфингер сильно ошибается в определении места Нерона в концепции «Большой привилегии», когда позволяет себе в одной беглой фразе приписать ему ту же роль, что и Цезарю: «Цезарь и Нерон передали некоторым своим родственникам Восточную землю вместе с важными привилегиями» (*Wolfinger L.* Die Herrschaftsinszenierung... S. 466). Нерон никаким родственникам ничего не передавал.

[Вернуться](#)

## 369

При отсутствии академического издания «Деяний Сильвестра» приходится ссылаться на давно уже устаревшую публикацию: *Mombritius B.* Sanctuarium, seu vitae sanctorum / cur. D.A. Brunet et D.H. Quentin. T. 2. P., 1910. P. 508–531, здесь P. 512–513.

[Вернуться](#)

## 370

Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung). Text / hrsg. v. H. Fuhrmann. Hannover, 1968. P. 74, 84, 87. (MGH Fontes iuris Germanici Antiqui; 10).

[Вернуться](#)

## 371

См. основную работу по этому знаменитому комплексу подделок: *Fuhrmann H.* Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen: Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit. Bde. 1–3. Stuttgart, 1972–1974. (MGH Schriften; 24/1–3).

[Вернуться](#)

## 372

См. недавний перевод на рус. яз.: *Иаков Ворагинский.* Золотая легенда: в 2 т. / пер. И.И. Аникьева, И.В. Кувшинской. Т. 1. М., 2017. С. 108–118, 395–403.

[Вернуться](#)

## 373

По истории древнеримского Латерана см. прежде всего: *Scrinarì Santa Maria V.* Il Laterano imperiale. Vol. 1–3. Città del Vaticano, 1991–1997. (Monumenti di antichità cristiana, 2 serie; 11/1–3).

[Вернуться](#)

## 374

Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen / hrsg. v. E. Schröder // Deutsche Chroniken u. andere Geschichtsbücher des Mittelalters. Hannover, 1895. S. 157. (MGH, Deutsche Chroniken; 1/1).

[Вернуться](#)

## 375

MGH Const. T. 11. P. 622–626 (Cap. XXVII). Расходы архиепископов в данном случае оказывались в 3 раза ниже затрат светских курфюрстов: первые втроем заказывали один общий жезл для печатей, тогда как остальные приобретали свои «атрибуты» каждый по отдельности.

[Вернуться](#)

## 376

Ibid. P. 628–630 (Cap. XXX).

[Вернуться](#)

## 377

«<...> nisi eorum aliquis privilegio seu indulto imperiali vel regali tueri se posset et probare se solutum vel exemptum a talibus aut eciam aliis quibuscumque, que solvi in suscepcone feudorum huiusmodi consuevissent» (Ibid.).

[Вернуться](#)

## 378

См. прежде всего: *Battenberg F.* Reichsacht und Anleite im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der höchsten königlichen Gerichtsbarkeit im Alten Reich, besonders im 14. und 15. Jahrhundert. Köln; Wien, 1986. (Quellen u. Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im alten Reich; 18).

[Вернуться](#)

## 379

*Rapp Buri A., Stucky-Schürer M.* Burgundische Tapisserien. München, 2001. S. 77–113.

[Вернуться](#)

## 380

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

[Вернуться](#)

## 381

*Oliveira Martins J.P. de.* Os filhos de D. João I. Lisboa, 1998. Еще одному брату, инфанту Жуану (1400–1442), магистру ордена Сантьягу, уделяется намного меньше внимания.

[Вернуться](#)

## 382

Король Жуан I был автором книги, посвященной верховой охоте, вероятно, созданной в подражание трактату Альфонсо XI (король Кастилии и Леона в 1312–1350 гг.). (*Livro da montaria, feito por D. João I, rei de Portugal* / ed. F.M. Esteves Pereira. Coimbra, 1918). Наследник престола Дуарте, кроме рассмотренных далее морально-политических произведений, написал трактат об искусстве верховой езды (*Duarte D. Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela* / ed. J.M. Piel. Lisboa, 1986). О круге чтения инфантов и других представителей португальской

придворной культуры данного периода см.: *Nascimento A.A.* As livrarias dos Príncipes de Avis // *Biblos*. 1993. Vol. 69. P. 265–287.

[Вернуться](#)

## 383

*Saraiva A.J.* O crepúsculo da Idade Média em Portugal. 5a ed. Lisboa, 1998. P. 216–221; *Tavares de Pinho S.* Os Príncipes de Avis e o Pré-Humanismo português // *Raízes greco-latinas da cultura portuguesa*. Actas do I Congresso da APEC. Coimbra, 1999. P. 99–133; *Castro Soares N.N.* Retórica de corte no primeiro Humanismo em Portugal // *Máthesis*. 2011. Nº 20. P. 232–236.

[Вернуться](#)

## 384

*Gouveia Monteiro J.* Orientações da Cultura da Corte na 1ª metade do século XV – a Literatura dos Príncipes de Avis // *Vértice*. Nova Sér. 1989. Nº 5. P. 92–94.

[Вернуться](#)

## 385

Сведения о нем относятся к 1410–1430-м годам. См. предисловие к критическому изданию: *Almeida Calado A. de.* Introdução // *Infante D. Pedro, frei João Verba. Livro da vertuosa benefeytoria* / ed. A. de Almeida Calado. Coimbra, 1994. P. XIX–XXXI. (*Acta Universitatis conimbrigensis*).

[Вернуться](#)

## 386

Критическое издание: *Duarte D.* Leal conselheiro / ed. M.H. Lopes de Castro. Lisboa, 1999.

[Вернуться](#)

## 387

Трактат инфанта Педру посвящен Дуарте; в свою очередь, «Верный советник» включает отсылки к «Книге о достойном благодеянии», например: «E daqueste virtude [liberaleza] no livro da virtuosa benfeitoria; que meu sobre todos prezado e amado irmão o ifante dom Pedro compos, he bem e largamente trautado» (Ibid. P. 113).

[Вернуться](#)

## 388

*Saraiva A.J., Lopes O.* História da Literatura Portuguesa. 15a ed. Porto, 1989. P. 109–118; *Вольф Е.М.* История португальского языка. 3-е изд. М., 2009. С. 79–81.

[Вернуться](#)

## 389

О возможном применении принципов, изложенных в данных произведениях, при воспитании наследника престола см.: *Gomes S.A. D. Afonso V. O Africano.* Lisboa, 2009. P. 52–54.

[Вернуться](#)

## 390

См.: *Baquero Moreno H.* O infante D. Pedro e o ducado de Coimbra. Porto, 1984. P. 3–8.

[Вернуться](#)

## 391

В 1418–1424 гг. он посетил Кастилию, Венгрию, где сражался в имперской армии против турок и чехов-гуситов, вступив в недавно основанный орден Дракона, затем – остров Патмос и

Константинополь, откуда отправился в Святую землю, посетив также Александрию и Каир. В 1425 г. он через Францию отправился на родину своей матери, в Англию, где был принят в орден Подвязки, оттуда – во Фландрию, где провел два года при дворе Филиппа Доброго, герцога Бургундского, и способствовал организации его брака со своей сестрой Изабел (1430 г.). В 1427–1428 гг. Педру путешествовал по Италии, посетив земли Венеции и Рим, откуда через Барселону вернулся в Португалию. Подробнее о путешествиях и дипломатических миссиях Педру см.: *Gomes dos Santos D.M.* O Infante D. Pedro na Áustria-Hungria // *Brotéria. Rev. Contemporânea de Cultura.* 1959. Т. 68. Р. 17–37; *Rogers F.M.* The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal. Cambridge, MA, 1961. (Harvard Studies in Romance Languages; 26); *Pinheiro Marques A.* Vida e obra do Infante Dom Pedro. Lisboa, 1996. Р. 34–58; *Lima D.M.X. de.* A viagem de D. Pedro e as alianças externas de Portugal no início do século XV // *Aedos.* 2011. Vol. 3. Nº 9. Р. 104–112.

[Вернуться](#)

## 392

*Albuquerque M. de.* O Infante D. Pedro e as Ordenações Afonsinas // *Biblos.* 1993. Vol. 69. Р. 157–171.

[Вернуться](#)

## 393

«D. Pedro... foi desde a infância muito dedicado ao estudo das sangradas letras e das outras boas artes, e tanto, ainda em moço, se distinguiu por seu espírito de justiça, por sua liberalidade, comedimento e valor, que atraía sobre si as vistas de todos, dando esperança de vir a ser um grande príncipe» (*Pisano M. de.* Livro da guerra de Ceuta / ed. R.C. Pinto. Lisboa, 1915. Р. 12); «...foy bem latinado, e assaz mistyco em ciencias e doutrinas de letras...» (*Chronica do Senhor Rey Dom Affonso V* // *Collecção de livros inéditos de história portugueza.* Т. I. Lisboa, 1790. Р. 433).

[Вернуться](#)



## 394

Перевод сохранился, критическое издание: Livro dos officios de Marco Tullio Ciceram, o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro, duque de Coimbra / ed. J.M. Piel. Coimbra, 1948. Также см.: *Matos M.C. de*. O Infante D. Pedro, a versão do *De Officiis* e outras preocupações ciceronianas no ocidente europeu no século XV // *Biblos*. 1993. Vol. 69. P. 315–341.

[Вернуться](#)

## 395

Carta que o jnfante dom Pedro emujou a el rey de Brujas // Moreira de Sá A. A “Carta de Bruges” do Infante D. Pedro. Coimbra, 1952. P. 7–24; Livro dos conselhos de el-Rei D. Duarte (livro da cartuxa) / transcrição de J.J. Alves Dias; rev. de A.H. Oliveira Marques, T.F. Rodrigues. Lisboa, 1982. P. 27–39. (Imprensa Universitária; 27).

[Вернуться](#)

## 396

*Castro Soares N.N.* Op. cit. P. 235; *Sodré P.R.* A Carta que o jnfante dom Pedro emujou a elrey de Brujas: talvez um “tratado de príncipes” // *Contexto* (Vitória). 2001. Vol. 9. Nº 8. P. 172–181; *Gama Barros H. da*. História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV. 2a ed. Vol. IX. Lisboa, 1952. P. 181.

[Вернуться](#)

## 397

*Moreira de Sá A.* A “Carta de Bruges” do Infante D. Pedro. Coimbra, 1952. P. 1.

[Вернуться](#)

## 398

*Paviot J.* Les portugais à Bruges au XVe siècle // Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian. 1999. Vol. 38. P. 1–122.

[Вернуться](#)

## 399

*Shibata R.H.* A carta de Bruges e a tradição do conselho aos reis // Sínteses. 2006. Vol. 11. P. 491–500; *Русанов А.В.* Советы, секреты и клевета в придворной жизни согласно произведениям португальского короля Дуарте I (1433–1438) // История: электрон. науч. – образоват. журн. 2018. Т. 9. № 9 (73). URL: <https://history.jes.su/s207987840002490-8-1>.

[Вернуться](#)

## 400

*Constable G.* Letters and Letter-Collections. Turnhout, 1976. P. 12. (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental; 17).

[Вернуться](#)

## 401

*Costa Gomes R.* Letters and Letter-Writing in Fifteenth Century Portugal // Writing, Reading, Interpreting a. Historicizing: Letters as Historical Sources / ed. by R. Schulte, X. von Tippelskirch. Firenze, 2004. P. 30–31. О кастильских cartas doctrinales и cartas mensajeras см.: *Lawrence J.* Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistografía en el Primer Renacimiento Español // Literatura en la Época del Emperador / ed. V. García de la Concha. Salamanca, 1988. P. 81–100.

[Вернуться](#)

## 402

Carta d el rey pera o Jfante dom pedro, seu Jrmão, quando partio pera vngria (Doc. 3) // Livro dos conselhos... P. 21–26.

[Вернуться](#)

## 403

См.: *Coelho Muniz M.R.* Leal Conselheiro e Livro dos Conselhos de El-Rei Dom Duarte: Diálogos // Actes del X Congr s Intern. de l'Associad  Hisp nica de Literatura Medieval / ed. R. Alemany, J.Ll. Martos, J.M. Manzanaro. Alicante, 2005. Vol. 2. P. 573–584.

[Вернуться](#)

## 404

Livro Vermelho do Senhor Rei D. Afonso V // Collecção de Livros Inéditos de História Portuguesa / ed. J.F. Correia da Serra. Lisboa, 1793. Vol. III. P. 402–419.

[Вернуться](#)

## 405

*Coelho M.F.* Political Letters of the Dynasty of Avis: The *Ars Dictaminis* of the Common Good (15th century) // Revista Brasileira de História. 2016. Vol. 36. N  72. P. 85–103.

[Вернуться](#)

## 406

«...escreuerey algumas cousas nas qu es antes de m nha partida per uezes uos faley, e algumas outras que me parecerom despois que dela party» (Carta que o jnfante dom Pedro... P. 8).

[Вернуться](#)

## 407

«honrrou muyto as pessoas eclesyasticas a que sempre se escusou dar suas mãos a beijar, nem consentio estarem em giolhas ante elle» (Chronica do Senhor Rey Dom Affonso V... P. 433). См.: *Seabra R.* The Duke and His Clergymen: Ecclesiastics during the Regency of Pedro, Duke of Coimbra (1438–48) // *Memoria Europae*. 2016. II/3 (2). P. 91–117.

[Вернуться](#)

## 408

*Fernandes A.G.* As relações entre a Coroa e o mosteiro de S. Jorge de Coimbra em tempos medievos // *Lusitania Sacra*. 2<sup>a</sup> ser. 2005. Vol. 17. P. 351–353.

[Вернуться](#)

## 409

*Dias Dinis A.J.* Quem era Fr. João Verba, colaborador literário de El-Rei D. Duarte e do Infante D. Pedro // *Itinerarium*. 1956. Ano 2. P. 433–436. Ср. с участием каноника Жуана Родригеша, секретаря короля Дуарте, в написании латинских писем своего патрона (*Costa Gomes R.* Op. cit. P. 21–22). Также см.: *Coelho M.T.* A questão da autoria na literatura dos Príncipes de Avis // *Omni Tempore*. 2017. Vol. 2. P. 67–92).

[Вернуться](#)

## 410

См.: *Shibata R.H.* A carta da Bruges... P. 498–500; *Lima D.M.X. de.* A diplomacia na construção da Campanha de Ceuta // *Atas da IX Semana de Estudos Medievais*: 16 a 18 de novembro de 2011 / org. A.C. Lopes Frazão da Silva, J. Salgado Raffaeli, L. Rodrigues da Silva. Rio de Janeiro, 2012. P. 226–235.

[Вернуться](#)

## 411

Как представляется, результат реформы больше напоминал бы устройство колледжей английских университетов, возможно, проект обсуждался с английскими профессорами (и кто-то из них был «более сведущим» советником, на которого ссылается инфант). Существовали, например, устойчивые связи между Глостерским, Кентерберийским и Даремским колледжами Оксфордского университета и землями, где располагались учредившие их бенедиктинские аббатства. В то же время в рассмотренном описании не упоминается Коллегия св. Клементя (Испанская коллегия) в университете Болоньи, основанная кардиналом Хилем Альборносом в 1367 г., принимавшая значительное число португальцев с конца XIV столетия, а в XV столетии ставшая образцом для коллегий Университета Саламанки. См.: *Gomes da Silva N.J.E.* João das Regras e outros juristas portugueses na Universidade de Bolonha (1378–1421). Lisboa, 1960. (Rev. da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa; vol. XII); *Domingues de Sousa Costa A.* Portugueses no Colégio de S. Clemente e Universidade de Bolonha durante o Século XV. Vol. I–II. Bologna, 1990. (Studia Albomotiana dir. por E. Verdera y Tilles; 56).

[Вернуться](#)

## 412

См.: *Cobban A.B.* Colleges and Halls 1380–1500 // The History of the Univ. of Oxford. Vol. II: Late Medieval Oxford / ed. by J.I. Catto, T.A.R. Evans. N.Y., 1992. P. 583–625.

[Вернуться](#)

## 413

*Highfield J.R.* The Early Colleges // The History of the Univ. of Oxford. Vol. I: The Early Oxford Schools / ed. by T.H. Aston, J.I. Catto. Oxford, 1984. P. 225–264.

[Вернуться](#)

## 414

*Rodrigues M.A.* O Infante D. Pedro e a Universidade // *Idem.* A Universidade de Coimbra. Figuras e factos da sua história. Vol. I. Porto, 2007. P. 69–86.

[Вернуться](#)

## 415

Обзор гипотез, связанных с проблемой соавторства инфанта и его духовника, см.: *Almeida Calado A. de.* Op. cit. P. LIV–LXII.

[Вернуться](#)

## 416

*Ricard R.* L'infant D. Pedro de Portugal et "O Livro da Virtuosa Benfeitoria" // Bull. des Études Portugaises. 1953. Vol. 17. P. 1–65; *Almeida Calado A. de.* Op. cit. P. XXIII–XL.

[Вернуться](#)

## 417

«...dos quaaes a ssentença e ordenança, porque he curta e muito scura, e do falar que agora usamos desacustumada» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 15).

[Вернуться](#)

## 418

См.: *Martins D.* O De Beneficiis de Séneca e a Virtuosa Bemfeitoria do Infante Dom Pedro // Revista Portuguesa de Filosofia. 1965. Vol. 21. Nº 3. P. 255–321.

[Вернуться](#)

## 419

Не кажется обоснованной трактовка данного трактата как перевода Сенеки, автоматически дополненного цитатами из средневековых текстов и примерами из политической практики правителей Португалии (*Sodré P.R.* A vertuosa compilaçom do Infante D. Pedro e Frei João Verba // A literatura doutrinária na corte de Avis / coord. L.M. Mongelli. São Paulo, 2001. P. 307–384).

[Вернуться](#)

## 420



«Obra pera mim e pera quaaesquer outros principes e senhores... nova compilaçom proveytosa a mim e a todollos outros que som obrigados de praticar o poder que teem pera fazerem boas obras» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 3, 15).

[Вернуться](#)

## 421

Ibid. P. 15.

[Вернуться](#)

## 422

Так структура описана во вступительной главе шестой книги: «... mostrando em o primeiro livro que cousa he benefificio, e ordenando agua em o iio que pera sse outorgar era compridoyro, trabalhei que chegasse atees o moynho, em o terceyro livro e quarto, en que o pedir e receber forom mostrados, agora me compre, por se esto acabar, que sse ponha remedio aos acontecimentos que podem embargar aqueste proveyto» (Ibid. P. 316).

[Вернуться](#)

## 423

См.: *Afonso L.U.* Uma nota sobre as “fremosas donzellas” do *Livro da Vertuosa Benfeytoria* // eHumanista. 2007. Vol. 8. P. 106–116.

[Вернуться](#)

## 424

Речь именно о постоянной практике, а не об одном конкретном благодеянии, но мы будем придерживаться более привычного в русской традиции термина. О специфике употребления слова *benfeytoria* в старопортугальском языке (в сравнении с понятием *beneficio*) см.: *Almeida Calado A. de*. Op. cit. P. XVIII–XX. О роли

понятий воли (*vontade*) и доброжелательства (*benevolência*) в «Книге...» см.: *Fonseca J.A. da. A “Virtuosa Benfeitoria” e o pensamento político do Infante D. Pedro // Biblos. 1993. Vol. 69. P. 228–232.*

[Вернуться](#)

## 425

«...das quaaes todas tres [palavras] se juntam “moralis benefficiencia”, que significa “vertuosa benfeytura”» (*Infante D. Pedro, frei João Verba. Op. cit. P. 21*).

[Вернуться](#)

## 426

Быт 1: 31. «...natural affeyçom per que sse dassem as criaturas e liou spiritualmente a nobreza dos principes e a obedeença daquelles que os ham de server com doce e forçosa cadea de benfeytoria»; «E, porque as cousas nom se podem per sy produzir, convem que procedam de outrem per que sejam feytas. E... he neccessario que as criaturas feytas per o nosso infinidamente boo Criador tenham grande perfeçom, em cuja confirmaçom diz a sancta scriptura no começo do Genesi: “Vio Deus todallas cousas que fez e eram muito boas”» (*Ibid. P. 13, 21–22*).

[Вернуться](#)

## 427

*Merêa M.P. As teorias políticas medievais no “Tratado da Virtuosa Benfeitoria” // Idem. Estudos de história do direito. Coimbra, 1923. P. 183–227.*

[Вернуться](#)

## 428

*Infante D. Pedro, frei João Verba. Op. cit. P. 27–29.*

[Вернуться](#)

## 429

См.: *Martins D.* O sistema moral da “Virtuosa Benfeitoria” // Revista Portuguesa de Filosofia. 1965. Vol. 21. P. 235–254.

[Вернуться](#)

## 430

«Todollos benefiços proçedem da ley deuynal e per sua disposiçom os rreçebe quem quer que os teem» (*Infante D. Pedro, frei João Verba.* Op. cit. P. 75).

[Вернуться](#)

## 431

«E per esto [graadeza] he outorgada huma uirtude moral que em latim se chama ouservançia. E nos em linguagem a podemos chamar afeyçom humildosa» (Ibid. P. 118).

[Вернуться](#)

## 432

«A neçessidade rrequere que o poboo comuum se aiude per unyom e iuntamento de uerdadeyra liança, que he entre os corpos razoavees. Porem pois todollos hommens som juntos em huma politica comunydade, mosatrasse que todos se deuem ajudar, acorrendo os que melhor poderem aas penosas mynguas que os outros padeçerem» (*Infante D. Pedro, frei João Verba.* Op. cit. P. 123).

[Вернуться](#)

## 433

Глава XXI: «Capitulo xxio em que sse dam algumas ensinanças per que sse mostra que nom soamente aos boos, mas ainda aos maaos, devem seer

feytas as boas obras» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 126–132). В такой трактовке роли данной добродетели в жизни общества прослеживается влияние концепции власти Фомы Аквинского. См.: *Riedenauer M. König auf dem kontingenten Kontinent: Klugheit als Führungskompetenz bei Thomas von Aquin // Phronesis – Prudentia – Klugheit: Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance u. Neuzeit = Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna / Hrsg. A. Fidora, A. Niederberger, M. Scattola. Porto, 2013. P. 77–91. (Textes et études Moyen Âge).*

[Вернуться](#)

## 434

«...que per tall maneyra curem ells o corpo da comunydade, que em dando saúde a huma parte não desampare o todo. Desto usa agora muyta o contrayro. E Segundo que os físicos nouos, onde sentem door logo pooem meezinhas, nom curando de purgar o corpo, e portanto o trazem sempre enfermo. Semelhauemente fazem os senhores acorrendo aas minguas persoas de alguuns nem purgam os malles da comunydade, nem buscam o seu proueyto, per cuia saúde os outros seriam saãos» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 240).

[Вернуться](#)

## 435

«Diz Sam Thomas em a nonagesyma sexta questom da primeyra parte da *Soma theologal* que o senhoriotem dous rrespeytos. O primeyro he em comparaçom de sobieetos liures que som rregidose gouernados per outrem pera sse conseruar melhor a comunydade de que uem geeral bem a todos e proueyto personal a cada hum. E tal senhorio ouvera antre os hommens, ainda que viverom em stado de innocencia» (Ibid. P. 100). *Фома Аквинский, св. Сумма теологии. Т. 1. Ч. 1: Вопросы 65–119 / под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова; пер. А.В. Апполонова. М., 2007. С. 406–416. См.: Ullmann W. Law and Politics in the Middle Ages. Ithaca, NY, 1975. P. 273–276; Coxito A. O pensamento político-social na Virtuosa Benfeitoria // Biblos. 1993. Vol. 69. P. 389–394; Oliveira T. Thomas*

Aquinas' Influences in Infante D. Pedro's "Virtuosa Benfeitoria": Scholastic Tradition in History and History of Education // *Acta Scientiarum. Education*. 2017. Vol. 39. No. 1. P. 9–17.

[Вернуться](#)

## 436

«Cousa desconveniente he alguuns auerem mayor sçiencia e sabedorya, e serem mais despostos aas uirtudes, e nom gançaarem dello proveyto os outros que tam sabedores nom som. E... en o stado da innocencia nom tenerom os homeens ygualleza en aquestas cousas...» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 102).

[Вернуться](#)

## 437

«E assy o senhorio, que por aazo do peccado começou en o mundo, he ja tornado en natureza, segundo diz Santo Agostinho em o xo nono liuro da *Cidade de Deus*... E assy foy tirade a ygualleza, e o senhorio cobrou a ponderosa cadeyra per que muytos sojugou» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 103). Нужно отметить, что у Августина описывается рабство, servitus: «Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis vinculo subderetur». В рус. пер.: «Итак, грех – первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего...» (*Блаженный Августин. О граде Божьем* // Августин Аврелий. Творения: в 4 т. / сост. и подгот. текста к печати С.И. Еремеева. СПб; К., 1998. Т. 3. С. 348).

[Вернуться](#)

## 438

«E por este cuydado que elles teem, outorgoulhes o poboo obidiente sobieçom, fazendo uassalagem perque he obrigado a lhe manteer lealdade...Porem em como os prantadores nom trabalhem sem speranza do rreçeber fruyto muyto mais som governados os sobdictos, nunca a terra

seria aproueytada como deuya, segundo que sse faz antre os barboros, que per myngua de rregimento uiuem como bestas» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 103).

[Вернуться](#)

## 439

*Moreira de Sá A.* Alguns documentos referentes ao Infante D. Pedro. Lisboa, 1956. P. 24.

[Вернуться](#)

## 440

*Gomes S.A.* República e bem comum no pensamento político do Infante D. Pedro, Duque de Coimbra: breve reflexão // *Biblos*. 2010. 2a ser. T. 8. P. 83–94. По его предположению, важнейшая особенность текстов Педру, перенесенная в «Установления...», – сближение понятий «сообщество» (*comunidade*) и «общее благо» (*bem comum*) с понятием *res publica*.

[Вернуться](#)

## 441

*Saraiva A.J.* Op. cit. P. 221.

[Вернуться](#)

## 442

*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 102–103.

[Вернуться](#)

## 443

«curem elles [os príncipes] o corpo da comunydade»; «e o enguento que en huma chaga fizesse prestança acrescetaria en outra sua dor» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 101, 132).

[Вернуться](#)

## 444

«...segundo a sabedoria he mais perfeita vertude, assy he neccessaria em a melhor cousa do mundo, a qual he multidõe dos homeens que per moral unyoun som ajuntados» (Ibid. P. 134).

[Вернуться](#)

## 445

В ряде случаев трактовка примеров представляется довольно причудливой. Примером служит использование известного рассказа о золотом треножнике, найденном рыбаками (восходит к биографии Фалеса, открывающей труд Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»), в качестве доказательства превосходства мудрости над другими добродетелями.

[Вернуться](#)

## 446

«os sabedores, que som olhos em a comunydade» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 133).

[Вернуться](#)

## 447

«...mandando que cada huum bispado e relegiom ordenassem certos collegios, e os studantes que em elles vivessem, recebendo seus graaos, fossem leemtes per certos annos, Segundo se costuma em Paris e en Uxonia, onde aos meestres se nom paga preço polla ensinança que geeralmente outorgam, porque em suas leyturas som obrigados per



juramento. Por esta guise enfloreceria a coroa real com muitos leterados, e os rectores das eigrejas seriam prudentes e as capellas dos senhores andariam ornadas e seriam melhores, e mais coloradas as supplicações» (Ibid. P. 134–135).

[Вернуться](#)

## 448

Для подтверждения своей идеи авторы прибегают к афоризму, приписывавшемуся Галену, – «Наука не помогает безрассудному, а рассудок – тому, кто им не пользуется»: «Non entendam pero esto por sy os que per sutuleza cobrarom muita sciencia que sentença he de Galeno, en o dicto livro alegada, que a sciencia nom presta ao sandeu nem o sentiment a quem delle nom usa. E assy nom he sabedor o que, por seer moor leterado, melhor pode chillar, mas o que em suas obras mais usa de razom» (Ibid.).

[Вернуться](#)

## 449

О роли данной теории в средневековой политической риторике см.: *Lusignan S. L'Université de Paris comme composante de l'identité du royaume de France: étude sur thème de la *translatio studii* // Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne au Moyen Âge a l'époque moderne / ed. R. Babel, J.-M. Moeglin. Sigmaringen, 1997. P. 59–72.*

[Вернуться](#)

## 450

«Por esto o grande senhorio do Egipto, emquanto en elle viverom sabedores, foy nomeado. E o emperio de Grecia cobrou o mundo com philosophia. E os romaãos per studiosos senadores conquistaram as terras. E França, enquanto prezou os entendidos, teve seu poderio, e o reyno da mayor de todallas insoas e o que do poente he postumeyro, com ajuda de

sabedores gaançarom prezada fama com grande louvor...» (*Infante D. Pedro, frei João Verba*. Op. cit. P. 134).

[Вернуться](#)

## 451

«...en que sse mostra que estes stados sempre irmãamente querem viver» (Ibid.).

[Вернуться](#)

## 452

«E, non embargante que os studiosos sejam per cavalaria ajudados, pero os cavaleyros resebem dos sabedores cousa melhor, convem a ssaber, seerem elles per sabedoria exalçados com grande fama» (Ibid.).

[Вернуться](#)

## 453

Перевод сделан в рамках исследования, проводимого на средства гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук (МК-3472.2019.6).

[Вернуться](#)

## 454

*Ribeiro J.P.* Dissertações chronologicas e criticas sobre a historia e jurisprudencia ecclesiastica e civil de Portugal. T. 2. Lisboa, 1860. P. 398–411.

[Вернуться](#)

## 455

Carta que o jnfante dom pedro emujou a el rey de Brujas // Moreira de Sá A. A “Carta de Bruges” do Infante D. Pedro. Coimbra, 1952. P. 7–24. Данный перевод также опубликован: A carta do Infante D. Pedro enviada a D. Duarte, de Bruges, sobre a reforma da Universidade de Lisboa e instituição de colégios universitários (Doc. 856) // Chartularium Universitatis Portugalensis / ed. A. Moreira de Sá. Vol. III: 1409–1430. Lisboa, 1969. P. 311–319. Письмо было также издано А.Ж. Диашем Динишем, а также Ж.Ж. Алвешем Диашем и А.Э. Оливейрой Маркешем (в составе «Книги советов короля Дуарте»): Carta de Bruges dum Infante ao D. Duarte (Doc. 71) // Monumenta Henricina. Vol. III. Nº 1. Coimbra, 1961. P. 140–149; Carta que o infante Dom Pedro Mandou a el Rey Dom Pedro de Bruxes (5) // Livro dos conselhos de el-Rei D. Duarte (livro da cartuxa) / transcricao de J.J. Alves Dias; rev. de A.H. Oliveira Marques, T.F. Rodrigues. Lisboa, 1982. P. 27–39. Две эти публикации не содержат существенных отличий от публикации А. Морейры де Са, однако не отражают различий между тремя сохранившимися рукописями.

[Вернуться](#)

## 456

Letter Concerning Reform and Good Government in Portugal (Doc. 77) // Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, a. Jewish Sources / ed. O.R. Constable, D. Zurro. 2nd ed. Philadelphia, 2012. P. 455–462. (Middle Ages Series).

[Вернуться](#)

## 457

В настоящее время хранится в Лиссабоне, в Национальном архиве Торре-ду-Томбу: Ms. Livr. N. 1928. Fl. 24–41v.

[Вернуться](#)

## 458

Подробнее о рукописной традиции см.: *Moreira de Sá A.* A “Carta de Bruges”... Р. 3–5.

[Вернуться](#)

## 459

Вероятно, имеется в виду «Совет инфанту дону Педру при его отправлении в Венгрию», также вошедший в «Книгу советов короля Дуарте» (*Conselho d el rey pera o Jfante dom pedro, seu Jrmão, quando partio pera vngria* (3) // *Livro dos conselhos...* Р. 20–26). Нужно отметить, что эти советы носили исключительно личный, морализаторский характер, что объясняет последующее противопоставление «двух лиц» адресата.

[Вернуться](#)

## 460

В синодальном переводе: «Послушание лучше жертвы, и повиновение лучше тука овнов» (1Цар 15: 22).

[Вернуться](#)

## 461

Такое разделение двух «тел» государя, как известно, находит различные параллели в политических представлениях Запада периода позднего Средневековья и раннего Нового времени. См.: *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М., 2014. Впрочем, пиренейский материал автору классического исследования известен мало.

[Вернуться](#)

## 462

Вероятно, имеется в виду «Совет королю о том, чтобы в королевстве были добрые прелаты», содержащийся в части рукописей «Книги

советов короля Дуарте» (Conselho do Jfante dom pedro que mandou a el rey sobre os prelados // Livro dos conselhos... P. 40–46).

[Вернуться](#)

## 463

Черные и белые монахи – бенедиктинцы и цистерцианцы.

[Вернуться](#)

## 464

Наемник (аконтиаду) – вассал, получающий за службу плату (контю) в виде земельного надела или определенной суммы денег.

[Вернуться](#)

## 465

Конселью – в данном случае имеются в виду органы муниципального или сельского самоуправления.

[Вернуться](#)

## 466

В данном случае – глава ополчения и организатор его деятельности.

[Вернуться](#)

## 467

Коррежедор – королевский чиновник, осуществлявший контроль правосудия и административного управления в одном из шести округов (комарок), на которые была разделена Португалия. Должность существовала с XIV в. (первый устав – 1332 г.).

[Вернуться](#)

## 468

Перифраз библейского стиха: «Ты умножишь народ, увеличишь радость его» (Ис 9: 3).

[Вернуться](#)

## 469

Бартоло да Сассоферрато (1314–1357) – итальянский юрист, глава школы толкователей римского права (постглоссаторов), оказавший огромное влияние на юридические традиции ряда европейских стран, в том числе и Португалии.

[Вернуться](#)

## 470

Налог (первоначально на военные нужды), взимаемый со всех жителей королевства, не являвшихся фидалгу.

[Вернуться](#)

## 471

Эшкудейру – первоначально оруженосец, впоследствии – придворная должность и дворянский титул.

[Вернуться](#)

## 472

*Rodocanachi E. Histoire de Rome. Une cour princière au Vatican pendant la Renaissance: Sixte IV–Innocent VIII, Alexandre VI Borgia, 1471–1503. P., 1925. P. 10.*

[Вернуться](#)

## 473

Э. Родоканаки в качестве первого университета Франческо делла Ровере указывает Павию, тогда как К. Бьянка и Э. Ли считают его *alma mater* Падуанский университет (Ibid.; Bianca C. Francesco della Rovere: Un Francescano tra teologia e potere // Un pontificato ed una città, Sisto IV (1471–1484) / a cura di M. Miglio et al. Vaticano, 1986. P. 19–24; Lee E. Sixtus IV and Men of Letters. Roma, 1987. P. 16–19). Наиболее детально академическую карьеру Франческо изучили Л. ди Фонцо и П. Пьячентини (*Di Fonzo L. Sisto IV: carriera scolastica e integrazioni biografiche* (1414–1484). Roma, 1987; *Piacentini P.S. Ricerche sugli antichi inventari della Biblioteca Vaticana: i codici di lavoro di Sisto IV // Un pontificato ed una città...* P. 124).

[Вернуться](#)

## 474

*Poppi A.* Lo scotista Francesco Della Rovere (futuro Sisto IV) concorrente di Gaetano Thiene nello Studio di Padova (c. 1444–1449) e ispiratore degli affreschi di Michelangelo nella Cappella Sistina // Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova. Vol. 121. 2008–2009. P. 7–20. Благодаря Франческо делла Ровере были созданы теснейшие связи между монастырем Санто и университетом (*Idem. Per una storia della cultura nel convento del Santo dal XIII al XIX secolo // QuAderni per la storia dell'Università di Padova. Padova, 1970. Vol. 3. P. 10).*

[Вернуться](#)

## 475

*Piacentini P.S.* Op. cit. P. 127.

[Вернуться](#)

## 476



В предисловии к биографии понтифика В. Пачифичи кратко пересказывает содержание стихотворения «*Lucubrasiunculae Tiburtinae*», посвященного Франческо уже как папе Сиксту его современником, деканом Линкольнского собора Робертом Флеммингом (ок. 1415–1483). Поэт хвалит понтифика за невероятные познания и эрудицию в самых разных областях: от мифологии до патристики, от науки о древностях (*archeologia*) до экзегезы, от медицины до астрологии, от зоологии до ботаники, от географии до истории, от физики до метафизики, от литературы до юриспруденции. Восхищение автора вызывают свойственные Сиксту «тонкое чувство природы, религиозное почтение перед древними реликвиями» (*antiquità*), а также знание греческого языка и латыни (*Pacifici V. Un carne biografico di Sisto IV del 1477. Tivoli, 1921. P. III–XIV*). Не менее знаковым можно считать появление в 1470-х годах портрета Сикста IV в студиоло урбинского герцога Федерико да Монтефельтро, где папа изображен в одном ряду со «знаменитыми мужами» – философами древности и Отцами Церкви, учеными и поэтами.

[Вернуться](#)

## 477

Виссарион Никейский (1403–1472), греческий ученый-гуманист, кардинал, получивший этот сан от папы Евгения IV за содействие унии Католической и Православной церквей (1439). Умер, выполняя поручение Сикста IV о сборе средств на крестовый поход против турок. Похоронен в церкви Санти-Апостоли (св. Апостолов) в Риме. О Виссарионе см.: *Labowsky L. Bessarione // Dizionario Biografico degli italiani. Vol. IX. Roma, 1967. P. 686–696; Eadem. Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana: Six Early Inventories. Roma, 1979. (Sussidi eruditi; 31); Bessariōn Cardinal. Miscellanea marciana di studi bessarionei (a coronamento del V centenario della donazione nicena). Padova, 1976. (Medioevo e umanesimo; 24); Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: in 3 Bde. Paderborn, 1923–1942 (это издание включает тексты сочинений кардинала).*

[Вернуться](#)

*Franciscus della Rovere (Sixtus IV)*. De sanguine Christi; De Dei potentia / ed. J. Philippus de Lignamine. Nürnberg, 1473. (Universitäts- u. Landesbibl. Darmstadt; Inc III 160. Fol. 1–98). URL: [http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iii-160/0179/scroll?](http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iii-160/0179/scroll?sid=5734c0dd66e7a11cd975336bacffc6f0)

[sid=5734c0dd66e7a11cd975336bacffc6f0](http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iii-160/0179/scroll?sid=5734c0dd66e7a11cd975336bacffc6f0); *Bianca C.* Op. cit. P. 31–40. Перу Франческо принадлежит еще один трактат, «О будущих контингенциях» («De futuris contingentibus»). Он посвящен проблеме, занимавшей умы многих средневековых богословов: как сочетается всеведение Бога со свободной волей человека, которая является причиной будущих событий. Классическое решение этой проблемы было предложено Фомой Аквинским: Бог, находящийся вне времени, может объять своим разумом все вещи в их прошлом и будущем. Все эти события являются необходимыми с точки зрения Бога, но многие из них контингентны по отношению к их вторичным причинам, т. е. людям. У этой точки зрения нашлись критики: Петр Ауреоли (1280–1322), в частности, утверждал, что даже Бог не знает, являются ли предположения о будущих контингентных событиях истинными или ложными. Данный трактат Франческо посвящен критике рассуждений Петра. В 1474 г. он, уже став папой, осудил точку зрения Красноречивого Доктора и его сторонников. О проблеме «будущих контингенций» см.: *Craig W.L.* The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez. Leiden, 1988; *Normore C.G.* Petrus Aureoli and His Contemporaries on Future Contingents and Excluded Middle // *Synthese*. 1993. Vol. 96. No. 1. P. 83–92; *Schabel C.* Theology at Paris, 1316–1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents. Aldershot, 2001. (Ashgate Studies in Medieval Philosophy).

[Вернуться](#)

*Latria* – это почитание, которое можно воздавать только Богу, в отличие от *dulia*, почитания, возможного и в отношении твари. О диспуте при дворе Пия II см.: *Fitzpatrick A.* Mendicant Order Politics and

the Status of Christ's Shed Blood // *Historical Research*. 2012. Vol. 85. No. 228. P. 210–227. О восприятии крови Христовой в Средние века см.: *Burr D.* Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought. Philadelphia, 1984. (Transactions of the American Philosophical Soc. Vol. 74. No. 3. P. 1–113); *Bynum C.W.* The Blood of Christ in the Later Middle Ages // *Church History*. 2002. Vol. 71. Iss. 4. P. 685–714; *Eadem.* Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and beyond. Philadelphia, 2007.

[Вернуться](#)

## 480

Св. Джакомо делла Марка (ок. 1391–1476) – монах-минорит, священник и писатель, проповедник. Испытал влияние св. Иоанна Капистрана (1386–1456) и св. Бернардина Сиенского (1380–1444).

[Вернуться](#)

## 481

«Habetis Franciscum Savonensem, quem Ministrum Generalem, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalem, summunque Pontificem me conspecturum non diffido» (цит. по: *Huber R.M.* A Documented History of the Franciscan Order. Washington, 1944. P. 402).

[Вернуться](#)

## 482

*Bianca C.* Op. cit. P. 19–45; *Lee E.* Op. cit. P. 24–25.

[Вернуться](#)

## 483

*Huber R.M.* Op. cit. P. 403.

[Вернуться](#)

## 484

Проблема подробно изложена в монографии: *Thomson J.A.F. Popes and Princes, 1417–1517. Politics and Polity in the Late Medieval Church.* L.; Boston, 1980. Об истории коллегии кардиналов во второй половине XV – начале XVI вв. см.: *Pellegrini M. Das Kardinalskolleg von Sixtus IV bis Alexander VI (1471–1503) // Geschichte des Kardinalats im Mittelalter / hrsg. v. J. Dendorfer, R. Lützelshwab. Stuttgart, 2011. S. 399–445. (Päpste u. Papsttum; 39).* См. также: *Инфессура С., Бурхардт И. Дневники о современных римских делах / пер. Н.Т. Цветкова // Документы по истории папства XV–XVI вв. / введ. ст. и примеч. С.Г. Лозинского. М., 1939. С. 56–59.*

[Вернуться](#)

## 485

Основные события заговора Пацци изложены в восьмой книге «Истории Флоренции» Никколо Макиавелли (1469–1527) и «Комментарии на заговор Пацци» Анджело Полициано (1454–1494). Документы, посвященные этим событиям, изданы Т. Дэниэлсом (*La congiura dei Pazzi: i documenti del conflitto fra Lorenzo de' Medici e Sisto IV: Le bolle di scomunica, la "Florentina Synodus," e la "Dissentio" insorta tra la Santità del Papa e i Fiorentini / ed. T. Daniels. Firenze, 2013).* См. также: *Di Benedetto F. Un breve di Sisto IV contro Lorenzo // Archivio storico italiano. 1992. Vol. 150. P. 371–384.* Неожиданный взгляд на проблему предложен в статье Дж. Холмса: *Holmes G.A. The Pazzi Conspiracy Seen from the Apostolic Chamber // Mosaics of Friendship: Studies in Art a. History for Eve Borsook / a cura di O. Francisci Osti. Firenze, 1999. P. 163–173.*

[Вернуться](#)

## 486

*Kamen H.A.F. Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. L., 1985. P. 32–35.*

[Вернуться](#)

## 487

*Benzi F.* Sisto IV, renovator urbis: architettura a Roma 1471–1484. Roma, 1990; *Blondin J.E.* Power Made Visible: Pope Sixtus IV as *urbis restaurator* in Quattrocento Rome // *The Catholic Historical Rev.* 2005. Vol. 91. No. 1. P. 1–25; *Gatz E.* Papst Sixtus IV. und die Reform des römischen Hospitals zum Hl. Geist // *Papstum u. Kirchenreform: Historische Beiträge / Festschr. für G. Schwaiger zum 65. Geburtstag / hrsg. v. G. Schwaiger, M. Weitlauff, K. Hausberger.* St. Ottilien, 1990. S. 249–262; *Goffen R.* Friar Sixtus IV and the Sistine Chapel // *Renaissance Quart.* 1986. Vol. 39. No. 2. P. 218–262; *Howard P.* Painters and the Visual Art of Preaching: The “Exemplum” of the Fifteenth-Century Frescoes in the Sistine Chapel // *I Tatti Studies in the Italian Renaissance.* 2010. Vol. 13. P. 33–77; *Pfeiffer H.W.* Gemalte Theologie in der sixtinischen Kapelle. T. I: Die Szenen des Alten und Neuen Testamentes ausgeführt unter Sixtus IV // *Archivum Historiae Pontificiae.* 1990. Vol. 28. P. 99–159.

[Вернуться](#)

## 488

*Miglio L.* Libri, alchimia e medicina nella Roma di Sisto IV // Roma, *Magistra Mundi: Itineraria Culturae Medievalis: Mélanges offerts à père L.E. Boyle à l’occasion de son 75e anniversaire / dir. J. Hamesse.* Louvain-la-Neuve, 1998. P. 597–613.

[Вернуться](#)

## 489

Сочинение, посвященное появлению на свет Богоматери, было создано Франческо во время его работы в Падуанском университете. Непорочное зачатие Девы Марии (*Immaculata conceptio*) являлось одной из принципиальных позиций францисканского ордена, к которому принадлежал Франческо, еще со времен Иоанна Дунса

Скота. Тонкий Доктор высказал предположение о том, что зачатие Девы Марии Анной было лишено первородного греха. День празднования непорочного зачатия был установлен капитулом Пизы уже в 1263 г. См.: *Appollonio A.M.* The Decisive Contribution of Bl. John Duns Scotus to the Dogma of the Immaculate Conception. Objections Old and New // *Blessed John Duns Scotus a. His Mariology*. New Bedford, 2009. P. 43–71. В 1467 и 1477 гг. в Риме были проведены публичные диспуты на тему Иммакулаты (*Izbicki T.M.* The Immaculate Conception and Ecclesiastical Politics from the Council of Basel to the Council of Trent: The Dominicans and Their Foes // *Arch. für Reformationsgeschichte* = *Archive for Reformation History*. 2005. Vol. 96. No. 1. P. 145–170). В 1496 г. Сорбонна потребовала от всех школяров приносить клятву о принятии этого нововведения. Учение о непорочном зачатии стало догматом позднее. Сикст IV запретил обвинять в ереси тех, кто придерживается этой концепции. В 1661 г. Александр VII (1655–1667) установил всеобщее церковное почитание непорочного зачатия, однако догматом оно стало лишь в 1854 г. при Пии IX.

[Вернуться](#)

## 490

*Петр Дамиани. О божественном всемогуществе* / пер. И. В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 356–394. (История христиан. мысли в памятниках). См. также: *Baranzelli D.* Pedro Damián y la defensa ética del principio de no contradicción // *Scripta Mediaevalia*. 2008. Vol. 1. No. 1. P. 15–34; *Florido F.L.* La cuestión in repartitione corruptae y el problema de la omnipotencia divina de Pedro Damián a Guillermo de Rimini // *Cauriensia: rev. anual de Ciencias Eclesiásticas*. 2012. No. 7. P. 397–419; *McArthur R.P., Slattery M.P.* Peter Damian and Undoing the Past // *Philosophical Studies*. 1974. Vol. 25. No. 2. P. 137–141; *Moonan L.* Impossibility and Peter Damian // *Arch. für Geschichte der Philosophie*. 1980. Bd. 62. Nr. 2. S. 146–163; *Ranft P.* Theology of Peter Damian: “Let Your Life Always Serve As a Witness”. Washington, 2012; *Remnant P.* Peter Damian: Could God Change the Past? // *Canadian J. of Philosophy*. 1978. Vol. 8. No. 2. P. 259–268; *Resnick I.M.* Divine Power and Possibility in St. Peter Damian’s *De divina omnipotentia*.

Leiden, 1992; *Idem*. Peter Damian on the Restoration of Virginity; A Problem for Medieval Theology // The J. of Theological Studies. 1988. Vol. 39. Iss. 1. P. 125–134.

[Вернуться](#)

## 491

Для этого Петр разработал следующую схему. В человеческой истории есть два момента: в один из них Рим уже существует, в другой, непосредственно перед основанием города, Рим может существовать, а может не существовать. Решение по этому вопросу находится в руках Бога. В то же время Он пребывает в вечности, и для Него оба эти момента суть одно и то же. Поэтому Он и может сделать так, чтобы Рим никогда не существовал.

[Вернуться](#)

## 492

*Courtenay W.J.* Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God // *Analecta Anselmiana*. 1975. Vol. 4. No. 2. P. 39–64; *Otisk M.* The Conception of God's Omnipotence According to Anselm of Canterbury and Peter Damiani = Pojem bozi vseomohoucnosti u Anselma z Canterbury a Petra Damianiho // *Filozofia*. 2010. Vol. 6. No. 65. P. 574–588; *Whitman J.* The Other Side of Omnipotence: Anselm on the Dialectics of Divine Power // *Harvard Theological Rev.* 2011. Vol. 104. No. 2. P. 129–145.

[Вернуться](#)

## 493

«Итак, когда говорится, что кто-то имеет силу делать или претерпевать то, чего не следует и не положено, под силой подразумевается бессилие, ибо чем больше он имеет этой силы, тем сильнее в нем упрямство и извращенность, а он против них тем бессильнее» (*Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М., 1995. С. 132).

[Вернуться](#)



## 494

*Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo* // PL. Vol. 158. Col. 403B–403C.

[Вернуться](#)

## 495

См.: *Courtenay W.J. The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages* // *Divine Omniscience a. Omnipotence in Medieval Philosophy* / ed. by T. Rudavsky. Dordrecht, 1985. P. 245; *Карпов К.В. Доктрина абсолютного и упорядоченного могущества Бога в средневековой естественной теологии* // Вестн. Балтий. федер. ун-та им. И. Канта. Сер.: Гуманитар. и обществ. науки. 2009. № 6. С. 33.

[Вернуться](#)

## 496

*Petrus Abaelardus. Theologia christiana* // PL. Vol. 178. Col. 1324A–1330C; *Idem. Theologia “Scholarium”* // Ibid. Col. 1093D–1101A); *Perkams M. Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard’s Theology* // *Mediaeval Studies*. 2003. Vol. 65. No. 1. P. 99–116.

[Вернуться](#)

## 497

Вопросу всемогущества Бога посвящены три раздела первой книги «Сентенций». См.: *Petrus Lombardus. Sententiarum libri quatuor* // PL. Vol. 192. Col. 636–641; см. также: *Boh I. Divine Omnipotence in the Early Sentences* // *Divine Omniscience a. Omnipotence in Medieval Philosophy* / ed. by T. Rudavsky. Dordrecht, 1985. P. 193–204. (SYHL; vol. 25).

[Вернуться](#)

## 498

В русской (прежде всего философской) традиции *potentia ordinata* иногда переводят как «упорядоченное могущество». См., например: *Карпов К.В.* Указ. соч. С. 32–38. Перевод этот буквальный и не очень объясняющий суть вопроса (хотя и намекающий на то, что Бог действует в соответствии с неким порядком). Первоначально этот термин описывал власть Бога, которая проявлялась и проявляется во всем его творении; абсолютное могущество оставалось лишь *теоретической* возможностью Бога действовать иначе. Ко времени появления трактата Франческо концепция *potentia absoluta/ordinata* была переосмыслена в том ключе, что Бог *актуально* может действовать вопреки установленным им законам; часто синонимом *potentia absoluta* становилась *potentia extraordinaria*, к которой Бог прибегает в особых, экстраординарных случаях. В связи с этим, коль скоро в центре нашего внимания – именно текст XV в., такой перевод, как кажется, в большей степени отражает реальность, чем «упорядоченное могущество», хотя и недостаточно точно описывает предысторию этого понятия. Вопрос об окончательном переводе *potentia ordinata*, на наш взгляд, все же остается дискуссионным.

[Вернуться](#)

## 499

Противопоставление *absolutus/ordinatus* встречалось уже в лексиконе римских юристов. Первый термин обозначал человека, который умер без завещания; второй – человека, который оставил завещание, тем самым ограничив свою последнюю волю. См.: *Marmursztejn E.* *Penser la dispense: éclairages théologiques sur le pouvoir Pontifical aux XIIIe et XIVe Siècles* // *Tijdschr. voor Rechtsgeschiedenis*. 2010. Vol. 78. P. 86.

[Вернуться](#)

## 500

Первые шаги на пути формирования этого деления были предприняты еще до Александра и Гуго. Около 1200 г. анонимный автор «Комментария на Послания апостола Павла» заявил, что божественное могущество можно рассматривать двояко: согласно его

актуальным действиям или согласно могуществу Бога самому по себе (т. е., по его словам, absolute). Готфрид из Пуатье (ок. 1210 г.) говорит о *potentia absoluta* и *potentia conditionalis* (*Courtenay W.J. The Dialectic of Omnipotence...* P. 246–247).

[Вернуться](#)

## 501

*Côté A. God and the Principle of Non-Contradiction // Intern. Philosophical Quart.* 1998. Vol. 38. No. 3. P. 285–298.

[Вернуться](#)

## 502

*Courtenay W.J. The Dialectic of Omnipotence...* P. 250; *Kovach F.J. The Infinity of the Divine Essence and Power in the Works of St. Albert the Great // Albert des Grosse: Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung / hrsg. v. A. Zimmerman. Berlin; N.Y., 1981. P. 24–40. (Miscellanea Mediaevalia; 14); Moonan L. Divine Power: The Medieval Power Distinction Up to Its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas. Oxford, 1994. P. 148–192 (позиция Альберта), 193–228 (идеи Бонавентуры).*

[Вернуться](#)

## 503

*Brock S.L. The ratio omnipotentiae in Aquinas // Acta Philosophica.* 1993. Vol. 2. No. 1. P. 17–42; *Hoogland M.R. God, Passion and Power: Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightyness of God. Leuven, 2003. P. 150–173, 221–232. (Thomas Inst. Utrecht; 9); Moonan L. Divine Power... P. 229–295; Idem. St. Thomas Aquinas on Divine Power // Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Vol. III. Naples, 1977. P. 366–407.*

[Вернуться](#)

## 504

Côté A. Siger of Brabant and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents // *British J. for the History of Philosophy*. 2008. Vol. 16. No. 4. P. 681–700.

[Вернуться](#)

## 505

В частности, речь идет о предположениях о том, что Бог якобы не может создать множество миров (34), заставить вселенную двигаться по прямоугольной орбите (49), сотворить акцидент без субъекта (138, 140, 141) или невозможное в природе (147), а также о том, что Он действует по необходимости (53) или не мог бы сотворить нечто новое (48). См.: *Etienne Tempier. La condamnation parisienne de 1277* / ed. par D. Piché, C. Lafleur. P., 1999. P. 90, 96, 120–124. Рус. пер.: *Стефан Тампье. Парижское осуждение 1277 года* / пер. О. Акопяна // *Inter Esse*. 2011. Вып. 1. С. 117–127. Ученые отмечают огромное влияние «Осуждения...» на развитие естественных наук. См.: *Bianchi L. Potentia Dei absoluta: logique de la découverte ou rhétorique de l'argumentation scientifique?* // *Knowledge a. the Sciences in Medieval Philosophy: Proc. of the Eighth Intern. Congress of Medieval Philosophy* / ed. by S. Knuuttila, R. Työrinoja, S. Ebbesen. Helsinki, 1987. Vol. 2. P. 138–145; *Grant E. The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages* // *Viator*. 1979. Vol. 10. P. 211–244. Осуждение ряда спорных положений «латинских аверроистов» сыграло свою роль и в развитии идеи божественного могущества. О влиянии решения Стефана Тампье на представления Иоанна Дунса Скота см.: *Jensen A.S. The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question* // *Colloquium*. 2009. Vol. 41. No. 1. P. 57–72.

[Вернуться](#)

## 506

*Boureau A.* Le voeu monastique et l'émergence de la notion de puissance absolue du pape (vers 1270) // *Cahiers du Centre de recherches historiques*. 1998. Vol. 21. P. 26–29; *Marmursztejn E.* Op. cit. P. 68.

[Вернуться](#)

## 507

Отметим, что *potentia absoluta/ordinata* и *potestas absoluta/ordinata* практически сразу после разработки этого деления использовались как синонимы. См.: *Raimundus Lullus*. Liber de infinita et ordinata potestate / ed. J. Stöhr // *Raimundi Lulli opera latina*. Palma de Mallorca, 1959. P. 244; *Bonaventura*. Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi: in II librum / ed. PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi, 1885. T. 2. P. 1009.

[Вернуться](#)

## 508

Слова Генриха касались, в частности, вопроса о том, может ли папа освободить от обета монаха. Остиец отвечал на этот вопрос положительно, отметив, что такое решение должно быть принято исходя из общего блага Церкви. См.: *Gelber H.G.* It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300–1350. Leiden; Boston, 2004. P. 312; *Marmursztejn E.* Op. cit. P. 68–71.

[Вернуться](#)

## 509

*Courtenay W.J.* Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power. Bergamo, 1990. P. 100–102; *Gelber H.G.* Op. cit. P. 313.

[Вернуться](#)

## 510

В трактовке этого положения в конце XIII в. все было далеко не так однозначно. В частности, один из крупнейших теологов того времени, Генрих Гентский (1217–1293), отмечая возможность его применения к папской власти, фактически отказывается признавать, что деление *potentia absoluta/ordinata* можно использовать применительно к Богу. См.: *Marrone J.* The Absolute and the Ordained Powers of the Pope: An Unedited Text of Henry of Ghent // *Mediaeval Studies*. 1974. Vol. 36. No. 1. P. 7–27; *Wippel J.F.* Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent // *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* / ed. by T. Rudavsky. Dordrecht, 1985. P. 213–242.

[Вернуться](#)

## 511

Иоанн посвятил вопросу божественного могущества 44-й раздел своего сочинения «*Ordinatio*». Русский перевод этого текста, выполненный Г.Г. Майоровым, см. в кн.: *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное* / пер., сост. и общ. ред. Г.Г. Майорова. М., 2001. С. 261–267.

[Вернуться](#)

## 512

*Oberman H.A.* The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge, MA, 1963. P. 36. О концепции Иоанна см. также: *Kennedy L.A.* Early Fourteenth-Century Franciscans and Divine Absolute Power // *Franciscan Studies*. 1990. Vol. 50. No. 1. P. 197–233; *Ledsham C.* Love, Power and Consistency: Scotus' Doctrines of God's Power, Contingent Creation, Induction and Natural Law // *Sophia*. 2010. Vol. 49. No. 4. P. 557–575; *Pernoud M.A.* The Theory of the *potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham // *Antonianum*. 1972. Vol. 47. P. 69–95; *Randi E.A.* Scotist Way of Distinguishing between God's

Absolute and Ordained Powers // Studies in Church History: Subsidia. 1987. Vol. 5. P. 43–50.

[Вернуться](#)

## 513

См.: *Veldhuis H.* Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I, 44 // *Vivarium*. 2000. Vol. 38. No. 2. P. 222–230.

[Вернуться](#)

## 514

Дунс Скот выделяет два таких момента относительно Бога. В первый из них божественный разум создает познаваемые (интеллигибельные) сущности, которые служат объектом Его познания. Во второй момент такие сущности проявляют свою возможность, если между ними нет никакого противоречия. Именно над этими интеллигибельными сущностями Бог и обладает властью, действуя через *potentia absoluta*. «Et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino – scilicet intelligibili – in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se (in quibus duobus stat tota ratio omnipotentiae, correspondens rationibus potentiae activae)» (*Iohannes Duns Scotus*. *Ordinatio* / ed. by C. Balić et al. Vatican, 1954. P. 358. (Commissio scotistica internationalis)). См. также: *Normore C.G.* Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present // *John Duns Scotus: Metaphysics a. Ethics* / ed. by L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer. Leiden; N.Y.; Köln, 1996. P. 172–174.

[Вернуться](#)

## 515

*Oberman H.A.* Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought // *J. of the History of Ideas*. 1987. Vol. 48. No. 1. P. 39.



[Вернуться](#)

## 516

*Courtenay W.J.* The Dialectic of Omnipotence... P. 254–256; *Idem.* Capacity... P. 119–123; *Ghisalberti A.* Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham // *Sopra la volta del mondo: Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna* / a cura di M. Beonio-Brocchieri. Bergamo, 1986. P. 33–55; *Klocker H.R.* Ockham and the Divine Freedom // *Franciscan Studies*. 1985. Vol. 45. No. 1. P. 245–261; *Leppin V.* Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World? // *Ibid.* 1998. Vol. 55. P. 169–180; *Todisco O.* L'onnipotenza divina in G. Duns Scoto e in G. d'Occam. Dalla libertà di Dio al primato del singolare // *Miscellanea Francescana*. 1989. Vol. 89. No. 3–4. P. 393–459. В русской традиции встречается ошибочный перевод латинского прозвища Оккама, *Venerabilis Inceptor*, как Достопочтенный Кандидат в противовес средневековым докторам. Корни этого заблуждения лежат в западной традиции, которая полагала, что францисканец снискал это прозвище из-за того, что так и не получил степень доктора богословия. Первым это прозвище Оккама употребил учитель Мартина Лютера монах-августинец Варфоломей из Узингена (1465–1532); он назвал его *venerabilis inceptor viae modernae*, т. е. Достопочтенный Зачинатель современного пути. Впоследствии это прозвище сократилось до *Venerabilis Inceptor* (см.: *Oberman H.A.* *Via Antiqua*... P. 24–25).

[Вернуться](#)

## 517

*Clark D.W.* Ockham on Human and Divine Freedom // *Franciscan Studies*. 1978. Vol. 38. No. 1. P. 122–160; *Gelber H.G.* *Op. cit.* P. 319–324.

[Вернуться](#)

## 518

Напомним, 48-я статья «Осуждения...» Стефана Тампье осуждает тех, кто отрицает такую возможность (*Etienne Tempier*. Op. cit. P. 96).

[Вернуться](#)

## 519

«Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus» (*Guillelmus de Ockham*. Quodlibeta septem / ed. by J.C. Wey. N.Y., 1980. P. 585. (Guillelmi de Ockham Opera theologica; 9)).

[Вернуться](#)

## 520

Справедливо и утверждение У. Куртене о том, что Оккам не считает чудеса проявлением абсолютного могущества. Они скорее понимаются им как отступления от установленного Им порядка, которые производятся посредством *potentia ordinata*. Это уточнение, безусловно, сокращает область применения *potentia absoluta*, однако вовсе не сводит ее к сфере гипотетических возможностей, как утверждает Куртене (*Courtenay W.J.* Capacity and Volition. P. 120).

[Вернуться](#)

## 521

Оккам нередко идет куда дальше Скота в утверждении божественного могущества. К примеру, Тонкий Доктор считал, что своим абсолютным могуществом Бог может воплотиться в неразумное творение. Достопочтенный Зачинатель идет дальше, утверждая, что Бог может оставить человеческую природу, которую он принял, или же принять природу, которая может грешить (см.: *Oberman H.A.* The Harvest... P. 255–256).

[Вернуться](#)

## 522

«Quod non: Quia omnia possunt salvari sine habitu; nam actus possunt elici praesente obiecto sine omni habitu; igitur nulla est necessitas ponendi habitum» (*Guillelmus de Ockham*. Quodlibeta septem. P. 281). См. также: *Randi E.* Ockham, John XXII and the Absolute Power of God // *Franciscan Studies*. 1986. Vol. 46. No. 1. P. 205–216.

[Вернуться](#)

## 523

*Gatto A.* William of Ockham and the *odium Dei* // *Mediaevalia. Textos e estudos*. 2015. Vol. 30. P. 127–138.

[Вернуться](#)

## 524

О возможности Бога спасти человека без благодати см. § 43–50 перевода, о ненависти к Богу – § 60–64.

[Вернуться](#)

## 525

Петр Ломбардский, вслед за Августином, отвергал такую возможность (*Petrus Lombardus*. Op. cit. Col. 636). О гипотезах, которые выдвигал Холкот и его современник, францисканец Адам из Вудхема (1298–1358), см.: *Incandela J.M.* Robert Holcot, O.P., on Prophecy, the Contingency of Revelation, and the Freedom of God // *Medieval Philosophy a. Theology*. 1994. Vol. 4. P. 165–188; *Karger E.* Ockham and Wodeham on Divine Deception As a Skeptical Hypothesis // *Vivarium*. 2004. Vol. 42. No. 2. P. 225–236; *Perler D.* Does God Deceive Us? Skeptical Hypotheses in Late Medieval Epistemology // *Rethinking the History of Skepticism* / ed. by H. Lagerlund. Leiden; Boston, 2009. P. 171–192; *Slotemaker J.T., Witt J.C.* Robert Holcot. Oxford, 2016. P. 17–40;

*Tachau K.H.* Robert Holcot on Contingency and Divine Deception // *Filosofia e teologia nel trecento: Studi in ricordo di E. Randi / a cura di L. Bianchi.* Louvain-la-Neuve, 1994. P. 157–196.

[Вернуться](#)

## 526

*Courtenay W.J.* John of Mirecourt's Condemnation: Its Original Form // *Recherches de théologie ancienne et médiévale.* 1986. Vol. 53. P. 190–191; *Idem.* John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past // *Ibid.* 1972. Vol. 39. P. 224–256; 1973. Vol. 40. P. 147–174.

[Вернуться](#)

## 527

См.: *Leff G.* Gregory of Rimini: A Fourteenth Century Augustinian // *Rev. d'Études augustiniennes et patristiques.* 1961. Vol. 7. No. 2. P. 166–167; *Idem.* Bradwardine and the Pelagians. Cambridge, 1957.

[Вернуться](#)

## 528

*Gibson J.* Could Christ Have Been Born a Woman? A Medieval Debate // *J. of Feminist Studies in Religion.* 1992. Vol. 8. No. 1. P. 65–82.

[Вернуться](#)

## 529

*Kennedy L.A.* The Fifteenth Century and Divine Absolute Power // *Vivarium.* 1989. Vol. 27. No. 2. P. 148–149.

[Вернуться](#)

## 530

*Oakley F.* The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century: Philosophy Science, Politics, and Law // J. of the History of Ideas. 1998. Vol. 59. No. 3. P. 448.

[Вернуться](#)

## 531

*Kennedy L.A.* The Fifteenth Century... P. 126–127.

[Вернуться](#)

## 532

*Hoenen M.J.F.M.* Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the Wegestreit // The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics a. Modal Theory, 1400–1700. Dordrecht, 2003. P. 9–36; *Oberman H.A.* Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought // Studies in Church History: Subsidia. 1987. Vol. 5. P. 445–463.

[Вернуться](#)

## 533

*Kennedy L.A.* The Fifteenth Century... P. 132, 135, 137; *Oberman H.A.* The Harvest... P. 36–37. Более поздние авторы, например Джон Мэр (Мейджор, 1467–1550), признавали способность Бога заповедовать ненависть, однако считали, что разумное создание не может возжелать ненавидеть Бога (*Kennedy L.A.* The Fifteenth Century... P. 132). Об идеях Мэра см.: *Torrance J.F.* La philosophie et la theologie de Jean Mair ou Major, de Hadington (1469–1550) // Archives de Philosophiques. 1969. Vol. 32. P. 531–547; 1970. Vol. 33. P. 261–293.

[Вернуться](#)

## 534

Впоследствии скотисты, в частности Павел Скрипторис (Шрайбер, ок. 1460–1505), приняли эту точку зрения. Павел пошел дальше и утверждал, что Бог своим абсолютным могуществом может показать свою сущность без ипостасей и явить одну сущность без остальных (*Kennedy L.A. The Fifteenth Century... P. 142–143*).

[Вернуться](#)

## 535

*Kennedy L.A. The Fifteenth Century... P. 147.*

[Вернуться](#)

## 536

*Müller S. Sprache, Wirklichkeit und Allmacht Gottes. Das Bild der moderni bei Johannes Capreolus (1380–1444) und seine Bedeutung im Kontext der Schulbildung des 15. Jahrhunderts // “Herbst des Mittelalters”? Fragen zur Bewertung des 14. u. 15. Jahrhunderts / hrsg. v. J.A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin, 2004. S. 157–172.*

[Вернуться](#)

## 537

Дионисий Картузианец допускал такую возможность, однако для совершения этого действия даже посредством абсолютного могущества Богу необходимо найти способ сделать это справедливо (*Kennedy L.A. The Fifteenth Century... P. 149–151*). Франческо не полагает даже такого условия, поэтому логично допустить, что его оппонентами стали именно томисты.

[Вернуться](#)

## 538

О возможности Бога осудить Петра первым из известных нам авторов пишет еще Генрих Гентский (см.: *Marrone J. Op. cit. P. 24*).



[Вернуться](#)

## 539

Об этом говорит заглавие трактата: «De Dei potentia incipit tractatus, compilatus per Franciscum, cardinalem sancti Petri ad vincula».

[Вернуться](#)

## 540

Деление трактата на разделы и параграфы принадлежит нам, в исходном тексте его нет. Мы сочли уместным внести эти изменения для удобства читателя. При выделении абзацев и разделов мы ориентировались на рубрики, которые присутствуют в сочинении, и на общую логику изложения материала Франческо.

[Вернуться](#)

## 541

Франческо не указывает конкретных имен своих оппонентов, однако мы предполагаем, что противниками францисканца могли стать, как и в случае диспута о крови Христовой, доминиканцы, которые в большинстве случаев склонялись к трактовке проблемы божественного могущества в томистском ключе.

[Вернуться](#)

## 542

См.: *Becker K.J.* Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient. Roma, 1967. P. 39. (Analecta Gregoriana; 156).

[Вернуться](#)

## 543

*Oberman H.A. The Harvest... P. 37.*

[Вернуться](#)

## 544

См. наши рассуждения на этот счет в разделе, освещающем историю вопроса о божественном могуществе.

[Вернуться](#)

## 545

Франческо не отвечает на этот вопрос напрямую, по всей видимости, желая избежать неортодоксального решения этой спорной проблемы. Тем не менее сам тон рассуждений кардинала делла Ровере говорит о том, что он склоняется в пользу того, что Бог может изменить прошлое. См. § 4 перевода.

[Вернуться](#)

## 546

Эти категориям соответствуют зло по роду и зло в силу обстоятельств (см. § 58–60). Рассмотрение зла с формальной и материальной точек зрения встречается, например, у Альберта Великого (*Albertus Magnus. Commentarii in secundum librum Sententiarum* / éd. A.P. Borgnet. Parisiis, 1894. P. 584), Бонавентуры (*Bonaventura. Op. cit.* P. 971) и Фомы Аквинского. Фома, в частности, указывает, что гнев может быть злом с материальной точки зрения, но благом с формальной; «Unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni, quam quod sit prosecutio mali, quia id quod quaerit est malum materialiter, sed bonum formaliter» (*Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de malo* / ed. R. Busa et al. Roma; P., 1982. P. 238). Следует отметить, что Франческо первым использует это деление для доказательства божественного могущества.

[Вернуться](#)

## 547

Зло по роду не может стать благом при наличии божественного закона, который его запрещает.

[Вернуться](#)

## 548

Отметим, что Франческо использует эти примеры лишь как иллюстрацию того, как Бог заповедует зло. Другие схоласты стремились найти объяснение такому отступлению от заповедей. Фома считал эти случаи примером использования неизменных законов, подчеркивая, что они не ставят под сомнение их неизменность. Биль полагал, что заповеди Декалога, которые в данном случае преступают патриархи и персонажи Ветхого Завета, не являются непосредственным следствием естественных законов (см.: *Bainton R.H. The Immoralities of the Patriarchs according to the Exegesis of the Late Middle Ages and of the Reformation // Harvard Theological Rev. 1930. Vol. 23. No. 1. P. 39–49; Oberman H.A. The Harvest... P. 101*).

[Вернуться](#)

## 549

Позиция будущего Сикста IV здесь сближается с концепцией Уильяма Оккама. Достопочтенный Зачинатель также считал, что Бог может заповедать ненависть к самому себе, а человек, ненавидя Бога в соответствии с установленным законом, поступал бы достойно. При этом Оккам не проводит разделения между различными видами ненависти к Богу, как это делает Франческо. С францисканцем был согласен и Роберт Холкот (см.: *Oberman H.A. The Harvest... P. 92*). Дунс Скот и Григорий из Римини, как и современные кардиналу делла Ровере томисты, отвергали такую возможность как противоречащую божественной природе (*Leff G. Gregory of Rimini... P. 157–158*). О воззрениях последнего на проблему божественного могущества см. также: *Kennedy L.A. Durandus, Gregory of Rimini and Divine Absolute*

Power // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. 1994. Vol. 61. P. 69–87. Современник Франческо Габриэль Биль придерживался умеренной позиции: по его мнению, Бог способен заповедать зло к самому себе, хотя и не может создать интенцию такого акта (см.: *Oberman H.A. The Harvest...* P. 93).

[Вернуться](#)

## 550

Ibid. P. 99.

[Вернуться](#)

## 551

Противопоставление Петра и Иуды в этом контексте в известных нам сочинениях впервые встречается у Генриха Гентского (*Porro P. Henry of Ghent on Ordained and Absolute Power // Henry of Ghent a. the Transformation of Scholastic Thought: Studies in Memory of J. Decorte / ed. by G. Guldentops, C. Steel. Leuven, 2003. P. 397*). Иоанн Дунс Скот сопоставляет Петра и Иуду в другом контексте (*Iohannes Duns Scotus. Op. cit. P. 333–334*); он также отдельно указывает, что Бог может спасти Иуду своим абсолютным могуществом (*Ibid. P. 367*).

[Вернуться](#)

## 552

При этом Франческо делает важную оговорку: человек для спасения так или иначе должен обладать формальной благодатью, т. е. быть принятым Богом.

[Вернуться](#)

## 553

*McCready W.D. Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory // Speculum. 1973.*

Vol. 48. No. 4. P. 654–674.

[Вернуться](#)

## 554

См.: *Oakley F.* Op. cit. No. 4. P. 669–690; *Федоров С.Е.* Абсолютная власть государя в контексте средневековой политической теологии (постановка проблемы) // *Proslogion: Проблемы социал. истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени.* 2016. Вып. 2 (14). С. 31–44.

[Вернуться](#)

## 555

Эта проблема занимала, в частности, Франсиско Суареса (1548–1617). См.: *Oakley F.* Op. cit. No. 3. P. 453–454.

[Вернуться](#)

## 556

Мартин Лютер признавал эту теорию, хотя весьма скептически относился к схоластическим изысканиям в целом; Жан Кальвин отвергал необходимость деления божественной власти на абсолютную и ординарную. См.: *Ibid.* P. 455–460; *Steinmetz D.C.* Calvin in Context. N.Y., 1995. P. 49–50.

[Вернуться](#)

## 557

Перевод сделан по изданию, выполненному в 1473 г. Джованни Филиппо ла Леньяме (*лат.* Johannes Philippus de Lignamine): *Sixtus IV Pont. Max. De sanguine Christi et de potentia Dei.* Nürnberg, 1473. Fol. 90–98. URL: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iii-160/0194> (дата обращения: 25.02.2019). Для удобства восприятия мы разделили

текст сочинения Франческо на разделы и параграфы (см. также сн. 69 на с. 218–219).

[Вернуться](#)

## 558

Отсылка к одному из самых знаковых текстов, посвященных проблеме божественного всемогущества, – 42–44 разделам первой книги «Сентенций» Петра Ломбардского. Ср.: «Quidam tamen, de suo sensu gloriantes, Dei potentiam coarctare sub mensura conati sunt. Cum enim dicunt: “hucusque potest Deus, et non amplius”, quid est hoc aliud quam eius potentiam, quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram?» (*Petrus Lombardus. Sententiarum libri quatuor* // PL. Vol. 192. Col. 638). Сам текст частично представляет собой парафразу главы «О власти Бога» Гуго Сен-Викторского (1096/97–1141). См.: *Hugo de S. Victore. De sacramentis christiane fidei* // PL. Vol. 176. Col. 214B–216C.

[Вернуться](#)

## 559

Potestas. Везде, где используется это слово, мы переводим его как «власть», чтобы не возникало путаницы с могуществом.

[Вернуться](#)

## 560

*Iohannes Duns Scotus. Ordinatio* / ed. by C. Balić et al. Vatican, 1954. P. 365. (Commissio scotistica internationalis).

[Вернуться](#)

## 561

Ср.: «Выходит, что воля Божия есть первая и высшая причина всех видов и движений» (*Аврелий Августин. О Троице: в 15 кн. / пер. А.А. Тащиана. Краснодар, 2004. Кн. 3. С. 83*).

[Вернуться](#)

## 562

Этот пассаж – цитата из 43-го раздела первой книги «Сентенций», где Петр Ломбардский излагает точку зрения своего анонимного оппонента. Ср.: «Aiunt enim: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit» (*Petrus Lombardus*. Op. cit. Col. 637).

[Вернуться](#)

## 563

Здесь и далее мы переводим так выражение *nisi irregulate*. Здесь мы вынужденно отступили от буквального текста ради ясности. Франческо, постулируя примат божественной воли, явно считает приведенные мнения абсурдными.

[Вернуться](#)

## 564

Ibid. Col. 637–640.

[Вернуться](#)

## 565

Очевидно, Франческо имеет в виду глоссу Бернарда Пармского (ум. ок. 1263/1266) к началу раздела об установлениях «Декреталий Григория IX»: «*Canonum statuta [sine praeiudicio] custodiantur ab omnibus*». У Бернарда эта фраза звучит так: «*Quia papa et imperator legibus non constringuntur*» (*Gregorius IX. Decretales, mit der Glosse von Bernardus Parmensis*. Mainz, 1473. URL: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00036697/images/index.html?id=00036697&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=7>).

[Вернуться](#)



## 566

Simili ordine.

[Вернуться](#)

## 567

В этом параграфе Франческо противопоставляет Бога и некоего смертного действующего. Во втором случае под смертным действующим он может иметь в виду и власть предержащих, упомянутых выше, т. е. папу или императора.

[Вернуться](#)

## 568

Деление на зло по форме и согласно материи известно со времен Альберта Великого и Фомы Аквинского (*Albertus Magnus*. *Commentarii in secundum librum Sententiarum* / éd. A.P. Borgnet. Parisiis, 1894. P. 547; *Thomas de Aquino*. *Quaestiones disputatae de malo* / ed. R. Busa et al. Roma; P., 1982. P. 626).

[Вернуться](#)

## 569

«Peccatum est factum uel dictum uel concupitum aliquid contra aeternam legem» (*Augustinus Hipponensis*. *Contra Faustum* // PL. Vol. 42. Col. 417).

[Вернуться](#)

## 570

«Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat» (*Idem*. *De duabus animabus contra manichaeos* // Ibid. Col. 105).

[Вернуться](#)

## 571

«Quid est enim peccatum, nisi praevaricatio legis divinae, et coelestium inobedientia praeceptorum?» (*Ambrosius Mediolanensis. De paradise // PL. Vol. 14. Col. 292D*).

[Вернуться](#)

## 572

*Petrus Lombardus. Op. cit. Col. 735. Ср.: Ambrosius Mediolanensis. Op. cit. Col. 292C.* Все эти определения греха почерпнуты из указанной главы «Сентенций».

[Вернуться](#)

## 573

В том же ключе рассматривал этот вопрос и Габриэль Биль. По его мнению, младенцы, жившие во времена Ветхого Завета, могут снискать вечную жизнь, не будучи крещеными. Это, по словам августинца, является примером того, как *potentia absoluta* действует в реальном мире.

[Вернуться](#)

## 574

Ос 1: 2.

[Вернуться](#)

## 575

Быт 22: 2.

[Вернуться](#)

## 576

Быт 44: 1–2. Тот же пример встречается у Оккама (*Guillelmus de Ockham*. Scriptum in librum primum Sententiarum (ordinatio) // *Guillemi de Ockham Opera Theologica*. Vol. 4 / ed. G.I. Etzkorn et F.E. Kelley. N.Y., 1979. P. 680 (dist. 47, q. 1)). Примеры с Осией, Авраамом, воровством израильтян, скорее всего, почерпнуты Франческо у Бонавентуры (Bonaventura. *Commentaria in quatuor libros: Sententiarum Magistri Petri Lombardi: in II librum* / ed. P.P. Collegii a S. Bonaventura. Florentiae, 1885. T. 1. P. 845).

[Вернуться](#)

## 577

Суд 16: 30.

[Вернуться](#)

## 578

Быт 27: 19.

[Вернуться](#)

## 579

Иудифь 11: 5–19.

[Вернуться](#)

## 580

Potuerit sive possit.

[Вернуться](#)

## 581

Contradictoria, т. е. логически противоречащие друг другу вещи или утверждения, в отличие от contraria. Противоречащие вещи не могут быть одновременно ни истинными, ни ложными (она сидит / она не сидит). Противоположные вещи могут быть одновременно ложными, но не могут быть одновременно истинными (собака белая / собака черная). См.: *Horn L.R. Contradiction // The Stanford Encycl. of Philosophy Arch. (Spring 2014 ed.) / ed. by E.N. Zalta. 2010. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/contradiction/*. Отметим, что большинство схоластов считали, что Бог не может совершать логически противоречащие друг другу вещи. См.: *Côté A. A God and the Principle of Non-Contradiction // Intern. Philosophical Quart. 1998. Vol. 38. No. 3. P. 285–298.*

[Вернуться](#)

## 582

Генрих Гентский (1217–1293), один из крупнейших богословов XIII в. Известен по сборнику кводлибетов (жанр схоластической литературы, букв. «вопросы о чем угодно») и «Сумме ординарных вопросов». Сторонник августинизма, был идейным противником нищенствующих орденов и томизма. Снискал прозвище Прославленный Доктор (*лат. Doctor sollemnis*). Генрих также стал первым (наряду с Генриком из Сузы (Остийцем)), кто применил деление *potentia absoluta/ordinata* к папской власти (*Porro P. Henry of Ghent on Ordained and Absolute Power // Henry of Ghent a. the Transformation of Scholastic Thought: Studies in Memory of J. Decorte / ed. by G. Guldentops, C. Steel. Leuven, 2003. P. 387–408*).

[Вернуться](#)

## 583

Нам не удалось найти цитату из Генриха Гентского в доступных нам источниках.

[Вернуться](#)

## 584

Вопрос о том, может ли Бог создать бесконечное творение, также задавался схоластами давно. Тварь сама по себе чужда бесконечности. На это указывают Раймунд Луллий (ок. 1235–1315) и Бонавентура (*Raimundus Lullus. Liber de obiecto finito et infinito* / ed. J. Stöhr // *Raimundi Lulli opera latina. Palma de Mallorca, 1960. P. 111–112*). *Bonaventura. Op. cit. T. 1. P. 139*. Все они, впрочем, отмечают, что Бог мог бы создать ее, не упоминая при этом его абсолютное могущество. Оккам дает на это отрицательный ответ (*Guillelmus de Ockham. Quodlibeta septem* / ed. by J.C. Wey. N.Y., 1980. P. 155. (Guillelmi de Ockham Opera theologica; 9)).

[Вернуться](#)

## 585

«Si esse et non-esse non haberent simul repugnantiam circa eandem rem» (*Iohannes Duns Scotus. Op. cit. P. 5*). Отметим, что Иоанн Дунс Скот понимал сущее как «то, чему не противоборствует бытие». Нам кажется, что в этой фразе Франческо слышны отголоски данной мысли Тонкого Доктора. Об этом см.: *Иванов В.Л. «То, чему не противоборствует бытие»: учение Дунса Скота о возможном сущем и противоречивом ничто в теологической экспликации сущности твари как объекта божественного знания и всемогущества // Многоликая софистика: нелегитим. аргументация в интеллектуал. культуре Европы Сред. веков и ран. Нового времени / отв. ред. П.В. Соколов. М., 2015. С. 17–26.*

[Вернуться](#)

## 586

То есть того, что Бог может спасти предателя Иуду и так же осудить снискавшего благодать Петра.

[Вернуться](#)

## 587

«Aut intelligis proditorem prodicione formaliter sumpta...». Обращение к мнимому собеседнику на самом деле представляет собой схоластическое клише – реального собеседника здесь нет. Франческо, используя этот прием, просто представляет две разные возможности восприятия, например, предательства Иуды – в материальном и формальном смысле. Этот трактат, тем не менее, является полемическим: здесь зафиксирован спор между Франческо и докторами, с одной стороны, и их оппонентами – с другой. Ввод еще одной стороны спора, некоего второго лица («ты»), лишь усложнил бы восприятие этого и без того непростого текста. Поэтому мы сочли возможным перевести это выражение (как и другие подобные ему) с помощью безличной модальной конструкции. Этот прием используется в трактате несколько раз.

[Вернуться](#)

## 588

То есть Петра.

[Вернуться](#)

## 589

То есть формально.

[Вернуться](#)

## 590

То есть осудил бы его.

[Вернуться](#)

## 591

Gratiam contingentem. Схоласты противопоставляли контингентные вещи (т. е. те, которые могут произойти, а могут и не произойти) вещам необходимым (necessaria). Это противопоставление видно и в разьяснении Франческо.

[Вернуться](#)

**592**

Лк 17: 10.

[Вернуться](#)

**593**

Dilectio affectus мы переводим как «любовь чувственная», dilectio effectus – как «любовь действенная».

[Вернуться](#)

**594**

Мф 5: 45.

[Вернуться](#)

**595**

Potestatis.

[Вернуться](#)

**596**

Лк 17: 10.

[Вернуться](#)

**597**



Пс 102: 10.

[Вернуться](#)

**598**

Тит 3: 5.

[Вернуться](#)

**599**

Важное уточнение. Противники радикального толкования концепции божественного могущества либо настаивали, что Бог не мог менять произошедшие события, либо обходили этот вопрос. Франческо, как и до этого Иоанн Дунс Скот, настаивает, что Бог обладал этой возможностью не только перед тем, как сделать Петра святым, но и сейчас. Примечательно, что Скот для того, чтобы у Бога оставалась возможность делать все что угодно, создает теорию «природных моментов», в которые Бог принимает решение, например, о судьбе Иуды и Петра. Последователи Тонкого Доктора вынуждены были отказаться от этой концепции, отсутствует она и у Франческо.

[Вернуться](#)

**600**

Букв. solutio, «решение».

[Вернуться](#)

**601**

In sententia.

[Вернуться](#)

**602**

На самом деле третьим. См. § 28–33.

[Вернуться](#)

## 603

*Блаженный Августин. Исповедь* / пер. М.Е. Сергеев. М., 2013. С. 38–39. Ср.: *Gratianus. Decretum sive Concordia discordantium canonum* // PL. Vol. 187. Col. 45C–45D. «Декрет» Грациана (*Concordia discordantium canonum*, «Согласование противоречивых канонов») – один из важнейших памятников средневекового канонического права, составленный в первой половине XII в. Этот текст оказал огромное влияние на становление канонического права и внес большой вклад в рецепцию римского права.

[Вернуться](#)

## 604

Притч 8: 15. У Франческо: «Cum id sit contra Dei legem ex qua reges regnant et legum conditores iusta decernunt». В Вульгате: «Per me reges regnant, et principes iusta decernunt». В тексте Франческо мудрость Божия, от лица которой произносится эта фраза в Книге притчей Соломоновых, заменена законом. В синодальном переводе фигурируют «правители», в латинском же тексте – «законодатели», *legum conditores*. Мы решили оставить в русском переводе этот вариант.

[Вернуться](#)

## 605

*Rectitudo legis.*

[Вернуться](#)

## 606

Возражение оппонентов Франческо относится не к предыдущему, а к третьему доводу.

[Вернуться](#)

## 607

Per nullam eius potentiam, т. е. никакой властью из двух — ни абсолютной, ни ординарной.

[Вернуться](#)

## 608

Ср.: «О том же говорит и апостол Павел: Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам. Нет ничего более превосходного, нежели тот дар Божий. Он один разделяет сынов Царства вечного от сынов вечной гибели» (*Аврелий Августин*. Указ. соч. С. 378).

[Вернуться](#)

## 609

Франческо выделяет в благодати два аспекта (способность к спасению и принятие человека Богом), соответствующие сотворенной и несотворенной благодати. Сходная мысль, в частности, прослеживается у Биля. См.: *Oberman H.A. The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge, MA, 1963. P. 160–169.

[Вернуться](#)

## 610

Мф 22: 11–14 — знаменитая притча Христа о брачном пире.

[Вернуться](#)

## 611

Occasionalis. Обратим внимание, что это слово, также обозначающее нечто случайное, по своему значению сравнимо со встречавшимся ранее «контингентным», contingens. См. § 25–27 на с. 240–241.

[Вернуться](#)

## 612

То есть как сотворенную способность.

[Вернуться](#)

## 613

Утверждение, что первичная причина имеет большее воздействие на объект, нежели вторичная, почерпнуто из «Книги о причинах», переведенной на латынь в XII столетии Герардом Кремонским (1114 – ок. 1187). Долгое время это сочинение приписывалось Аристотелю, однако уже Фома Аквинский считал, что оно принадлежит Проклу («Sicut enim dicit philosophus, omnis causa primaria plus est influens in suum causatum quam causa secundaria» (*Thomas de Aquino. Scriptum super libros Sententiarum* / ed. P. Mandonnet. Parisiis, 1929. Vol. 1. P. 291). См.: *D’Ancona-Costa C. Recherches sur le Liber de causis*. P., 1995. P. 215–224. Положение о том, что первичная причина может производить эффект вторичной причины, стало неоспоримым уже в последней трети XIII в.: 62-й пункт «Парижского осуждения» Стефана Тампье осуждает обратную точку зрения. См.: *Etienne Tempier. La condamnation parisienne de 1277* / ed. par D. Piché, C. Lafleur. P., 1999. P. 100.

[Вернуться](#)

## 614

Иак 1: 17.

[Вернуться](#)

## 615

То есть способность к обретению благодати.

[Вернуться](#)

## 616

Франческо, вполне в духе поздних схоластов, отрицает сущностную необходимость способности к обретению благодати. Эта позиция сходна с мнением Григория из Римини. «*Possibile est de Dei potentia absoluta aliquem esse deo carum et acceptum non habendo charitatem infusam... possibile est aliquem, non habendo charitatem diligere Deum meritorie*» (цит. по: *Oberman H.A. The Harvest... P. 203*).

[Вернуться](#)

## 617

См. аналогичные рассуждения у Фомы Аквинского. «*Ad tertium dicendum, quod si accipiatur gratia operans secundum primam acceptionem, tunc planum est quod effectus quos operatur formaliter, ipsa sola operatur: sicut enim sola albedo formaliter facit album parietem, ita sola gratia formaliter gratum facit*» (*S. Tommaso d'Aquino. Commento alle sententiae di Pietro Lombardo / trad. R. Coggi. Bologna, 2001. P. 304*).

[Вернуться](#)

## 618

Potentia ordinata, которая противопоставлена potentia absoluta, т. е. абсолютному могуществу. См. главу «Что такое могущество Божие» на с. 231–232.

[Вернуться](#)

## 619

Сходную мысль высказывает Габриэль Биль (см.: *Oberman H.A. The Harvest...* P. 73).

[Вернуться](#)

## 620

In potenciali obedientia respectu summi boni. Нам не удалось найти других примеров употребления этого словосочетания. В схоластической литературе встречается выражение *potencia obedientialis* (или *potentia obedientie*), противопоставляемое естественной потенции (*potentia naturalis*). Как пишет, например, Фома Аквинский, все создания обладают потенцией, т. е. предрасположены к послушанию, благодаря которой тварь слушается Бога и принимает то, что Он желает (см.: *Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de virtutibus* / ed. E. Odetto // *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*. Torino, 1965. Vol. 2. P. 737).

[Вернуться](#)

## 621

Intellectus animae Judae. У средневековых богословов чаще всего было принято говорить о разуме души Христа, под которой подразумевается его человеческая природа. Тонкий Доктор посвятил этой теме два вопроса: «Мог ли Христос видеть в Слове все, что видело Слово» (*Iohannes Duns Scotus. Lectura* / ed. B. Hechich et al. Vaticano, 2003. P. 305–341) и «Было ли знание Христом вещей совершенным» (*Ibid.* P. 356–357).

[Вернуться](#)

## 622

Difficultates.

[Вернуться](#)

## 623

Fieri bene.

[Вернуться](#)

## 624

Зло по роду (*malum ex genere*) – это некое зло, из-за которого деяние, благое по природе, становится злым и переносится на недостойный этого объект (например, ненависть к Богу, как у Оккама, или богохульство, как у Франческо). Зло в силу обстоятельств, случайное (*malum ex circumstantia*) – это зло, которое в силу определенных обстоятельств совершается не в соответствии с порядком, хотя и применяется к подобающему объекту. Помимо зла по роду и зла в силу обстоятельств схоласты, в частности Иоанн Дунс Скот, выделяли третий вид зла – «зло, заслуживающее осуждения» (*malitia/malum in demerito*). Трем видам зла противопоставлены три вида блага: по роду, в силу обстоятельств и благо, заслуживающее награды. См.: *Iohannes Duns Scotus*. Op. cit. P. 88–90.

[Вернуться](#)

## 625

Lege divina stante. Это выражение обычно трактуется как синоним для упорядоченного могущества Бога. См.: *Oberman H.A.* The Harvest... P. 100.

[Вернуться](#)

## 626

Иуд 1: 9.

[Вернуться](#)

## 627

Princeps sinagoge.

[Вернуться](#)

## 628

«Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится» (*Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // Он же. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 54 (I, 1; 1094a)).

[Вернуться](#)

## 629

Пс 73: 23. В синодальном переводе фраза звучит как «Шум восстающих против Тебя непрестанно поднимается», что не соответствует латинскому тексту: «Superbia eorum qui te oderunt».

[Вернуться](#)

## 630

Ин 14: 23.

[Вернуться](#)

## 631

Ин 15: 10.

[Вернуться](#)

## 632

«Hoc revocamus, cassamus ac penitus annulamus habemusque pro non dicto». Это стандартная формулировка для документов папской



канцелярии, которая встречается, например, в буллах конца XV – начала XVI вв. См., например: Text-book of Ecclesiastical History: in 3 vol. / ed. by J.K.L. Gieseler, transl. by F. Cunningham. Philadelphia, 1936. Vol. 3. P. 253.

[Вернуться](#)

## 633

Печатник, работавший в Нюрнберге в последней четверти XV в.

[Вернуться](#)

## 634

Понятие «протонациональные» не хорошо а) своей телеологичностью; б) тем, что, как мы увидим, самое коренное слово «национальное» не адекватно дискурсивным реалиям Московской Руси. Но лучшего понятия для описания явлений, о которых пойдет речь, пока не найдено.

[Вернуться](#)

## 635

Дискурс мы понимаем, вслед с М. Фуко и теми учеными, на опыт которых опирается А.И. Миллер, как «отложившийся и закрепившийся в языке способ упорядочения действительности, способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, а следовательно, не только отражающий мир, но и его проектирующий и сотворяющий. Иначе говоря, понятие “дискурс” включает в себя общественно принятые способы видения и интерпретирования окружающего мира и вытекающие из именно такого видения действия людей и институциональные формы организации общества» (Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 14).

[Вернуться](#)

## 636

О дискурсивной природе национализма см., например, очень полезную статью: *Миллер А.И.* О дискурсивной природе национализмов // *Pro et Contra*. 1997. Т. 2. № 4. С. 141–151.

[Вернуться](#)

## 637

*Wodak R., Cillia R. de, Reisigl M., Liebhart K.* The Discursive Construction of National Identity. Edinburgh, 1999.

[Вернуться](#)

## 638

См., например: *Matsuki K.* Discourse Analysis // *Encycl. of Cultural Anthropology*. Vol. 1. N.Y., 1996. P. 351–355; *Wodak R.* Disorders of Discourse. L.; N.Y., 1996; *Fairclough N.* Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language. L.; N.Y., 1995; *Fairclough N., Wodak R.* Critical Discourse Analysis // *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introd.* Vol. 2: Discourse As Social Interaction / ed. by T. van Dijk. L., 1997. P. 258–284; *Dijk T. van.* The Study of Discourse // *Ibid.* Vol. 1: Discourse As Structure a. Process / ed. by T. van Dijk. L., 1997. P. 1–34; *Dijk T. van, Kintsch W.* Strategies of Discourse Comprehension. N.Y., 1983.

[Вернуться](#)

## 639

*Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Он же.* Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981.

[Вернуться](#)

## 640

*Smith A.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986. Позднее Э. Смит стал писать в своих очень многочисленных публикациях не об «этнических», а об «этносимволических» истоках наций (например: *Smith A.* The Genealogy of Nations. An Ethno-Sybllic Approach // When Is a Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism / ed. by A. Ichijo a. G. Uzelac. L., 2005. P. 94–112; *Idem.* Nationalism. Theory, Ideology, History. L., 2001; *Idem.* Social and Religious Origins of Nations // The Rights of Nations. Nations a. Nationalism in a Changing World / ed. by D.M. Clar a. Ch. Jones. N.Y., 1999. P. 26–44; *Idem.* Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism. L., 1998; *Idem.* Chosen Peoples. Oxford, 2003).

[Вернуться](#)

## 641

*Kohn H.* The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background. N.Y., 1961 (1-е изд. вышло в 1944 г.); *Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford, 1982; *Breuilly J.* Nationalism and the State. Manchester, 1982; *Hobsbawm E.J.* Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. 2nd ed. Cambridge, 2003; *Brubaker R.* Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge, 1996. См. также, например: *Llobera J.R.* The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe. Oxford, 1994; *Connor W.* Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, 1994; *Forné J.* Les nationalismes identitaires en Europe. Les deux faces de Janus. P., 1994.

[Вернуться](#)

## 642

*Флоря Б.Н.* Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в. // Дмитриев М.В., Заборовский Л.В., Турилов А.А., Флоря Б.Н. Брестская уния 1596 г. и обществ. – полит. борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч. II: Брест. уния 1596 г. Ист. последствия событий. М., 1999. С. 151–174; *Дмитриев М.В.* «Ваша» и «наша» Русь. Сторонники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Т. 5. Львів, 1998; ПРОΣΦΩΝΗΜΑ. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю акад. Ярослава Ісаєвича / уклад Б. Якимович. С. 231–244; *Неменский О.Б.* «Русское» и «русскость» в культуре Речи Посполитой конца XVI – первой половины XVII вв. (по материалам полемических сочинений) // Религиоз. и этн. традиции в формировании нац. идентичностей в Европе. Сред. века – Новое время / под ред. М.В. Дмитриева. М., 2008; *Он же.* Об этноконфессиональном самосознании православного и

униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой, Варшавой и Киевом: сб. ст. под ред. О.Б. Неменского. М., 2008. С. 105–113.

[Вернуться](#)

## 643

Особенно см. ст.: *Неменский О.Б.* Особенности этнического самосознания Мелетия Смотрицкого // *Леў Сапега и яго час*: сб. ст. Гродна, 2007. С. 304–309; *Неменский О.Б.* Формы русской идентичности у Мелетия Смотрицкого // *Власть, о-во, культура в славян. мире в Сред. века. Славяне и их соседи*. Вып. 12. М., 2008. См. также: *Frick D.A.* *Meletij Smotryckij*. Cambridge, 1995.

[Вернуться](#)

## 644

См., например, синтетический обзор истории Украины, подготовленный ведущими украинскими историками для российского читателя: *История Украины: науч. – попул. очерки*. М., 2008; *Chynczewska-Hennel T.* *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.* Warszawa, 1985; *Eadem.* *The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the 16th to the Mid-17th century* // *Harvard Ukrainian Studies*. 1986. Vol. X. No. 3–4. P. 377–392; *Sysyn F.* *Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690* // *Ibid.* P. 393–423; *Idem.* *The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity* // *Ibid.* 1990. Vol. XIV. No. 3–4. P. 593–607; *Plokhy S., Sysyn F.* *Religion and Nation in Modern Ukraine*. Edmonton; Toronto, 2003; *Plokhy S.* *The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge, 2006. Ср. критический взгляд «извне»: *Wilson A.* *Myths of National History in Belarus' and Ukraine* // *Myths a. Nationhood* / ed. by G. Hosking a. G. Schoepflin. L., 1997. P. 182–197; *Idem.* *Elements of a Theory of Ukrainian Ethno-National Identities* // *Nations a. Nationalism*. 2002. Vol. 8. No. 1. P. 31–54.

[Вернуться](#)

## 645

Например: *Марзалюк І.А.* Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і соцыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII стст.). Магілёў, 2003.

[Вернуться](#)

## 646

См. эссе: *Geary P.J.* The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe. Princeton, 2002. Углубленный анализ проблематики предпринят в ряде работ так называемой Венской школы исторической этнографии: *Strategies of Distinctions. The Construction of Ethnic Communities, 300–800* / ed. by W. Pohl with H. Reimitz. Leiden; Boston; Köln, 1998; *Integration und Herrschaft. Etnische Identitäten und Soziale Organisation im Frühmittelalter* / hrsg. v. W. Pohl u. M. Diesenberger. Wien, 2002. (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 3), см. также приведенную в этой книге библиографию.

[Вернуться](#)

## 647

Сомнения первого рода – относительно объективно-онтологического наполнения феноменов этнического и национального – вовсе не новы (*Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Rev. ed. L.; N.Y., 1991 (рус. пер.: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаева. М., 2001).

[Вернуться](#)

## 648

*Geary P.J.* Op. cit.

[Вернуться](#)

## 649

Слово «виртуозы» заимствовано у М. Вебера и употребляется в том смысле, в каком о них писал немецкий ученый.

[Вернуться](#)

## 650

В последнее время на этом особенно настаивает Э. Гастингс (*Hastings A. The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism. Cambridge, 1997. Chap. "Religion Further Considered"*). Фундаментальное значение имеет огромный труд А. Борста: *Borst A. Die Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bde. 1–6. Stuttgart, 1957–1961*). См. также: *Bost H. Babel. Du texte au symbole. Genève, 1985*; *Hastings A. Holy Lands and Their Political Consequences // Nations a. Nationalism. 2003. Vol. 9. No. 1. P. 29–54*.

[Вернуться](#)

## 651

См., например: *Choueri Y.M. Arab Nationalism. A History. Nation and State in the Arab World. L., 2000*.

[Вернуться](#)

## 652

См., например: *Chinese Nationalism / ed. by J. Unger. L.; N.Y., 1996*.

[Вернуться](#)

## 653

См. особенно труды Ф. Шмагела (F. Smahel), а также: *Graus F. Die Nationenbildung der Westslawen im Hochmittelalter. Sigmaringen, 1980*;

Мельников Г.П. Этническое самосознание чехов и национальные проблемы в Чехии в гуситскую эпоху (конец XIV века – 1471 год) // Этн. самосознание славян XV в. М., 1995. С. 77–113 (и другие работы Г.П. Мельникова).

[Вернуться](#)

## 654

См., например: *Kot St.* Świadomość narodowa w Polsce w XV–XVII w. // *Kwartalnik Historyczny*. 1938. Т. 52. N. 1; *Tazbir J.* Polish National Consciousness in the 16th to the 18th Century // *Harvard Ukrainian Studies*. 1986. Vol. X. No. 3–4. P. 316–335.

[Вернуться](#)

## 655

См., например, книгу К. Бон (*Beaune C.* Naissance de la nation France. P., 1985), а также: *Dupont-Ferrier G.* Le sens des mots *patria* et *patrie* en France au Moyen Âge et jusqu'au début du XVIIème siècle // *Rev. historique*. 1940. Т. 188. P. 89–104; *Lestocquoy J.* Histoire du patriotisme en France des origines à nos jours. P., 1968; *Bell D.A.* The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800. Cambridge, MA, 2001; *Idem.* Recent Works on Early Modern French National Identity // *J. of Modern History*. 1996. Vol. 68. No. 1. P. 84–113; *Tallon A.* Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIème siècle. Essai sur la vision gallicane du monde. P., 2002.

[Вернуться](#)

## 656

*Yardeni M.* La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559–1598). P.; Louvain, 1971 и другие работы М. Ярдени.

[Вернуться](#)



## 657

См.: *Литаврин Г.Г.* Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках // *Вопр. этногенеза и этн. истории славян и вост. романцев.* М., 1976. С. 198–216; *Литаврин Г.Г.* Византийцы и славяне – взаимные представления // *Он же. Византия и славяне: сб. ст.* СПб., 1999. С. 590–602; *Ivánka E.* v. Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung. München, 1968; *Tapkova-Zaimova V.* Quelques remarques sur les noms ethniques chez les auteurs Byzantins // *Studien zur Geschichte u. Philosophie des Altertums.* Budapest, 1968. P. 400–405; *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'empire byzantin. P., 1975; *Dujcev I.* La crise idéologique de 1203–1204 et ses répercussions sur la civilisation byzantine. P., 1976; *Koder J.* Byzantinische Identität – einleitende Bemerkungen // *Byzantium. Identity, Image, Influence: Major Papers: XIX Intern. Congress of Byzantine Studies.* Univ. of Copenhagen, 18–24 Aug., 1996 / ed. by K. Fledelius. Copenhagen, 1996. P. 3–6; *Chrysos E.* The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium // *Ibid.* P. 7–16; *Smythe D.C.* Byzantine Identity and Labelling Theory // *Ibid.* P. 26–36. Cp.: *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330. Cambridge, 2007; *Kaldellis A.* Hellenism in Byzantium: The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge, 2007; *Page G.* Being Byzantine. Greek Identity before the Ottomans. Cambridge, 2008.

[Вернуться](#)

## 658

Ср.: *Vacalopoulos A.* Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period, 1204–1461. New Brunswick, 1970. (Rutgers Byzantine Series); *Idem.* The Greek Nation, 1453–1669. The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society. New Brunswick, 1976; *Gourgouris S.* Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece. Stanford, 1996.

[Вернуться](#)

## 659

Под структурами понимаются реалии «большой длительности» — в том смысле, в каком о них стал писать Ф. Бродель и следовавшие за ним историки.

[Вернуться](#)

## 660

*Юсова Н.* Генезис концепції давньоруської народності в історичній науці СРСР (1930-ті – перша половина 1940-х рр.). Вінниця, 2005.

[Вернуться](#)

## 661

См.: *Мавродин В.В.* Образование древнерусского государства и формирование древнерусской народности. М., 1971; *Он же.* Проблема развития национального самосознания на Руси в конце 12 – начале 15 вв. // *Польша и Русь.* М., 1974. С. 165–171; *Он же.* Происхождение русского народа. Л., 1978. Ср.: *Черепнин Л.В.* Условия формирования русской народности до конца XV века // *Вопр. формирования рус. народности и нации:* сб. ст. М., 1958. С. 7–105. См. также: *Косвен М.О.* Материалы к истории ранней русской этнографии (XII–XVII вв.) // *Очерки истории рус. этнографии, фольклористики и антропологии.* Т. 1. М., 1956.

[Вернуться](#)

## 662

*Лихачев Д.С.* Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л., 1945.

[Вернуться](#)

## 663

*Соловьев А.В.* Великая, Малая и Белая Русь // Вопр. истории. 1947. № 7. С. 24–38. Вслед за А.В. Соловьевым статью на аналогичную тему опубликовал М.Н. Тихомиров (*Тихомиров М.Н.* О происхождении названия «Россия» // Там же. 1953. № 11), а А.В. Соловьев продолжил разработку данной темы (*Soloviev A.V.* Der Begriff “Russland” im Mittelalter // Studien zur ältesten Geschichte Osteuropas. Т. 1. Graz-Köln, 1956. С. 143–168 (= Festschr. H.F. Schmid); *Soloviev A.* Weiss-, Schwarz- und Rotreussen. Versuch einer historisch-politischen Analyse // JbfGO. 1959. Bd. 7. Nr. 1. S. 1–33 (переизд.: *Soloviev A.* Byzance et la formation de l’Etat russe. Recueil d’études. L., 1979); *Соловьев А.В.* Византийское имя России // Визант. временник. Т. XII. М., 1957. С. 134–155. В последнее время Б.М. Клосс уточнил и пересмотрел многие наблюдения А.В. Соловьева и М.Н. Тихомирова (*Клосс Б.М.* О происхождении названия «Россия». М., 2012).

[Вернуться](#)

## 664

*Рогов А.И., Флоря Б.Н.* Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности) // Развитие этн. самосознания славян. народов в эпоху ран. средневековья. М., 1982. С. 96–120; *Флоря Б.Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV вв. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этн. самосознание славян XV в. М., 1995. С. 10–38.

[Вернуться](#)

## 665

*Кучкин В.А.* «Русская земля» по летописным данным XI – первой трети XIII в. // Древнейшие гос-ва Вост. Европы. Материалы и исследования. 1992–1993 гг. М., 1995. С. 74–100; *Halperin Ch.* The Concept of *Russkaia zemlia* and Medieval National Consciousness from the 10th to the 15th Centuries // Nationalities papers. 1981. Spring. Vol. 8. No. 1. P. 75–86; *Raba J.* Von *Russkaja zemlja* zu *Rossijskoe gosudarstvo* – Wandlungen des Begriffs in der altrussischen Reiseliteratur // Geschichte

Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen: Festschr. zum 70. Geburtstag von Günther Stökl / hrsg. v. U. Halbach, H. Hecker, A. Kappeler. Stuttgart, 1986. S. 106–112. (Quellen u. Studien zur Geschichte des Ostlichen Europa; Bd. 26). Многие дополнения внесены А.Л. Хорошкевич (*Хорошкевич А.Л.* Русь, Русия, Московия, Россия, Московское государство, Российское царство // Спор. вопр. отеч. истории XI–XVIII вв.: тез. докл. и сообщений Первых чтений, посв. памяти А.А. Зимина. М., 1990. Вып. 2. С. 290–292; *Она же.* Лабиринт политико-этногеографических наименований Восточной Европы середины XVII в. // Z dziejów kultury prawnej. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w dziewięćdziesięciolecie urodzin. Warszawa, 2004. С. 411–432; *Она же.* Отражение представлений о регионах всея Руси и Российского царства в великокняжеской и царской титулатуре XVI века // Die Geschichte Russlands im 16. u. 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen / hrsg. v. A. Kappeler. Wien, 2004. P. 102–127).

[Вернуться](#)

## 666

*Данилевский И.Н.* Древнерусская государственность и «народ Русь»: возможности и пути корректного описания // Ab Imperio. 2001. № 3. С. 147–167.

[Вернуться](#)

## 667

*Добровольский Д.А.* Якоже и прародители наши погынуша: к вопросу об этническом самосознании древнерусских летописцев XI – начала XII в. // Вестн. Рос. гос. гуманитар. ун-та. 2010. № 7. С. 83–95; *Он же.* Начальная летопись как источник по истории коллективного самосознания Древней Руси // Диалог со временем. 2009. № 27. С. 43–61.

[Вернуться](#)

## 668

*Ведюшкина И.В.* «Русь» и «Русская земля» в «Повести временных лет» и летописных статьях второй трети XII – первой трети XIII в. // Древнейшие гос-ва Вост. Европы: материалы и исследования. 1992–1993 годы. М., 1995. С. 101–116; *Она же.* Формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Образы прошлого и коллектив. идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 296–310.

[Вернуться](#)

## 669

*Толочко А.П.* Воображенная народность // Ruthenica. К., 2002. С. 112–117.

[Вернуться](#)

## 670

*Толочко П.П.* Древнерусская народность: воображаемая и реальная. СПб., 2005.

[Вернуться](#)

## 671

*Толстой Н.И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Исследования по славян. ист. языкознанию. Памяти проф. Г.А. Хабургаева. М., 1993. С. 4–12; *Живов В.М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого: в 2 т. Т. 2. М., 1998. С. 321–337; *Он же.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 170–186.

[Вернуться](#)

## 672

*Bouchard M.* The Medieval Nation of Rus': The Religious Underpinnings of the Russian Nation // *Ab Imperio*. 2001. № 3. P. 97–121.

[Вернуться](#)

## 673

*Ричка В.М.* Київська Русь: проблема етнокультурного розвитку (конфесійний аспект). К., 1994. С. 29.

[Вернуться](#)

## 674

*Горский А.А.* Представления о защите отечества в средневековой Руси (XI–XV вв.) // *Мировосприятие и самосознание рус. о-ва (XI–XX вв.): сб. ст. / под ред. Л.Н. Пушкарева. М., 1994. С. 6–15.*

[Вернуться](#)

## 675

*Кром М.М.* К вопросу о времени зарождения идеи патриотизма в России // *Мировосприятие и самосознание рус. о-ва (XI–XX вв.). С. 16–30.*

[Вернуться](#)

## 676

Там же. С. 19.

[Вернуться](#)

## 677

*Медведев И.П.* Почему Константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом»? // Славяне и их соседи. Этнопсихолог. стереотипы в Сред. века. М., 1990. С. 52; *Мозер М.* Стереотипы Литвы и сведения о ней в древнейших восточнославянских летописях (Новгородская Первая, Лаврентьевская и Ипатьевская летописи) // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2004. Vol. 49. No. 3–4. P. 229–280.

[Вернуться](#)

## 678

*Львов А.С.* Лексика «Повести временных лет». М., 1975; *Кусков В.В.* Древняя Русь: наследие в слове: в 4 кн. Кн. 1: Мир человека. СПб., 2000; *Творогов О.В.* Лексический состав «Повести временных лет». К., 1984. Слово «народ» трижды встречается в «Повести временных лет», слова «род» и «язык» – многократно, но они почему-то не становятся основой для представлений о *natio Ruthenorum*.

[Вернуться](#)

## 679

*Агоштон М.* Великокняжеская печать 1497 г. К истории формирования русской государственной символики. М., 2005.

[Вернуться](#)

## 680

*Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. Смоленск; М., 1995; *Он же.* О «нечестивых» народах на Страшном суде: эсхатологический и иконографический мотив // Он же. «Русь и вси языци». Аспекты ист. взаимосвязей: ист. – археолог. очерки. М., 2011. С. 302–310.

[Вернуться](#)

## 681

*Седов В.В.* Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование. М., 1999. С. 219–222 («Об этническом самосознании восточнославянской общности»). (Studia Historica).

[Вернуться](#)

## 682

*Plokhy S.* The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge, 2006.

[Вернуться](#)

## 683

Например: Русский народ. Терминология, исследования, анализ. Жуковский; М., 2001; *Малков Ю.Г.* Русь Святая. Очерки истории православия в России. М., 2002; *Малков Г.*, диакон. Контрреволюция духа. Святая Русь и возрождение России (церковно-политические очерки). М., 2006.

[Вернуться](#)

## 684

*Cherniavsky M.* Russia // National Consciousness, History, a. Political Culture in Early-Modern Europe / ed. by O. Ranum. Baltimore; L., 1975. P. 118–143. «Well, what are “we”? What is Russia? Moscow? And implicitly, what are the Russians? I submit, essentially, they are the triad: Autocrat. Orthodoxy, Empire... These strands do not make up a national consciousness; but perhaps we can see them as basic elements of a national subconsciousness, in the sense that they are the bricks out of which the structure of national consciousness was later built» (Ibid. P. 129–130).

[Вернуться](#)



## 685

*Miller D.* The *Velikie Minei Chetii* and the *Stepennaia Kniga* of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness // FOG. 1979. Bd. 26. P. 263–382; *Idem.* Saint Sergius of Radonezh, His Trinity Monastery, and the Formation of the Russian Identity. DeKalb, 2010.

[Вернуться](#)

## 686

*Bushkovitch P.* The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. X. No. 3–4. P. 355–376; *Idem.* What Is Russia? Russian National Identity and the State, 1500–1917 // Culture, Nation, a. Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945) / ed. by A. Kappeler, Z.E. Kohut, F.E. Sysyn, a. M. v. Hagen. Edmonton; Toronto, 2003. P. 144–161; *Бушкович П.* Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 101–117. С работами П. Бушковича перекликается статья: *Kohut Z.E.* A Dynastic or Ethno-Dynastic Tsardom? Two Early Modern Concepts of Russia // *Extending the Borders of Russian History. Essays in Honor of A.J. Rieber* / ed. by M. Siefert. Budapest; N.Y., 2003. P. 17–30.

[Вернуться](#)

## 687

*Bushkovitch P.* What Is Russia?.. P. 145.

[Вернуться](#)

## 688

*Ibid.* («If I am right, then the identity found in the term “Russia” was of a type that could be called statist or even dynastic»).

[Вернуться](#)

689

Ibid. P. 147.

[Вернуться](#)

690

Ibid. P. 149.

[Вернуться](#)

691

Ibid. P. 151–152.

[Вернуться](#)

692

В частности, «русский национализм» «had no substantial influence on Russian policy toward the Muslims. The autocratic state remained mistrustful of nationalism... Until the end of the czardom, Russian nationalism did not become a guiding ideology of the state; rather, it was pre-nationalistic and supranational ideas that were decisive for the regime» (*Kappeler A. Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, a. Opposition in the Former Soviet Union a. Yugoslavia / ed. by A. Kappeler, G. Simon, G. Brunner a. E. Allworth. Durham; L., 1994. P. 152*). Тезис о «домодерном» (“pre-modern”) типе Российской империи – лейтмотив известной и влиятельной книги А. Каппелера о «многонациональности» России (*Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall. München, 1993*; книга дважды издана и в русском переводе).

[Вернуться](#)

*Franklin S.* The Invention of Rus(sia)(s): Some Remarks on Medieval and Modern Perceptions of Continuity and Discontinuity // *Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity a. National Perspectives in Medieval Europe* / ed. by A.P. Smyth. N.Y., 1998. P. 181–195; *Franklin S., Widdis E.* “All the Russias...”? // *Nat. Identity in Russian Culture. An Introd.* / ed. by S. Franklin a. E. Widdis. Cambridge, 2004. P. 1–8; *Franklin S.* Identity and Religion // *Ibid.* P. 95–116. С. Франклин утверждает, что запутанный вопрос о соотношении религии и «национальной» идентичности в русской истории на самом деле в каком-то смысле очень прост: дело сводится к тому, что церковь монополизировала все каналы выражения «национальных» дискурсов («the issue of “religion and national identity” in Russian culture, though it can be addressed in elaborate abstract theological terms, is at core very simple. It is not an issue at all. Christianity was introduced partly as a device to facilitate the very process of nation-formation and state-formation, to devise and articulate and provide a spiritual focus for national identity. The Church meant to be and became, in effect, the cultural agency of the State. It held an absolute monopoly of public cultural forms and expression in all spaces which defined what we now call the national. And form and expression were of the essence. The Christian – Orthodox – element was simply a given, a fact of the cultural environment, implicit and explicit in the forms themselves; not a question; not a choice; not an issue» (*Franklin S.* Identity and Religion... P. 100). Нужно признать, что вопрос об отличиях древнерусского опыта от западного таким простым образом не решается.

[Вернуться](#)

*Дмитриев М.В.* Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси // *Религиоз. и этн. традиции...* С. 218–240; *Dmitriev M.* Le confessionnel et l’«ethnique» dans la construction des discours proto-nationaux en Russie Moscovite aux XVIe—XVIIe siècles // *Istina.* 2005. Vol. L. P. 137–162; *Dmitriev M.V.* La “Sainte Russie” et la chrétienté // *La chrétienté dans*

l'histoire. Une notion mouvante / textes réunis par N. Lemaitre. P., 2014. P. 105–127.

[Вернуться](#)

## 695

*Ерусалимский К.Ю.* Понятия «народ», «Росия», «Руская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII вв. // Религиоз. и этн. традиции... С. 137–169; дискуссия по докладу К.Ю. Ерусалимского: с. 170–179; *Erusalimskiy K.* Orthodox Roots of National Identity: The Notion “Russian People” in the Pre-Modern and Early-Modern Muscovy and Ruthenia // Humanism in the European Sci. a. Culture: Conf. organized on the Occasion of the 20th Annu. Jubilee of the Found. of Societas Humboldtiana Polonorum a. 150 Anniversary of the Death of Alexander von Humboldt: Lublin, 7–10 May 2009. Lublin, 2010. P. 87–88; *Idem.* The Notion of People in Medieval and Early-Modern Russia // *Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne.* 2011. Vol. 3. No. 2. P. 9–34.

[Вернуться](#)

## 696

*Ерусалимский К.Ю.* Nazione Moschus: Идентичность выходцев из Российского государства в Речи Посполитой XVI – начала XVII в. // Вестн. РГГУ. 2011. № 14 (76). с. 326–352. (История. Филология. Культурология. Востоковедение); *Auerbach I.* Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskij and National Consciousness in the 16th Century // Моск. Русь (1359–1584): культура и ист. самосознание / под ред. А.М. Клеймола и Г.Д. Ленхофф. М., 1997. P. 11–25.

[Вернуться](#)

## 697

*Доронин А.В.* Русские земли на карте немецких гуманистов. 1490–1530 гг. // Европ. Возрождение и рус. культура XV – середины XVII в.

Контакты и взаим. восприятие / отв. ред. О.Ф. Кудрявцев. М., 2013. С. 117–128; *Кудрявцев О.Ф.* Западные известия первой половины XV века о Руси // Там же. С. 31–67; *Он же.* Идентификация русских европейскими авторами конца 15 – первой половины 16 в. // Восток – Россия – Запад. Ист. и культуролог. исследования: к 70-летию акад. В.С. Мясникова. М., 2001. С. 65–72. Очень важна в этом отношении статья В. Ляйтча (*Leitsch W.* Russia-Ruteni und Moscovia-Mosci bei Herberstein // *Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen. Festschr. zum 70. Geburtstag von Günther Stökl* / hrsg. v. U. Halbach, H. Hecker, A. Kappeler. Stuttgart, 1986. S. 113–123. (Quellen u. Studien zur Geschichte des Ostlichen Europa; Bd. 26).

[Вернуться](#)

## 698

*Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996; *Он же.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации XVI – начала XVIII века. СПб., 2000.

[Вернуться](#)

## 699

См., например: *Halperin Ch.* The Russian Land and the Russian Tsar: The Emergence of Muscovite Ideology, 1380–1408 // *FOG*. 1976. Bd. 23. S. 7–103; *Rowley D.* Imperial Versus National Discourse: The Case of Russia // *Nations a. Nationalism*. 2000. Vol. 6. No. 1. P. 23–42; *Stökl G.* Christianisierung, Nationenbildung und Reichsidee // *Tausend Jahre Christliche Rus'*: Zwischen perestroika u. Ende der Sowjetunion. Wien; Innsbruck, 1993. S. 46–52. (Pro oriente / hrsg. im Auftr. der Stiftung Pro oriente, Wien von Alfred Stirnemann u. Gerhard Wilflinger; Bd. 00215); *Idem.* Imperium und imperiale Ideologie. Erfahrungen am Beispiel des vorpetrinischen Russland // *Idem.* Der Russische Staat im Mittelalter und Früher Neuzeit. Wiesbaden, 1981. S. 168–180; *Vodoff V.* Aspects et limites de la notion d'universalité dans l'ecclésiologie de la Russie ancienne // *Il*

battesimo delle terre russe. Bilnacio di un millenio / a cura di S. Graciotti. Firenze, 1996. P. 143–166.

[Вернуться](#)

## 700

Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского // Рус. ист. б-ка. Т. XIII: Памятники древ. рус. письменности, относящиеся к Смут. времени. 2-е изд. СПб., 1909. Стб. 559–624 (далее – Повесть). Это сочинение представляет собой очерк событий Смутного времени. В.О. Ключевский атрибутировал «Повесть» московскому дворянину, умершему в 1640-е годы, сыну Михаила Петровича Катырева-Ростовского. Однако в настоящее время признаётся, что убедительных резонов считать автором текста именно Катырева-Ростовского нет (см.: *Зиборов В.К.* Повесть книги сея от прежних лет // СККДР. Вып. 3: XVII в. Ч. 3: П—С. СПб., 1998. С. 55–59).

[Вернуться](#)

## 701

Слова «русские» и «национальное» приходится брать в кавычки, так как значения их в современном языке не соответствуют понятиям начала XVII в. Курсивом в цитатах выделены релевантные элементы интересующих нас высказываний.

[Вернуться](#)

## 702

Повесть. Стб. 580.

[Вернуться](#)

## 703

Там же. Стб. 602, 603.

[Вернуться](#)

**704**

Повесть. Стб. 562.

[Вернуться](#)

**705**

Там же. Стб. 565–566.

[Вернуться](#)

**706**

Там же. Стб. 579–585.

[Вернуться](#)

**707**

Там же. Стб. 587–589.

[Вернуться](#)

**708**

Повесть. Стб. 602–603.

[Вернуться](#)

**709**

Там же. Стб. 605.

[Вернуться](#)

**710**

Там же. Стб. 563–564.

[Вернуться](#)

**711**

Там же. Стб. 592.

[Вернуться](#)

**712**

Там же. Стб. 600.

[Вернуться](#)

**713**

Там же. Стб. 589–591.

[Вернуться](#)

**714**

Там же. Стб. 599.

[Вернуться](#)

**715**

Там же. Стб. 595–596.

[Вернуться](#)

**716**

Там же. Стб. 594.

[Вернуться](#)

**717**



Повесть. Стб. 596–598.

[Вернуться](#)

**718**

Там же. Стб. 606–607.

[Вернуться](#)

**719**

Там же. Стб. 608–609.

[Вернуться](#)

**720**

Там же. Стб. 614.

[Вернуться](#)

**721**

Там же. Стб. 616.

[Вернуться](#)

**722**

Там же. Стб. 618.

[Вернуться](#)

**723**

Там же. Стб. 607.

[Вернуться](#)

## 724

Там же. Стб. 620.

[Вернуться](#)

## 725

Там же. Стб. 622.

[Вернуться](#)

## 726

*Ефимов Н.И.* Русь – Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912. С. 49. (Из этюдов по истории рус. церков. – полит. сознания; вып. 1).

[Вернуться](#)

## 727

*Raba J.* Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? // FOG. 1995. Bd. 50. S. 297–307. «The concept of self as the “New Israel” was more profound and more powerful than the slogan “Moscow – the Third Rome” and it had influenced the political thinking of Muscovite Russia» (Ibid. P. 307); *Rowland D.* Moscow – The Third Rome or the New Israel? // Russian Rev. 1996. Vol. 55. No. 4. P. 591–614.

[Вернуться](#)

## 728

*Конотон А.Б.* «Богоизбранный новый Израиль»: к вопросу о формировании средневековых представлений о Русском государстве как о царстве «нового Израиля» // Евреи и христиане в православ. о-вах Вост. Европы / под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 125–145; *Он же.* Представления о Русском государстве как «новом Израиле» и их

отражения в памятниках литературы, живописи и архитектуры XVI в.  
// Ист. обозрение. Вып. 6. М., 2005. С. 38–48.

[Вернуться](#)

## 729

*Кореневский А.* «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio. 2001. № 3. С. 123–142.

[Вернуться](#)

## 730

*Баталов А.Л.* Московское каменное зодчество конца XVI века: Проблемы художественного мышления эпохи. М., 1996; *Баталов А.Л., Вятчанина Т.Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // Архит. наследство. Вып. 36. М., 1988. С. 22–42. В этой области исследования заметно продвинулись вперед благодаря проектам, осуществленным под руководством А.М. Лидова (Иерусалим в русской культуре / сост. А. Баталов и А. Лидов. М., 1994; Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре: материалы междунар. симп. / ред. – сост. А.М. Лидов. М., 2006; Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред. – сост. А.М. Лидов. М., 2009).

[Вернуться](#)

## 731

*Дмитриев М.В.* Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском»... С. 223–229.

[Вернуться](#)

## 732

Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского // Памятники лит. Древ. Руси. XIV – середина XV в. М., 1981. С. 210.

[Вернуться](#)

## 733

Перевод на современный язык предлагает «как прежде земля Израиля обетованная», тогда как в исходном тексте выражена иная модальность – замещения Русью Израиля, а не сравнения первой со вторым.

[Вернуться](#)

## 734

Слово о житии и о преставлении... С. 212.

[Вернуться](#)

## 735

Там же.

[Вернуться](#)

## 736

Там же. С. 226. Ср. наблюдения Х. Гольдблатта (*Goldblatt H. Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature: The Discourse on the Life and Death of Dmitrii Ivanovic Donskoi* // Моск. Русь (1359–1584)... P. 84–115).

[Вернуться](#)

## 737

Инока Фомы слово похвальное // Памятники лит. Древ. Руси. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 268.

[Вернуться](#)

## 738

Там же. С. 270.

[Вернуться](#)

## 739

Там же.

[Вернуться](#)

## 740

Там же. «И овии же Моисея того именуют, и роководством Божиим новаго Израиля, Богомъ спасенный град Тверь, добре правящи, и инии же втораго Константина за великое его человеколюбие». Стоит обратить внимание на причастие совершенного вида «спасенный», которое неадекватно передано в переводе формой причастия несовершенного вида: «И одни Моисеем его именуют, мудро правящим с Божией помощью новым Израилем – Богом спасаемым городом Тверью, другие же – вторым Константином, за великое его человеколюбие»).

[Вернуться](#)

## 741

Инока Фомы слово похвальное... С. 270.

[Вернуться](#)

## 742

Там же. С. 274.

[Вернуться](#)

## 743

Там же. С. 276.

[Вернуться](#)

## 744

Там же. С. 284.

[Вернуться](#)

## 745

[*Вассиан Рыло.* ] Послание на Угру Вассиана Рыло // Памятники лит. Древ. Руси. Вторая половина XV в. С. 522–537.

[Вернуться](#)

## 746

Ср. интерпретацию А.Б. Конотопа: «Как и у Фомы, у Вассиана тема нового Израиля раскрывается через образ Исхода, однако Вассиан по-другому расставляет акценты. В отличие от Фомы, у которого лишь однажды под новым Израилем подразумевается народ, у Вассиана же именно русский народ, “христоименитые люди”, наделяется правом называться новым Израилем» (*Конотоп А.Б.* «Богоизбранный новый Израиль»... С. 130).

[Вернуться](#)

## 747

Акты исторические, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. Т. 2. СПб., 1841. № 2. С. 8. На этот текст первым обратил

внимание Н.И. Ефимов.

[Вернуться](#)

## 748

Повесть князя Ивана Андреевича Хворостинина // Рус. ист. б-ка. Т. XIII: Памятники древ. рус. письменности, относящиеся к Смут. времени. 2-е изд. СПб., 1909. Стб. 540.

[Вернуться](#)

## 749

Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // Там же. Стб. 223, 224.

[Вернуться](#)

## 750

*Averintsev S. The Idea of Holy Russia // Russia a. Europe / ed. by P. Dukes. L., 1991. P. 15–16.*

[Вернуться](#)

## 751

*Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 95–96.*

[Вернуться](#)

## 752

*Соловьев А.В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сб. рус. археолог. о-ва в Королевстве сербов, хорватов и словенцев. 1927. С. 77–113 (отдельный оттиск с двойной пагинацией). Англ. пер.: Soloviev A.V. Holy Russia. The History of a*

Religious-Social Idea. Mouton, 1959. (Musagetes. Contributions to the History of Slavic Lit. a. Culture / ed. by D. Cizevsky; XII); *Idem.* Helles Russland – Heiliges Russland // Festschr. für Dmytro Cyzevskyj zum 60. Geburtstag. Berlin, 1954. S. 282–289.

[Вернуться](#)

## 753

Федотов Г.П. Стихи духовные... С. 95–97.

[Вернуться](#)

## 754

Кореневский А. Указ. соч.; Савельева М.Ю. Трансформация представлений о «Святой Руси» от Царства к Империи // Человек верующий в культуре Древ. Руси: материалы Междунар. науч. конф. 5–6 дек. 2005 г. СПб., 2005. С. 42–60; Кэмпфер Ф. Представления о русском христианстве и концепция «Святой Руси» // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988–1988. М., 1988. С. 154–163; Price R.M. The Holy Land in Old Russian Culture // The Holy Land, Holy Lands, a. Christian History / ed. by R.N. Swanson. Woodbridge, 2000. P. 250–262. (Studies in Church History; 36). Эта работа осталась мне недоступной. В сборнике работ замечательного французского историка В.А. Водова (*Vodoff V. Autour du mythe de la Sainte Russie: Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (Xe–XVIIe siècles)*). Р., 1998) о дискурсе «Святой Руси» речь не идет.

[Вернуться](#)

## 755

Cherniavsky M. Holy Russia: A Study in the History of an Idea // American Historical Rev. 1958. Vol. 63. No. 4. P. 617–637 (позднее в слегка измененном виде статья включена в кн.: *Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths*. N.Y., 1969. P. 101–127).

[Вернуться](#)



## 756

*Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Он же. Другой Рим. Избр. статьи. СПб., 2005. С. 315–365 (статья первая: Наследие священной державы (с. 315–338); статья вторая: Закон и милость (с. 338–365). Первоначально опубликовано: Новый мир. 1988. № 7, 9. Частичный англ. пер.: *Averintsev S.* Op. cit. P. 10–23; *Ленахин В.В.* Иконичный образ святости: пространственные, временные, религиозные и историософские категории Святой Руси: в 4 ч. // Православие. Ru: интернет-журн. 2005. 8 июля. URL: <http://www.pravoslavie.ru/330.html>.

[Вернуться](#)

## 757

Топика «Святой Руси» в московской письменности и в русском фольклоре изучалась нами в четырех статьях: *Дмитриев М.В.* Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском»... С. 229–236; *Он же.* «Святая Русь» в русском фольклоре XIX в. // *Prospice sed respice.* Проблемы славяноведения и медиевистики: сб. науч. ст. в честь 85-летия проф. Владимира Александровича Якубского. СПб., 2009. С. 181–202; *Он же.* Парадоксы «Святой Руси». «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства 16–17 вв. и фольклоре 18–19 вв. // *Cahiers du monde russe.* 2012. Vol. 53. No. 2–3. Avr. – sept. P. 319–331. (L'invention de la Sainte Russie. L'idée, les mots, les images / sous la dir. de V. Berelowitch et O. Medvedkova); *Dmitriev M.V.* La “Sainte Russie” des textes folkloriques russes: un concept “national” ou confessionnel? // *Confessiones et nationes.* Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XXe siècle / textes réunis par M.V. Dmitiev et D. Tollet. P., 2014. P. 217–238.

[Вернуться](#)

## 758

Например, в «Повести о прихождении Стефана Батория на град Псков» автор призывает на помощь Пскову «вся святая Русские земли христианского православия» (Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 442).

[Вернуться](#)

## 759

См.: *Соловьев А.В.* «Святая Русь»... С. 2–4 (78–80); *Soloviev A.V.* Helles Russland – Heiliges Russland... S. 282–285.

[Вернуться](#)

## 760

См. выше, сн. 124.

[Вернуться](#)

## 761

*Аверинцев С.С.* Византия и Русь... С. 328. Справедливо и очень важно и то, что С.С. Аверинцев констатировал несколько ниже: «Еще раз: Святая Русь – понятие не этническое... И ромейская, и московская государственности открыты для тех, кто примет их веру. Обратная сторона такого универсализма – слабое развитие мотива природной связи между этносом и его государством; основания в обоих случаях не природные, а скорее сверхприродные» (Там же. С. 335–336).

[Вернуться](#)

## 762

*Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

[Вернуться](#)

## 763

*Hösch E.* Zur Rezeption der Rom-Idee im Russland des 16. Jahrhunderts // FOG. 1978. Bd. 25. S. 136–145; *Nitsche P.* Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1987. Bd. 35. H. 3. S. 327–336. «The fact remains that we have no reliable evidence that it was used at any time in the decision making or as a justification for Russian governmental policy or action» (*Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. Cambridge, 1998. P. 243).

[Вернуться](#)

## 764

*Синицына Н.В.* Указ. соч. С. 326.

[Вернуться](#)

## 765

См. выше, сн. 33–42.

[Вернуться](#)

## 766

*Рогов А.И., Флоря Б.Н.* Указ. соч. С. 119, примеч. 22.

[Вернуться](#)

## 767

В нашем современном языке: «Этнический [от *греч.* *ethnikos* – племенной, народный] – связанный с принадлежностью к какому-л. народу, относящийся к нему, напр., “этническая группа”, “этнический состав населения”» (Словарь иностранных слов. 18-е изд., стереотип. М., 1989. С. 608).

[Вернуться](#)

## 768

Разработка этого сюжета была начата нами в ст.: *Дмитриев М.В.* Конфессиональные и этнические компоненты «стратегий различения» в «Повести временных лет» и «Хронике Галла Анонима» // *Ист. мифы и этнонац. идентичность* / под ред. Л.П. Репиной. М., 2007. С. 345–363. (Диалог со временем. Альм. интеллектуал. истории. 2007. Вып. 21).

[Вернуться](#)

## 769

ПВЛ // Памятники лит. Древ. Руси. XI – начало XII в. М., 1978. С. 114.

[Вернуться](#)

## 770

Там же. С. 118.

[Вернуться](#)

## 771

Там же. С. 120. Несколько ниже говорится: «И пророци же проповедаша, яко водою обновленье будеть».

[Вернуться](#)

## 772

Там же. С. 132.

[Вернуться](#)

**773**

Там же.

[Вернуться](#)

**774**

Там же. С. 136.

[Вернуться](#)

**775**

Там же. С. 138.

[Вернуться](#)

**776**

ПВЛ. С. 146.

[Вернуться](#)

**777**

Слово «народ» употребляется в ПВЛ трижды, и всякий раз в смысле «толпа», «множество людей», «множество простых людей» (*Львов А.С.* Лексика «Повести временных лет». М., 1975. С. 224–225).

[Вернуться](#)

**778**

*Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 209.

[Вернуться](#)

## 779

ПВЛ. С. 134.

[Вернуться](#)

## 780

Там же. С. 30, 32.

[Вернуться](#)

## 781

Там же. С. 32.

[Вернуться](#)

## 782

Этот вопрос совершенно не изучен, несмотря на то что провести соответствующий анализ всего текста славянской Библии совсем не сложно. Мы ограничиваемся лишь кратким зондажем текста кирилло-мефодиевского перевода в той его версии, которая легла в основу Острожской Библии 1581 г.

[Вернуться](#)

## 783

Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka S.J. Kraków, 1962.

[Вернуться](#)

## 784

*Pierre Robert Olivetan. La Bible Qui est toute la Sainte esriture...*  
Torino, 1986 (фототипическое воспроизведение изд.: Neuchatel, 1535).

[Вернуться](#)

## 785

В издании «The Gideons International Publishers».

[Вернуться](#)

## 786

Русский текст синодального перевода: «Зачем мятутся народы, и племена замышляют тщетное?».

[Вернуться](#)

## 787

В синодальном переводе: «Не убоюсь тем народа, которые со всех сторон ополчились на меня».

[Вернуться](#)

## 788

В синодальном переводе: «От Господа спасение. Над народом Твоим благословение Твое».

[Вернуться](#)

## 789

В синодальном переводе: «Сонм людей станет вокруг Тебя... Господь судит народы...».

[Вернуться](#)

## 790

В синодальном переводе: «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда не помилованные, а ныне помилованы».

[Вернуться](#)

## 791

Об аналогичных аспектах многих текстов православной культуры украинско-белорусских земель см.: *Дмитриев М.В.* Православное и «русское» в представлениях о «русском народе» Речи Посполитой (конец XVI – середина XVII вв.) // Древ. Русь после Древ. Руси: дискурс восточнославян. (не)единства / отв. сост. и отв. ред. сер. А.В. Доронин. М., 2017. С. 193–214. (Post-Древ. Русь: у истоков наций Нового времени; 1). В этой статье учтена историография, посвященная представлениям о «русском» в православной культуре Речи Посполитой, и в ней особенно важны исследования Б.Н. Флори, О.Б. Неменского, К.А. Кочегарова и Д.Ю. Степанова.

[Вернуться](#)