

М.Ю. Парамонова

...AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR:
МИССИЯ КАК ДОЛГ
И КАК ЛИЧНЫЙ ВЫБОР

УДК 94(4)“375/1492” , 272

Средневековый индивид – центральная тема научного наследия А.Я. Гуревича. Он полагал, что существующая концепция личности применима только к исторически определенному человеческому типу, – тому который сложился в Европе Нового времени. Он решительно не мог принять прогрессистского и элитарного подходов, которые отказывали человеку за рамками (историческими и географическими) новоевропейского контекста в осознании собственной уникальности или видели способность к этому атрибутом исключительно интеллектуалов. Стремление понять, в какой степени средневековый человек был способен на самостоятельный выбор, в каких формах проявлялись его самосознание и личностно мотивированное поведение, заставляло ученого вновь и вновь возвращаться к проблеме “средневекового индивида”. Гуревич отмечал сложности в познании чувств, мыслей и мотиваций средневековых людей. В этой статье делается попытка рассмотреть конкретный пример экстраординарной личности конца X в., пражского епископа Войтеха, опираясь на идеи и методологические установки Гуревича.

Ключевые слова: средневековый индивид, личное самосознание и социальные стереотипы, самовыражение и литературные клише, миссия в Центральной Европе, обращение язычников и мученичество.

Keywords: Individual and Medieval society, self-awareness and social stereotypes, self-expression and literary commonplaces, missions in Central Europe, conversion of pagans and martyrdom.

“Индивид и социум на средневековом Западе” не только название последнего масштабного исследования А.Я. Гуревича, но и, как представляется, наиболее адекватное определение основной темы всего его научного творчества. Понимание мотивов поведения людей было для ученого ключом к объяснению специфики социального устройства, исторической динамики и своеобразия европейского Средневековья. Именно человек в своей социальной интегрированности предстает в работах Гуревича как центр, из которого расходятся, и фокус, в котором собираются силовые линии хозяйственной, политической, культурной жизни общества. Во всех своих работах, используя разные исследовательские перспективы и инструментарий, Гуревич искал пути преодоления

границы, отделяющей исследователя от людей далекого прошлого, и возможности реконструкции их сознания и духовной жизни. Применяя обобщающие концепции и объяснительные модели современных гуманитарных и социальных наук, он никогда не упускал из виду, что они, в конечном счете, не более чем интеллектуальные конструкторы, отнюдь не идентичные самому объекту изучения, а их состоятельность как языка описания исторической реальности должна всякий раз проверяться и подвергаться сомнению. Главной исторической реальностью для него оставался внутренний мир человека, познание которого было сколь недосягаемой, столь и обязательной задачей историка.

Обнаружение истинной сути, глубинного содержания человеческой личности, выражающей себя одновременно и благодаря, и вопреки стереотипам сознания и языковым клише эпохи, было для Гуревича не просто увлекательной академической проблемой, требующей интеллектуальной отваги и силы. Представляется, что речь шла о личном моральном и ценностном выборе, определявшем поразительную целостность его научной и жизненной этики. Ему был интересен человек во всей сложности своих переживаний, мыслей, устремлений, сталкивающийся с проблемой выбора в конкретных ситуациях и при определении жизненной стратегии в целом: важен как наиболее достойный понимания социальный феномен. Исторические персонажи, думаю, не были в его работах лишь объектом формального анализа: они были субъектами личностной коммуникации, “разговор” с ними был необходим и для восстановления правдивого знания о них у потомков, и для понимания исследователем собственного “Я”. Глубокий гуманизм этой позиции имел не только интеллектуальные основания, но определялся отрефлексированными мировоззренческими и ценностными приоритетами ученого.

В своем понимании личности как исторического явления Гуревич сознательно, последовательно и целенаправленно боролся против устойчивых историографических стереотипов, прежде всего против “прогрессистского” и элитарного подходов к описанию эволюции этого феномена. Он отвергал идею о том, что лишь Европа Нового времени могла сформировать не только концепт “личности”, но и сам феномен человека, осознающего свою особенность и способного к свободному и осознанному выбору судьбы и предназначения. Эту идею он считал вредным для науки заблуждением. Критерии, выработанные новоевропейской мыслью, по его мнению, пригодны для точного описания только исторически и культурно конкретного и специфического типа

личности. Принятые как “идеальный тип”, они не применимы к предшествующим эпохам или иным цивилизациям. Однако невозможность использовать существующую интеллектуальную модель не была для него аргументом в пользу априорного отрицания способности средневековых людей к совершению поступков, выбивающихся за плотную сеть социальных и религиозных предписаний, равно как и их воли проникать в глубины собственной души и сознания. Самость средневекового человека выражалась в иных формах, однако едва ли болтливый нарциссизм людей Нового времени (достигший своего абсурдного предела в феномене социальных сетей) является индикатором большего самоуглубления, чем тихая, а иногда и безмолвная покаянная молитва.

С равной страстью Гуревич отвергал и идею о том, что истинное личностное самосознание и приятие своей индивидуальной личности – это привилегия интеллектуалов, склонных к напряженной саморефлексии. Он полагал, что люди, не имевшие возможности, желания или навыка вербализовать и фиксировать рассуждения о собственной жизни и душевной организации, по крайней мере, заслуживают со стороны исследователей презумпции самопознания – способности размышлять о себе и делать личный выбор в тех или иных ситуациях. Дело исследователя – попытаться выяснить, в какой степени и в каких формах эта способность могла реализовываться в конкретном социальном контексте.

Размышляя о возможностях изучения феноменов личностного и индивидуального в средневековом человеке, Гуревич обозначил ряд принципиальных методологических аспектов такого исследования. К кругу главных препятствий на пути ученого он относил специфику источников. С одной стороны, их малочисленность делает гипотетическими большую часть выводов и открывает широкий простор для домысливания, замещения верифицированных наблюдений априорными социологическими построениями и версиями о характере и мотивах поведения конкретных людей в конкретных обстоятельствах. С другой стороны, речь идет о самом способе описания реальности в средневековой Европе: склонность авторов использовать готовые клише и ориентироваться на авторитетные тексты, их потребность постоянно отождествлять людей и события с прототипами, почерпнутыми из предшествующей традиции. Подобно нашим современникам, хотя и в иных формах, средневековые “интеллектуалы” были склонны конструировать свои обобщающие модели социального устройства, использовать их для презентации живой жизни и ве-

рять в то, что эти фантомы сознания и есть сама реальность. Во многом именно это порождает ощущение абсолютной подчиненности средневекового человека социально детерминированным и единообразным нормам мышления и поведения. Поиск путей через этот частокол “общих мест” и спекуляций – это обязательное условие работы ученого, однако он чреват потерями. Деконструкция чужих смыслов нередко ведет к их замещению собственными объяснительными моделями, имеющими с реальностью еще меньше общего.

Эта статья, посвященная Войтеху, второму епископу Пражской кафедры и одному из самых замечательных и заметных людей латинской Европы конца X в., во многом порождена размышлениями А.Я. Гуревича о важности изучения средневекового человека и неизбежной ограниченности такого исследования. Его опыт, отразившийся в многочисленных работах, как кажется, актуализирует сложное переплетение двух основополагающих условий такой работы. Это, во-первых, неизбывное стремление историка пробиться к “истинной сути” некогда жившего человека и описать его истинные побуждения и намерения: ведь даже в ситуации, когда ученый и думать не думает о проблеме “личности в истории”, но должен установить причины тех или иных событий, он рассуждает о мотивах и побуждениях действующих лиц, зачастую исходя из собственного понимания смысла и логики происходившего. Во-вторых, – признание факта, что “реальная” фигура исторического персонажа на протяжении столетий замещалась многими и многообразными литературными конструктами, созданными средневековыми и современными авторами. Надеюсь, ученически усердное изучение идей Гуревича и следование его исследовательской установке нашли, пусть и несовершенное, отражение в моем тексте.

* * *

Войтех, второй Пражский епископ, получивший при конфирмации имя Адальберт, происходил из могущественной семьи чешских Славниковцев¹, получил образование в Магдебургской кафедральной школе и был избран епископом в 982 г. В течение своей жизни он дважды покидал свою кафедру (988/989–992, 994–997 гг.) из-за конфликтов с местным населением (знатью – *maiores terre, populus* – и духовенством, как сообщают жития; Пражским князем Болеславом II или могущественной чешской династией Вршовцев, как предполагают современные исследова-

тели). Войтех провел значительную часть своей жизни в Италии, главным образом в греко-латинском монастыре Сан-Алесслио на Авентинском холме (с 990 г.). В 996 г., принужденный покинуть монастырь решением папы Григория V и архиепископа Виллигиза Майнцского, он получил известия об отказе чехов принять его обратно. Годом ранее в своей резиденции были уничтожены четверо братьев Войтеха с семьями и домочадцами, а старший из братьев стал изгнанником при дворе польского князя. Отвергнутый своей паствой, согласно ранее полученному от римского понтифика разрешению, он отправился с миссией к пруссам в сопровождении двух спутников. Его путь пролегал через владения польского князя Болеслава Храброго, ранее содействовавшего ему в переговорах с чехами. В землях язычников – не добившись больших успехов и почти в самом начале своей деятельности – Войтех был убит в апреле 997 г. Вскоре он был канонизирован (между 997 и 999 гг.), а весной 1000 г. император Оттон III совершил паломничество к его захоронению в Гнезно, куда останки святого были перенесены польским князем Болеславом Храбрым, выкупившим их у пруссов. В ходе этой встречи двух правителей состоялась учреждение архиепископской кафедры в Гнезно, охватывавшей, предположительно, все владения Болеслава и, возможно, королевская коронация польского правителя². Первым архиепископом польской Церкви стал брат святого и его спутник – Радим (Гауденций), а культ Войтеха в течение нескольких лет получил распространение в разных регионах Европы, а в Польше, Венгрии и Чехии приобрел со временем черты культа “национального трона” – покровителя Церкви и государства³.

Фигура Войтеха, привлекавшая внимание историков начиная с эпохи Средневековья, заняла достойное место в работах второй половины XX в. в контексте исследования политической и институциональной истории Центральной Европы, а на рубеж тысячелетий пришелся особый всплеск интереса к этому персонажу⁴. В работах последних десятилетий Войтех предстает как фигура, ключевая для объяснения процессов и событий, изменивших в конце X в. статус региона и конституировавших его как органическую часть Латинской Европы⁵. Его образ наделяют символическим смыслом, представляя Войтеха как “первого чешского европейца”, “строителя мостов между Востоком и Западом”, “воплощением всей европейской культуры своей эпохи”⁶. Эти метафоры указывают на формирование консенсуса в кругу специалистов по истории Центральной Европы относительно реальной исторической роли Войтеха: он предстает как один из

главных игроков в системе церковных и политических отношений последней четверти X в., деятельность которого охватывала всю латинскую Европу и к фигуре которого стягивались все нити развития региона⁷.

Во втором Пражском епископе видят амбициозного церковного князя, занимавшегося преобразованием своей епархии и упрочением ее положения; активного реформатора церковной жизни во всем центральноевропейском регионе, деятельность которого вместе с тем вписывается в контекст очевидной с 60-х годов X в. ситуации, а именно, значимой роли Чехии в распространении христианства в польских, а затем и венгерских землях⁸. Он предстает в работах историков как опытный и активный политик, взаимодействовавший буквально со всеми современными ему правителями Центральной Европы, влиявший на формирование их планов, ставший посредником в их взаимоотношениях и представлявший их интересы при имперском дворе⁹. Наконец, в нем видят интеллектуала и идеолога, способствовавшего подъему ученой и письменной культуры в Чехии, концептуально оформившего идею великоморавского наследия в чешской истории и соединившего традиции латинской и церковно-славянской культуры в литературной продукции чешского происхождения.

Предполагается, что Войтех в 980-е–990-е годы отстаивал при императорском и папском дворах интересы центральноевропейских правителей и, более того, прямо повлиял на планы Оттона III по преобразованию его империи. Именно Пражский епископ (как полагают современные исследователи, создавая драматически насыщенный нарратив с героями, мотивациями, замыслами и концепциями) внушил молодому императору мысль о необходимости учреждения церковных метрополий во владениях местных правителей¹⁰. Как вариант церковно-политических замыслов Войтеха рассматривается и концепция единой обширной церковной епархии, охватывающей все венгерские и западнославянские земли¹¹. Новации Оттона, осуществленные уже после смерти Войтеха, были якобы реализацией программы Пражского епископа по глобальной церковно-административной, религиозной и политической реорганизации региона¹². В этой связи активное участие императора в учреждении культа Войтеха и его пропаганде было не только отражением собственно религиозного благочестия, но и целенаправленным политико-идеологическим актом. Канонизация Войтеха была – ни больше, ни меньше – процедурой создания нового общеимперского культа и превращением святого (т.е. главного идеолога новой Центральной Европы как части универ-

сальной христианской империи) в символ конституирующегося усилиями императора нового религиозно-политического сообщества¹³.

Обобщая, можно выделить две главные характеристики Войтеха как исторического персонажа, сформулированные современной историографией. Во-первых, его оценивают как друга и соратника правителей, включая чешского князя Болеслава, польских князей Мешко и Болеслава Храброго, императора Оттона III и его матери Феофании, возможно и венгерских Арпадов. Он изображается как исполнитель их поручений при папском и императорском дворах, советник в разработке церковных и политических планов, идеолог, участвовавший в выработке имперской концепции Оттона и чешской программы “подражания Великой Моравии”. Вместе с тем Войтех предстает и как выразитель особых политических интересов, связанных с его принадлежностью к могущественному роду, соперничавшему с династией пражских князей Пржемысловцев. Во-вторых, Войтех выступает как идеолог и активный участник процессов церковного и политического преобразования всего “славянско-венгерского” региона: его главной целью была организация широкой миссионерской деятельности и создание церковных институций. Как миссионер он, предположительно, занимался распространением христианства в сопредельных с Чехией владениях Пястов и Арпадов, а последнее странствие к пруссам отнюдь не было единичной акцией. В некоторых исследованиях не исключаются также и широкие планы Пражского епископа в отношении восточнославянских территорий¹⁴. Его активность как миссионера имела очевидные церковно-политические цели – расширение границ и повышение статуса Пражской кафедры¹⁵.

* * *

Современная историография признает миссионерскую деятельность одним из важнейших явлений средневековой жизни. В ней, с одной стороны, отразились существенные особенности религиозного сознания и религиозного поведения. С другой стороны, миссия рассматривается как один из факторов социальных преобразований и как один из эффективных инструментов расширения политических и культурных границ “христианского мира”¹⁶. Миссия всегда была актом странствия, перемещения индивидов из одного региона и культурного пространства в другое, иногда весьма отдаленное и отличное от их “родины”. В процессе этих

перемещений миссионеры не были простыми странниками, но должны были следовать двум поведенческим практикам, типичным для мигранта: приспособиться к новой среде и в достаточной степени усвоить обычаи местного населения. В значительной степени это было необходимым условием достижения собственной цели: успешной проповеди Евангелия и обращения¹⁷. Впрочем, в миссиях, особенно если они не были прямо связаны с иными по своему характеру и целям действиями, такими как военная и политическая экспансия, как правило, участвовали небольшие группы людей, нередко обособленные индивиды.

Так или иначе изучение миссии в раннесредневековой Европе сталкивается с необходимостью определения (также и терминологического), какие действия могут быть названы собственно “миссией”, как их можно отделить от других форм обращения язычников, прежде всего от создания церковно-административной организации на новых территориях или насильственной христианизации в результате военных или политических акций¹⁸. Кроме того, в той или иной степени следует отличать собственно миссию от религиозной проповеди внутри уже сложившихся церковно-административных границ. Следует, однако, отметить, что различение понятий миссии, христианизации и евангелизации гораздо успешнее осуществляется как логическая процедура, чем на уровне убедительной классификации явлений.

В ряду важных критериев собственно миссии можно назвать два базовых условия: территории и намерения¹⁹. Первое предполагает проповедь за границами, сколь бы формальными они ни были, христианского мира, некоей уже христианизированной и включенной в церковно-административную систему территории. Второе – это фактор “интенции”, т.е. наличия у миссионера исходного замысла и плана проповеди у язычников, “не знающих Бога”.

Использование традиционных классификаций, разделяющих миссии на “политические” и “чисто религиозные”, скорее учитывает последствия целого комплекса явлений и процессов, чем отвечает на вопрос об интенциях миссионеров, причинах и масштабах конкретных инициатив. Очевидно, что странствия миссионеров могли иметь разные причины: политические и институциональные интересы, чисто религиозное личное благочестие, не связанное с целями “освоения” нового пространства и его подчинения конкретным церковным или светским властям. Безусловно, патронат могущественных светских и церковных лиц и институций значительно повышал шансы на то, чтобы усилия миссионе-

ров, направленные на преобразование религиозной и культурной жизни местных жителей, приобрели большой масштаб и устойчивость. Следует ли считать “политической” деятельность тех миссионеров, которые откликнулись на просьбы светских правителей о помощи в евангелизации и обращении подчиненного населения? Или тех, кто, движимый личным религиозным и аскетическим призванием, отправлялся в отдаленные места и вынужден был искать там покровительства могущественных мирян, учитывать интересы местных церковных институций и реагировать на их претензии? Можно ли назвать чисто “религиозной” деятельность аскетически настроенных странников, которые в поисках “пустыни” и/или в подражание апостолам и раннехристианской “бездомности”, вызывали энтузиазм местных правителей и становились центром притяжения авторитета и власти, стимулом преобразований в самых разных сферах социальной жизни? Становилось ли подобное *peregrinatio pro Christo* политической миссией или оставалось акцией личного религиозного благочестия? Стояли ли за эффективными и эффектными с точки зрения исторической перспективы миссионерскими акциями изначальная продуманность планов и программ, гармонизировавших политические интересы светских и церковных властей и индивидуальные устремления миссионеров, или случайное схождение обстоятельств, переосмысленное как исходный замысел лишь постфактум?

Ответ на эти вопросы, так или иначе, связан с аргументированной реконструкцией мотивов и намерений участников миссии и втянутых в ее организацию и осуществление сторон, равно как и с точным определением ее реальных и непосредственных итогов. Это, однако, затруднительно даже в случае относительно хорошо документированных аутентичными свидетельствами акций. Еще более проблематичными представляются истории миссионеров, чьи деяния отразились лишь в кратких и фрагментарных современных свидетельствах, зато получили развернутое описание в апологетических сочинениях, созданных потомками. В последнем случае “память” о реальном факте подозрительно сближается с литературным вымыслом и осознанной идеологической манипуляцией, отсылающей главным образом к обстоятельствам места, времени и действия той эпохи, когда создавался текст.

Образ “миссионера”, проповедника среди язычников, видимо, приобретает актуальность в средневековой письменности только в VIII–IX вв. (как следствие развития англо-саксонской миссии на континенте в целом и успехов св. Бонифация и связанного с ним круга церковных деятелей в частности), что объясняет две

характерных особенности исторического дискурса каролингской и оттоновской агиографии. Во-первых, вытеснение персонажами этой и последующей эпох своих безымянных предшественников в качестве основателей христианства и Церкви в тех или иных регионах. Во-вторых, стремление средневековых авторов приписать местному святому (иногда в процессе актуализации давних полу-легендарных фигур) заслуги в христианизации “их” региона, т.е. трансформировать его образ в рамках конвенций миссионерской агиографии. Целью этих сочинений была легитимация церковных институций, стимулирование обращения язычников, полемика с церковными и политическими конкурентами²⁰. В случае со многими великими персонажами локальных церковно-исторических традиций реконструкция реальной деятельности героя в качестве миссионера требует критической переоценки информации доступных источников²¹.

К числу персонажей, безусловно признаваемых средневековой и новейшей историографией в качестве выдающихся миссионеров и организаторов христианизации народов Центральной Европы, можно отнести и Войтеха, предполагаемого основателя церковной системы и практики обращения язычников в Паннонии, польских землях, включая Поморье, и Пруссии. Однако не была ли репутация Войтеха как целеустремленного и страстного миссионера, определенно сложившаяся лишь через сто лет после его смерти, лишь литературным вымыслом, имевшим малое отношение к действительным мотивам его поведения и религиозным заслугам?

* * *

В отличие от многих персонажей X в. Войтеха часто упоминают современные источники²². Более того, ему посвящены два обширных жития, созданные почти сразу после его смерти²³. Однако очевидцы и ближайшие современники не оставили прямых свидетельств, которые могли бы подтвердить роль Пражского епископа как амбициозного политика и “деятеля” регионального и общеевропейского масштаба²⁴. И это представляет существенную проблему для историков, которые, как в старой шутке, начинают искать там, куда падает свет, а не в том месте, где искомый предмет действительно находится. Они обращаются к источникам, упоминающим об усилиях Войтеха как церковного администратора (таких, как решение вопроса о границах своей епархии, стремление к евангелизации паствы и обращению язычников, основа-

ние церквей и т.п.), о его активном взаимодействии с местными правителями, словом, весь тематический набор англо-саксонской и последующей миссионерской агиографии. Но эти источники, главным образом чешские, польские, венгерские сочинения, возникли десятилетия и даже столетия спустя после смерти Войтеха и учреждения его культа²⁵. Существует вероятность, что такие тексты могут содержать сведения о достоверных фактах, почерпнутые из утраченных древних источников²⁶. Вместе с тем, они могут быть и чисто литературной фикцией – результатом развития легенды о святом в отдельных регионах, итогом контаминации сведений о нем, включения в его историю многочисленных агиографических топосов и местных преданий.

Авторитет “фантомных” (утраченных) источников, на которые, предположительно, опирались поздние авторы (черпая информацию из “архивов” местных церковных институций, сочинений очевидцев или сведений, записанных со слов очевидцев²⁷), достоверная реконструкция которых несостоятельна, несмотря на великие достижения немецкого, польского и чешского критического источниковедения, позволяет историкам усматривать в сохранившихся текстах современников Войтеха тенденциозные стилизации и намеренные умолчания в тех случаях, когда их сведения противоречат позднейшим текстам²⁸. Парадоксально, но их взгляд на сочинения прямых свидетелей событий преломляется через призму поздних письменных традиций, сформировавшихся в процессе развития культа и связанных с менявшимися реалиями политического, церковного и культурного развития центральноевропейских государств в XI–XIV вв.

Обилие вариантов деконструкций нарративов о Войтехе, оставленных современниками, и реконструкций его деятельности, комфортно соотнесенных с предполагаемым историческим контекстом, стало типичной чертой современной историографии. Однако, возможно, древнейшие жития Войтеха, воспринятые каждое как целостное повествование современника, заинтересованного в сохранении и распространении памяти о святом, требуют большего доверия в понимании мотивов и личных целей Пражского епископа. В контексте данного исследования внимания заслуживает их информация о двух аспектах деятельности Войтеха как миссионера. Первый из них – это практическая деятельность, направленная на проповедь Евангелия среди язычников и их обращение, второй – *expressis verbis* или иносказательно представленные авторами причины, подвигнувшие их героя стать миссионером. Расхождения первых житий со свидетельствами

позднейшей традиции имеют, вероятно, отношение не столько к вопросу о полноте и достоверности информации, сколько к проблемам литературной и идеологической трансформации образа святого в процессе развития его культа²⁹.

* * *

Два первых жития³⁰ были написаны вскоре после смерти Войтеха, и что важно, людьми, черпавшими информацию из первых рук³¹. Один из них лично знал пражского епископа – это автор первого жития, вне зависимости от того, считать ли таковым монаха и впоследствии, в 997–1004 гг., аббата римского монастыря свв. Алексея и Бонифация Иоанна Канапариуса или епископа Ноткера Льежского. Оба биографа были непосредственно связаны с кругом личного общения своего героя, прежде всего со средой римского и итальянского монашества, в которой Войтех провел немногим меньше времени, чем в пределах своего епископства, и людьми из окружения Оттона III³². В кругу их информантов были также и “славянские” соратники епископа³³, взаимодействовавшие с ним в “чешские периоды” его жизни, сопровождавшие его в Италии и миссионерском странствии к пруссам³⁴ или контактировавшие с ним во время его столь длительных странствий за пределами своего диоцеза³⁵. Наиболее важными подобными свидетельствами были, предположительно, для “епископа язычников” Бруно Кверфуртского, автора второго жития³⁶. Бруно, повторивший отчасти миссионерский путь Войтеха и его мученическую гибель от рук пруссов (1009)³⁷, в позднейшей традиции прямо отождествлялся со своим героем. В своем житии Пражского епископа он зафиксировал (как минимум, в его второй редакции и других сочинениях, написанных во время пребывания в Польше) некоторые подробности жизни и посмертного почитания Войтеха, полученные от очевидцев в Венгрии и при дворе Болеслава Храброго³⁸.

Обстоятельства написания первых житий важны для оценки адекватности их сведений в реконструкции реальных масштабов миссионерской деятельности Войтеха и его планов: происходившие из среды, сохранявшей живую и непосредственную память о святом, авторы адресовали свои тексты прежде всего этой аудитории. Впрочем, следует уточнить, что адресаты – реальные или потенциальные – двух первых житий могли быть представлены разными сообществами, заинтересованными в укоренении почитания Войтеха: помимо личных интенций авторов это обстоятельство объясняет весьма существенные при детальном рас-

смотрении различия в представлении святости и мученичества Войтеха в “итальянском” житии и тексте/текстах Бруно. Тем не менее, при всех возможностях риторической и концептуальной идеализации героя авторы двух первых житий были ограничены в произвольном использовании фактов и мотивов. Они по разным причинам могли умолчать об отдельных событиях или вставить явно вымышленные эпизоды³⁹, но не приписать святому то, что было бы воспринято современниками и очевидцами как заведомо недостоверное. Неслучайно в обоих текстах так много отсылок к конкретным, нередко еще живым, свидетелям в связи с изложением тех или иных происшествий из жизни святого.

Бруно Кверфуртский очевидно отличался от первого автора и спектром актуальных для него проблем религиозной и церковной жизни, и иным опытом историко-политического развития европейского христианского сообщества⁴⁰. Вместе с тем он включил свои “авторские высказывания” – горячие прославления аскезы и мученичества, экскурсы о германских правителях, об угрозах христианскому миру со стороны восставших славян-язычников, о практике миссионерской жизни в чуждом окружении⁴¹ – в нарративную структуру жизнеописания Войтеха, определенную его предшественником. Давно укоренилось – и, видимо, абсолютно верно – представление о Бруно как о поборнике и “теоретике” миссии, взгляды которого толкуются разнообразно и противоречиво современными исследователями, писавшем свои тексты как страстные личные высказывания. Однако персонификация в фигуре Войтеха собственных идей и целей сочетается у него с достаточно аккуратным, с точки зрения фактографической, переинтерпретацией первого жития, на которое он прямо опирается. Разница между двумя текстами определяется скорее расстановкой акцентов и расхождением в упоминаемых реалиях (лица, места, хронологическая перестановка отдельных событий), связанных с фигурой святого, но никак не нарушением общих пропорций биографии или изменением в понимании ее религиозно значимого содержания.

* * *

Характеристика Войтеха как миссионера в житиях (условного) Иоанна Канапариуса и Бруно Кверфуртского имеет две общие и принципиальные черты. Во-первых, миссионерская деятельность была лишь эпизодом (причем, заключительным) в жизни Войтеха: его решение отправиться с проповедью к язычникам было

ситуативно обусловлено и не имело предыстории в его предыдущей жизни (ни как действие, ни как намерение)⁴². Во-вторых, его успехи оцениваются скромно, “реалистично” и, исключая прославления веры святого и его стремления к мученичеству, предстают как краткий рассказ об опыте (в целом неудачном) проповеди Евангелия язычникам.

Оба жития сообщают, что решение о миссии было принято в мае 996 г., на церковном соборе в Риме, вскоре после избрания нового папы (Григория V) и имперской коронации Оттона III. Проповедь у язычников предписывалась Войтеху как одно из двух возможных служений – другим было возвращение к исполнению пастырских обязанностей в Праге, на чем, апеллируя к каноническому праву, настаивал Майнцкий архиепископ Виллигиз. Это очевидно компромиссное соглашение было одобрено папой, запретившим Войтеху пребывание в римском монастыре, но позволившим ему оставить свою кафедру в том случае, если паства вновь откажется подчиняться или окончательно отвергнет своего епископа⁴³. После этого Войтех, переправившись через Альпы, осуществляет паломническое путешествие по французским монастырям, что прямо определено житиями как подготовка к будущей миссии – “грядущему бою”⁴⁴, а во втором житии – и как метафорическое предвещение мученической смерти от рук язычников⁴⁵. Вернувшись, святой проводит непродолжительное время при дворе Оттона III в одной из его резиденций на Рейне⁴⁶.

Позже, по принятой датировке уже зимой 996–997 гг., Войтех отправляется в Польшу, где встречается с дружески расположенным местным правителем Болеславом Храбрым, содействовавшим ему в переговорах с чехами относительно перспектив его возвращения, а затем в организации путешествия к пруссам. В период между уходом из Рима и началом собственно миссии Войтех получил известия о гибели своих братьев в Либице (995 г.), бегстве одного из них к Болеславу Храброму и об отказе чехов принять его обратно в качестве епископа⁴⁷.

Сложная и запутанная последовательность этих событий в житиях вызывает споры относительно точной хронологии, однако в любом случае, очевидно, что собственно миссия, включая непосредственную подготовку к ней, занимает достаточно краткий интервал времени, а именно, с момента перемещения в Польшу и до убийства святого. Во владениях Болеслава формируется группа попутчиков Войтеха (его сводный брат Гауденций и некий Бенедикт⁴⁸), определяется конечное направление (“в земли пруссов”) и маршрут движения (через земли поморских славян к морскому

побережью, где обитали пруссы), обеспечивается поддержка Болеслава в организации путешествия. Замечу, что за исключением упоминания *licentia apostolica* на проповедь язычникам, полученной от папы в Риме, ни одно из житий не сообщает о предшествующей пребыванию в Польше практической подготовке миссии: будь то личные планы и действия святого или советы иных лиц⁴⁹. Развитый в позднейшей средневековой традиции мотив участия императора и Болеслава Храброго в организации миссии Войтеха к пруссам, почти безоговорочно признаваемый в современной историографии за реальный факт, отсутствует у авторов первых житий. Их информация о беседах святого с Оттоном не содержит ни малейшей отсылки к планам христианизации язычников⁵⁰: император мог знать о них, но не участвовал в подготовке миссии. Равным образом уход Войтеха к Болеславу Храброму не связывается прямо со стремлением польского правителя использовать странника для “проповеди Евангелия” в подвластных или соседних землях.

Само странствие святого именно к пруссам выглядит во многом как спонтанный акт. Первое житие пишет о том, что, получив отказ чехов, святой обрадовался возможности не возвращаться к своей пастве⁵¹, воспользоваться одобренным папой планом миссии и уйти к языческим народам, каковых, по словам автора, в этом регионе было множество⁵². Характерно, что уже накануне своего путешествия он размышлял, отправиться ли ему к лютичам или к пруссам, и выбрал последних, поскольку их земли граничили с владениями Болеслава. Бруно Кверфуртский вообще не объясняет выбор Войтехом именно этого региона, однако ниже в своем житии помещает информацию о сомнениях святого в иной контекст и дает отличное, от предшественника, толкование намерений святого. Он рассказывает, что миссионер, встретив у пруссов враждебное неприятие из-за своего незнания языка, странного для них облика и облачения, размышляет о необходимости уйти к лютичам, где проповедь может оказаться более успешной⁵³.

Примечательно, что Бруно в целом сохраняет признаки импровизации в поведении Войтеха-миссионера, хотя и вводит в описание его действий и размышлений элементы опыта (безусловно, собственного) практической подготовки проповеди у язычников. Следует отметить, что поведение Войтеха отличается от характеристики действий итальянских монахов-миссионеров, представленной в другом, написанном чуть позже, сочинении того же автора, хотя оба текста и имеют ряд прямых (вплоть до цитат) параллелей. В рассказе о своих собратях по общине Ромуальда

Бруно демонстрирует тщательное планирование миссии итальянских монахов. Для их образа действий характерны сознательный выбор владений Болеслава Храброго как базового региона для последующей проповеди Евангелия, взаимодействие с императором и польским князем, обеспечение правовых оснований (папское подтверждение), приобретение необходимых навыков для успешной коммуникации с язычниками (язык, внешний облик), наконец, подготовку условий жизни в “неведомых землях”⁵⁴. Частично эти черты приписаны и Войтеху, но не в процессе подготовки миссии, а в ситуации, когда он сталкивается с ее фактическим провалом.

* * *

Обращение язычников как таковое не определяется житиями Бруно и Иоанна Канапариуса в качестве главного побудительного мотива, заставившего Войтеха избрать судьбу миссионера. Странствие к пруссам – это прежде всего еще одна возможность продемонстрировать две главных добродетели святого: стремление к спасению души и выбор монашеско-аскетического служения как наиболее очевидного пути к религиозному совершенству⁵⁵. Оба автора указывают сходные причины того, что Войтех дважды покидал свою кафедру и отказывался от епископских обязанностей. Это, во-первых, невозможность справиться с грехами местных обывателей⁵⁶ и страх таким образом навредить собственной душе; во-вторых, признание святым превосходства созерцательной, монашеской жизни перед исполнением любых связанных со светской активностью обязанностей, включая функции епископа⁵⁷.

Изгнание Войтеха недвусмысленно характеризуется как личный выбор, а отнюдь не результат открытого политического конфликта: осознанное внутреннее решение заставляет святого радоваться окончательному отказу чехов принять его обратно⁵⁸. Путь к язычникам – это акт личного благочестия и самоотречения, который позволительно рассматривать как прямой аналог его предшествующим странствиям и пребыванию на чужбине. Оно встраивается в непрерывное духовное *peregrinatio*: уход из родных земель, подготовка несостоявшегося паломничества в Иерусалим, перемещение по итальянским монастырям, жизнь в Сан Алессио, паломничество по галльским святыням.

Как аскета и монаха Войтеха, в глазах его первых биографов, отличает стремление укрыться от славы мира сего, образцовое

смирение, страстная любовь к Богу и жажда мученичества – финального и бесспорного подтверждения этой любви⁵⁹. Примечательно, что именно мученичество определено как наиболее очевидная личная цель миссионера, а задача обращения язычников оттеснена на второй план. Мученичество и “проповедь Евангелия” представлены как два возможных результата путешествия к язычникам, однако оба жития сосредоточены преимущественно на грядущей смерти героя. Именно в связи с описанием миссии этот сквозной мотив приобретает центральное значение в обоих текстах: слава мученика предсказывается в снах святого и связанных с ним лиц, герой настойчиво подтверждает страстное желание погибнуть от рук язычников, его действия в землях пруссов символизируют (через систему литургических актов) подготовку к грядущей жертве.

В обоих житиях фигура Войтеха персонифицирует ряд специфических черт итальянской монашеско-аскетической среды конца X – первой половины XI в., прежде всего приобретающего существенное влияние отшельнического движения. В этой среде религиозное служение предполагало самые суровые формы аскезы, включая ассимиляцию опыта современного восточного пустынножительства и актуализацию примера раннего монашества. Идеал радикального самоотречения обострял и чувствительность к феномену мученичества⁶⁰. Триада “монашество – отшельничество – мученичество”, описывающая три достаточных для святости формы проявления любви к Богу (*tripla commoda, tria maxima bona*), была использована Бруно Кверфуртским при характеристике аскетических устремлений Оттона III⁶¹. Эта иерархически организованная триада добродетелей применена и в его характеристиках Войтеха и итальянских монахов, собратьев Бруно по общине Ромуальда, погибших в Польше в 1003 г.⁶² Автор Первого жития, с его гораздо более настороженным отношением к радикальному аскетическому благочестию и отшельничеству, очевидно выбивавшихся за конвенциональные рамки бенедиктинской традиции, также демонстрирует взаимосвязь идеального монашеского смирения и самоотречения своего героя⁶³ со стремлением и финальным, как награда, достижением мученичества.

В дискурсе житий аскеза и мученичество сопряжены и вместе с тем очевидным образом иерархически неравнозначны, поскольку только мученичество бесспорно подтверждает святость героя⁶⁴. Подобную взаимосвязь между чисто аскетическими личностными устремлениями к святости и мученичеству и участием в обращении язычников можно обнаружить и в написанном Петром

Дамиани почти полвека спустя Житии Ромуальда (ок. 1042 г.) – современника Войтеха и обоих авторов его житий, ставшего одной из самых влиятельных фигур в итальянском монашестве той эпохи⁶⁵. В этой связи миссия у язычников становится для Войтеха не только компромиссом между двумя взаимоисключающими жизненными перспективами – исполнением епископских обязанностей и монашеской жизнью, но и исполнением долга бескомпромиссного аскета – гибелью за веру.

* * *

Мученичество играло важнейшую роль в монашеско-аскетической сотериологии: оно было залогом личной святости и спасения. Вместе с тем, в сочетании с актом проповеди у язычников оно становилось фактором обращения и спасения тех людей, к которым обращался святой⁶⁶. Именно факт мученичества позволял ассимилировать концепт апостольского служения⁶⁷ в рамках этики собственно аскетической, созерцательной жизни, хотя и не мог преодолеть несходства двух религиозных моделей – аскетическо-евангельской и миссионерско-апостольской. Именно это противопоставление Ж. Леклерк усматривал в деятельности и агиографической презентации “итальянских миссионеров” (к которым можно отнести не только братьев-мучеников Бенедикта и Иоанна, но и Войтеха и Бруно Кверфуртского как духовных приверженцев итальянского монашеско-реформационного движения)⁶⁸. Этот авторитетный исследователь средневековой монашеской культуры и теологии не считал итальянских аскетов, отправлявшихся к язычникам, истинными миссионерами, а их общины – “школой миссионеров”⁶⁹, полагая, что миссионерская активность могла лишь разрушить привычный порядок жизни⁷⁰. В новейших исследованиях критически переосмысливается тезис о том, что итальянские монашеские общины, выходцами из которых были Войтех, Бруно Кверфуртский, Бенедикт и Иоанн, в конце X – начале XI в. стали центрами разработки идеологии “славянской” миссии и организации практической деятельности по обращению язычников на востоке Латинской Европы. Сосредоточенность римского монастыря и равеннской общины Ромуальда на задачах миссии, равно как и их сотрудничество с оттоновским двором в связи с программой расширения “христианской Империи” на славяно-венгерском пограничье все больше видятся научной гипотезой, не находящей достаточного подтверждения в источниках⁷¹.

Можно ли оценивать зафиксированное источниками движение итальянского монашества на восточные границы империи в годы правления Оттона III⁷² как свидетельство реализации программы христианизации региона, которую современные историки считают элементом осознанно выработанной молодым императором и его окружением политической концепции “*Renovatio Imperii Romanorum*”? Или это индикатор исключительно религиозного движения, направленного на обновление монашеской и религиозной жизни, – цели, заставлявшей харизматичных аскетов, подобных Ромуальду, и присоединившихся к ним мирян и клириков, перемещаться в разных направлениях, как внутри сложившегося западно-христианского мира, так и за его пределами, в поисках возможности проявить свою страстную любовь к Христу?⁷³ Возвращаясь к Войтеху, уместно задаться вопросом, двигало ли им следование аскетическому призванию “свидетельства о Христе”, в своем бескомпромиссном понимании отсылавшее к древней традиции мученичества как подтверждения веры добровольной смертью? Или, напротив, он следовал модели “апостола язычников”, базировавшейся на дискурсе посланий апостола Павла и папы Григория Великого, со всей определенностью сформировавшейся в рамках англо-саксонской традиции и нашедшей свое образцовое воплощение в фигуре Бонифация?

Сочетание страстного стремления к личной праведности и аскезе с острым осознанием важности христианизации языческих народов (*episcopus sum, qui de sancto Petro evangelium Christi gentibus porto*)⁷⁴ с легкостью обнаруживается в фигуре Бруно Кверфурстского, выразившего в своих сочинениях идеи об опасности противостояния языческих народов и христиан и важности обращения язычников для судьбы христианского сообщества и Церкви⁷⁵. В его текстах, местами принимающих характер страстной личной исповеди, мотив личного спасения верой (*in amore Christi fervorem*) как стимула действий миссионера⁷⁶ сосуществует с восприятием миссии как конкретной и практической задачи, очевидной для человека, выросшего в пограничных землях, где разделение христианского мира и языческих народов было живой реальностью, а не умозрительным конструктом. В новейших исследованиях обоснованно подчеркивается, что Бруно не был лишь выразителем более или менее традиционного комплекса представлений об обращении язычников, включая их насильственную христианизацию (в соответствии с идеей *compellere intrare*, отсылающей к концепту священной войны христиан против язычников). Его рассматривают как оригинального мыс-

лителя, с необычайной четкостью сформулировавшего новые и необычные для его эпохи идеи о стратегии эффективной миссии и ненасильственной проповеди Евангелия⁷⁷.

Можно ли, однако, считать Войтеха, представленного Бруно как пример для подражания и покровителя, предшественником саксонского миссионера не только в буквальном, временном значении этого слова, но и с точки зрения сходного понимания задачи обращения язычников?

Выше отмечено, что ни одно из первых житий не приписывает Войтеху каких-либо действий или замыслов, связанных с проповедью у язычников, предшествующих завершающему эпизоду его жизни⁷⁸. Само описание его “свершений” уже в качестве практикующего миссионера лишено интонаций триумфа и ничем не напоминает прославление великих успехов святого на ниве обращения язычников в позднейшей традиции⁷⁹. Оба жития включают следующие общие элементы: малочисленность группы миссионеров (три человека, включая святого); помощь Болеслава Храброго при перемещении их в земли пруссов; исполнение епископских обязанностей во владениях Болеслава⁸⁰ – проведение богослужения и крещение местных жителей (единственный эпизод, где Войтех содействует увеличению числа христиан!)⁸¹; наконец, три безуспешных, с точки зрения христианизации язычников, встречи с пруссами, последняя из которых завершилась смертью святого и пленением его соратников⁸².

* * *

Поразительное сходство общей нарративной конструкции двух житий не исключает значимых различий, которые равным образом могут быть интерпретированы и как свидетельство лучшей осведомленности авторов относительно деятельности Войтеха, и как тенденциозное домысливание реалий.

В первом житии пребывание в землях пруссов описано кратко, а собственно проповедь занимает всего несколько строк. Представляясь жителям некоего прусского поселения, Войтех характеризует себя следующим образом: “Рождением славянин, именем Адальберт, призванием монах, прежней должностью епископ, а нынешним служением ваш апостол”⁸³. В этой лаконичной фразе представлены все значимые аспекты жизни и личности святого, в ряду которых миссия лишь одно из служений, исполняемых образцовым клириком и аскетом. Как апостола Войтеха характеризует типичный набор признаков: странствие по землям чужого и

враждебного народа, агрессия со стороны местных обитателей и неприятие его проповеди, гибель от руки местного жреца. Центральное место (и основной объем текста) у первого автора занимает, однако, личное исповедание веры (молитвы, богослужения, размышления о готовности к мученичеству, пророческие видения и сны), в то время как собственно проповедь язычникам ограничивается лишь краткой речью о целях его прибытия. Нетрудно заметить, что это описание основано на мастерском использовании набора риторических клише, подчеркивающих образцовое благочестие героя, однако оставляющих на периферии авторского внимания собственно обращение язычников.

В житии Бруно Кверфуртского повествование о миссии Войтеха включает не только ряд новых тем, но и иначе расставляет смысловые акценты⁸⁴. К числу особенностей этого текста можно отнести следующие черты: во-первых, акцентирование роли польского князя как помощника святого в организации миссии; во-вторых, включение рассуждений о практических аспектах деятельности миссионера среди язычников; в-третьих, риторическое усиление контраста между язычниками и христианами; в-четвертых, развитие темы мученичества как побудительного мотива деятельности миссионера у язычников. Кроме того, у Бруно, в отличие от предшествующего автора, миссия у пруссов имеет свою предысторию в жизни святого: в частности, он коротко упоминает, что ранее Войтех сам и через своих посланцев занимался распространением христианства у венгров, однако мало преуспел в этом⁸⁵.

Артикулированные Бруно темы – связь миссионера с Болеславом Храбрым и Польшей, его заинтересованность в успешной проповеди Евангелия у язычников, наконец, участие в христианизации Венгрии – получили широкое развитие в последующей средневековой традиции и рассматриваются современными историками как аутентичные свидетельства значительной роли Войтеха в христианизации региона⁸⁶. Вместе с тем, в них можно увидеть и ретроспективное перенесение автором на своего героя, ставшего для Бруно примером для подражания⁸⁷, личного опыта и представлений.

Краткое сообщение о пребывании Войтеха в Венгрии, если не считать более или менее ясных сведений о деятельности там учеников и спутников епископа на рубеже X–XI вв.⁸⁸, практически не имеет опоры в современных источниках и вызывает бесконечные споры среди исследователей о достоверности самого факта и возможных обстоятельствах этого путешествия. Напротив, взаи-

моотношения с Болеславом Храбрым могут быть рассмотрены в контексте достаточно широкого круга аутентичных свидетельств об активном участии польского князя в христианизации подчиненных ему земель и окружающих языческих народов. Следует признать, что главным очевидцем и свидетелем религиозного пыла Болеслава был сам Бруно Кверфуртский, взаимодействовавший с ним в процессе осуществления собственной миссии и написавший свои сочинения в период пребывания в Польше (1008–1009 гг.)⁸⁹. Позволяет ли, однако, текст Бруно говорить о самом Войтехе как о сотруднике Болеслава Храброго в его миссионерских усилиях?

Прежде всего, в своем житии Бруно, в отличие от своего предшественника, усиливает мотив участия Болеслава в судьбе Войтеха⁹⁰, акцентирует его похвалу как христианского правителя. Польский князь выступает как покровитель духовенства⁹¹, почитатель святого, покорно выполнявший его распоряжения⁹², а после убийства выкупивший у язычников его тело⁹³.

Кроме того, Бруно последовательно демонстрирует связь Войтеха с Польшей и местным правителем. Прибыв к Болеславу, святой проводит богослужение в Гнезно – резиденции князя, а его тело после смерти возвращается туда же, кроме того, начиная свою проповедь перед пруссами, святой прямо говорит, что “прибыл из Польской земли”, которой управляет Болеслав⁹⁴. Если сравнить эту речь в первом житии и у Бруно Кверфуртского, то не составит труда увидеть смещение акцентов: в “итальянском” житии лаконичная и риторически выстроенная фраза создает завершенный образ идеального клирика, монаха и аскета, исполняющего свое служение, в то время как у Бруно герой в первую очередь характеризует себя как посланника из земли христианского правителя. Здесь без труда можно увидеть прямую параллель с предшествующей агиографией, связанной прежде всего с англо-саксонской традицией, а именно, с мотивом апелляции святого к силе и авторитету покровительствовавшего ему правителя⁹⁵. Более того, последующая речь развертывает идею о том, что целью его миссии является именно спасение язычников⁹⁶: таким образом, она приобретает программный смысл, преобразуя топос “исповедания веры” перед врагами в апологию обращения язычников.

Другим важным элементом литературной трансформации Войтеха в убежденного миссионера под пером Бруно Кверфуртского можно считать эпизод, в котором герой обсуждает со своими спутниками причины неудачи у пруссов и обдумывает варианты

успешного обращения язычников. В частности, здесь упоминаются два обстоятельства: незнание языка и внешние отличия (одежда, волосы, борода) от местных обитателей⁹⁷. В данной связи возникает и идея уйти к лютичам, у которых святой видит более перспективное с точки зрения желанного результата поле миссионерской работы. Размышления о возможности обращения полабских племен, как указывалось выше, в первом житии представлено не более чем умозрительная альтернатива пути к пруссам, упомянутая в самом начале миссии.

Понимание важности обращения язычников для христианского сообщества (а не только для личного спасения) и знание конкретных навыков жизни и коммуникации в чуждом и чужом сообществе представлены у Бруно как атрибуты Войтеха. Однако идет ли речь о реальной личности или о литературном образе? Апологию этих идей без труда можно обнаружить во всех сочинениях Бруно. В Письме Генриху II⁹⁸ Бруно Кверфуртский провозглашает задачу обращения языческих народов, в том числе и в результате войны и насилия, в качестве важнейшей задачи христианских правителей⁹⁹. Бруно, однако, был не только сторонником объединения христианских правителей в борьбе с язычниками, но и идеологом миссии как собственно церковной и религиозной акции¹⁰⁰: герои его агиографических текстов (Войтех, пять монахов-мучеников) демонстрируют, что проповедь у язычников открывает путь к мученичеству и святости и, вместе с тем, делает из них небесных покровителей принявшего их правителя и земли¹⁰¹. Кроме того, в житии итальянских мучеников Бруно неоднократно ссылается на важность практических аспектов деятельности миссионеров: как и в житии Войтеха, здесь речь также идет о знании языка и привычек местных обитателей¹⁰². Ряд исследователей считают, что в качестве идеолога миссии Бруно отличается исключительной оригинальностью, моделируя из ряда традиционных идей новаторскую программу. Поведение миссионера предполагает строгое выполнение ряда правил, далеко выходящее за рамки приспособления к чужой и чуждой среде (аккомодация, инкультурация) и приближающееся к современной практике *going native*, разработанной современными антропологами и этнологами¹⁰³. Очевидно, что в этих описаниях отразились скорее собственные идеи и личный опыт автора, приобретенные в ходе подготовки и осуществления своей миссии, а не достоверные реалии жизни и мысли его персонажей.

Столь же личностную окраску имеют и сведения Бруно об отношениях Войтеха с Болеславом Храбрым, на которые он проеци-

рует собственное восприятие славянского князя. Образ польского правителя как страстного поборника христианизации язычников и покровителя миссионеров тщательно прописывается Бруно: он предстает как пример христианского правителя, противостоящего язычникам, и верный союзник императора Оттона III¹⁰⁴; как владыка, гостеприимно встречающий миссионеров и обеспечивающий им условия для жизни в своих землях; наконец, как человек, разделяющий их религиозные устремления и планы. Бруно говорит о своей личной привязанности и любви к Болеславу¹⁰⁵, явно обнаруживая в нем все признаки благочестивого христианского правителя, использующего свою власть и силу во благо веры и Церкви¹⁰⁶.

Очевидно, что Бруно Кверфуртский оценивает Болеслава Храброго как верного союзника германских правителей в деле обращения языческих народов и развития Церкви, а его владения – как своего рода главный плацдарм христианизации и миссионерской деятельности. Вопрос, однако, заключается в том, когда и в какой связи эти представления были артикулированы и насколько их можно считать программной установкой для субъектов политических и церковных отношений?

В историографии верно отмечено, что изменение системы взаимодействия правителей и могущественных династий в регионе на рубеже первого и второго тысячелетий определялось двумя кардинальными обстоятельствами: так называемым восстанием полабских славян 983 г. и процессами консолидации власти и территорий тремя могущественными династиями Пястов, Пржемысловцев и Арпадов, в которых рука об руку шли христианизация, территориальная экспансия и стабилизация политической власти¹⁰⁷. Эти два обстоятельства заставляли германских правителей трансформировать традиционные принципы германской политики в регионе, основанные на симбиозе прямого политического господства и создания на новых территориях церковной организации, включенной в систему имперской Церкви. Новая реальность требовала новой стратегии и новых способов ее описания со стороны германских правителей: предоставления местным династиям фактической самостоятельности в христианизации своих территорий, с одной стороны, и признания их партнерами в борьбе с языческими племенами, представлявшими реальную угрозу германским территориям на северо-востоке – с другой¹⁰⁸. Предположительно, кульминацией реализации и осознанного признания этой стратегии можно считать действия Оттона III, который в 1000 г. во время паломничества к могиле Войтеха в Гнезно создал

там архиепископскую кафедру, которой подчинялись три епископства, учрежденные во владениях Болеслава. С этим актом было связано признание статуса польского князя как полновластного правителя, что в позднейшей традиции интерпретировалось как королевская коронация. Галл Аноним столетие спустя трактовал смысл новых полномочий польского князя в религиозной сфере как передачу ему прав императора, связанных с христианизацией новых народов и церковно-организационными преобразованиями в их землях¹⁰⁹. В тот же период (ок. 1001 г.) император короновал венгерского правителя Стефана и учредил архиепископство в его землях¹¹⁰.

Следует ли понимать нарисованную Бруно Кверфуртским картину взаимоотношений Войтеха и Болеслава Храброго как персонификацию этой новой парадигмы развития региона? Иными словами, позволяет ли созданный им образ говорить о том, что убежденный и целенаправленный миссионер специально прибыл к правителю, осознанной задачей которого было углубление христианизации в пределах собственных владений и расширение веры в пограничных регионах?¹¹¹ Действительно, начиная с Бруно, немецкие и польские источники XI в. характеризуют Болеслава Храброго как истинного христианского правителя, союзника молодого императора в борьбе с языческими и варварскими народами, покровителя Церкви в собственных землях и миссии у соседних народов¹¹². Даже Титмар Мерзебургский, родственник, ровесник и соученик Бруно по Магдебургской школе, хлестко высказывавшийся о сомнительных моральных качествах Болеслава¹¹³, свидетельствовал о его религиозности и покровительстве миссионерам¹¹⁴. Все это не снимает, однако, законного сомнения: не идет ли речь о *post factum* сложившейся репутации, а не о концепте, актуальном на момент прибытия Войтеха, а возможно, и гораздо раньше?

Два обстоятельства подкрепляют эти сомнения. Во-первых, ни немецкие анналы, сообщающие о совместных акциях германских и польских правителей X в., ни Титмар Мерзебургский не используют тоposa “союз христианских правителей” или его риторических эквивалентов. Во-вторых, ни один современный источник не характеризует Болеслава Храброго как инициатора или организатора миссии в границах своих владений или за их пределами. В случае с Войтехом Болеслав принимает миссионера и помогает ему, о чем говорят оба ранних жития; важно, кроме того, что Бруно, несмотря на все свое акцентирование “польского фактора”, ни в одном из трех представляемых им миссионерских

мероприятий (Войтеха, пяти братьев, своего собственного) не выдает Болеслава за их инициатора¹¹⁵. Единственная ситуация прямого активного действия – приобретение польским князем мощей Войтеха. Можно ли считать это отражением реальности или субъективными авторскими интенциями? Возможно, Петр Дамиани¹¹⁶, характеризовавший Болеслава как прямого инициатора прибытия миссионеров в его земли, и стоящая за его сведениями камальдульская традиция памяти о Ромуальде, более адекватны в сохранении прошлого и не могут восприниматься как его искаженное эхо. Фактом, тем не менее, остается то, что ни первые биографы Войтеха, ни один другой современник событий не считали польского князя организатором миссии пражского епископа или соавтором его церковно-религиозных планов¹¹⁷.

Может ли фигура самого Войтеха быть истолкована в контексте этой новой парадигмы церковно-религиозного преобразования региона в качестве ключевого игрока и идеолога? Ни “итальянское” житие, ни тексты Бруно Кверфуртского не видят в Войтехе создателя программ христианизации и миссионерской деятельности в “славяно-германском” пограничье, не упоминают о разговорах на сей счет с германским императором (польским, чешским, венгерским правителями) или иными лицами из его окружения. Панегирические формулы современных источников представляют Войтеха как епископа, святого, миссионера и мученика, связывая миссию преимущественно с мученичеством, а не с большими замыслами или достижениями в деле обращения язычников. Его почитание обусловлено прежде всего образцовой в глазах реформационного монашества репутацией, преклонением современников перед “новым святым” и желанием подражать его аскетическому подвигу, подтвержденному мученичеством, но отнюдь не с продолжением его “программы” христианизации региона.

Лишь один текст дает основания для гипотез об идеологических и церковно-правовых аспектах деятельности Войтеха и оправдывает обсуждение его личности в категориях активного политического волеизъявления. Речь идет о так называемой Легенде Кристиана, агиографическом сочинении, повествующем о первых чешских святых (Вацлаве и Людмиле), начальные главы которого рассказывают о деятельности Кирилла и Мефодия в Моравии и связывают христианизацию Чехии с деятельностью последнего¹¹⁸. Этот текст, безусловно, содержит апологию “славянских апостолов” и церковно-славянской письменности, равно как и выстраивает историю Церкви и христианства в Чехии таким об-

разом, что она оказывается однозначно связанной с великоморавскими истоками. Ничего окончательно не доказав, исследователи с конца 1960-х годов оставили в стороне почти полуторавековые дебаты относительно места и времени происхождения этого текста¹¹⁹.

Ныне научный консенсус санкционировал справедливость утверждения о его аутентичности и прямой связи с деятельностью Войтеха¹²⁰. Тем не менее, это конвенциональное решение (возможно, временное) не снимает проблемы интерпретации текста. В частности, остается вопрос о том, может ли это историко-агиографическое сочинение рассматриваться как прямая артикуляция церковно-политической “программы” пражского епископа, а не вербализация некоей историко-церковной традиции, существовавшей в среде чешского духовенства в конце X в.¹²¹ В любом случае многообразие историографических высказываний на сей счет обнаруживает отсутствие ясности по поводу того, в чем именно могли заключаться эти церковно-политические планы¹²², каков был их идейный и культурный источник¹²³ и кто именно был их истинным инициатором¹²⁴.

Следует отметить, что ни один исторический или дипломатический источник времени жизни Войтеха не содержит прямых или сколько-нибудь однозначных свидетельств о его усилиях в направлении правового повышения статуса своей кафедры или расширения своей юрисдикции на сопредельные территории, неизбежно связанной с развитием миссионерской деятельности¹²⁵.

Отсутствие документальных подтверждений практических успехов или конкретных акций Войтеха как игрока в сфере административного и правового обустройства региона, лежащего на восточных границах империи, можно, безусловно, объяснить скудостью подобных источников в целом и их плохой сохранностью. Вместе с тем, известное недоумение в связи с этой конфронтацией закрепленного историографической традицией образа Войтеха и свидетельствами современников вызывает отсутствие каких-либо прямых выпадов или негативно окрашенных намеков в немецкой средневековой письменности. По меткому выражению Й. Фрида, эта эпоха была чувствительна к нарушению канонических прав церковных институций, а влиятельные церковные центры – как в Баварии, так и в Саксонии – заявляли серьезные притязания на административно-правовое господство в венгерских и славянских землях. Более того, неизбежным противником Войтеха должен был быть Майнцский архиепископ Виллигиз, чьей юрисдикции подчинялась Пражская кафедра. Виллигиз был не только одним

из самых могущественных и влиятельных церковных князей Германии последней трети X в.¹²⁶, но и решительным и жестким оппонентом Войтеха, дважды требовавшим от него возвращения из Рима в Прагу и оба раза добивавшегося успеха в реализации своих прав митрополита¹²⁷. Могли ли пройти незамеченными и не оставить следа инициативы или акции, серьезно задевающие права Майнцской Церкви¹²⁸, если учесть, что ее возглавлял человек не только близкий к императорскому двору, но и прямо участвовавший в управлении германской частью империи и игравший значительную роль в стабилизации здесь политической ситуации? Сведения первых житий (с осторожной неприязнью говоривших о Майнцском митрополите) можно трактовать как намеки на более глубокий конфликт Войтеха и Виллигиза, чем простое требование к подчиненному епископу соблюдать дисциплину, однако никаких прямых свидетельств о том, что речь идет о столкновении двух амбициозных церковных политиков, не существует¹²⁹.

* * *

Различия между первым житием Войтеха и сочинениями Бруно Кверфуртского, разделенными во времени всего несколькими годами, выявляют не только индивидуальные особенности их авторов. В них можно увидеть и вектор последующей трансформации памяти о святом, для которой центральными темами стали, во-первых, прославление его как миссионера на северо-восточных рубежах империи и патрона местных церквей¹³⁰, во-вторых, акцентирование темы участия светских правителей в этом процессе¹³¹.

Житие, написанное, видимо, в Польше в XI в., сообщает, что Оттон уговаривал святого покинуть римский монастырь и отправиться в Саксонию¹³², а интерполятор Адемара Шабанского пишет, что именно Оттон отправил прославленного своим благочестием епископа к язычникам, а тот со всем смирением последовал его приказу¹³³.

В венгерской и польской традиции конца XI в. и последующих столетий тема участия императора в организации миссии святого не получила существенного развития. Император изображается “другом” святого и благочестивым почитателем его реликвий¹³⁴: как и в ранних свидетельствах о Гнезненском паломничестве, действия императора связаны преимущественно с мертвым, а не реально действующим святым. В свою очередь в качестве активного помощника Войтеха предстает польский князь¹³⁵, а Польша

эпохи Болеслава Храброго воспринимается как главный оплот борьбы с языческими народами и их христианизации.

В сочинениях этого времени Войтех приобретает типические черты “апостола” славянских и венгерских земель, “уловившего их обитателей в сети веры”, духовного наставника и крестителя местных князей¹³⁶. Более того, место фанатичного аскета, бегущего любой причастности “земной славе”, занимает властный иерарх: основатель Гнезненской митрополии¹³⁷, создатель церквей и монастырей, основоположник имущественных и правовых привилегий отдельных церковных институций¹³⁸. Подобная тематическая эволюция повествования о святом, прославляемом местными церковными сообществами и институциями в качестве своего патрона, характерна для многих культов святых-миссионеров. В процессе формирования легенды о святом цели и мотивы, в том числе и церковно-правовые притязания, ее создателей переносились на фигуры патронов.

* * *

Войтех относился к тому немногочисленному кругу своих современников, чья жизнь была зафиксирована в сочинениях очевидцев или людей, черпавших информацию из первых рук. Авторы первых житий с уверенностью приписывают ему мысли и побуждения, которые при ближайшем рассмотрении оказываются проекцией их собственных представлений о том, как должен думать и действовать образцовый аскет и миссионер. И видят они это по-разному. Сам Войтех не оставил никаких (исключая несколько кратких текстов, приписанных ему поздней традицией и ничего не говорящих о саморефлексии) сочинений. Между тем, даже формальный, опирающийся на немногочисленные бесспорные факты очерк его жизни позволяет увидеть в нем человека исключительной, не имеющей аналогов, биографии. Первый и единственный на протяжении столетия, с момента основания Пражской кафедры и до последней четверти XI в., епископ местного происхождения, получивший образование в одной из лучших церковных школ в Магдебурге; епископ, дважды оставлявший свою епархию и предпочитавший длительную жизнь в монастыре; чех, т.е. выходец из далекой и “дикой”, в глазах своих цивилизованных современников, окраины Германии, обосновавшийся в Риме и сумевший произвести впечатление на местное монашеское сообщество своим образцовым благочестием и религиозным рвением. Наконец, желанный член “престижной” римской обители, согласившийся

покинуть ее и отправиться без очевидной подготовки, практически экспромтом, к неведомым язычникам-пруссам, ни языка, ни местоположения которых он не знал.

За этими биографическими фактами, очевидно, стоит индивидуальный выбор бездомности и изгнанничества, личное решение, позволявшее расставаться как с привычной средой, так и с предопределенной и достойной жизнью. Однако ответить на вопрос, что именно стало решающим толчком к этому выбору, каково его содержание и истинная цель, невозможно со сколь-нибудь бесспорной убедительностью. Современный исследователь обладает лишь заведомо тенденциозными источниками, сотканными из общих мест и авторских представлений о должном, которые необходимо как-то согласовать с осколками достоверных сведений о социальном контексте, в котором формировалась личность и протекала жизнь Войтеха. Соглашаясь, что средневековый человек руководствовался в своем индивидуальном выборе заданными образцами и примерами, исследователь должен понять, какие из моделей поведения и мыслительных шаблонов избрал его герой. А также ответить на вопрос, почему именно эти и каким образом осмыслил. Перед Войтехом было много подобных примеров жизни почтенного прелата, санкционированных каноническим правом и авторитетом святости: добрый епископ, честно выполняющий свои обязанности; амбициозный царедворец; реформатор, усердно стремящийся преобразовать и обустроить свою епархию; убежденный миссионер и проповедник у язычников; наконец, убежденный аскет, слагающий свой сан ради монастырского уединения. Ни одна из этих моделей не была реализована Войтехом-епископом, не совладавшим со своей паствой, монахом, не отказавшимся от епископского служения, и миссионером, не обратившим в христианство ни одного язычника.

Невозможность точно вписать Войтеха в типические схемы смущает современных исследователей, которые подозревают авторов, его современников, в тенденциозном искажении реальных обстоятельств его жизни и мысли. Мотивы его поведения в первых житиях *expressis verbis* представлены как бескомпромиссное и радикальное благочестие, в последующей традиции – как сложное и лишенное целостности первых текстов переплетение личной аскезы и церковно-политических амбиций.

С течением времени и появлением новых игроков, заинтересованных в развитии и присвоении культа, происходило изменение и мутация смыслов, актуальных для сообществ, избравших Войтеха своим патроном и инициировавших становление офи-

циального культа. В качестве таковых, видимо, можно идентифицировать монастырь Сан Алессіо и, шире, римское монашеское сообщество, с одной стороны, и окружение императора Оттона III – с другой. Первых пришлый чешский епископ привлекал как идеальный аскетичный и самоотверженный монах, удостоившийся мученичества (о чем свидетельствует первое житие, его последующие редакции и распространение культа в итальянских монастырях). Вторых – как безупречный праведник, отправившийся с миссией к язычникам в регион, располагавшийся на восточных границах империи и нуждавшийся в религиозном и политическом упорядочении. Впрочем, “аскетическая” и “миссионерская” ипостаси Войтеха, вероятно, не были разведены со всей очевидностью и в глазах “имперской” стороны: об этом свидетельствуют тексты Бруно Кверфуртского и его причудливая программа миссии, атрибутами которой были бескомпромиссное монашеское самоотречение, эффективная проповедь язычникам и мученичество как финальная награда. Его тексты не были вербализацией “программы” Оттона III, но отражали, вероятно, некоторые существенные аспекты умонастроения молодого правителя, очевидно выбравшего Войтеха “своим святым”.

В первых житиях нельзя обнаружить значительной части тех увлекательных подробностей из жизни Войтеха – миссионера и учредителя новых церквей, которые появляются в агиографических и исторических сочинениях конца XI–XIV вв. и которые столь приятны современным ученым. Они позволяют материализовать в конкретных именах, действиях, событиях те большие события и изменения в Центральной Европе, которые пришлось на время жизни Войтеха, связать отдельные сохранившиеся осколки в целостный исторический нарратив, найти возможные причинно-следственные связи между малочисленными достоверными фактами и действиями исторических персонажей. Так же, как и современные историки, авторы средневековых хроник и житий были уверены, что воссоздание истинного образа жизни и мысли предшественников можно построить на собственных реконструкциях: предполагаемого прошлого и поведения типизированного героя в заданных условиях.

¹ См. обзор проблемы и историографии: *Lutovský M., Petrán Zd. Slavníkovci : mýtus českého dějepisectví. Vyd. 2. Praha, 2005; Třeštík D. Kdo a proč vyvraždil Slavníkovce? Spor biskupa Vojtěcha s Vršovci a s českým státem // Dějiny a současnost. 2006. R. 28, N 1. S. 14–16; Sláma J. Slavníkovci–významná či okrajová*

- záležitost českých dějin 10. století: Archeologické rozhledy. 1995. T. XLVII. S. 182–224.
- ² Так называемый “Гнезненский съезд”, паломничество Оттона III к гробнице Войтеха и его встреча с польским князем, представляется одним из важнейших эпизодов центральноевропейской истории, в равной степени значимой для понимания имперской концепции германского императора и тенденций политического и церковного развития польских земель.
- ³ В Чешском княжестве уже к началу XII в. Войтех стал особо почитаемым местным святым, наряду с князем-мучеником Вацлавом. Основным толчком к развитию культа стало перенесение его мощей из Гнезно в Прагу в 1039 г. Они стали главным трофеем победоносного похода пражского князя Бржетислава в польские земли.
- ⁴ Подобный всплеск интереса связан во многом с юбилейными датами – тысячелетием со дня гибели Войтеха и миллениумом 2000 г. Последний спровоцировал бурную активность медиевистов в пересмотре исторического значения X в. и особенно его завершения в истории Европы в целом и Центральной Европы – в частности. Поскольку Войтех занимает важное место в ряду региональных исторических личностей X в., тем более с достаточной полнотой представленных в аутентичных источниках эпохи, не удивляет всестороннее обсуждение его личности в исследованиях широкого тематического характера. Укажу лишь некоторые работы, где можно найти библиографические отсылки и определение основного круга спорных вопросов и проблем: *Engelbert P. Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum // Römische Quartalschrift. 1997. T. 92. S. 18–44; Fried J. Otto III. und Boleslaw Chrobry: Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der “Akt von Gnesen” und das frühe polnische und ungarische Königtum. Stuttgart, 1989 (2. Aufl, 2001); Idem. Gnesen – Aachen – Rom: Otto III. und der Kult des hl. Adalberts: Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben // Polen und Deutschland vor 1000 Jahren: Die Berliner Tagung über den “Akt von Gnesen” / Hg. M. Borgolte. Berlin, 2002. S. 235–272; idem. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. // Die ungarische Staatsbildung und Ostmitteleuropa. Studien und Vorträge. Budapest, 2002. S. 113–141; Králík O. Slavinkovske interludium: k cesko-polskym kulturnym vztahum kolem roku. Ostrava, 1966; Idem. Filiace vojtěšských legend. Praha, 1971; Nový R. Slavníkovci v rané středověkých Čechách // Slavníkovci ve středověkém písemnictví / Ed. R. Nový, J. Sláma. Praha, 1987. S. 11–92; Lutovský M., Petrán Z. Op. cit.; Labuda G. Święty Wojciech, biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier. Wrocław, 2000; Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa / Ed. D. Treštitk, J. Zemlicka. Praha, 1998; Trěštitk D. Von Svatopluk zu Boleslaw Chrobry. Entstehung Mitteleuropas aus der Kraft des Tatsächlichen und aus einer Idee // The Neighbours of Poland in the 10th Century / Ed. P. Urbanczyk. Warszawa, 2000. P. 111–145.*
- ⁵ Для указанных выше работ характерен перенос акцентов с темы “включения” региона в состав латинской Европы на проблему “становления” Европы в ходе присоединения нового региона.
- ⁶ Adalbert von Prag: Bruckenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas / Hg. H. Henrix. Baden-Baden, 1997; *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. S. 120, 122; Přemyslovci: Budování českého státu / Ed. P. Sommer, D. Trěštitk, J. Žemlička. Praha, 2009. S. 93.*
- ⁷ *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III.; Nový R. Slavníkovci v rané středověkých Čechách...*

- ⁸ *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III.* S. 123ff; *Nový R.* Op. cit. S. 63ff; *Třeščík D.* Die Gründung des Prager und des mährischen Bistums // *Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunstbnd, Archäologie.* Stuttgart, 2000. Bd. I. S. 407–410; *Přemyslovci. Budování českého státu...* S. 93–96
- ⁹ И. Фрид в большей степени акцентирует роль Войтеха как политического советника Оттона III, истинного вдохновителя его программы политических и церковных преобразований на востоке. Д. Тржештик, в свою очередь, видит в Войтехе своего рода рупор планов и программ чешского и польских (Мешко I и его сына Болеслава Храброго) князей.
- ¹⁰ Д. Тржештик полагает, что после 995 г. Войтех прямо настраивал Оттона против Чехии, распространяя в его окружении слухи о злонамеренности ее населения; за этими рассказами, предположительно, скрывался почти бытовой личный конфликт с могущественными Вршовцами (приближенными чешского князя) из-за адюльтера, вылившийся в борьбу на уничтожение между двумя кланами, т.е. типичную для “варварского общества” ситуацию кровной мести. *Třeščík D.* Kdo a proč vyvraždil Slavníkovec?...
- ¹¹ *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III...* S. 118, 122–124; *Třeščík D.* Die Tschechen und die Ungarn im 10. Jht... S. 147–156; *Idem.* Von Svatoopluk zu Boleslaw Chrobry... S. 124ff.
- ¹² О глобальных планах Войтеха, касающихся церковной и культурной интеграции всей Центральной Европы, высказывали предположения уже чешские историки межвоенного и послевоенного поколений (см. обзоры в указанных выше работах О. Кралика). Эти догадки можно считать вариацией разнообразных теорий о планах славянских правителей X – начала XI в. (сначала чешских Болеславов, а затем польского князя Болеслава) по созданию единого могучего славянского государства, способного противостоять гегемонии Германской империи и, вместе с тем, стать органичной частью христианской Европы. В этом отношении гипотеза И. Фрида забавным образом воспроизводит эти “старые новости” исторической мысли, однако отчасти переставляет в них смысловые акценты: во-первых, замыслы Войтеха лишаются привкуса национального противостояния, во-вторых, планы Пражского епископа объявляются “источником и составной частью” имперской идеологии Оттона III.
- ¹³ О целенаправленном участии императора в пропаганде культа Войтеха и его официальном церковном признании подробно пишет И. Фрид, в выводах которого прослеживается очевидная тенденциозность при интерпретации некоторых спорных фактов. В частности, весьма проблематичны утверждения о том, что первое житие святого было написано не в Риме, а в Льеже, и предположения, что формальная канонизация была осуществлена не папой Сильвестром II (Гербергом Аурильякским) ок. 999 г., а Ноткером Льежским ок. 997 г.: *Fried J.* Gnesen – Aachen – Rom...; *Idem.* St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. Фрид полагает, что Оттон стремился сделать из Войтеха нового имперского святого, главного наряду с Карлом Великим покровителя его государства, и связывает эти инициативы не только с общей стратегией “обновления империи”, но и с апокалиптическими ожиданиями конца света. *Fried J.* St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. S. 113ff, 116, 120. О культе Войтеха и предполагаемой подготовке к канонизации Карла Великого см.: *Görlich K.* Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung // *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen / Hg. G. Althoff, E. Schubert. Sigmaringen, 1998.* S. 381–430; *Idem.* Otto III Romanus Saxonicus et Italicus... S. 279–280.

- ¹⁴ Идея, развивавшаяся О. Краликом во многих сочинениях.
- ¹⁵ Более того, эта деятельность подразумевала глобальное изменение церковно-административной структуры, в частности, создание единого архиепископства, объединяющего польские, чешские, моравские и венгерские территории.
- ¹⁶ О разнообразных аспектах процессов христианизации, включая собственно миссионерскую деятельность, см.: Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus. С. 900–1200. / Ed. N. Berend. Cambridge, 2007; *Wood I.* The missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050. Harlow, 2001; *von Padberg L.E.* Christianisierung im Mittelalter. Darmstadt, 2006.
- ¹⁷ Подробнее о практике и теории приспособления миссионеров к новой среде см.: *Wood I.* The Missionary Life...; *Idem.* Shoes and a fish dinner: the troubled thoughts of Bruno of Querfurt // *Ego Trouble: Authors and Their Identities in the Early Middle Ages* / Ed. R. Corradini u.a. Wien, 2010. P. 249–258. (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 15); *von Padberg L.E.* Die Inszenierung religiöser Konfrontationen: Theorie und Praxis der mussionspredigt im frühen Mittelalter. Stuttgart, 2003. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 51).
- ¹⁸ Различные модальности синонимизации/различения понятий миссии, религиозной войны, церковно-организационной экспансии см. в работах, указанных в примеч. 17. О сложном взаимодействии миссионеров и правящих династий, заинтересованных в христианизации своих территорий см.: *Christianization and the Rise of Christian Monarchy...*
- ¹⁹ *Wood I.* Op. cit. P. 1–5.
- ²⁰ См., например, увлекательные попытки баварских авторов IX–X вв. создать убедительные истории миссии и христианизации региона с целью подтвердить древность и основательность своих канонических прав, в том числе и на сопредельные территории: *Lošek F.* Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg. Hannover, 1997 (Monumenta Germaniae Historica: Studien und Texte; Bd. XV); *Erkens F.-R.* Die Fälschungen Pilgrims von Passau. München, 2011.
- ²¹ См. вышедшее более полувека назад и не утратившее своей актуальности, в том числе и как опыт интерпретации средневековой традиции о ранних миссионерах, исследование Ф. Принца: *Prinz Fr.* Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrh.). München; Wien, 1965.
- ²² Речь идет об упоминаниях современников в немецких анналах и в Хронике Титмара Мерзебургского об Адалберте в связи с его мученической гибелью и актами почитания святого императором Оттоном III.
- ²³ *Vita S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris prior* / Ed. J. Karwasińska // *Monumenta Poloniae historica. Series nova* Warszawa, 1962. Т. IV-1 (далее – VP); *Vita S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris altera auctore Brunone Querfurtensi, Redactio longior – Redactio brevior* / Ed. J. Karwasińska *Monumenta Poloniae historica. Series nova.* Warszawa, 1969. Т. IV-2. P. 1–41, 45–69 (далее – VA). Кроме того, автор второго жития, Бруно Кверфуртский включил краткое повествование о Войтехе и в свой другой агиографический текст (Житие Пяти братьев, гл. 11), посвященный миссии и гибели в польских землях итальянских монахов из общины Ромуальда Равеннского в 1003 г.: *Vita quinque fratres auctore Brunonis (Vita vel passio Benedicti et Iohannis sociorumque eorum)* / Ed.

- J. Karwasińska // Monumenta Poloniae historica. Series nova. Warszawa, 1973. Т. IV-3. S. 1–41 (далее – VQf).
- ²⁴ Обзор письменной средневековой традиции о Войтехе, включая сведения дипломатических документов см.: *Nový R. Op. cit.* S. 11–92; *Labuda G. Św. Wojciech...* S. 91–112; *Idem.* Ein europäisches Itinerar seiner Zeit: Die Lebensstationen Adalberts // Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und dem Westen Europas / Hg. H. Henrix. Baden-Baden, 1997. S. 59–75. Подробный анализ сведений о Войтехе в венгерской и польской средневековой письменности, включая объяснение феномена высокой взаимопроницаемости двух историографических традиций см.: *Grzesik R.* Polska Piastów i Wegry Arpadowe wzajemnej opinii (do 1320 roku). Warszawa, 2003. Анализ венгерской легенды о Войтехе: *Györfy G.* Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse // Archivum Historiae Pontificiae. 1969. Т. VII. S. 77–113.
- ²⁵ Аналогичная панегирическая оценка деятельности Войтехе как миссионера отражена во вставном фрагменте в тексте Хроники Адемара Шабанского, чья принадлежность самому хронисту сомнительна, но в любом случае он написан человеком, получавшим информацию из третьих рук и весьма плохо представлявшим себе описываемые реалии: *Ademar de Chabannes. Chronicon* / Ed. J. Chavanon. Paris, 1897. P. 152–154 (Cf. *Ademari Chronicon* / Ed. G. Waitz // Monumenta Germaniae Historica. Hannover, 1841. Т. IV. P. 129–130).
- ²⁶ Так, при характеристике Войтехе как миссионера и политика исследователи охотно апеллируют к сведениям Козьмы Пражского и Галла Анонима, польской и венгерской агиографии XII–XIII вв., подозрительной интерполяции в хронике Адемара Шабанского или противоречащему всем свидетельствам современников описанию Гнезненского паломничества Оттона III (1000 г.) в Гильдесгеймских анналах.
- ²⁷ В этой связи показательна, например, бесконечная дискуссия о загадочной утраченной *liber de passione martiris*, упоминаемой Галлом Анонимом (*Galli Anonymi Cronica et gesta ducum sive principum polonorum* / Ed. K. Maleczyński // Monumenta Poloniae historica, series nova. Kraków, 1969. Т. II, Cap. 6. P. 18), которая была написана якобы современником так называемого Гнезненского съезда 1000 г. Сведения этого текста (составленного то ли в Польше, то ли в Лотарингии или Саксонии) использовались, предположительно, не только первым польским хронистом, но и автором главного оригинального польского жития Войтехе: *Tempore illo (De sancto Adalberto episcopo Pragensi)* / Hg. M. Perlbach // *Scriptores Rerum Germanicarum.* Hannover, 1888. Т. XV-2. P. 1177–1184 и *De s. Adalberto episcopo Pragensi* / Ed. W. Kętrzyński // Monumenta Poloniae Historica. Lwow, 1884. Т. IV. P. 206–221 (далее – *Tempore illo*). Подобное предположение позволяет (с теми или иными оговорками) использовать свидетельства текстов конца XI–XIII вв. как достоверные. Аналогичным образом в чешской историографии доверием пользуются сведения Хроники Козьмы Пражского о Войтехе и его деятельности в Чехии, равно как и свидетельства “древних церковных архивов”, на которые ссылаются документы гораздо более позднего происхождения. См. работы Д. Тржештика. Следует упомянуть также и “открытие” прямого свидетельства очевидца в сомнительной записи Гильдесгеймских анналов о Гнезненском съезде: Й. Фрид считает, что признание аутентичности противоречащей всем остальным современным источникам информации позволяет по-новому взглянуть не только на всю историю создания Гнезненской митрополии, но и на роль Войтехе в формировании

- имперской идеологии и “восточной политики” Оттона III. См. аргументы автора, в том числе и высказанные ранее, и ответ оппонента: *Fried J. Gnesen, Aachen, Rom und St. Adalbert, Ungarn...* особенно примеч. 40, S. 135.
- ²⁸ Так, Д. Тржештик считает смехотворными упоминаемые в “житии Хоткера” мотивы ухода Войтеха из Праги: неспособность справиться с дурными нравами своей паствы и заботу о собственном спасении. Аналогичным образом Й. Фрид считает, что ни одно из двух первых житий не дает удовлетворительного ответа о планах Войтеха и его истинных целях как епископа и миссионера.
- ²⁹ Число источниковедческих и исторических исследований войтеховской агиографии чрезвычайно велико, особенно в польской историографии, хотя полной ясности на сей счет не существует и в новейших исследованиях. См. полезные обзоры исследований и публикаций: *Karwasińska J. Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa Praskiego // Studia Źródłoznawcze. 1958. T. II. S. 41–79; T. IX. 1964. S. 15–45; T. XI. 1966. S. 67–78; Slávníkovi ve středověkém písemnictví; Voigt H.G. Adalbert von Prag: Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im 10. Jahrhundert. B., 1898. Анализ ранних житий и их сопоставление преимущественно с точки зрения репрезентации авторами миссионерской деятельности Войтеха см.: *Sosnowski M. Kategorie związane z misją i męczeństwem w pismach św. Brunona z Kwerfurtu // Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi / Ed. D. Sikorski, A. Wyrwa. Poznań; Warszawa, 2006. S. 205–230.**
- ³⁰ По начальным словам эти жития обычно называются *Est locus* и *Nascitur purpureus flor*, либо – по именам авторов (в случае первого жития предполагаемого) – Житие Иоанна Канапарисуа и Житие Бруно Кверфуртского.
- ³¹ О времени написания первого жития и его последующих редакций см. вступительный раздел к публикации житий Войтеха польской исследовательницы Ядвиги Карвасинской: *Vita prior. P. I–LXII. Критически о подобной атрибуции текста: Hoffmann J. Vita Adalberti Aquensis // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 2001. Bd. 57. S. 157–163; Idem. Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag. Essen, 2005 (Europäische Schriften der Adalbert-Stiftung-Krefeld; Bd. 2). S. 125–159.* Гипотезу об авторстве Хоткера признали и такие авторитетные исследователи как Д. Тржештик и И. Фрид, см: *Třeštík D. Kdo a proč vyvraždil Slávníkovec?; Fried J. Gnesen, Aachen, Rom. Otto III. und der Kult des hl. Adalbert. Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben // Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den “Akt von Gnesen” / Ed. M. Borgolte. B., 2002.*
- ³² О литературных особенностях сочинений Иоанна Канапарисуа и Бруно Кверфуртского см.: *Manitius M. Geschichte des lateinischen Literatur des Mittelalters. München, 1976 (1923). Bd. II: Von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat. S. 229–236.* О дополнениях, изменениях и концептуальных отличиях жития, написанного Бруно Кверфуртским, по сравнению с первым жизнеописанием, которое он, безусловно, использовал: *Lotter F. Adalbert von Prag in der Darstellung der zeitgenössischen Lebensbeschreibungen // Kirchengeschichtliche Probleme des Preussenlandes aus Mittelalter und früher Neuzeit / Hg. B. Jähmig. Marburg, 2001. S. 11–52; Wood I. The Missionary Life // The Cult of Saints in Late Antiquity and in the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown / Ed. J. Howard-Johnston, P.A. Hayward. Oxford, 1999. P. 177–179.*

- ³³ Речь идет о трех фигурах: воспитателе Войтеха – Радле, пражском клирике Вилике и сводном брате Радиме (Гауденции). К числу этих “чешских” спутников, возможно, относится и гораздо более темная фигура Анастасия (Астрика), которого современная историография считает аббатом Бржевновского монастыря, неких монастырей в Венгрии и Польше, позже ставшего первым архиепископом венгерского Эстергома. Вилик и Радим сами подвизались в итальянских монастырях, это же может быть верным и для Анастасия. С Радлой Бруно Кверфуртский мог встречаться в Венгрии во время собственной миссионерской экспедиции в эти земли. Упоминание об информанте, прибывшем из Чехии времени епископата Войтеха, можно найти у монтекассинского монаха Лаврентия, написавшего ок. 1030 г. собственную версию жития Вацлава (*Laurentius monachus casinensis archiepiscopus amalfitanus opera* / Ed. F. Newton. Weimar, 1973. Bd. VII. S. 23–42 (*Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500–1500. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*). Если расширять круг возможных “славянских” свидетелей в среде итальянского монашества можно назвать и упоминаемого Петром Дамиани в Житии Ромуальда некоего сына польского князя (Болеслава Храброго), присоединившегося к общине равеннского отшельника (*Petrus Damiani. Vita sancti Romualdi* / Ed. G. Tabacco // *Fonti per la storia d'Italia*. Roma, 1957. Т. 94.). Такое относительно большое число выходцев из славянских земель в итальянских монастырях может быть истолковано двояко: как реальность, фиксирующая влияние Войтеха, “шлейф святого”, и подражание ему в стремлении присоединиться к итальянскому аскетическому сообществу, с одной стороны, или чисто информационное явление, связанное с интересом к самому Войтеху и потому фиксацией в текстах круга связанных с ним лиц, с другой стороны.
- ³⁴ Самым верным постоянным спутником Войтеха был его брат Радим (Гауденций).
- ³⁵ Таковым можно назвать Радлу, который встречался с Войтехом в Риме, будучи одним из членов чешского посольства, добывавшегося возвращения епископа в Прагу в 992 г., и который, по свидетельству Бруно Кверфуртского, был, находясь в Венгрии, адресатом его послания, отправленного накануне миссии к прусам (996/997 г.).
- ³⁶ Источниковедческое исследование двух житий с указанием источников авторов можно найти в упомянутых изданиях Я. Карвасинской. Библиографию работ о Бруно Кверфуртском см.: *Der heilige Brun von Querfurt. Eine Reise ins Mittelalter. Begleitbuch zur Sonderausstellung “Der heilige Brun von Querfurt – Friedensstifter und Missionär in Europa. 1009–2009” im Museum Burg Querfurt. Querfurt, 2009. S. 216–223.*
- ³⁷ Бруно Кверфуртский лично принимал участие в подготовке миссии двух итальянских монахов в Польшу и уже после их убийства (1003 г.) продолжил сам эту деятельность как миссионер и “архиепископ язычников” (1004–1009). Именно в эти годы и были написаны рассматриваемые сочинения Бруно Кверфуртского – две редакции Жития Войтеха, Житие пяти братьев-мучеников и письмо Генриху II, преемнику Оттона III на германском престоле (*Epistola Brunonis ad Henricum regem* / Ed. J. Karwasińska // *Monumenta Poloniae historica, series nova*. Warszawa, 1973. Т. IV/3).
- ³⁸ О важности Бруно Кверфуртского как очевидца и собирателя сведений по истории славянских земель см.: *Baronas D. The year 1009: St Bruno of Querfurt between Poland and Rus’ // Journal of Medieval History. 2008. Vol. 34. P. 1–22; Karwasińska J. Świadek szasów Chrobrego – Brunon z Kwerfurtu // Polska*

- w Świecie / Ed. J. Dowiat. Warszawa, 1972. S. 91–105; Lotter F. Christliche Völkergemeinschaft und Heidenmission. Das Weltbild Bruns von Querfurt // Early Christianity in Central and East Europe / Ed. P. Urbańczyk. Warszawa, 1997. P. 163–174; Strzelczyk J. Bruno z Kwerfurtu – apostoł ludów wschodnich // Życie i Mysl. 1996. T. 44. N 2. S. 62–74.
- ³⁹ Например, широко обсуждаемое в историографии умалчение Бруно об обстоятельствах и последствиях Гнезненской встречи императора с Болеславом Храбрым; другой пример – расхождения в описании убийства родных Войтеха в Либице у двух авторов или последовательности его путешествия из Рима в Германию, последующего паломничества в Галлию и перемещения в Польшу. По-разному описываются агиографы и детали прусской миссии святого.
- ⁴⁰ См. противоречивые суждения о взаимосвязи идей Бруно с представлениями о подчинении и христианизации славянских земель, сложившимися в Германии X в.: Fried J. Brunos Dedikationsgedicht // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1987. Bd. 43. S. 574–585; Görich K. Otto III., Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie. Sigmaringen, 1993. S. 18–51; Strzelczyk J. Bruno z Kwerfurtu – apostoł ludów wschodnich... S. 62–74; Lotter F. Christliche Völkergemeinschaft und Heidenmission...
- ⁴¹ Следует отметить поразительную дискурсивную целостность всех сочинений Бруно Кверфуртского: общие темы и оценки пронизывают все три достоверно принадлежащих ему текста (жития Войтеха и итальянских братьев и письмо Генриху II), в ряде случаев имеются прямые самоцитирования.
- ⁴² Исключение представляет только краткое упоминание Бруно Кверфуртским участия Войтеха в обращении венгров (VA, сар. 16), о чем подробнее будет сказано ниже. Аргумент современных авторов, считающих, что Войтех должен был быть миссионером и организатором глобальных церковно-религиозных преобразований в регионе, заключается в отсылке к жанровой специфике, обязанности агиографов создать идеальный образ святого. Этот аргумент кажется странным, учитывая гибкость агиографии в совмещении жанровых конвенций с информацией актуальной для авторов и сообществ. Необходимо указать, что само создание первых двух житий было связано именно с процессом реализации важнейших актов церковно-правового характера (создание польской и венгерских митрополий) и миссионерских инициатив (итальянские монахи, миссия Бруно), проходивших под символическим покровительством Войтеха. Оба автора были свидетелями, а Бруно Кверфуртский и непосредственным участником, этих инициатив и вполне могли бы позволить себе акцентировать роль святого не только как небесного покровителя, но и прямого предшественника и “идеолога”. См., например, забавную полемику И. Фрида с П. Энгельбертом о том, почему о Войтехе можно говорить как об убежденном миссионере: Fried J. St. Adalbert und Ungarn... S. 137, примеч. 65.
- ⁴³ VP. С. 22, P. 33–34; VA. С. 18. P. 23.
- ⁴⁴ Метафора Бруно Кверфуртского (VA. С. 19. P. 24–25), завершающая рассказ о французском паломничестве. Бруно вообще широко использовал “военную” лексику для характеристики религиозных подвигов – монашеской аскезы, проповеди язычникам, мученичества.
- ⁴⁵ В свое описание паломничества Войтеха Бруно (сар. 19), в отличие от первого автора (сар. 25), включает подробный рассказ об апостольской миссии и мученической гибели Дионисия Ареопагита, место почитания которого в Париже Войтех посетил наряду с мемориалами Мартина Турского, Бенедикта и Мавра.

- ⁴⁶ Первое житие (cap. 23) называет Майнц местом, где святой “беседовал” с императором после ухода из Италии (об этом не говорит Бруно), однако его автор не уточняет, где именно Войтех встретился с Оттоном после возвращения из Франции (cap. 25).
- ⁴⁷ Ни одно из житий прямо не сообщает, когда и при каких обстоятельствах Войтех узнал о гибели своей семьи. Авторы прибегают к иносказаниям: приводится описание предвещающего мученичество сна Войтеха, который он видит, находясь при императорском дворе, которое дополняется непосредственным рассказом самого автора о произошедших событиях. В последовательности повествования известие об избении Славниковцев должно быть отнесено к концу 996 г., в то время как все хроникальные датировки указывают на 995 г. В связи с этим расхождением информации житий и возможных хронологических исчислений вполне законными кажутся сомнения моравского филолога О. Кралика в оправданности конвенциональной датировки “Либицкой трагедии” 995 г. Вместе с тем, его конкретные предположения были в последующем неоднократно опровергнуты историками. См. краткий, но содержательный обзор полемики: *Nový R., Sláma J., Zachová J. Slavníkovci ve středověkém písemnictví. Praha, 1987. S. 398–399.*
- ⁴⁸ Польская традиция конца XI в. говорит о его местном происхождении и называет Богуш: см. фрагмент жития (так называемый *Passio* из Тегернзее), сохранившийся в рукописи конца XI в. польского происхождения: *Sanctus Adalpertus / Hg. G. Waitz // Scriptores Rerum Germanicarum. Hannover, 1888. T. XV-2. S. 705–708.*
- ⁴⁹ Такой подготовкой можно считать лишь упрочение духовной готовности отправится к язычникам и принять мученическую смерть.
- ⁵⁰ VP. Cap. 22, 23, 25. P. 33–35 – святой беседует с императором в Риме, в Майнце (куда Войтех прибыл из Рима) и затем вновь в одном из императорских дворцов (возможно, вновь в Майнце) после возвращения из паломничества в Западно-Франкские земли. В отличие от первого автора Бруно Кверфуртский только один раз упоминает о личных контактах святого с императором, опуская мотив бесед с ним. В его сочинении святой занимается наставлениями “королевских слуг”. VA. С. 20. P. 21. В написанном в конце XI в. *Passio* коротко сообщается о просьбах императора, чтобы Войтех покинул Рим и посетил Саксонию, а созданное, видимо, в Чехии не ранее XII в. рифмованное житие вслед за ранними текстами упоминает о беседах и тесном общении Войтеха и Оттона. См.: *Sanctus Adalpertus. P. 706; Versus de passion s. Adalberti / Ed. J. Emler // Fontes rerum Bohemicarum. Praha, 1873. T. I. P. 313–334.* Вместе с тем, многочисленные агнографические и хроникальные тексты венгерского, польского и чешского происхождения, созданные в XI–XIII вв. опускают мотив “бесед с императором”, как, например, автор так называемого *Tempore illo*, в первой части текста следовавший за ранними житиями. На этом фоне явной тенденциозной контаминацией выглядит утверждение интерполятора Адемара Шабанского, что Войтех как миссионер прямо выполнял приказ императора. Авторы первых житий, очевидно, не исключают, что Оттон знал о планах миссии. Об этом же, возможно, свидетельствует и сообщение Титмара Мерзебургского, который пишет, что, узнав о гибели святого, император пел хвалебные гимны Господу (*Thietmari merseburgensis episcopi Chronicon. Lib. IV. Cap. 28*). О радости императора сообщает и легенда конца XII в. о переносе останков Войтеха (*Translatio S. Adalberti (Hoc autem quod) / Hg. G. Waitz // Scriptores*

Rerum Germanicarum. Hannover, 1888. Т. XV-2. P. 708). Однако “знал” вовсе не означает “помогал” или “участвовал в подготовке”.

⁵¹ VP. С. 26.

⁵² VP. С. 25.

⁵³ VA. С. 26.

⁵⁴ VQf. С. 2, 3, 6, 8, 10, 13.

⁵⁵ О сложном соотношении в фигуре Войтеха различных религиозных добродетелей и мотиваций – образцового епископа, аскета и миссионера см.: *Engelbert P.* Op. cit. S. 18–44; о возможной связи миссии преимущественно с аскетическим призванием, а не с практическими задачами обращения языческих народов см.: *Leclercq J.* Saint Romuald et le monachisme missionnaire // *Revue bénédictine.* 1962. Т. 72. P. 307–323.

⁵⁶ Оба жития дают общий набор признаков благочестия чешской паствы святого: несоблюдение мирянами канонических норм сексуального и брачного поведения, браки клира, торговля рабами-христианами, несоблюдение праздничных дней, нарушение церковного права убежища.

⁵⁷ *Numquam aliquid feci propter vanam gloriam*, – так передает собственные слова Войтеха его учитель Радла в сообщении Бруно Кверфуртского (VA brevior. Cap. 23. P. 61). В “итальянском житии” не менее выразительным представляется эпизод в Монте Кассино, в котором Войтех резко возражает против просьбы исполнить епископские обязанности по освещению церкви и покидает монастырь.

⁵⁸ Оба автора пишут именно о радости Войтеха. Ф. Лоттер, на мой взгляд, напрасно различает образы святого в “итальянском” житии и у Бруно Кверфуртского как расхождение идеалов *vita activa* и *vita contemplativa*. (*Lotter Fr.* Das Bild...). У Бруно прославление созерцательной, отшельнической жизни звучит даже более настойчиво, чем у его предшественника.

⁵⁹ Возможно, подобная систематичность изображения Войтеха в соответствии с конвенциями древней христианской парадигмы мученика и аскета позволила двум великим ученым оценить его как “самого фанатичного” героя эпохи (Э. Ауэрбах) и как “харизматичного аскета” византийского типа (К. Лейзер).

⁶⁰ См. указанную выше работу В. Франке (*Franke W.* Romuald von Camaldoli...) о Ромуальде Равеннском – и через сто лет после ее публикации одного из самых авторитетных исследований итальянского монашества на рубеже тысячелетий. См. также: *Fornaciari R.* Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell' età ottoniana // *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti.* Atti del XXIV Convegno del Centro studi avellaniti. Negarine di San Pietro in Cariano. 2003. P. 237–266.

⁶¹ VQf. С. 7. P. 47: *quia etiam tria maxima bona, quorum unum ad salutem sufficit: monasticum habitum, heretum et martyrium*. См. также аналогичную характеристику желаний Оттона в VQf. Cap. 3. P. 38ff.

⁶² В концентрированном виде характеристика Войтеха представлена в VQf. Cap. 11. P. 55–56: образцовый епископ и монах (*ad novam temporum gratiam et multam gloriam modernorum temporum episcopus, melior monachus, vir angelicus*), жаждавший мученичества и добившийся финального триумфа

⁶³ *verus Izrahelita* – определение Войтеха в первом житии (VP. Cap. 26), воспроизведенное Бруно Кверфуртским в житии итальянских братьев (VQf. Cap. 13).

⁶⁴ О концепте *tripla commode/tria bona* в сочинениях Бруно и его связи с его программой миссии и мученичества см: *Sosnowski M.* Kategorie związane z misją i

- męczeństwem.. P. 217–220 (там же и отсылка к предыдущим исследованиям и полемика с ними).
- ⁶⁵ Войтех был определенно известен в общине Ромуальда, о чем свидетельствуют как Бруно Кверфуртский, так и Петр Дамиани. Петр Дамиани, в частности, сообщает, что именно по настоянию Ромуальда Оттон III основал в Перее монастырь Св. Адальберта (*Petrus Damiani. Vita sancti Romualdi. Cap. 30. P. 66*). Стремление к мученичеству как главный мотив миссионерской деятельности представлено Петром Дамиани в его рассказах о миссии самого Ромуальда и его учеников “в Венгрию”, а также о миссиях Бруно Кверфуртского к “руссам” и Бенедикта и Иоанна в “славянскую землю” (*Cap. 39, 27, 28*).
- ⁶⁶ Мистическое влияние мученика на обращение язычников или исправление грешников в сообществе, где он проповедовал, отчетливо просматривается, например, в изложении Петром Дамиани историй Бруно Кверфуртского и итальянских монахов Бенедикта и Иоанна. Гибель Бруно у “руссов” приводит к массовому обращению народа, а смерть итальянских монахов чудесным образом способствует очищению от грехов их убийц-грабителей (*Petrus Damiani. Vita sancti Romualdi / Ed. G. Tabacco. Cap. 27. P. 59–60; Cap. 28. P. 63–64; Sansterre J.-M. Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l’Aventin et l’expansion du christianisme dans le cadre de la ‘Renovatio Imperii Romanorum’ d’Otton III: Une revision // Revue bénédictine. 1990. Vol. 100. P. 93–506*).
- ⁶⁷ Бруно Кверфуртский отождествляет мученичество с проповедью Евангелия язычникам (*Tripla commoda quaerentibus viam Domini, hoc est: noviter venientibus de saeculo, desiderabile coenobium; matures vero et Deum vivum sitientibus, aurea solitudo; cupientibus dissolvi et esse cum Christo, evangelium paganorum. VQf. Cap. 2. P. 35*). Миссия у язычников сопряжена с ожиданием смерти, которой миссионер не должен страшиться (P. 36–37), а в дальнейшем развитии темы “добродетелей” мученическая смерть выступает как инвариант или атрибут миссии. Размышления о смерти как желанном итоге миссии (*desiderata mors, desiderium martyrium, purpurea spes*) пронизывают оба жития, прямо вкладываются в уста Войтеха и итальянских миссионеров.
- ⁶⁸ *Leclercq J. Saint Romuald et le monachisme missionnaire... P. 314–315*. См. также: *Fornaciari R. Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell’età ottoniana // Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti. Atti del XXIV Convegno del Centro studi avellaniti. Negarine di San Pietro in Cariano, 2003. P. 237–266*.
- ⁶⁹ См. также: *Wenskus R. Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt. Münster 1956. S. 135.*; подробно этот вопрос рассматривается в диссертации: *Colin R. Saint Peter Damian’s Vita Beati Romualdi. Introduction, Translation and Analysis / King’s College. L., 1988* при анализе соответствующих глав жития. Иную точку зрения, в которой итальянские монастыри предстают как база миссионерской деятельности на востоке Европы в годы правления Оттона III см.: *Bosl K. Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom. Griechisch–Lateinisch–Slavische Kontakte in römischen Klöstern vom 6/7. bis zum Ende des 10. Jhs. // Beiträge zur Südosteuropa-Forschungen. München, 1970. S. 15–28; Idem. Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes // Cyrillo-Methodiana. Köln; Graz, 1964. S. 1–38*.
- ⁷⁰ В этом смысле характерна описанная Бруно Кверфуртским негативная реакция Ромуальда на решение одного из его учеников, Иоанна, покинуть общину ради миссии у славян-язычников, когда он указывает на пользу монашеского

- единения (*sede in cella quasi in paradise*), а также упоминание конфликта с Бенедиктом. VQf. Cap. 22/ 2. P. 83, 35–36.
- ⁷¹ *Sansterre J.-M.* Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l’Aventin et l’expansion du christianisme dans le cadre de la ‘Renovatio Imperii Romanorum’ d’Otton III. Une révision // *Revue bénédictine*. 1990. Т. 100. P. 493–506.
- ⁷² Помимо Войтеха и Бруно Кверфуртского – монахов Сан Алессио (в случае последнего, также отшельнического сообщества Ромуальда), к ним можно отнести миссионеров в польских землях и мучеников Иоанна и Бенедикта, самого Ромуальда и его спутников (жители Петра Дамиани говорят, что их было 24 плюс два “архиепископа язычников”), отправившихся в “Венгрию”, а также упоминаемых только позднейшей традицией монахов первого чешского монастыря в Бржежнове, прибывших вместе с Войтехом из Рима ок. 992–993 гг.
- ⁷³ Толчком к миссии Бруно Кверфуртского (по его личному свидетельству) и Ромуальда (в изображении Петра Дамиани) было подражание предшественникам, пролившим кровь за Христа.
- ⁷⁴ *Epistola Brunonis ad Henricum regem...* P. 98
- ⁷⁵ *Kahl H.–D.* Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions und Völkerrechts // *Zeitschrift für Ostforschung*. 1955. Bd. 4. S. 161 193, 360, 401 (переиздано в: *Idem.* Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters. Darmstadt. 1973); *Lotter Fr.* Christliche Völkergemeinschaft und Heidenmission... См. также классическую работу Р. Венкуса, указанную выше: *Wenskus R.* Op. cit.
- ⁷⁶ VA. Cap. 25. P. 31–32; Cap. 26. P. 32–33, а также в житии итальянских братьев: VQf. Cap. 2. P. 37 (*evangelizantes paganis non timeamus mori pro Christo*); Cap. 3. P. 38 ff; Cap. 13. P. 59.
- ⁷⁷ *Sosnowski M.* Kategorie związane z misją i męczeństwem ...S. 214–218 (здесь обсуждение историографии проблемы).
- ⁷⁸ В этом можно увидеть очевидное отличие Войтеха от Бруно Кверфуртского, который, если признать его авторство краткой поэмы, посвященной Оттону III (*Fried J.* Brunos Dedikationsgedicht), уже в молодости был приверженцем идеи обращения язычников, которую в последующем развил в трех своих главных произведениях – двух житиях и письме Генриху II.
- ⁷⁹ В качестве удачливого и эффективного миссионера, крестителя венгров и поляков, Войтеха характеризуют первые западнославянские хронисты: Козьма Пражский и Галл Аноним (Op. cit). Формула Козьмы – (а.а. 996) *Postquam insignis signifier Christi, presul Adalbertus, retibus fidei cepit Pannoniam simul et Poloniam, ad ultimum, dum in Pruzia seminat verbum Dei, hanc presentem vitam pro Christo feliciter terminavit martirio*. Lib. I. Cap. 31. P. 55–56 созвучна характеристикам святого в средневековой польской и чешской историографии. Адемар Шабанский (Op. cit.) называет Войтеха крестителем четырех славянских провинций. В польской агиографии и историографической традиции, начиная с Галла Анонима, он предстает как креститель отдельных польских земель, в том числе и Поморья, и создатель местных церковных организаций, первый архиепископ Гнезно, сам назначивший своим преемником брата Радима (Гауденция), основатель монастыря в Meserici (Мендзыжеч), ушедший к пруссам только после завершения христианизации Польши. Знает польская традиция и деятельность Войтеха как миссионера в Венгрии: помимо почерпнутых из венгерских источников XI–XII вв. сведений о крещении первого венгерского короля и святого Стефана и иных актах церковно-организационной и миссионерской деятельности, польские источники (Tempore illo. Cap. 7) уже в кон-

ца XII в. включают оригинальный нарратив о борьбе Войтеха с язычеством в Венгрии. Венгерская традиция связала с именем святого крещение Стефана, а также его усилия по основанию церкви и крещению местного населения. Кроме того, с именем Войтеха была связана церковная деятельность его “учеников” и “спутников” в Польше и Венгрии.

⁸⁰ VP. Cap. 27 – в Гданьске (Поморье), VA. Cap. 24 – в Гнезно.

⁸¹ Эти действия Войтеха больше похожи на поведение епископа в землях, лишенных регулярной церковной организации, чем миссионера у язычником. См., например, характеристику первого Пражского епископа Титмара у Козьмы Пражского: (969) *Post haec presul Diethmarus ecclesias a fidelibus in multis locis ad Dei laudem constructas consecrat et populum gentilem baptizans quam plurimum facit Christo fidelem* (Cosmas. Lib. I. Cap. 24. P. 46).

⁸² О маршруте святого и предположительном месте его гибели см.: *Gawlas S. Der heilige Adalbert als Landespatron und die frühe Nationenbildung bei den Polen // Polen und Deutschland vor 1000 Jahren / Hg. Michael Borgolte. B., 2002. S. 201; Labuda G. Święty Wojciech ... S. 182ff.; Idem. Ein europäisches Itinerar seiner Zeit: Die Lebensstationen Adalberts // Adalbert von Prag – Bruckenbauer. S. 59–75.*

⁸³ *Sum nativitate sclavus, nomine Adalbertus, professione monachus, ordine quondam episcopus, officio nunc vester apostolus.* VP. Cap. 28. P. 42.

⁸⁴ Об описании миссии Войтеха в двух первых житиях святого и своеобразии текста Бруно Кверфуртского см.: *Wood I. The Missionary Life... P. 226ff; Pleszczyński A. The Birth of a Stereotype: Polish Rulers and Their Country in German Writings. C. 1000 A.D. Leiden, 2011. P. 150ff.*

⁸⁵ VA. Cap. 16. P. 19 (longior); P. 56 (brevior).

⁸⁶ Примечательно, что краткие и неоднозначные сами по себе сведения Бруно Кверфуртского служат своего рода точками опоры для истолкования в качестве достоверных данных поздней средневековой традиции (главным образом венгерской и польской) о деятельности Войтеха в этих землях.

⁸⁷ См., например: VQf. Cap. 10. P. 52. В житии итальянских миссионеров и в письме Генриху Бруно неоднократно упоминает Войтеха как покровителя и предшественника миссионеров.

⁸⁸ Помимо фразы о посещении Войтехом Венгрии, включенной в житие перед рассказом о втором уходе епископа в Рим, в краткой его редакции помещен лаконичный рассказ о том, что по прибытии в земли Болеслава Храброго, святой отправил послания в Венгрию местной правительнице и своему давнему другу и воспитателю Радле, который находился там. Ни обстоятельства ухода Радлы в Венгрию (наиболее вероятное объяснение – бегство туда после избиения Славниковцев), ни его связь с предполагаемыми планами Войтеха по христианизации этого региона в житии не раскрыты. Это выглядит как эпизод непосредственной подготовки к миссии у пруссов, в которой святой нуждался в верных спутниках (VA. red. brevior. Cap. 23. P. 61). Эти сведения Бруно вызывают доверие исследователей, поскольку были включены в редакцию, составленную уже определенно после собственной миссии агнографа у венгров.

⁸⁹ *Karwasińska J. Świadek szasów Chrobrego – Brunon z Kwerfurtu // Polska w Świecie / Ed. J. Dowiat. Warszawa, 1972. P. 91–105.*

⁹⁰ Оценка Болеслава в первом и втором житиях: *Pleszczyński A. The Birth. P. 149–153; Wood I. Wojciech-Adalbert z Pragi i Bruno z Kwerfurtu // Tropami Świętego Wojciecha. Poznań, 1999. S. 159–168.*

- ⁹¹ VA brevior. Cap. 22. P. 60: *Dei servorum mater*; ср. аналогичную оценку Оттона в Житии Пяти братьев: VQf. Cap. 7. P. 47–48 (... *monachorum pater, episcoporum mater* ...).
- ⁹² VA longior. Cap. 24. P. 29; brevior. Cap. 24. P. 61. Об участии Болеслава в подготовке миссии Адальберта Бруно пишет и в Житии Пяти братьев (VQf. Cap. 6. P. 41; Cap. 23. P. 74).
- ⁹³ VA. С. 34. P. 40. Ранее, упоминая Гнезно, Бруно говорит, что здесь покоится тело святого и творятся тысячи чудес: VA Cap. 24. P. 29–30. Гнезно как место упокоения “нового святого”, перенесенного туда Болеславом, упомянуто и в Житии Пяти братьев (VQf. Cap. 6. P. 41).
- ⁹⁴ *De terra Polanorum, quam Bolizlaus proximus christiano domino procurat, ad vos pro uestra salute venio*. VA longior Cap. 25. P. 32; в краткой редакции Болеслав уже прямо назван *christianissimus dominus* (P. 63).
- ⁹⁵ Любопытные параллели см.: *Banaszkiewicz J. Dwie sceny z zycia i z Żywotów sw. Wojciecha: misjonarz przed wiecem Prusów, martyrium biskupa // Księga pamiątkowa ku czci prof. Stanisława Byliny*. Warszawa, 2001. S. 17–37.
- ⁹⁶ Войтех подробно перечисляет, что именно обещает обращение: спасение от дьявола и ада, познание Спасителя, отказ от языческих обрядов и греховных обычаев, открытие пути спасения.
- ⁹⁷ VA. Cap. 26. P. 33–34. Характерно также и осознание необходимости долго жить среди местных обитателей, для того чтобы те могли привыкнуть к миссионерам. Важной чертой этого укоренения в среде язычников предстает и необходимость отказаться от внешних проявлений религиозности и культа.
- ⁹⁸ Написано в Польских землях в разгар многолетнего военного конфликта германского и польского правителей, начавшегося в 1002 г., сразу после смерти Оттона и избрания Генриха королем.
- ⁹⁹ О понятии *bellum iustum* у Бруно Кверфуртского и его связи с программой борьбы против язычников см.: *Görich K. Otto III*. S. 31–49.
- ¹⁰⁰ Ж. Леклерк в упомянутой статье о Ромуальде Равеннском не считает житие итальянских братьев апологией миссии у язычников.
- ¹⁰¹ См., например, VQf. Cap. 11, 17, 25; *Epistola Brunonis ad Henricum regem* ... P. 98, 101, 105.
- ¹⁰² VQf. Cap. 5, 8, 10, 13.
- ¹⁰³ *Wood I. Missionaries and the Christian Frontier. The Transformation of Frontiers From Late Antiquity to the Carolingians / Ed. P. Walter, I. Wood, H. Reimitz*. Leiden, 2001. P. 209–218.
- ¹⁰⁴ В письме Бруно Кверфуртского Болеслав Храбрый в укор германскому королю, развязавшему несправедливую войну с христианским правителем, предстает как образец заботы о распространении веры и как верный союзник предшественника Генриха II в войне с восставшими славянами-язычниками. Фактически, Болеслав приравнивается к двум образцовым для Бруно христианским владыкам – императорам Константину и Карлу Великому.
- ¹⁰⁵ *certe diligo eum ut animam meam, et plus quam vitam meam*. *Epistola Brunonis ad Henricum regem* ... P. 101.
- ¹⁰⁶ Похвалы и порицания германским правителям (Оттону II, Оттону III и Генриху II), щедро рассыпанные в сочинениях Бруно, имеют главным критерием оценки государя фактор следования интересам Церкви и нормам религиозного поведения или отступления от них.

- ¹⁰⁷ Историография проблемы германо-польско-чешско-венгерских отношений в последней трети X в. практически необъятна (см. примеч. 13).
- ¹⁰⁸ О проявлении симптомов новой “восточной политики” уже в период правления Оттона II и его жены Феофании см.: *Fried J. Theophanu und die Slawen: Bemerkungen zur Ostpolitik der Kaiserin // Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. / Hg. A. von Euw, P. Schreiner. Sigmaringen, 1993. Bd. 1–2; Lübke Ch. Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an). B., 1984–1988. Bd. 1–5; Europas Mitte... Stuttgart, 2000. Bd. 1–3.*
- ¹⁰⁹ Galli Anonymi Cronica. Lib. 1, Cap. 6. P. 20. О церковно-правовой стороне Гнезненской встречи см.: *Görich K. Ein Erzbisum in Prag oder in Gnesen? // Zeitschrift für Ostforschung. 1991. Bd. 40. S. 10–27; Strzelczyk J. Niemiecki glos o Ziezde Gnieznienskim // Czasopismo Prawnohistoryczne. 1991. R. 43. S. 144–151 и др.*
- ¹¹⁰ Титмар Мерзебургский весьма лаконично сообщает о создании архиепископства и коронации Стефана императором. Thietmari merseburgensis episcopi Chronicon / Hg. W. Trillmich // *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Berlin, 1955. T. IX, Lib. IV, Cap. 59. P. 38.*
- ¹¹¹ Об уровне христианизации региона свидетельствуют характеристики авторов X–XI вв. (в том числе и авторы житий Войтеха), в целом отражающие топоним *mali christiani*.
- ¹¹² Адам Бременский, Гельмольд, Галл Аноним, Петр Дамиани, интерполяция в Хронике Адемара Шабанского и др.
- ¹¹³ К числу типичных характеристик Болеслава Титмаром можно отнести: *dux corruptus, infaustus, instabilis*.
- ¹¹⁴ Как, например, в ситуации с почитанием миссионеров-мучеников Войтеха и Бруно: Thietmari merseburgensis episcopi Chronicon. Lib. IV, Cap. 28 (19). P. 144; Lib. VI, Cap. 94–95. P. 342–344.
- ¹¹⁵ Поздняя традиция в целом сохраняет восприятие Войтеха как самостоятельного действующего миссионера, а местные правители (Болеслав Храбрый, Стефан) лишь “принимают” его.
- ¹¹⁶ Петр Дамиани пишет, что польский князь сам обратился к императору с просьбой прислать в свои земли миссионеров. Бруно Кверфуртский говорит исключительно об инициативе императора. Petrus Damiani. Vita Romualdi. Cap. 28. P. 61; VA. Cap. 2, 3. P. 34 ff.
- ¹¹⁷ Более того, даже об Оттоне III как инициаторе миссии Войтеха говорит только интерполятор Адемара Шабанского.
- ¹¹⁸ *Kristiánova legenda / Příprava vydání Jaroslav Ludvíkovský; překlad Jaroslav Ludvíkovský. Praha, 1978. С. 1–2, P. 15–18.* Источниковедческому, филологическому и историческому анализу этого текста посвящено бесконечное число исследований. Лучшие историографические обзоры см.: *Fiala Z., Třeštík D. K názorům O. Králíka o václavských a ludmilských legendach. // Československý časopis historický. 1961. N 4. S. 515–532; Graus Fr. Der Herrschaftsantritt St. Wenzels in den Legenden // Ostmitteleuropa in Geschichte und Gegenwart: Festschrift f. G. Stökl. Köln; Wien, 1977. S. 287–300; Králík O. Kosmova kronika a předchozí tradice. Praha, 1976; Ludvíkovský J. The Great Moravia Tradition in the 10th Cent: Bohemia and Legenda Christiani. // Magna Moravia. Brno, 1965. P. 525–566.*
- ¹¹⁹ Относительно даты происхождения легенды разброс высказанных в ходе долгой полемики мнений простирается от конца X до середины XIV в. Относи-

тельно места происхождения более или менее однозначно указывается Чехия, однако называются разные институции или сообщества, заинтересованные в его создании.

- ¹²⁰ См. безоговорочное признание этой атрибуции в последнем большом исследовании Д. Тржештика, посвященном главным образом анализу ранних источников по чешской истории: *Třeštitk D. Počátky Přemyslovců*. Praha, 1998 и в его статьях, указанных выше.
- ¹²¹ О возможном сохранении традиции о моравском происхождении чешской Церкви и государства у чешского духовенства X в. см.: *Graus Fr. Slovanská liturgie a písemnictví v Přemyslovských Čechach 10 stol. // Československý časopis historický*. 1966. Т. 4. S. 473–496.
- ¹²² Отталкиваясь от Легенды Кристиана, исследователи говорят о защите Пражским епископом своих прав на незадолго до того присоединенную Моравию и его борьбе с притязаниями баварского епископства в Пассау на церковную юрисдикцию в Паннонии и Моравии (скрытая полемика легенды с так называемыми Фальшивками Пилгрима – серией поддельных документов, подготовленных епископом Пассау между 971–985 гг.).
- ¹²³ В частности, истоки идеологии возрождения кирилло-мефодиевского и греко-славянского наследия усматриваются как в специфике внутреннего развития чешского общества X в., так и во влиянии греко-латинского монашеского сообщества Италии, в котором Войтех провел годы своего изгнания: *Bosl K. Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom; Fried J. Theophanu und die Slawen; Králík O. Slavinkovske interludium...; Třeštitk D. Počátky Přemyslovců*. S. 175, 517.
- ¹²⁴ В отличие от большинства апологетов Войтеха как большого церковного политика и идеолога (И. Фрид и О. Кралик) Д. Тржештик видит в Легенде Кристиана прежде всего отражение больших политических и церковных планов чешского князя Болеслава II (ок. 972–999).
- ¹²⁵ Единственным документом, связывающим Войтеха с подтверждением или расширением прав его епархии, является поддельный диплом, якобы выданный ему Оттоном I, содержащий описание границ Пражского епископства и включенный в состав диплома 1085 г., полученного епископом Гебхардом от императора Генриха IV (*Cosmas. Lib. II, Cap. 37. P. 134–140*). Спор о соотношении аутентичной и фальсифицированной информации в этом документе, равно как и о его происхождении остается открытым. *Třeštitk D. Die Gründung des Prager und des mährischen Bistums ... S. 407–410; Přemyslovcí. Budování českého státu. S. 91–93; Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III... S. 124, 137*. Более подробный анализ в статьях, опубликованных в сборнике: *Millenium dioecesis Pragensis 973–1973*. Köln; Graz, 1974.
- ¹²⁶ *Bütner H. Erzbischof Willigis von Mainz (1075–1011) // Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte am Rhein, Main und Neckar / Hg. A. Gerlich. Darmstadt, 1975. S. 301–313; Görlich K. Otto III Romanus Saxonius et Italicus... S. 123ff.*
- ¹²⁷ VP. Cap. 18, 22; VA. Cap. 15, 18.
- ¹²⁸ К числу таких инициатив, безусловно, можно было бы отнести намерение о повышении статуса Пражской кафедры до архиепископства или планы значительного расширения территорий, подчиненных ее юрисдикции как центра миссионерской деятельности. Из истории X в. известно несколько весьма длительных и упорных конфликтов между церковными центрами, приобретавших острые формы, несмотря на вмешательство императора или

пап. Сведения об этом зафиксированы в историографической традиции и в официальных документах. Как правило, это было связано с ситуациями, в которых заинтересованными лицами выступали амбициозные и влиятельные епископы. Майнцские архиепископы в оттоновский период были втянуты, как минимум, в два таких конфликта, в том числе и с участием Виллиги-за. Сохранились свидетельства и о весьма непростом процессе достижения договоренностей с главой Регенсбургской епархии, которой ранее принадлежали права над Чехией, относительно основания Пражского епископства. *Althoff G.* Otto III. Darmstadt, 1996. S. 160–168; *Büttner H.* Die Mainzer Erzbischöfe Friedrich und Wilhelm und das Papsttum des 10. Jahrhunderts // *Geschichtliche Landeskunde. Festschrift Johannes Bärmann.* Wiesbaden. 1966. S. 1–26; *Tréštik D.* Die Gründung des Prager und des mährischen Bistums...

¹²⁹ Ни один из агиографов не указывает иных причин конфликта, чем нарушение Войтехом норм канонического права и церковной дисциплины. Сомнительным намеком на то, что у Войтеха были некие амбиции, превышающие его формальные полномочия епископа, можно считать информацию Козьмы Пражского (*Lib. I. Cap. 28* (а.а. 984) о том, что Войтех “словно архиепископ” осуществил ритуал возложения короны на голову императора и отслужил мессу во время празднования Рождества.

¹³⁰ Повествование о миссии Войтеха у пруссов занимает значительно больший объем жития Бруно, чем в тексте его предшественника, и содержит много подробностей, отсылающих к личному опыту организации миссии у язычников. *VA. Cap. 22–34. P. 27–41.*

¹³¹ Темы участия императора в организации “восточной” миссии и сотрудничества с польским князем впервые появляются в сочинениях Бруно Кверфуртского. Он связывает их не столько с фигурой Войтеха, сколько с позднейшей подготовкой миссии итальянских отшельников в польских землях. Авторы XI в., опиравшиеся на сочинения Бруно или “память” о нем, придают несвойственную ранним текстам определенность мотиву инициативы Оттона III в подготовке миссии Войтеха. Петр Дамиани в житии Ромуальда сообщает о том, что организация миссии итальянских монахов была результатом совместных усилий Оттона и Болеслава, однако инициатива – просьба отправить монахов в Польшу – исходила от последнего. *Vita sancti Romualdi. Cap. 28. P. 61.* В этом сочинении, написанном в середине XI в., отношения Бруно и Оттона характеризуются как близкие и связанные с общностью религиозных интересов, в том числе пониманием важности обращения язычников. *Vita sancti Romualdi. Cap. 22–28.*

¹³² *Passio* из Тергернзее, текст сохранившийся в единственной рукописи конца XI в. *Sanctus Adalbertus P. 705–706.*

¹³³ *Ademari Chronicon...* P. 129.

¹³⁴ О путешествии Оттона в Польшу с целью почитания святого и приобретения его останков см.: *Tranclatio sancti Adalberti (Hoc autem quod).* P. 708; *Miracula sancti Adalberti martiris (Post mortem vero)* / Hg. G.H. Pertz // *Monumenta Germaniae Historica.* Hannover, 1841. T. IV. S. 615–616. Ранние источники (Титмар Мерзебургский, германские анналы, Бруно Кверфуртский), сообщая о смерти святого и/или Гнезненском паломничестве Оттона пишут о Пражском епископе как о новом святом и мученике, появление которого радость и большое событие. Паломничество императора вызвано исключительно благочестивыми мотивами (*causa orandi* – указана всеми современниками),

а “практическое значение” святого связано исключительно с его небесным патронатом (над миссионерами, местной Церковью, Болеславом и его землями, императором).

¹³⁵ Упоминание помощи Болеслава Войтеху и/или выкупа польским князем реликвий святого у язычников есть почти во всех исторических или агиографических текстах, начиная с первых житий.

¹³⁶ Об успехах Войтеха в Польше и Венгрии пишет интерполятор Адемара; эта тема проходит через все важнейшие исторические и историко-агиографические сочинения Чехии, Польши и Венгрии XII–XIII вв.

¹³⁷ В качестве такового Войтех последовательно предстает в польской традиции, начиная с Хроники Галла Анонима.

¹³⁸ К авторитету фигуры Войтеха обращаются представители разных чешских церковных институций (Пражская епископская кафедра, Вышеградский капитул, Бржегновский монастырь) при отстаивании своих интересов, что зафиксировано в средневековой историографической традиции и в юридических памятниках.

СОДЕРЖАНИЕ

К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Я. ГУРЕВИЧА

М.Л. Андреев

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ?..... 5-11

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ
ТЕКСТАМ 12-17

М.Ю. Парамонова

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: МИССИЯ КАК ДОЛГ И КАК
ЛИЧНЫЙ ВЫБОР 18-65

IMITATIO CHRISTI В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ 66-74

Д.Б. Кейнс

IMITATIO CHRISTI И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ 75-98

Ю.Е. Арнаутова

IMITATIO CHRISTI: ТЕОЛОГЕМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В
БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ 99-139

М.Р. Ненарокова

МОЛИТВА КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ *IMITATIO CHRISTI* ДЛЯ ЧАСТ-
НОГО ЛИЦА (ПРИМЕР МЕХТИЛЬДЫ ХАКЕБОРНСКОЙ) 140-161

Мехтильда Хакеборнская

КНИГА ОСОБОЙ БЛАГОДАТИ (*пер. с лат. М.Р. Ненароковой*) 162-181

М.Г. Логутова

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО 182-224

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА? 225-238

О.И. Тогоева

ПРОРОК, МУЧЕНИЦА ИЛИ ТРИУМФАТОР? *IMITATIO CHRISTI*
В ИСТОРИИ ЖАННЫ Д’АРК (XV–XVII ВВ.) 239-257

Х. Крайсель

IMITATIO DEI В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА 258-309

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
“ВОЗМОЖНО ЛИ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ
ПОВСЕДНЕВНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ?”**

<i>О.Е. Кошелева</i>	
ВВЕДЕНИЕ	310-314
<i>Ю.Е. Арнаутова</i>	
ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ.....	315-336
<i>П.Ш. Габдрахманов</i>	
ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЛАНДРИИ (ПО РОДОСЛОВНЫМ СПИСКАМ АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ).....	337-345
<i>Ю.П. Крылова</i>	
“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”, ИЛИ ОБ ОТНОШЕ- НИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ ВО ФРАНЦИИ XIV в.	346-354
<i>О.И. Тогоева</i>	
ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕ- СЕЧЕНИЯ.....	355-365
<i>С.К. Цатурова</i>	
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ: ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV вв.	366-372

**ВЕНЕЦИЯ:
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

<i>П. Ланаро</i>	
ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII вв.	373-386
<i>Н. Жечевич</i>	
<i>SERENISSIMA</i> МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ: СТРАТЕГИИ ПОВЕДЕНИЯ ВНЕЦИАНСКИХ ЧИНОВНИКОВ.....	387-401

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

<i>М.Ю. Андрейчева</i>	
МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ.....	402-440

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

<i>М.Ю. Реутин</i>	
СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ.....	
<i>Peter Dinzelsbacher. DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS: EIN STUDIENBUCH. BERLIN; BOSTON: W. de GRUYTER, 2012. 424S.</i>	441-454

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА	455-456
---	---------

IN MEMORIAM

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ БОРИСА ДУБИНИНА (31.12.1946–20.08.2014).....	457-459
О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ	459-462
SUMMARIES.....	463-470
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	471

CONTENTS

COMMEMORATING THE 90th ANNIVERSARY OF ARON YA. GUREVITCH

Mikhail L. Andreev

GUREVITCH VERSUS BATKIN: THE CONTROVERSY OF TWO
EPISTEMOLOGIES?

Leonid M. Batkin

A NOTE ON THE DIALOGIC APPROACH TO CULTURAL TEXTS

Marina Yu. Paramonova

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: MISSION AS A DUTY AND AS
AN INDIVIDUAL CHOICE

IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE

Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein

INTRODUCTION

David B. Capes

IMITATIO CHRISTI AND THE GOSPEL GENRE

Yulia E. Arnautova

IMITATIO CHRISTI: A THEOLOGICAL CONCEPT AND A LITERARY
MODEL IN THE BENEDICTINE HAGIOGRAPHY

Maria R. Nenarokova

PRAYER AS A WAY OF *IMITATIO CHRISTI* FOR AN INDIVIDUAL (THE
CASE OF MECHTILDE OF HACKEBORN)

THE BOOK OF SPECIAL GRACE OF ST. MECHTILDE OF HACKEBORN
(*Transl. from Latin by Maria R. Nenarokova*)

Margarita G. Logutova

THE BOOK *DE IMITATIONE CHRISTI* BY THOMAS A KEMPIS

Alexander E. Makhov

IS THE DEVIL AN *IMITATOR* OR AN *AEMULATOR* OF GOD?

Olga I. Togoëva

PROPHET, MARTYR OR TRIUMPHATRIX? *IMITATIO CHRISTI* IN THE
HISTORY OF JOAN OF ARC (15th–17th CENTURIES)

Howard Kreisel

IMITATIO DEI IN *MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED*

**MATERIALS OF THE ROUND TABLE
‘CAN THE HISTORY OF MEDIEVAL EVERYDAY LIFE
BE STUDIED?’**

Olga E. Kosheleva

INTRODUCTION

Yulia E. Arnautova

THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE TODAY: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Pavel Sh. Gabdrakhmanov

PRACTICES OF NAME GIVING IN FLANDERS ACCORDING TO GENEALOGIES OF *TRIBUTARII* (12th–13th CENTURIES).....

Yulia P. Krylova

“THE COMFORT OF EVERYDAY EXISTENCE”, OR ON RELIGIOUS PRACTICES IN THE 14th CENTURY FRANCE.....

Olga I. Togoeva

THE HISTORY OF LAW AND THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE: INTERSECTIONS.....

Susanna C. Tsaturova

THE EVERYDAY ROUTINE OF STATE BODIES: FRENCH ROYAL OFFICERS’ GROUP STRATEGIES AND INDIVIDUAL CLAIMS IN 13th–15th CENTURIES.....

VENICE: PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY

Paola Lanaro

STRANGERS IN THE CITY OF STRANGERS: THE VENICE OF 14th–18th CENTURIES

Nada Zečević

SERENISSIMA BETWEEN POWER AND CORRUPTION: STRATEGIES OF VENETIAN OFFICIALS’ BEHAVIOUR.....

IMAGE OF THE ‘OTHER’

Marianna Y. Andreycheva

MUSLIMS, CATHOLICS AND JEWS IN THE STORY OF CHOOSING THE FAITH BY PRINCE VLADIMIR IN THE *PRIMARY CHRONICLE*: IMAGES AND MEANINGS

REVIEWS

Mikhail Y. Reutin

THE MEDIEVAL MYSTICISM IN GERMANY AND IN THE NETHERLANDS.....

Peter Dinzelbacher. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. 424 S.

ANNIVERSARIES

THE 70th ANNIVERSARY OF DMITRIY EDUARDOVICH KHARITONOVICH

IN MEMORIAM

A FEW SAD CONSIDERATIONS OF BORIS DUBIN'S DECEASE (31.12.1946–20.08.2014).....

ABOUT BORIS AND BORES.....

SUMMARIES.....

ABOUT THE AUTHORS.....