

## О. КРАЛИК

### Крещение Борживоя и вопрос о непрерывности старославянской литературы в Чехии\*

Для понимания начальных моментов культурного развития Чехии Пржемысловцев основополагающее значение имеет вопрос о крещении Борживоя. Подробности легендарного повествования не слишком важны. Сущность вопроса заключается в том, получил ли первый крещеный пржемысловец, а с ним вместе и держава Пржемысловцев новую веру и культуру из Моравии, следовательно из Византии, или же из Баварии и вообще с латинского Запада. В том, что славянская культура, основоположниками которой явились Константин и Мефодий, пустила корни в Чехии Пржемысловцев по меньшей мере в XI в., сомнений быть не может. Но от проблемы так называемого крещения Борживоя зависит ответ на вопрос о начале и непрерывности богослужения на славянском языке в Чехии.

Первую работу на эту тему написал Й. Добровский. Как известно, в первом из своих «Kritische Versuche», озаглавленном «Bořivojův Taufe» (1803), он отнесся к возможности крещения Борживоя Мефодием скептически. С тех пор по этому вопросу было написано несчетное множество работ,<sup>1</sup> в особенности после возобновления дискуссии о легенде Кристиана в начале XX в. Как раз легенда Кристиана есть главный свидетель крещения Борживоя, поэтому вместе с реабилитацией легенды Кристиана решение проблемы перешло в новую фазу. Установка Добровского была резко критической, он бескомпромиссно отвергал подлинность как крещения Борживоя, так и легенды Кристиана. Он скорее был готов сделать кое-какие уступки в вопросе о крещении Борживоя, признать его историчность примерно в рамках формулировки Хроники Козьмы Пражского.

В настоящее время защищать критическую установку Добровского невозможно, особенно после трудов Людвиковского нельзя сомневаться в том, что труд Кристиана возник в последнем десятилетии X в. Таким образом, решение вопроса о крещении Борживоя сводится к критике известий о нем Кристиана. Критика же труда Кристиана идентична, по существу дела, анализу его источников. Кристиан писал по меньшей мере через сто лет после события, если только крещение Борживоя вообще есть факт исторический. Иными словами, его труд не является показанием современника события, но в основе его могла лежать письменная или хотя бы устная традиция. Во всяком случае нужно как-то перебросить мост через хронологический промежуток, отделяющий время Мефодия и Святополка, когда якобы был крещен Борживой, от времени епископа Войтеха, когда

\* Перевод с чешского П. Савицкого. (Ред.).

<sup>1</sup> Наиболее новая монографическая разработка вопроса принадлежит Ф. М. Бартошу: F. Bartoš. Kniže Bořivoj na Moravě a založení Prahy. — Sborník Jos. Dobrovský, 1753—1953. Praha, 1953, стр. 430—440 (там же даны ссылки и на более раннюю литературу).

писал так называемый Кристиан, наш единственный свидетель. Необходимость добаться до источников Кристиана ясно сознавал В. Халоупецкий. Показательно даже заглавие его большого труда — «Источники X века Кристиановой легенды» (1939). К сожалению, результаты и методы труда Халоупецкого вызывают сомнения; вопрос об источниках Кристиана, восходящих к X и, конечно, IX вв., нужно решать заново.

О крещении Борживоя Кристиан пишет во второй главе своего труда. Но безусловно нельзя ограничиться поисками источников только этой главы. К относительно достоверным результатам приводит только анализ источников всего труда Кристиана, выяснение его отношения к литературе, которой он пользовался, установление методов и в особенности целей его работы. Вторую главу его труда нельзя изолировать; наоборот, кое-что и в ней самой разъясняется ее функцией в рамках всего труда и в основном идейном ее плане. Кристиан не был первым автором, писавшим о крещении чешского княжеского рода, его труд — это высшая точка относительно богатого «житийного» творчества в Чехии Пржемысловцев. Сообщение Кристиана о крещении Борживоя нельзя оценить вне сопоставления этого сообщения с известиями о крещении первого пражского князя у предшествующих агиографов. Это сплошь жития Вацлава (Вячеслава). Кристиан их хорошо знал и широко их использовал. Ни одно из этих житий не называло Борживоя первым крещеным князем на Пражском княжеском столе. Легенда «Crescente» и Гумпольд называют в качестве такового Спитигнева; 1-е старославянское житие Вацлава (и, вероятно, его источник) начинает историю чешского христианства только с Вратислава.<sup>2</sup> Таким образом, Кристиан в рассказе о начале чешского христианства существенно отличается от своих предшественников. Конечно, Кристиан мог быть лучше осведомлен о предках святого Вацлава, чем предшествовавшие агиографы, но тут-то и возникает задача установить источники этой его лучшей информированности.

Гумпольд писал в далекой Мантуе, в Италии, на основе легенды «Crescente». Осведомленность в чешской истории автора 1-го старославянского жития Вацлава стоит под большим сомнением. Поэтому в основном противостоят друг другу авторитет Кристиана, называющего первым христианским князем Борживоя, и авторитет легенды «Crescente», автор которой обнаруживает достаточно широкую осведомленность в чешских событиях настоящего и прошлого. Эта легенда начинается словами: *Crescente fide christiana in illis diebus Dei nutu et ammonitione sponte dux Voemorum Zpitigneus una cum exercitu nepson et omni populo suo sordes idolorum abiciens baptizatus est*. Преимущество легенды «Crescente» перед Кристианом — в ее более раннем происхождении. Но это само по себе не является гарантией достоверности. Наоборот, есть достаточно оснований думать, что начало христианству в Чехии было положено значительно

<sup>2</sup> Большинство цитированных легенд напечатано: *Fontes rerum Bohemicarum*, 1. Praha, 1873 (Житие Константина, 1—38; Житие Мефодия, 39—52; *Tempore Michaelis*, 100—107; 1-е старославянское житие Вячеслава, 127—134; *Fuit in provincia Voemorum*, 144—145; Легенда Гумпольда, 146—166; *Crescente fide*, 183—190; *Diffundente sole*, 191—193; Кристиан, 199—227). Некоторые из этих легенд имеются и в более новых изданиях, особенно нужно упомянуть критическое издание Кристиана в кн.: J. Pekař. *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*. Prag, 1906 (далее: WLL), стр. 88—125. Легенда «Beatus Cirillus» впервые напечатана Халоупецким: *V. Chaloupcský. Prameny X století Kristiánovy legendy o sv. Václavu a sv. Ludmile*. — *Svatováclavský sborník*, II, 2. Praha, 1939, стр. 503—505; там же перепечатаны легенды: *Fuit*, *Diffundente*, *Crescente fide* (чешский извод), *Tempore Michaelis*. Хроника Козьмы цитируется по изданию: В. Bretholz. *Monumenta Germaniae historica Scriptores rerum Germanicarum, nova series*, t. II. Berlin, 1923.

ранее правления Спитигнева. Но суть вопроса не в том, много ли знал автор «Crescente», а в том, знал ли он больше, чем написал. Кажется, нет никаких оснований думать, что автор «Crescente» что-либо замалчивал. Его рассказ о начале христианства в Чехии производит впечатление достоверности, образ первых двух крещеных князей — Спитигнева и Вратислава — основан на данных о храмах, ими заложенных. Нужно учесть, что и он писал на значительной хронологической дистанции, в эпоху епископства Дитмара (973—983), т. е. от времени Спитигнева его отделяли примерно два поколения. Вероятнее всего память о давно умерших князьях сохранялась в те времена главным образом в церквях, ими основанных, где, очевидно, служились по ним и заупокойные обедни. Можно думать, что большего автор «Crescente» в Праге времен Дитмара и не мог узнать.

Значение свидетельства «Crescente» о первом чешском князе христианине нельзя ни переоценивать, ни недооценивать. Можно лишь утверждать, что в Чехии эпохи Дитмара о начале христианства в стране знали только то, что сказано в «Crescente». При епископе Войтехе до Кристиана никто не считал нужным исправлять и дополнять данные «Crescente». В частности, такая возможность была у Гумпольда: он, очевидно, дополнял «Crescente» на основе устных сообщений. Гумпольд существенно расширил рассказ о друге Вацлава Подивене, но, видимо, у его информатора не было интереса к расширению вводных частей жития. У Гумпольда было историческое чутье, он старался наметить исторический фон событий: этот фон создает обращение Чехии в христианство. Спитигнева он делает современником Генриха Птицелова, в первой главе дает обзор распространения христианства по отдельным странам Европы.

Отношение Кристиана к легенде «Crescente» отнюдь не простое. Положение было бы иным, если бы Кристиан представлял местную чешскую традицию, независимую от более ранней агиографии Вацлава. На самом же деле его труд — это усердная компиляция, проникнутая очевидным стремлением использовать все подробности из более ранних легенд, хотя бы они друг другу и противоречили. Кристиан явно старается как можно больше рассказать о Вацлаве, и все же в частях, касающихся собственно князя Вячеслава, у него очень мало нового, ничто не указывает на источники, отличные от уже известных. Житие Вячеслава, как его излагает Кристиан, — это повторение данных более ранней литературы о нем, притом литературы, дошедшей и до нас, пожалуй, за одним исключением. Что есть у Кристиана своего — это его историческое чутье, талант комбинирования, способность истолковать и развить намеки источников, большое композиционное искусство. Что касается эпохи Вячеслава, то можно сказать, что в общем Кристиан подтверждает достоверность «Crescente», хронологически первой и центральной Вацлавской легенды. Конечно, достоверность эта только относительная, значащая, что ничего более достоверного в Чехии последней четверти X в. не было в обращении.

Итак, для времени Вячеслава в распоряжении Кристиана никаких самостоятельных источников не было. Возникает вопрос: что нового он мог знать о предшественниках Вячеслава? К данным «Crescente» о Спитигневе и Вратиславе он не прибавляет ничего нового, сведения о Спитигневе он скорее сокращает: приписывает строительство наиболее древних храмов, в особенности Богородицкого в Пражском Граде, уже Борживою. Происхождение Борживоя тем загадочнее, раз оказалось нужным приписать ему заслуги, которые более ранняя агиография приписывала Спитигневу. Круг исторических данных, которыми располагал в конце X в.

пражский автор, был, очевидно, очень беден, если возникла необходимость механически переносить данные с одного князя на другого.

Факт несомненен: Кристиан первый вводит в чешскую историю Борживоя, более ранняя агиография и прочие источники о нем молчат. Именно у Кристиана Борживой впервые вступает в историю как отец Спитигнева и Вратислава и, конечно, как муж Людмилы. Борживой — это продолжение княжеской генеалогии в глубину прошлого. Парадоксально, но факт: в последующие столетия эта генеалогия уходит еще дальше в прошлое, как бы «вопреки времени». Козьма знает еще больше, чем Кристиан, он пишет: «*Gostivit autem genuit Borivoj*» (I, 10), ему известна вся генеалогия языческих чешских князей от Пржемысла до Гостивита. И не только это. Эпоним княжеского рода Пржемысл получает достойную родню. Вещунья, у Кристиана безымянная, зовется у Козьмы Либушей, у нее отец Крок и две сестры. Процесс не остановился на Козьме, Гаек знает о семье Либуши еще больше, а в поздней историографии эпохи гуманизма XVI—XVII вв. родословие Пржемысловцев разрослось еще больше. Почти общепризнано, что Пржемысл — фигура мифическая. Но происхождение Борживоя — это серьезная историческая проблема. При наличии общей тенденции, прослеживаемой от Козьмы до Пешины, все более углублять в прошлое княжескую генеалогия уже «*a priori*» отец исторических князей Спитигнева и Вратислава не вызывает слишком большого доверия.

Борживой не вызывает также доверия и как муж Людмилы. Людмила — это опять-таки в первую очередь проблема источников Кристиана. Здесь в более ранней литературе вопроса произошла досадная путаница: источником Кристиана ошибочно считались памятники, которые, наоборот, сами зависят от его труда. В первую очередь из числа источников Кристиана нужно исключить легенду «*Diffundente*»: в настоящее время почти всеми она считается переработанными извлечениями из Кристиана, относящимися к XIV в. Далее нужно отнести к XI столетию, в частности в Сазавский монастырь, возникновение самостоятельной Людмилиной легенды «*Fuit*», а также старославянского жития Людмилы, из которого сохранилось только проложное извлечение. Оба памятника созданы на основе Кристиана. Именно он и является настоящим творцом Людмилиной легенды. До него о Людмиле были лишь намеки в Вацлавской агиографии. Это прежде всего упоминание о Людмиле у Гумпольда. Однако примечательно, что о родственных связях Людмилы с Пржемысловцами Гумпольд молчит. Сообщение о том, что Людмила — свекровь матери Вацлава, было, вероятно, еще до Кристиана интерполировано в наиболее раннюю Вацлавскую легенду «*Crescente*» (однако рукописи с текстом без этой интерполяции до нас не дошли). Наконец, искаженное отражение людмилинской традиции можно усмотреть и в 1-м старославянском житии Вацлава, где, судя по всему, вместо Людмилы выступает Драгомира.

Труд Кристиана — решающее звено в развитии Людмилиной легенды; он дал образу первой чешской святой завершенность и постоянство, позднейшая агиография добавила лишь незначительные подробности. В настоящее время трудно соблюсти должную меру при критике исторической основы Людмилиной легенды, установить равновесие между скепсисом и принятием на веру. Благоприятный признак, указывающий на прочность людмилинской традиции в Чехии X в., — ее широкое проникновение в рамки Вацлавской легенды: явственнее всего у Гумпольда, но также в «*Crescente*», в искаженном и путаном виде — в 1-м старославянском житии Вацлава. Вместе с тем Кристианова коди-

фикация Людмилинской легенды располагает скорее к скепсису, в ней особенно сильно выражено его противоречивое отношение к Вацлавской легенде: с одной стороны, он очень зависит от более ранней агиографии, с другой — произвольно добавляет и развивает взятые из разных источников мотивы. Правда, он буквально заимствует из более ранней Вацлавской агиографии все мелочи, касающиеся Людмилы, дословно воспроизводит гумпольдовский о ней пассаж. Удивительным образом Кристиан не устраняет той путаницы, которая налицо в 1-м старославянском житии Вацлава, он ошибочно изображает Драгомиру святой, наподобие Людмилы, только несколько более сдержанно. В остальном образ Людмилы у Кристиана — это чистый литературный шаблон в большей степени, чем даваемый им образ князя Вацлава. В его рассказе о судьбе княгини Людмилы так же трудно прощупать живую устную традицию, как и в передаче истории Вацлава.

Одно несомненно: легенда о Людмиле — это ветвь Вацлавской легенды. «Двойное житие» Кристиана возникло не путем слияния двух самостоятельных легенд, а расширения людмилинских мотивов, взятых из первоначального жития первого чешского святого. Совершенно самостоятельной Людмилинская легенда стала только в XI в. Аналогично развивалась легенда о верном Подивене. Как в рассказе о Людмиле, так и тут решающий шаг по сравнению с «Crescente» сделал Гумпольд, а завершил развитие Кристиан. Он посвятил Подивену девятую главу своего труда, начав ее словами: «Nunc deo auctore de novo martyre sincere scire volentibus nova miracula pandam».

Но позднейшая судьба Подивена, в отличие от судьбы Людмилы, не была благоприятной: он не был канонизирован, рассказ о нем остался в составе Вацлавской легенды; правда, повествование о нем развивалось и углублялось, но он и в дальнейшем светил лишь отраженным светом своего господина. Этот неуспех Подивена можно приписать менее яркой выраженности устной традиции об этом спутнике Вацлава; однако успех Людмилы, заверченный всеобщей распространенностью ее культа в более поздних столетиях, не обязательно восходит только к раннему развитию сказаний о ее мученической смерти. Укреплению культа Людмилы могла способствовать, например, потребность Георгиевского («св. Йиржи») женского монастыря иметь собственную местную святую. Фигура Подивена совершенно не отразилась в 1-м старославянском житии Вацлава, образ же Людмилы там есть, хотя и в неясном, и в искаженном виде. Можно думать, что сказания о Людмиле были значительно расширены во второй половине X в., возможно, что их знал и автор первоначального извода «Crescente», но не воспроизвел, стремясь к сжатости. Однако вполне устоявшаяся эта традиция, пожалуй, не была, иначе трудно объяснить разноречия в отдельных «докристиановских» записях и зависимость Кристиана от этих противоречивых источников.

Молчание о Людмиле первоначального текста «Crescente» не должно быть препятствием в попытке перевести образ этой княгини из области легенд второй половины X в. в область исторической действительности первой его половины. Но ее исторические черты очень неясны; снова напоминаю, что первое о ней известие (Гумпольд) ничего не сообщает о ее родственных связях с Пржемысловцами. Если мы и признаем Людмилу лицом историческим, то это все равно ничего не даст для проверки историчности образа Борживоя. Людмила — генетическая часть Вацлавской легенды, Борживой в этой легенде не выступает. В позднейших житиях генетические связи были затушеваны, материал легенд постоянно распределялся по-новому. Определить условия, при которых Борживой

вошел в цикл чешских легенд, мы можем только там, где он появляется впервые, т. е. у Кристиана. Здесь Борживой выступает во второй главе, т. е. в рамках Кирилло-Мефодиевской легенды. Позже обе легенды (Вацлавская и Кирилло-Мефодиевская) сближаются: например, в чешском изводе «Crescente» Борживой фигурирует вместо Спитигнева в начале Вацлавской легенды; наоборот, в «Diffundente» Мефодий приходит в Чехию крестить Людмилу. Кристиан же ясно показывает, что первоначальное место Борживоя — в кирилло-мефодиевской агиографии.

Поэтому напрасно было бы искать источник сообщения Кристиана о крещении Борживоя в кругу Вацлавских легенд; его можно найти единственно в области кирилло-мефодиевской агиографии. Однако скептики указывают, что и здесь, в частности в житии Мефодия, нет упоминаний не только о Борживое, но даже о Пржемысловцах и вообще о Чехии. Ввиду того что все памятники кирилло-мефодиевского круга молчат о Борживое, остается один выход: апеллировать к несохранившимся источникам. Как ни парадоксально, во всех подобных суждениях об утраченных памятниках, из которых Кристиан мог узнать о крещении Борживоя, маяком служит Хроника Козьмы. Ее автор был заклятым недругом славянской литургии, поэтому, казалось бы, напрасно искать у него ссылки на труды, касающиеся деятельности Кирилла и Мефодия. На самом же деле Козьма упоминает о двух трудах, по-видимому, такого рода: «Privilegium Moraviensis ecclesie» и «Epilogus eiusdem terre atque Boemie». Контекст (I, 15) указывает, что в одном из них говорилось о крещении Борживоя. Большая часть уже упомянутой книги Халоупецкого «Источники X века» посвящена проблеме этих двух памятников, о которых Козьма высказался несколько неясно. Халоупецкий отождествляет «Epilogus» с «Diffundente», «Privilegium» же пытается реконструировать на основе четырех легенд: легенды Кристиана, «Diffundente», «Beatus Cirillus» и «Tempore Michaelis». Решение Халоупецкого было отвергнуто почти всеми, но, возможно, и я полагаю правильно, иное решение, лежащее в той же плоскости, по которой шел и он. Козьма не мог, конечно, подразумевать под «Epilogus» «Diffundente» — памятник XIV в. Но это вполне мог быть прототип «Privilegium», относящийся к X в., т. е. Кристиан. «Privilegium» же нет надобности реконструировать на основе четырех сохранившихся памятников, раз есть возможность отождествить его с легендой «Beatus Cirillus», написанной, судя по многим признакам, на основе Кристиана во второй половине XI в. Идентификацией обоих источников Козьмы я подробно занимался в предыдущих работах.<sup>3</sup>

Ссылки Козьмы служили для Халоупецкого и других исследователей основой для предположения о существовании по меньшей мере двух весьма древних источников, которыми задолго до Козьмы пользовался Кристиан. Эта конструкция сама по себе искусственна и произвольна. Козьма едва ли цитировал бы труды, возникшие когда-то в начале X в. и уходящие своими корнями в Кирилло-Мефодиевскую эпоху. К тому же эта конструкция совершенно излишня, раз источники Козьмы мы можем отождествить с хорошо нам известным Кристианом и с легендой «Beatus Cirillus», впервые изданной Халоупецким. Возникновение всей этой конструкции можно объяснить единственно стремлением подменить Кристиана более ранними источниками. Но поиски и реконструкция предполагаемых,

<sup>3</sup> O. Králík. 1) Privilegium Moraviensis ecclesie. — Byzantinoslavica, t. XXI, 2. Prague, 1960, стр. 219—237; 2) Imaginární historie. Acta universitatis Palackianae. Historica, II. Olomouc, 1961.

несохранившихся источников кончаются там, где есть реальные сохранившиеся источники.

«Epilogus» и «Privilegium» мы должны вычеркнуть из числа возможных источников Кристиана. Но тем настоятельнее встает вопрос, какими источниками располагал этот автор для первых двух глав своего труда, в которых и появляется Борживой. Наиболее тщательно занимался этим вопросом Вейнгарт.<sup>4</sup> Опровергая сомнения Пекаржа, он в первую очередь доказал, что Кристиан пользовался непосредственно 1-м старославянским житием Вацлава. Следовательно, язык не составлял для Кристиана препятствия при использовании старославянской письменности и нет оснований сомневаться в том, что свои сведения о Константине и Мефодии он брал также из славянских источников, не нуждаясь при этом ни в каком латинском посреднике. Вейнгарт полагает, что данные для своих первых глав Кристиан взял из так называемых Паннонских житий и Жития св. Наума. Кристиану была знакома наряду с первоначальной славянской традицией IX в. также враждебная ей традиция, сложившаяся в Зальцбургском архиепископстве; в частности, общепризнано, что ему были известны Пильгримовы подделки.

Труд Кристиана действительно двусоставен, но второе его ядро наряду с Вацлавской легендой — это легенда не Людмилинская, как это часто утверждалось, а Кирилло-Мефодиевская. Иначе говоря, открывшее новую эпоху дело Кристиана — это не развитие истории княгини Людмилы, но расширение истории чешского христианства путем установления его связи с христианством великоморавским. Появление новой святой, первое известие о которой читалось уже у Гумпольда, не означало собой особенно большого углубления исторического самосознания раннесредневековой Чехии; появление же солунских братьев как первых патронов династии Пржемысла и вообще Чехии Пржемысловцев существенно расширяло чешский исторический горизонт. Политические следствия этой концепции Кристиана были даже необозримо широки: держава Пржемысловцев провозглашалась тут преемницей могущественной державы Святополка. Более полно эту концепцию выразил автор хроники в стихах начала XIV в. — так называемый Далимил.

По сравнению с тем, как о чешской истории писал автор «Crescente» и прочие авторы Вацлавских легенд «докристианской» эпохи, труд Кристиана является революционным поворотом. Уже при анализе людмилинских глав приобретает значительность проблема источников Кристиана; она становится крайне важной при исследовании первых двух глав, знаменующих собой обращение через голову Спитигнева к IX в. и переход из Чехии в Великую Моравию. Опять-таки здесь речь идет не только о Кристиане, но также о линии, в первую очередь представленной «Crescente». Все, что пишет Кристиан в первых главах, может быть верно, но нужно объяснить, почему обо всем этом молчат все более ранние Вацлавские легенды. «Crescente» безусловно носила официальный характер, за ней стоял авторитет только что основанной Пражской епископской кафедры, Гумпольд же писал прямо по заказу императора Оттона II. Вероятно, молчание «Crescente» — это сознательное замалчивание кирилло-мефодиевской традиции, но, может быть, также, что в Праге после 973 г. о ней знали мало, почти ничего. Главное же, возможно, что события IX в. в соседней Моравии не связывались с актуальным положением Пражского княжества и епископства (основанного в 973 г.). Новая епископская ка-

<sup>4</sup> M. Weingart. První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu. — Svato-václavský sborník, I. Praha, 1934, стр. 863—1088.

федре была подчинена Майнцу, в те времена крупному экономическому и культурному центру; к хронологически и территориально относительно отдаленным реминисценциям тут не было, пожалуй, вначале интереса. Таким образом, в молчании «Crescente» не нужно усматривать преднамеренность, тем менее — предвзятость.

Проблема выступит резче и яснее, если мы сформулируем ее в терминах критики источников: какие источники для написания вводных глав были в распоряжении Кристиана? И были ли эти источники доступны пражскому автору уже при епископе Дитмаре? Можно думать, что Кристиан опирался, по существу, на те же источники, которыми располагает и современный историк кирилло-мефодиевской эпохи, что положение здесь такое же, какое мы констатировали в вопросе передачи Кристианом судеб Вацлава и Людмилы. И, конечно, Кристиан, судя по всему, обращался с Кирилло-Мефодиевской легендой так же свободно, в соответствии с потребностями композиции и своими идейными установками, как и с Вацлавской легендой и особенно Людмилинской. Едва ли можно возражать против утверждений Вейнгарта, что Кристиан был знаком с Паннонскими житиями и с Житием Наума. Прежним исследователям мешало предвзятое мнение, что в Чехии X в. две существовавшие литературы — старославянская и латинская — были изолированы друг от друга. Эта предвзятость опровергается тем фактом, что Кристиан пользовался 1-м старославянским житием Вячеслава.

В этом плане важнее всего вопрос: каким путем кирилло-мефодиевская письменность попала в руки Кристиана и была ли она известна в Чехии уже при епископе Дитмаре? По существу дела есть две возможности: или славянская культура бытовала у нас и непосредственно в Чехии Пржемысловцев непрерывно с IX в., или же кирилло-мефодиевские литературные памятники были принесены сюда незадолго перед написанием труда Кристиана извне — скорее всего из Болгарии. Конечно, обе возможности можно соединить и предположить, что слабеющая традиция, непосредственно связанная с эпохой Мефодия, была усилена новым влиянием болгарского культурного центра. В чистом виде первый тезис (о непрерывной чешской традиции) отстаивать трудно, ибо сообщение Кристиана о том, что болгары были крещены ранее моравян, взято из болгарского источника, или из Жития Наума, или из другого источника, хотя бы устного. Практически приходится решать: какова была роль непрерывной местной традиции и источников, недавно полученных из других славянских стран, среди источников Кристиана.

Мы не располагаем положительными фактами, которые говорили бы о непрерывности местной традиции. О живых же сношениях тогдашней Чехии с Болгарией свидетельствуют некоторые упоминания Кристиана, в частности его слова о расцвете богослужения на славянском языке: «quod et usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maxime in Bulgariis, multaque ex hoc anime Christo domino acquiruntur». Историческая обстановка была крайне неблагоприятна для сохранения в нашей стране кирилло-мефодиевских культурных достижений. Само имя «Моравия» совершенно исчезает из исторических памятников X в. Показательно, что оно встречается лишь в архаизирующих Пильгримовых подделках. Было бы совершенной иллюзией думать, что Пржемысловцы, овладев после битвы на Лехе (955 г.) Моравией, нашли там богатую библиотеку или даже библиотеки произведений кирилло-мефодиевской письменности. Единственная мыслимая возможность здесь та, что произведения эпохи Мефодия попали в Чехию еще до опустошения Моравии и падения ее могущества. Но и Чехию первой половины X в. мы отнюдь не должны представлять

себе идиллически. Западные хроники повествуют о тяжелых боях чехов с баварцами и саксонцами; известно, что Болеслав в течение 14 лет воевал с Оттоном I. Во всей средней Европе на рубеже IX и X вв. наблюдается глубокий экономический упадок, торговые пути прерываются, старые культурные области варваризируются.

Известие о динарии князя Вацлава — результат нумизматической ошибки. Теперь обычно считается, что его чеканили в начале XI в., притом в Польше. С помощью Кристиана можно доказывать что угодно, Пекарж, например, построил на его основе лучезарный образ золотого века чешской культуры при Людмиле и Вячеславе. Но Кристиан рисует в самых мрачных тонах современную ему Моравию. Напомню его известные слова: «... *diversis cladibus attrita usque in hodiernum diem deflet*». В рассказе о культурной жизни при Вацлаве Кристиан повторяет «Crescente»: «*ad eum seu apes alvearia, haut secus sacerdotes, levite plurimique famuli dei confluunt Bavariorum, Sweworum aliarumque provinciarum locis, reliquiis cum sanctorum bibliothecisque plurimis*».<sup>5</sup>

В этом контексте мы не обсуждаем вопроса, достоверно ли сообщение «Crescente». Для нас важен факт принятия его без возражений Кристианом; значит, у него не было представления ни о каком расцвете славянского богослужения при Вацлаве. Лишь новейшим историкам дано фантазировать в том роде, что, например, Вацлав поручил написать старославянское житие Людмилы.

Передача известия о баварских и швабских ксендзах, при Вацлаве валом валивших в Чехию, ярко характеризует механичность христиановской компиляции. Историю Вацлава, начинающуюся со Спитигнева, Кристиан по существу, а часто и текстуально оставил в том виде, какой она имеет у автора первой Вацлавской легенды — «Crescente»; только местами он дополнил ее мотивами из 1-го старославянского жития Вацлава. Зато он дал волю своим славянским симпатиям, а также последовал за своими старославянскими источниками в первых двух главах. Между «Crescente» и Паннонскими житиями зияла пропасть. При всей механичности своей работы Кристиан должен был ее чем-то заполнить. Борживой был настоятельно необходим как мост между Моймировцами и Пржемысловцами; связующее же звено между святыми, действовавшими в Моравии IX в., и святым на Пражском столе — это крещение Борживоя. Борживой и его крещение возникли, судя по всему, в силу композиционных потребностей Кристиана. Введение Кирилло-Мефодиевской легенды в рамки чешской истории нужно было как-то мотивировать; в произведении агиографического характера наиболее удачным решением было представить Мефодию крестить Вячеслава деда. Крещение Борживоя связано с пророчеством Мефодия: «... *dominus dominorum tuorum efficeris, cunctique hostes tui subicientur dicioni tue et progenies tua cottidie augmentabitur velut fluvius maximus, in quo diversorum confluunt fluentia rivulorum*». Мефодий — провозвестник величия рода и державы Пржемысловцев; тем самым полностью обосновывается его вступление в чешскую историю.

Напрасно было бы искать источник Кристианова сообщения о пророчестве Мефодия; очевидно, оно возникло из-за композиционных потребностей его труда. Конечно, речь идет здесь не о личной выдумке автора; пророчество о будущем величии Чехии выросло из тогдашнего положения и притязаний державы Пржемысловцев. Из грамоты об основании Пражской епископской кафедры, повторенной в грамоте 1086 г. (и бла-

<sup>5</sup> WLL, стр. 109, 33; ср. «Crescente»: «*multi sacerdotes de provincia Bavariorum et de Suevia, audientes famam de eo, confluebant cum reliquiis sanctorum et libris ad eum*».

годаря этому сохранившейся), а также из сообщений арабских географов нам известны великодержавные установки государства Пржемысловцев во второй половине X в. Пророчество Мефодия прекрасно отвечает положению страны при Болеславе Благочестивом; ни в какой другой момент оно и не могло быть написано. Показательно, что этот мотив снова ожил во всей широте в легендах XIV в. — в «Diffundente» и «Tempore Michaelis». При Карле IV Прага стала императорской резиденцией, к этому государю, прямому потомку Пржемысловцев, подходили слова Мефодия Борживою: «dominus dominorum tuorum efficieris».

Роль Борживоя в труде Кристиана вполне объясняется положением в эпоху Болеслава II и, пожалуй, единственно им. Историю тогдашнего большого Чешского государства мы знаем только в общих чертах, пока что нелегко развитие агиографии от «Crescente» до Кристиана поставить в связь с поворотами в этой истории. Размеры державы Пржемысловцев в эпоху возникновения «Crescente» были столь же велики, а может быть и больше, чем в эпоху, когда писал свой труд Кристиан. Поэтому несколько поражает узость географического кругозора в легенде «Crescente»: место действия легенды заключено между Прагой и Регенсбургом, но есть упоминания о Риме и франках. Наоборот, перспектива Кристиана — общеевропейская: он в одинаковом тоне говорит о Западнофранцузском королевстве и Болгарском царстве. Главное же — воспринимает как нераздельное единство историю Чехии и Моравии, так что его труд — это действительно «Epilogus Moraviae atque Bohemiae», если говорить словами Козьмы.

В тогдашних социальных условиях большое значение имели церковная организация и церковная идеология. Важным шагом в деле укрепления владычества Пржемысловцев было основание Пражской епископской кафедры; наоборот, создание архиепископских кафедр Гнезненской и Остржигомской (Эстергомской) знаменовало собой конец чешских великодержавных притязаний. В X в. апогеем чешской экспансии было, очевидно, время правления честолюбивого второго епископа Пражского Войтеха. В ту эпоху делать большую политику без участия высшей иерархии было невозможно: епископы сплошь и рядом командовали войсками и — что еще важнее — создавали организационную сеть, заменявшую собой государственную администрацию; они же руководили идеологической борьбой. Легенда «Crescente» указывает, что традиционная зависимость Чехии от Баварии не была еще преодолена; также, например, пумизматы (В. Кац<sup>6</sup> и другие) указывают, что образцом для первых чешских монет были монеты регенсбургские. Начиная с IX в. баварские епископы считали Чехию и всю среднюю Европу своим доменом, поэтому подчинение Пражского епископства Майнцу было важным поворотом к новой ориентации. Епископ Пассауский Пильгрим упорно боролся против нового курса, предъявляя баварские притязания на Дунайские области и в первую очередь на миссионерскую деятельность среди мадьяр. В этих условиях представители нового чешского епископства были вынуждены искать опору в истории. Пильгрим опирался на Зальцбургский епископат. Последний еще в 900 г., непосредственно перед падением Великоморавской державы, жаловался в Рим на стремления моравян отделиться в церковных вопросах. Естественно, что идеологи Пражского епископства решили в этих условиях опереться на наследие Великоморавского архиепископства. Отзвуки этих столкновений между Пассау и Прагой явственно различимы в труде Кристиана.

<sup>6</sup> V. Katz. O chronologii denarů Boleslava I a Boleslava II. Praha, 1935.

К тому, чтобы Прага оперлась на дело Константина и Мефодия, приводили епископа Войтеха и практические соображения. Для того чтобы по-настоящему распространить новую религию в широких массах, нужно было сделать ее понятной народу, пользоваться языком, который Константин поднял до уровня литературного. Европейская констелляция в последней четверти X в. была весьма благоприятной для распространения славянского богослужения и вообще культуры. Христианство в кратчайший срок распространилось по всему славянскому Северу: важнейшая вежа — крещение князя Владимира. За влияние в Киевском княжестве в течение десятилетий боролись Рим и Византия; император Оттон направил в Киев архиепископа Адальберта, в свое время покровительствовавшего молодому Войтеху, позднему епископу Пражскому. Нельзя не учитывать, что Владимир был крещен в годы епископства Войтеха и что епархия Войтеха граничила с Киевским княжеством. Войтех не мог относиться безучастно к этому событию всемирно-исторического значения; к тому же он воспитывался в Магдебурге, и ему не были чужды планы Оттонов. Литургия на славянском языке, в том виде, как она по кирилло-мефодиевскому образцу развивалась в тогдашней Болгарии, была мощным оружием в руках Византии. Уже из соображений конкуренции западная церковь в своей экспансии на северо-восток должна была бороться тем же оружием. Нажим из Магдебурга потерпел неудачу благодаря упорному сопротивлению полабских славян. Новое широкое наступление было, очевидно, предпринято в эпоху Войтеха из Праги. Не удалось и оно, сам Войтех дважды оставляя Пражскую кафедру, и было бы весьма важно знать весь фон его споров с пражским князем. Наконец, интересы Рима были спасены польским королем и спешно учрежденным Гнезненским архиепископством.

В эпоху Войтеха Чехия находилась, очевидно, в центре разворачивания событий в Европе. Не случайно Войтех удался, наконец, именно к Болеславу Храброму; в Польше его дело продолжали его ближайшие сотрудники, в частности Радим, первый польский архиепископ. Друг и биограф Войтеха — Бруно Кверфуртский — был миссионером-архиепископом в Венгрии и в странах к востоку от нее. Сравнительно короткий период деятельности Войтеха на Пражской епископской кафедре был, судя по всему, временем усиленной идеологической экспансии. Войтех был церковным деятелем необычайно большой энергии; вне всякого сомнения, для него была весьма удобна возможность обосновать свои притязания на миссионерскую деятельность на севере и востоке тем, что в состав его диоцеза входила Моравия, центр большого архиепископства уже в IX в. Войтеху было выгодно выступать в качестве прямого наследника Мефодия. И вне всякого сомнения он без колебаний использовал для миссионерской деятельности заветы Мефодиевы, т. е. литургию на славянском языке.

Красноречивым свидетельством кратковременного подъема Пражского епископства в 80-х и в начале 90-х годов X в. является как раз труд Кристиана. Показательно, что он предостерегает современных ему чехов от непослушания епископу Войтеху; он напоминает, сколь трагичны были последствия такого же непослушания моравян Мефодию. Пражское епископство при Войтехе должно было противостоять притязаниям баварских епископов, в частности Пильгрима Пассауского, и бороться за наследие Кирилла и Мефодия. Кристиан явно полемизирует с Пильгримом; первые же две главы его труда направлены, хотя и не прямо, против Византии и Болгарии. Кирилл, по Кристиану, начинает переводить Писание только в Моравии и, следовательно, для моравян, Мефодий крестит чешского князя и предвещает славу Чехии. Оба вероучителя самыми тесными

узами связаны с Моравией и Чехией, или — в терминах эпохи Войтеха — с Пражским диоцезом.

Кристиан является доказательством того, что кирилло-мефодиевская письменность была хорошо известна и использовалась в тогдашней Праге. Вопрос только в том, каким путем она сюда попала. Новое Пражское епископство очень нуждалось в этом наследии для своей экспансии, но сомнительно, чтобы оно пришло к нему самотеком. Пока кому-либо не удастся конкретно указать на возможность того, что в том или ином культурном учреждении в Моравии или Чехии кирилло-мефодиевские памятники сохранялись в течение всего опустошительного X в., вплоть до времени Кристиана, преждевременно рассуждать о непрерывности у нас традиции старославянской литературы. Если можно было приносить старославянские рукописи из Болгарии в Киев, то нет оснований сомневаться в возможности того, что для них был открыт путь с Балканского полуострова или из Хорватии также в Пражский диоцез времен Войтеха. Затем был еще путь культурных сношений через Рим в южную Италию, прежде всего через Монте-Кассино.

Пожалуй, мы не ошибемся, если назовем время епископа Войтеха первым славянским Ренессансом в Чехии. Гораздо правдоподобнее, что Кристиан и его современники освоили наследие IX в. заново, главным образом через болгарское посредство, чем предположение, что славянская культура бытовала в Чехии в течение всего X в. и лишь при первом пражском епископе была оттеснена на периферию культурной жизни. Скорее всего нет оснований обвинять автора «Crescente» в тенденциозном замалчивании славянской струи в чешском христианстве: местная традиция славянской культуры едва ли была в его время особенно заметной. Прилив славянских книг в Чехию в 80-х годах X в. вполне может объяснить резкий переход от узкого горизонта «Crescente» к широким перспективам, ко всей смелой концепции Кристианова труда. В то бурное десятилетие, когда принял крещение князь Владимир, а польский Мешко решил ударить по державе Пржемысловцев, безусловно не могли дремать и в Праге. Коротко говоря, там сложилась великодержавная идеология, задачей которой было подвести фундамент под господствующее положение Пржемысловцев в средней Европе. Кристиан — ее глашатай.

Мотив крещения Борживоя — это скрепа в кристиановской концепции объединенной истории Моравии и Чехии, агиографическое выражение идеи, что держава Пржемысловцев — прямое продолжение державы Великоморавской и Пражское епископство — это та же кафедра Мефодия. Кристианова компиляция, по существу, двучастна: она сочетает Кирилло-Мефодиевскую легенду с Вацлавской; возникновение фигуры Борживоя можно объяснить композиционными потребностями автора. Все же необходимо рассмотреть все составные части «Борживоевой легенды» — до Кристиана мы не находим ни малейших ее следов.

Самое слабое звено в Борживоевой легенде — рассказ о восстании Строймира. Насколько «подозрительно» это повествование, наглядно указывает догадка Халоупецкого, что здесь перед нами поздняя интерполяция.<sup>7</sup> Сущность эпизода — международный мотив «Variemus»; его можно применить в любом контексте. По существу дела этот мотив был нужен автору, чтобы прославить первого чешского князя христианина рассказом о том сопротивлении, которое он должен был преодолеть. Кристиан судил правильно, полагая, что введение христианства должно было вызвать в стране языческую реакцию. Но восстание это он построил несколько

<sup>7</sup> V. Chaloupecký. Prameny X století. . . , стр. 232, 236.

нелогично, а главное — мотив языческой реакции повторил в своем труде три раза. Ян Славик обратил внимание на признак, указывающий на компилятивный характер его труда, а именно на раздвоенность, повторность действующих лиц и действий.<sup>8</sup> Мотив восстания против правой веры фигурирует у Кристиана даже три, если не четыре раза.

Этот мотив он заимствовал в первую очередь из Вацлавской легенды. В «Crescente» он разработан удачно: умирает второй по счету чешский князь христианин — Вратислав; его преемник Вацлав еще малолетний. Значит, налицо благоприятные условия для попытки свергнуть новый порядок; к тому же княгиня (вдова) симпатизирует языческой партии. Эту версию истории христианства в Чехии принял и Гумпольд, добавив к ней рассказ о том, что жертвой языческого мятежа стала Людмила. Иную версию дает 1-е старославянское житие Вячеслава, где восстание язычников передвинуто на время полновластия Вячеслава и вождем является Болеслав. Кристиан, не смущаясь, перенес оба мятежа в свой труд, рассказав о первом по «Crescente», а о втором — по 1-му старославянскому житию Вячеслава.

В известном смысле мотив восстания есть уже и в первоначальном житии Мефодия, где по дьявольскому наущению Святополк преследует Мефодия. Но здесь речь идет не о столкновении язычества с христианством. Также в 1-м старославянском житии Вацлава мятеж вельмож не носит сколько-нибудь ярко выраженного противохристианского характера. Кристиан воспроизвел все эти известия различных своих источников о мятеже или непослушании, но, не колеблясь, наделил и своего Борживоя заслугами по одолению супротивных, сделав вождем языческой реакции против него Строймира. Была правильно отмечена нелогичность того, чтобы языческий мятеж в Чехии против первого христианского государя возглавлял князь Строймир, по Кристиану же долго живший в Германии, где христианство укоренилось относительно давно.

Это многократное повторение родственных мотивов у Кристиана свидетельствует о литературной обработке и книжной инспирации. Однако конфликт Святополка с Мефодием есть исторический факт, можно думать, что черты историчности есть и в мятеже, довольно реалистически изображенном в «Crescente». Но второй по счету мятеж при Вячеславе, о котором, следуя за 1-м старославянским житием Вацлава, рассказывает Кристиан, есть истинная конструкция. И уже чисто литературными потребностями вызван рассказ о восстании Строймира. Анекдотический мотив «Variemus» — это «общее место» тогдашней литературы. Поскольку дело касается возможной исторической основы, то отметим догадку Добровского: он предполагал наличие образца из болгарской агиографии — повести о мятеже против первого христианского государя — Бориса.<sup>9</sup> Не исключено, что эта догадка правильна. Но проверить ее можно будет лишь при глубоком изучении отношений Кристиана к болгарской литературе X в.

Достоверность действующих лиц Борживоевой легенды, из числа которых мы уже исключили Строймира, не может быть проверена средствами исторической критики. Помимо самого Борживоя, речь идет еще о Каихе. Фигурой Борживоя я уже занимался в своей более ранней работе.<sup>10</sup> Здесь я отметил бы кратко, что единственная порука его существо-

<sup>8</sup> J. S l a v í k. Dvojítost osob a dějů v legendě Kristiánově. — Sborník J. B. Novákovi. Praha, 1932, стр. 32—44.

<sup>9</sup> Ср.: WLL, стр. 271 («все, что Кристиан рассказывает о Строймире... он взял... из болгарской истории»).

<sup>10</sup> O. K r á l í k. Jos. Dobrovský a bádání o počátcích českých dějin. — Sborník Pocta Zd. Nejedlému. Olomouc, 1959, стр. 73—140.

вания — свидетельство Кристиана. Этого мало. В вопросе непрерывности богослужения на славянском языке в конце IX и в течение всего X в. Каих был бы фигурой не менее важной, чем Борживой, если бы мы могли подтвердить его реальность историческими данными. Показательно, что забытый оппонент Добровского Пфрөгнер говорит о славянском священнике Павле Каихе.<sup>11</sup> Священника Павла мы знаем из «Crescente» и других Вацлавских легенд X в. как настоятеля церкви в Праге. В ответ на возвращения Добровского Пфрөгнер во втором издании своей книги стал различать Кристианова Каиха и настоятеля Павла из «Crescente». Но способ мышления Пфрөгнера оживает в новейшей литературе. Павла провозглашают представителем славянского обряда и даже автором нескольких старославянских памятников, помимо прочего — наиболее раннего жития Людмилы.

Произведенное Пфрөгнером произвольное соединение в один исторический образ двух священников отражает действительно разноречия между двумя основными источниками Кристиана — Вацлавской легендой «Crescente» и старославянскими житиями Кирилла и Мефодия. Не может быть спора о том, что автор «Crescente» считал своего Павла священником латинского обряда. Я уже цитировал показательное в этом отношении место из «Crescente» о приливе в Прагу при Вацлаве ксендзов и книг из Баварии и Швабии. Этой однозначно западной ориентации «Crescente» противостоит во второй главе Кристиана рассказ о славянском священнике Каихе, которого Мефодий дает в качестве спутника только что крещенному Борживою при его возвращении в Чехию. При исследовании судеб славянской культуры в наших землях в IX—X вв. легче отказаться от мысли о существовании князя Борживоя, чем священника Каиха, ибо священник, несущий с собой книги, — более верная гарантия развития новой культуры, чем крещение князя.

Парадоксально то, что Кристиан в силу своих навыков компилятора полемизирует с «Crescente», так сказать, «паратактически». Он не отвергает известия о массовом приливе немецко-латинских ксендзов в Чехию; наоборот, воспроизводит его почти дословно. Прибавляет лишь, что уже ранее того пришел в Чехию из Моравии славянский священник, ученик Мефодия. Критиковать оба эти известия рискованно: до «Crescente» никто не писал об обстановке в стране при князе Вацлаве; также Кристиан — первый автор, у которого мы находим данные о славянском священнике при Борживое. Но хорошо известно, как нужно понимать так называемые «vaticinatio ex eventu». По аналогии можно было бы установить принцип «historisatio ex praesentia» — историк переносит в прошлое современные ему условия. Не отрицая реальную основу сообщения «Crescente», можно думать, что в тоне его рассказа о баварских и швабских ксендзах отражаются настроения 70-х годов X в., когда после основания Пражского епископства в Чехию устремились ксендзы из соседних стран, которых здесь весьма охотно принимали. Точно так же не подлежит сомнению, что в 80-х годах X в. при Войтехе в Прагу приходили славянские священники — по способу Каиха. Загадка в том, откуда Кристиан мог получить известие о священнике IX в., о котором не упоминает ни один кирилло-мефодиевский источник. Общепризнано, что Кристиан изображает обстановку первой половины X в. анахронистически — по образцу условий своей эпохи. Весьма вероятно, что и славянский священник при дворе Пржемысловцев в эпоху до Спитигнева — такой же анахронизм. А вот приход славянских монахов и священников в Чехию в 80-х годах X в. — это то, что Кристиан видел сам.

<sup>11</sup> L. Ch. P f r o g n e r. Einleitung in die Kirchengeschichte, I—II. Prag, 1801.

11 Древнерусская литература, т. XIX

Из Борживоевой легенды можно проверить лишь те известия, которые подкрепляются независимыми от нее письменными или археологическими источниками. Найти останки священника Каиха сейчас невозможно, но можно было бы ожидать, что сохранилась память о месте погребения Борживоя. Несколько поражает, что в Георгиевском монастыре («св. Йиржи») удержалась память о месте погребения княгини Людмилы, Болеслава Благочестивого и других чешских князей, но память о Борживое не сохранилась нигде. Из рассказа Кристиана вытекает, что Борживой был вассалом Святополка. Факт подчинения Чехии этому могущественному правителю Моравии есть историческая реальность. Некоторые историки, например Бретгольц, считали, что эта политическая подчиненность обуславливала и церковное влияние. Здесь нужно обратиться к помощи хронологии. Только для 890—895 гг. наличие вассальных отношений Чешского княжества к Святополку является твердо установленным фактом. О более раннем времени Ф. М. Бартош говорит: «Однако в 874 г. чехи вновь подтвердили свою подчиненность империи и пребывали в зависимости от нее столь крепко, что в 890 г. тогдашний хронист Регино посчитал нужным подтвердить, что верность, которую они обещали франкским королям, они сохраняли неизменно».<sup>12</sup> В годы господства Святополка над Чехией Мефодия уже не было в живых, а его ученики были изгнаны. Таким образом, нельзя установить синхронности между историческим несомненным владычеством Святополка над Чехией и предполагаемым влиянием на Чехию Пржемысловцев Мефодиевой церковной организации. Эта трудность проявляется в неустойчивости даты гипотетического крещения Борживоя. Первым определением этой даты на основе Кристиана и Регинона занимался Козьма. Он отнес это событие к 894 г. Но такая датировка, конечно, исключена, ибо уже прошло девять лет как умер Мефодий. Все прочие комбинации опровергаются хронологическим несовпадением времени политической зависимости Чехии от Моравии и эпохи деятельности Мефодия. Таблицу гипотетических дат крещения Борживоя, предложенных отдельными историками, мы находим уже в «Критическом опыте» Добровского; теперь такая таблица заняла бы несколько страниц. Но ценной она была бы только для познания психологии более ранних и новейших историков, действительную историю IX в. она никак не освещает.

Наконец, остается единственное доказательство существования Кристианова Борживоя — церковь или церкви, которые он якобы основал. Как мы уже говорили, этим же автор «Crescente» подкрепляет представление о двух наиболее ранних чешских князьях христианах — Спитигневе и Вратиславе. По «Crescente», Спитигнев строит два храма, Кристиан один из них приписал Борживою, будечский же храм св. Петра оставил за Спитигневом. В вопросе об основании первого в Праге — Богородицкого — храма есть разноречие между Кристианом и «Crescente». Большого доверия заслуживает здесь более ранняя легенда. Но если бы мы и посчитали этот вопрос спорным, то и тогда храм в Пражском Граде не дал бы нам никакого подтверждения Борживоевой легенды.

Единственный шанс закрепить образ Борживоя в исторической действительности заключен в данных о другом храме, о котором «Crescente» вовсе не упоминает: «*Quique reversi in sua, in castello, cui vocabulum inerat Gradic, supradictum sacerdotem statuunt, fundantes ecclesiam in honore beati Clementis pape et martyris multa detrimenta sathane ingerentes, populum Christo domino acquirentes*». Это известие тем важнее, что стоит непосред-

<sup>12</sup> F. Bartoš. *Kníže Bořivoj*..., стр. 437.

ственно после рассказа о крещении Борживоя и прямо за именем Каиха. Если где-либо в Чехии IX в. мы можем искать следы Кирилло-Мефодиевской эпохи, то скорее всего там, куда, по Кристиану, отправились Борживой и Каих по дороге из Моравии. Церковь даже большей древности, чем IX в., обычно не исчезает бесследно. Знаменательно и посвящение Борживоевой церкви: латинской форме «Clementis» соответствует старославянское «Климент». Между тем известно, что почитание св. Климента тесно связано с Константином, обретшим его мощи в Херсонесе и принесшим их в Рим.

Цитированное место из Кристиана — это обещающий след; здесь, наконец, мы можем опереться на нечто положительное. Но идентифицировать Кристианов «Градец» нелегко, и размещение мест почитания Климента в Чехии и Моравии довольно загадочно. Костелы, несущие имя Климента, в прошлом часто считались памятниками IX в., «даже в тех случаях, когда и наиболее древние их части не имеют ничего общего с эпохой Кирилла и Мефодия». Для Моравии Рихтер перечисляет следующие объекты: «Возможность происхождения от Великоморавской эпохи приписывается якобы перестроенным культовым зданиям св. Климента на городище у Осветиман, в Липувце, в Ясенице, в Верхнем Бржецкове, на Санкт-Клементберге под Мистельбахом (Остмарк)». Для большинства этих пунктов Рихтер считает исключенным возраст, восходящий к IX в., такую возможность он допускает только в двух случаях — в Осветиманах и на Санкт-Клементберге. Но и тут он скептичен: «Посвящение св. Клименту указывает лишь на вероятную связь моравского христианства с прежней традицией славянских вероучителей, но не является доказательством ни древности постройки с этим посвящением, ни древности того поселения, где стоял костел — хотя бы и более поздний — св. Климента».<sup>13</sup>

В Чехии традиция, связанная с костелами св. Климента, носит более определенный характер — их основание приписывается князю Борживою. Сложность заключается в том, что традиция расщеплена, связана не с одним, а с несколькими местами. Наиболее серьезный претендент на отождествление с Кристиановым «Градиц» — это, конечно, Левый Градец, но были сторонники также Вышеграда и Градца-Кралове. Например, Пекарж был готов допустить, что Кристиан под своим «Градцем» подразумевал Вышеград и тем сохранил первоначальное имя королевского замка на правом берегу Влтавы.<sup>14</sup> Историк старой Праги В. В. Томек считал вероятным, что Борживоев храм стоял на Вышеграде. Это желание видеть Борживоев храм на Вышеграде объясняется маловероятностью допущения, что пражский князь после своего крещения основал первый христианский храм вне своей основной резиденции. Однако ясно, что Борживой мог заложить для своего предполагаемого духовного советника Каиха лишь один храм — в Левом Градце. Но верно и то, что к Вышеградскому костелу приурочена повесть о Борживое. Факт этот свидетельствует, что такая повесть может возникнуть дополнительно и что традиция, связанная с Левым Градцем, не была достаточно крепкой и сильной, благодаря чему и не могла вытеснить другие варианты легенды.

Был еще один Градец, претендовавший на честь первого христианского храма в Чехии. Уже Добровский должен был полемизировать с историком и патриотом Градца-Кралове Швендой, опровергать его утверждение, что

<sup>13</sup> V. Richter. O středověké architektuře na Moravě. — Časopis Matice moravské, 65. Brno, 1943, стр. 15.

<sup>14</sup> Český Časopis Historický, roč. 10. Praha, 1904, стр. 46, прим. 1.

Кристиан подразумевал Градец-Кралове. Тут подчеркивалось то обстоятельство, что Градец-Кралове ближе к Моравии, чем прочие Градцы Чехии, и что сюда легче могло проникнуть влияние Мефодиевой церкви. Гипотезам и комбинациям новейших историков нет границ. Предание или ученая комбинация приписывало происхождение в эпоху Кирилла и Мефодия костелов в Литомышли и Садске.<sup>15</sup> Поскольку речь идет о Литомышле, то версия о существовании там древнейшей церкви — еще 60-х годов IX в. — основывается на подделке Бочка (так называемой «*Monseana fragmenta*»); версию эту нельзя считать серьезной. В других случаях к чешским костелам, посвященным папе Клименту, применима в общем скептическая установка в том роде, как ее сформулировал Рихтер применительно к таким же храмам Моравии.

Традиция левоградская, бесспорно, древняя. Уже грамота первой половины XII в. подтверждает, что там находился костел, заложенный Борживоем: «*In Levo Gradech terra ad aratrum, ubi christianitas incepta est*».<sup>16</sup> Значение этого свидетельства нужно оценить критически. Грамота восходит к 1125—1140 гг., ее составитель, очевидно, знал Кристиана или иной источник, от него производный. Важно то, что целиком вывести содержание грамоты из Кристиана невозможно. «Левый Градец» — это больше, чем «Градц», предполагает иной источник информации. Конечно, меняются и географические названия; писец, писавший грамоту, мог опираться на современный ему общий «узус». Но и название «Левый Градец» вызывает сомнения. И. Скутил в интересном этюде показал, что этот тип словообразования (Левый—Правый или Десный Градец) в чешской топонимике раннего средневековья совершенно необычен, даже невозможен.<sup>17</sup> Очевидно, здесь налицо деформация, единственная приемлемая форма — это «Левув» (*Levův*) или «Левин» Градец (вблизи находится населенный пункт Левин), форма же «Левый Градец» вторична. Она и не укоренилась, Скутил указал, что в сохранившихся документах она крайне редка, обычна форма «Градец» (*Hradec*). Тем самым отпадает предположение, что форма «Левый Градец» попала в грамоту XII в. в силу общего «узуса», ей нужно искать образец в литературе. Действительно, в Хронике Козьмы мы дважды находим форму «Левиградец» (I, 10; I, 25), в одной рукописи (по нумерации Бретгольца — А 4а) — прямо «Левиградец». Вполне можно допустить, что составитель грамоты наряду с Кристианом знал и только что написанную Хронику Козьмы, уже сама цитируемая фраза показывает, что у него был живой исторический интерес.

Грамота свидетельствует, что в эпоху ее написания сообщение Кристиана связывалось с Левым Градцем и с упоминаниями о нем Козьмы. Теперь и нужно обратиться к этим двум упоминаниям хрониста. Первое касается борьбы Неклана с Властиславом, т. е. чехов с лучанами, Левый Градец выступает здесь как опорный пункт чехов в обороне против Властислава. В вопросе о крещении Борживоя это не дает ничего, только подтверждает древность Левого Градца. Но интересней всего то обстоятельство, что рассказ о войне с лучанами поставлен сразу после известия о крещении Борживоя Мефодием. Возникает вопрос: случайно ли совпадение контекста, в котором говорится о Градце у Козьмы и Кристиана? Правда, у Козьмы Левый Градец упоминается непосредственно

<sup>15</sup> Ср.: Н. G. Voigt. St. Adalbert. Berlin, 1898, стр. 10, прим. 42 и сл.

<sup>16</sup> Codex diplomaticus Bohemiae, I, N. 124. Pragae, 1914—1917.

<sup>17</sup> Josef Skutil. Levý Hradec? — *Časopis Společnosti přátel starožitností*, 66. Praha, 1958, стр. 140—144. Ср.: Iv. Vávr a. Levý Hradec. — *Časopis Společnosti přátel starožitností*, 67. Praha, 1959, стр. 8—10.

в эпизоде войны с лучанами и битвы на Турске, но в более широкой рамке главы I, 10 налицо и Борживой, и Градец, как и в труде Кристиана. Здесь мы стоим на почве шатких догадок, но не исключено предположение, что Козьма хотел превзойти своего предшественника по части большей подробности не только сказания о Пржемысле Пахаре, но и рассказа о первом князе христианине Борживое. У Кристиана после Мефодиева пророчества и крещения следует Градец с повестью об основании первого в Чехии храма, у Козьмы же после рассказа о крещении Борживоя следуют Левый Градец и образы более раннего языческого прошлого. Основой главы I, 10 у Козьмы могла явиться вторая глава Кристиана. Содержание названной главы у Козьмы разнородно, крещение Борживоя и война Неклана с лучанами соединены в одной главе без всякой внутренней мотивировки, автор дает лишь цветистый переход от одной темы к другой: «Nec superfluum esse iudicavimus, quod referente fama audivimus, huic operi nostro hoc in loco summam literarum apicibus inserere bellum». Наоборот, сочетание рассказа о церкви св. Климента в Градце с крещением Борживоя логично и органично. В силу этого можно думать, что Козьма заменил первоначальный Градец Канха своим, ни к селу ни к городу вдвинутым Левым Градцем Неклана. На связь с Кристианом могло бы, пожалуй, указывать и выражение «literarum apicibus», в первой главе у Кристиана читается: «tam latinis quam ipsis Grecorum apicibus instructus».<sup>18</sup>

Более несомненный след дает нам второе упоминание Левого Градца Козьмой: «Facta est autem hec electio non longe ab urbe Praga Levigradec in oppido XI. kal. Marcii, eodem quo obiit Diethmarus episcopus anno» (I, 25). Не без оснований это известие Козьмы об избрании Войтеха епископом приводится в подкрепление рассказа Кристиана о первом христианском храме в Левом Градце. Если там собрался собор, который должен был избрать преемника Дитмара, значит, уже в 982 г. это было место исключительного значения в чешской церковной и государственной жизни. Но проблемы возникают и в связи с этим вторым упоминанием Левого Градца Козьмой. Как усматривается из издания Бретгольца, в рассказе об избрании Войтеха Козьма повторил слово в слово Канапариеву легенду; ради наглядности даем разрядкой те слова этой легенды, которые буквально воспроизвел Козьма: «Post mortem vero episcopi non longe ab urbe Praga factus est conventus desolatae plebis... Eodem die dominico, quando haec electio facta est» (I, 240). Указание на место избрания взято таким образом из Канапария, но упоминания о Левом Градце у этого последнего нет, это интерполяция Козьмы. Козьма, как правило, стремится знать больше, чем знают его источники, вопрос только в том, каков был источник его дополнения. В данном случае Козьма как декан Пражского капитула был бесспорно в исключительно благоприятном положении. По всей вероятности, дату избрания он не выдумал, а нашел ее в официальных записях Пражского епископства. Более проблематично дополнение, уточняющее место избрания. Аргумент здесь тот, что Козьма едва ли стал бы рабски повторять слова Канапария, если бы все сведения об избрании Войтеха брал из официальных источников. На самом же деле источник его информации — Канапарий, только дату избрания он явно взял из официальной записи. Для соблюдения преемственности епископов даты их избрания и смерти систематически записывались, но точное указание на место избрания выходит,

<sup>18</sup> WLL, стр. 89, 30.

пожалуй, за рамки нормальной схемы такой записи. Не исключено, конечно, что Войтех был избран в Левом Градце, но осторожней считать упоминание Козьмой места избрания епископа выражением его убеждения, что епископ Войтех был связан с Левым Градцем.

Путем анализа упоминаний Левого Градца Козьмой мы пришли к заключению, что в сознании первого чешского хрониста начала XII в. Левый Градец был прочно связан с событиями церковной жизни при Войтехе, образ же Левого Градца IX в. неустойчив: в отличие от Кристиана Козьма разрывает его связь с крещением Борживоя и упоминает его в связи с эпизодом войны с лучанами. Славу Левого Градца и определяют оба упоминания Козьмы. Его значение в эпоху Войтеха бесспорно, его же роль в чешской истории IX в. стоит под сомнением. Оба упоминания — и Кристиана, и Козьмы — поздние, очевидно, многое зависело здесь от их способностей к ученым комбинациям.

Нечто осязаемое — это церковь в Левом Градце, но в истории каждого памятника зодчества две стороны: одна прямо вписана в план и камень, другая — явствует из письменных упоминаний о памятнике. Первое письменное известие о церквушке в Левом Градце мы находим у Кристиана; по существу дела оно свидетельствует только о том, что в годы написания его труда церковь стояла и была посвящена папе Клименту. Историк находится под контролем читателей; он должен стараться, чтобы его утверждения отвечали действительности, которую его читатели знают или по личному опыту, или из каких-либо надежных источников. Кристиан всякое мог рассказывать о мифическом Пржемысле, но здесь должен был следить лишь за тем, чтобы не отклониться слишком резко от бытовавших тогда сказаний о нем. Существование церкви в Левом Градце он не мог выдумать: ведь современный ему читатель мог на месте ее осмотреть и убедиться, кому она посвящена.

Нечто иное — датировка и вся строительная история какого-либо памятника зодчества; здесь уже трудно отличить сказание от исторической действительности. Правда, широко распространен взгляд, что предания, связанные с каким-либо зданием, менее подвержены деформации, чем рассказы, относящиеся к историческим деятелям. Но как раз судьба вопросов, касающихся X в., принуждает и тут к скепсису. Мы можем довольно подробно проследить развитие Вацлавской агнографии, ибо почти все относящиеся сюда легенды X в. до нас дошли. Поэтому можно сказать с достоверностью, что образ места братоубийства вырисовывался лишь постепенно, что первоначально не приводилось даже название Болеславова замка. Достоверно и то, что лишь в одной боковой линии развития в легенде появился мотив праздника Козьмы и Дамиана. Но это обстоятельство несколько не воспрепятствовало тому, что имена этих святых были закреплены за церквушкой в Старой-Болеслави, а затем именно это посвящение храма, около которого князь Вацлав был убит, было перенесено и на время его смерти. Религиозный культ несомненно консервативней, чем сказание, миф, легенда; но ясно также, что давление со стороны складывающейся легенды оказывает обратное влияние на формы культа, в том же случае, которым мы занимаемся, на представление о строительной истории костела в Левом Градце.

Борживой и Климент — это, по существу, составные части Кирилло-Мифодиевской легенды. Встает вопрос: когда же эта легенда проникла так глубоко в культовую жизнь, что определила собой и посвящение храмовых зданий? Сообщение Кристиана доказывает, что во времена епископа Войтеха в Градце стояла Климентовская церковь; второе упоминание Козьмы о Левом Градце указывает на ту же эпоху. Поучительны

также данные нумизматики. Согласно работе П. Радомерского,<sup>19</sup> Бржетислав I, вновь присоединивший Моравию к державе Пржемысловцев, чеканил динарии с именем св. Климента и с якорем, который можно считать символом этого святого. Нет ни малейшего сомнения, что эта популярность папы Климента была обусловлена оживлением кирилло-мефодиевской традиции. Бржетислав вообще стремился опереться на традиции времен епископства Войтеха, чтобы добыть его мощи, он предпринял военный поход на Гнезно, поддерживал начинания игумена Прокопа Сазавского, богато одарил земель его славянский монастырь. Климент был святым, весьма удобным для сторонников славянской литературы. Распространяя его культ, они подтверждали тем самым свою лояльность к Риму: ведь Климент — римский папа конца I—начала II в.; втайне же культ этот хранил в себе воспоминания о том творце славянской культуры, который перенес из Херсонеса в Рим мощи Климента. Климент был, я бы сказал, римской криптограммой византийского Константина.

Таким образом, для времени Войтеха и Бржетислава I культ св. Климента — несомненный исторический факт. В период же между деятельностью Мефодия в Моравии и избранием Войтеха на Пражскую кафедру письменные источники о нем молчат. Для этого темного столетия мы можем использовать только археологические данные. В Левом Градце еще в XVIII в. стояла ротонда св. Климента, как мы узнаем это от Пешины: «Castelli huius rudera hodieque spectantur, in quorum medio templum s. Clementis stat adhuc integrum more veteri in forma rotunda extructum».<sup>20</sup> Это указание подтверждено и раскопками. Но вопрос в том, к какому времени относится Легоградецкая ротонда. В истории изобразительного искусства мало проблем такой исключительной трудности, как датировка и характеристика чешских ротонд. Тут было выдвинуто много теорий, создалось несколько научных школ, но, насколько я могу судить, вопрос и сейчас неясен. Я полагаю, что не искажаю действительного положения, констатируя, что в большинстве случаев Легоградецкая ротонда считается результатом позднейшей перестройки. В последнее время в этом смысле высказался, например, Ф. Дворник.<sup>21</sup> Мнения, что ротонды строились уже в IX в. и что конкретно Легоградецкая ротонда есть древнейшая постройка, а не результат перестройки, придерживались главным образом Бирнбаум и Рихтер.<sup>22</sup> Археологические открытия в южной Моравии и в Чехии, например в Либице, не подтверждают, по видимому, мнения об особой древности чешских ротонд, о том, что их возникновение восходит к IX в.<sup>23</sup> Очевидно, дискуссия о ротондах затянется; пока же было бы слишком смело желать проблематическую Боржиевскую легенду подкрепить Легоградецкой ротондой спорного возраста. Поскольку же начинают высказываться предположения, что в Левом Градце была перестроенная церквушка, более древняя, чем упоминаемая Пешинной ротонда, то вступают в силу скептические слова Рихтера: «Возможность происхождения от Великоморавской эпохи приписывается якобы перестроенным культовым зданиям св. Климента» и т. д.

<sup>19</sup> Pav. Radoměrský. Koruna králů moravských. — Sborník Národního musea v Praze, řada A-Historie, t. XII. Praha, 1958, № 4—5, в особенности глава V — О почтении св. Климента и динариях Вшебора (стр. 217—221).

<sup>20</sup> Pešina. Phosphorus septicornis. Praha, 1673, стр. 120.

<sup>21</sup> Fr. Dvořník. The Slaves. Their Early History and Civilization. Boston, 1956, стр. 151 и сл.

<sup>22</sup> Časopis Matice moravské, 65. Vро, 1943, стр. 34 и сл.

<sup>23</sup> Положение несколько изменилось в результате открытия круглой церкви при раскопках в Микульчицах (южная Моравия). Это открытие до сих пор не опубликовано и не оценено специалистами.

Сообщение Кристиана делает вероятным мнение, что ротонда св. Климента была построена в Левом Градце при епископе Войтехе, в рамках возвращения к традиции мифодиевской Моравии. Это не означает, что до того в тех местах была пустыня. Вполне возможно, что там стояла какая-либо часовня, но сомнительно, чтобы она была посвящена тому же святому. О наличии до времени Войтехе в Чехии и Моравии культа св. Климента нет бесспорных доказательств. Все попытки найти для кристиановской легенды о Борживое опору в более древних источниках, письменных или археологических, кончаются неудачей. Не остается ничего другого, как выводить ее из самого труда Кристиана и его времени. Пожалуй, не случайно, что о церкви св. Климента и о священнике Каихе Кристиан говорит как бы «в один прием». Едва ли может быть сомнение в том, что при Войтехе в Чехию приходили славянские монахи и священники. Если бы этого не было, трудно было бы объяснить существование 1-го старославянского жития Вячеслава, знакомство с кирилло-мифодиевской литературой и специально с болгарскими источниками в труде Кристиана. Каих — это безусловно перенесение актуальной действительности на начальный период чешского христианства. Заманчиво приписать по аналогии строительство ротонды св. Климента вместо Борживоя Войтеху. Есть сходство в их именах: их объединяет слог *вой*. В таком случае можно было бы считать Левый Градец центром славянской литургии в последних десятилетиях X в., предшественником Сазовского монастыря. Оба сообщения Кристиана — о славянском священнике и о церкви св. Климента — образуют единство. И единство это, по всей вероятности, было реальностью в эпоху Кристиана. Что было в Левом Градце в IX в. — это загадка; быть может, археологам удастся несколько ее осветить. Но вот вопрос: на что больше надежды — выкопать там библиотеку IX в., принадлежавшую ученику Мифодия, или стрелы Властиславовых лучан, о которых говорит Козьма? Девятый век в Чехии был, очевидно, и для Козьмы, и для Кристиана полем для смелых гипотез. Было бы большим успехом археологии, если бы удалось хотя бы в общих чертах осветить культурное состояние Чехии в эпоху до Спитегнева и Вратислава.

Крещение Борживоя — основная загадка труда Кристиана. Во всей агиографии его рассказ стоит обособленно, в рамках самого труда служит соединительным звеном между двумя основными его частями — Кирилло-Мифодиевской и Вацлавской. Кирилло-Мифодиевскую легенду Кристиана можно свести к известным и сохранившимся житиям. Вацлавскую его легенду со включенным в нее рассказами о Людмиле и Подивене можно возвести к сохранившейся более ранней агиографии X в. Только Борживоева легенда висит в воздухе; для нее нет опоры в более ранних источниках. Но ее, как мы старались показать, можно целиком и без остатка объяснить композиционными потребностями самого автора и главное — потребностями великого славянского Ренессанса в Чехии во времена Кристиана и Войтехе. Это наиболее оригинальная часть труда Кристиана; ее ценность для познания реальной истории IX в., по всей вероятности, минимальная; зато она — незаменимый источник для освещения идейных сил, действовавших в конце X в.