

М.Ю. Пармонова

**СЕМЕЙНЫЙ КОНФЛИКТ И БРАТОУБИЙСТВО  
В ВАЦЛАВСКОЙ АГИОГРАФИИ:  
ДВЕ АГИОГРАФИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ СВЯТОСТИ  
И МУЧЕНИЧЕСТВА ПРАВИТЕЛЯ**

Данная статья представляет собой анализ двух моделей агιοграфической репрезентации одного события: истории убийства чешского князя Вацлава. Эти модели, несмотря на свое возникновение практически в одно и то же время, принципиально отличались друг от друга. Их сопоставление дает возможность обозначить границы интерпретативных возможностей литературной культуры общества, а именно сосуществования в нем различных техник превращения реальной истории в "поучительный" нарратив, призванный прояснить смысл <sup>1</sup> реальных событий и сформулировать рекомендации относительно нормы социального поведения

Средневековое житие представляет собой своеобразный опыт осмысления действительности в рамках нормативного нарратива. Агиографический текст оценивал реальность с точки зрения ценностей религиозного сознания и рационализировал ее в процессе морально-казуистического подведения жизненных ситуаций и практик под категории религиозной этики. Анализ приемов репрезентации в разных сочинениях одной и той же "реальной ситуации" позволяет понять эволюцию отдельных агιοграфических циклов. Такое сопоставление отдельных житий одного святого выявляет различия в системах ценностей и опыте рационализации действительности, которым располагали создававшие эти тексты сообщества, разделенные временем, пространством либо собственной замкнутостью.

В 929 г. (по иным версиям - в 935 г. или 936 г.) Вацлав, чешский правитель из династии пражских князей Пржемысловцев, <sup>2</sup> был убит в ходе конфликта с собственным братом Болеславом. Агиографическая и историографическая традиция обвинила Болеслава не только в инициировании, но и в собственноручном убийстве старшего брата. Конкретные обстоятельства убийства, равно как и жизни Вацлава, представлены в поздних по происхождению текстах и не поддаются достоверной реконструкции. Во всяком случае, самому убийству предшествовал, видимо, некий конфликт, в который были втянуты члены правящей семьи и "знать" из их окружения. .

Исследование принципов репрезентации "истории" Вацлава и его образа в агιοграфических текстах представляет интерес, так как в данном случае мы имеем редкий в латинской агιοграфической <sup>3</sup> традиции пример истории "мученичества", отталкивающейся от истории семейного конфликта. Первые вацлавские жития предоставляют возможность проанализировать, <sup>4</sup> каким образом типичная и актуальная социальная ситуация конфликта в правящей семье превращалась в религиозное дидактическое повествование, а смысл событий получал рациональное и моральное объяснение. . .

\* \* \*

Ранняя вацлавская агиография - это замечательный во многих отношениях комплекс памятников С середины X - до середины XI в. были составлены шесть обширных житий, пять из которых являются оригинальными произведениями, а шестое - почти буквальным, дополненным <sup>6</sup> незначительными авторскими вставками - переводом одного из латинских житий на церковно-славянский Из этих шести произведений как минимум два возникли за пределами Чехии, они связывают вацлавский культ с регионом, который можно определить как средоточие религиозной и политической жизни латинской Европы позднеоттоновского периода. Эти жития были созданы в Италии и их происхождение так или иначе отражает импульсы имперской политики на рубеже тысячелетия. Одно из житий чешского святого написал по повелению Оттона II епископ Мантуи Гумпольд (ок. 982 г., Легенда Гумпольда - ЛГ), другой текст - Passio Вацлава - возник в монастыре Монте Кассино несколькими десятилетиями позже (начало - первая треть XI в., Легенда Лаврентия - ЛЛ). . .

Сохранилось свидетельство вклада и германского духовенства в развитие вацлавского культа. Первое латинское житие святого Crescente fide (Cf) было создано, видимо, баварским духовенством в 70-е годы X в. либо непосредственно в Праге, либо в Регенсбурге Оно, вероятно, предназначалось для нужд немецкой церковной общины в Праге, занимавшейся евангелизацией Чехии до образования епископской кафедры. Из трех других "чешских" житий Вацлава, два представляют собой оригинальные и абсолютно различные по содержанию сочинения, написанные соответственно на церковно-славянском и латинском языках, а третье - славянский перевод ЛГ Последний текст, созданный, видимо, во второй-третьей четверти XI в. <sup>10</sup>, свидетельствует об ассимиляции "заимствованного" сочинения чешской церковной средой, в том числе ее особой "частью" - духовенством, поддержавшим традиции славянской письменности и литургии. 7. .

Таким образом, из шести житий, созданных в Чехии и за ее пределами в начальный период формирования культа, два написаны на церковно-славянском языке и четыре - на латыни. Языковая дифференциация отражает культурную неоднородность социальной и церковной среды, в которой развивался культ. Речь идет о существовании в Чехии X-XI вв. наряду с латинским духовенством церковных сообществ, сохранявших практику церковно-славянской письменности. Вместе с тем различия между сочинениями, с точки зрения их участия в развитии культа и агиографической легенды, проходят отнюдь не по языковому полю. Пять текстов (четыре латинских жития и славянский перевод ЛГ) образуют единую традицию эволюции агиографической модели. Концептуальные различия этих текстов отражают различия в стратегиях социальных и церковных групп, участвовавших в развитии культа, а генетическая и типологическая преемственность текстов указывает на взаимодействие отдельных социальных сил по его укоренению.

Эти жития позволяют сделать вывод, что последняя треть X в. была важнейшим периодом становления культа. Именно в это время почитание Вацлава вышло за рамки узкого церковного сообщества и начинало обретать функции "публичного" культа (каковые функции он в полной мере начинает выполнять с середины XI в.). Главными "творцами" культа как символа религиозной идентичности Чехии стали две стороны: Пражская епископская кафедра и круг религиозных и политических сил, связанных с политической стратегией Оттона II и Оттона III. Активность Пражской кафедры, точнее, ее второго епископа Войтеха (Адальберта) (982-994) зафиксирована созданием как минимум двух житий<sup>11</sup>. К ним относятся написанное в Чехии по инициативе Войтеха и для нужд практической деятельности кафедры обширное житие Вацлава и его бабки Людмилы, которое получило название Легенды Кристиана (ЛК) и *Passio*, написанное монтекассинским монахом Лаврентием (ЛЛ)<sup>13</sup>. Второй силой, способствовавшей популяризации культа стали итальянские церковные центры, связанные с имперской политикой позднеоттоновского периода. Их интерес к образу чешского святого был порожден, вероятно, пропагандой культа со стороны Пражской кафедры<sup>14</sup>. Вместе с тем в этой заинтересованности можно увидеть и свидетельство участия правителей Империи в развитии культов "местных" святых (тех, чья деятельность была связана с регионом) в "славянском" регионе, лежащем на границах Империи. Эта тенденция достигла своего пика в период правления Оттона III на рубеже тысячелетия, продолжаясь по инерции и после смерти императора, ее центральным "творением" стал культ Адальберта Пражского. "Итальянские" жития Вацлава (ЛГ, написанная ок. 982 г., ЛЛ, созданная в первой трети XI в.)<sup>15</sup>, вероятно, можно рассматривать как вехи, отмечающие начало этой практики в годы правления Оттона II и ее действенность на протяжении нескольких десятилетий. В известной степени вацлавский культ, так же как культ Адальберта Пражского, хотя и не столь эффективно, был связан с той системой политических и культурных коммуникаций, которая сложилась в контексте позднеоттоновской имперской политики на востоке.<sup>12</sup>

Ранняя латинская агиография сформировала канон репрезентации "образа" и "истории"<sup>16</sup> Вацлава представив героя как образцового христианина, а его убийство - как акт религиозного мученичества. Вацлавская агиография стала своеобразным каналом экспорта культурных и религиозных моделей из Латинской Европы в Чехию, повлиявших на развитие местной интеллектуальной традиции. Вместе с тем одно из ранних вацлавских житий осталось за рамками становления "официальной" агиографической модели. Хронологически первый, по мнению большинства исследователей, текст, повествующий о гибели Вацлава, был написан на церковно-славянском языке и получил название Первой церковно-славянской легенды (ПС)<sup>17</sup>. Судьба этого сочинения столь же загадочна, сколь и примечательна. В самой Чехии рукописей этого текста не сохранилось, в то время как за ее пределами они представлены ,

комплексом, включающим русские кириллические тексты и хорватские, написанные на глаголице.

ПС практически не оказала влияние на становление укоренившейся в латинской традиции легенды о Вацлаве: лишь отдельные заимствования из нее могут быть обнаружены в других житиях. Уместно в связи с этим задаться вопросом, каковы причины дуализма, характерного для ранней литературной традиции, посвященной истории убийства Вацлава. Почему самый ранний, по крайней мере один из первых текстов был выключен из процесса формирования агиографической (и исторической) модели его репрезентации? Стоят ли за этим "объективные" социальные и культурные факторы, а именно конкурирующие социальные группы, "манифестом" которых и были отдельные тексты. Или же причины концептуального дуализма следует искать в самих текстах, отразивших разный опыт восприятия реальности и ее перекодирования в морально-религиозный дискурс.

\* \* \*

Первое церковно-славянское житие Вацлава является самым кратким из ранних житий, оно сохранилось в трех редакциях: двух русских и одной хорватско-глаголической, из которых "Востоковская легенда" и хорватская версия считаются наиболее ранними и, вероятно, близкими тексту архетипа. В древнерусской традиции ПС не только послужила первоисточником иных агиографических текстов о Вацлаве (Пролож-ного жития и Сказания о перенесении мощей<sup>18</sup> но и использовалась в качестве литературной модели для повествования о межкняжеских конфликтах как в житийной литературе, так и в исторических сочинениях<sup>19</sup>. Этого нельзя сказать о славянском переводе Гумпольда, заимствования из которого в русской литературной традиции в высшей степени фрагментарны, во всяком случае этот текст не использовался русскими книжниками как нарративный образец.),

В повествовательной структуре текста можно выделить четыре фрагмента, которые определяют и его сюжетное построение и риторическую организацию<sup>20</sup>. Первый представляет собой рассказ об образцовом и благочестивом правителе Вацлаве<sup>21</sup>; второй - историю вражды между братьями и убийства Вацлава<sup>22</sup>; третий, тематически смыкающийся с предыдущим, - повествование о злодеяниях, учиненных Болеславом после гибели Вацлава, включающий также рассказ о погребении Вацлава<sup>23</sup>. Своего рода эпилогом истории служит описание раскаяния Болеслава и Молитвенное поминовение Вацлава<sup>24</sup>. История убийства Вацлава делит текст на две различные по тематике части: описание жизни и добродетелей благочестивого правителя Вацлава и собственно историю конфликта от момента его зарождения до завершения символическим "примирением" Вацлава и Болеслава в акте покаяния последнего.

Значительная часть ПС<sup>24</sup> сфокусирована на характеристике Вацлава, который последовательно наделяется качествами благочестивого

правителя; вместе с тем текст не содержит элементов уподобления Вацлава святому<sup>25</sup>. Сведения о Вацлаве включают разнотипные элементы, в том числе упоминание членов его семьи: отца Братислава, матери Драгомиры и бабки Людмилы. Текст, однако, ни в коей мере не выполняет функции "семейной" либо "исторической" хроники, поскольку в отличие от латинских житий не содержит никаких сведений о "родне" героя, выходящих за пределы тех действий, которые имеют отношение к их участию в судьбе Вацлава. Автор жития упоминает родителей, когда пишет о рождении, крещении и церковном пострижении<sup>26</sup>, отца и бабуку, когда рассказывает о его обучении<sup>27</sup>. Чаще всего, помимо Болеслава, упоминается Драгомира: на матери лежит забота о сыновьях и управление страной в период малолетства Вацлава<sup>28</sup> указаны ее конфликты с обоими сыновьями<sup>29</sup> в которых она выступает как жертва; отмечены и радость по поводу благочестия сына<sup>30</sup>, и забота о его останках после смерти<sup>31</sup>.

Ряд элементов текста определяет статус героя в качестве правителя. Вацлав назван старшим сыном Братислава<sup>32</sup>, занявшим престол после смерти отца<sup>33</sup>. ПС не затрагивает тему легитимности Вацлава в качестве князя, житие просто отражает как данность факт наследования престола старшим сыном<sup>34</sup>, исключение составляет лишь Минейская редакция. В ней ритуал пострижения волос трансформируется в церемонию церковного благословения Вацлава, который, как следует из контекста, был инициирован отцом Вацлава и должен обеспечить наследование престола ПС упоминает, что после вокняжения Вацлава его брат стал "жить под ним", а сам он начал управлять своими людьми<sup>35</sup>. Положение Вацлава как правителя зафиксировано соответствующими титулами (князь, владыка, господин<sup>36</sup>), отражающими его власть над неким сообществом - "люди своя", "мужи чесьскы". Текст не заостряет внимания на идее статусного превосходства Вацлава-правителя над его ближними. Отсутствие дифференциации<sup>37</sup> родственных отношений и властной субординации (столь важное для латинской агиографии<sup>38</sup>, в частности, проявляется в логической невнятности повествования о семейных конфликтах: в определении причин вражды Вацлава к матери и вражды Болеслава к брату и матери текст ограничивается констатацией наветов советников (см. ниже). . )

Значительную часть характеристик Вацлава занимают те, что отображают причастность героя к религиозным и церковным практикам. В тексте говорится о крещении и наделении крестным именем, пространно описывается ритуал пострижения волос<sup>39</sup>, смысловой доминантой которого является благословение проводящего церемонию епископа. Развернутого рассказа заслужило и обучение Вацлава грамоте Успехи Вацлава в овладении грамотой (латинской, славянской<sup>40</sup> и греческой<sup>41</sup>) не только отмечены, но и представлены как религиозная характеристика: знак божественной благодати и знание основ вероучения<sup>42</sup>.

"Добродетели" героя можно условно разделить на две группы: личное благочестие и забота о церкви. В житии повествуется об участий

Вацлава в богослужениях, в частности, о регулярном посещении основанных им в разных местах храмов<sup>44</sup>. Помимо этого, в дважды повторяющейся похвале говорится о милосердии князя: она стереотипно воспроизводит, без какой-либо конкретизации и расстановки акцентов, евангельский топос покровительства странникам и подавания обездоленным, включая в него также мотив заботы о духовенстве<sup>45</sup>. Вацлаву приписывается активность в строительстве церквей, привлечении клира и организации церковно-богослужебной жизни. Устроение героем церковной жизни, видимо, относится к числу важнейших для автора черт Вацлава<sup>46</sup> что, в частности, отражается в стилистике данного эпизода: во всех редакциях употреблена превосходная степень для описания масштабов этой деятельности. ,

Перечисление религиозных деяний Вацлава последовательно охватывает практически все возможные проявления благочестия мирянина. Более того, именно образцовая религиозность героя служит темой обобщающих суждений о Вацлаве<sup>47</sup>. Такая систематичность может свидетельствовать (если опустить в высшей степени спорные рассуждения об аутентичности изображения, воспроизводящего свойства реального исторического персонажа) о целенаправленном стремлении автора создать нормативный образ христианского правителя - доброго, праведного и боголюбивого. Вместе с тем характеристика Вацлава имеет иную логику, чем принцип формальной типизации. Рассказывая о Вацлаве, житие обосновывает важность различных религиозных практик в жизненном цикле правителя. Его вехами становятся крещение, пострижение (церковное благословение), обучение основам веры, забота о церкви и ее служителях, благочестивые дела и участие в церковных ритуалах, наконец, церковное погребение и поминовение<sup>48</sup>. Текст идеализирует героя и создает образ примерного христианина не столько путем систематического перечисления соответствующих качеств - элементов модели, но скорее следуя логике имитации жизни, воспринимает религиозность не как героическую добродетель, но как элемент повседневного обихода, связанный прежде всего с системой родственных отношений. .

В создаваемой ПС модели благочестивого правителя два аспекта заслуживают особого внимания. Во-первых, его религиозные достоинства не концептуализированы именно как достоинства святого. Ни отдельные религиозные добродетели<sup>49</sup> ни указания на действие провидения не являются доказательствами или аргументами в пользу особого, по отношению к типу "доброго христианина", статуса Вацлава в качестве святого и избранника. В отличие от латинской агиографии ПС не уподобляет героя святому и не прославляет его в таком качестве. Примечательно, что ни одна из характеристик религиозности Вацлава не наделена смыслом аскетического подвижничества, а риторика жития не имеет ничего общего с *sermo humilis* латинских житий. Во-вторых, модель благочестивого правителя в ПС страдает очевидной односторонностью. Житие практически не содержит частных и совсем лишено ,

обобщающих характеристик Вацлава как светского правителя. Это акцентирование религиозных и вытеснение мирских аспектов образа нельзя объяснить использованием традиционной агиографической схемы прямого противопоставления духовных заслуг светскому статусу. Приращение княжеского достоинства в сопоставлении с религиозными добродетелями героя ни разу, даже косвенно, не формулируется в качестве установки автора текста<sup>50</sup>. Объяснением вероятно может служить то, что автор не осознает как таковую проблему религиозного переосмысления собственно мирских функций правителя и оставляет за пределами обсуждения практику властвования как само собой разумеющуюся данность. Автор, создавая образ "христианского правителя", в общей композиции просто дополняет отсутствующую, но подразумеваемую традиционную модель правителя собственно религиозными элементами. Репрезентация "христианского правителя" - лишь один из элементов повествовательной программы ПС, центральное место в которой занимает рассказ о конфликте братьев - Вацлава и Болеслава<sup>51</sup>. В этой связи примечателен тот факт, что в возникшем на основе Востоковской редакции<sup>52</sup> кратком Проложном житии речь идет исключительно о конфликте братьев и убийстве Вацлава<sup>52</sup> и полностью исключены характеристики Вацлава как благочестивого христианина.

Излагая историю гибели Вацлава, автор, по существу, изменяет тематику и стилистику предшествующего повествования. Репрезентация образцового правителя и его благочестивых деяний сменяется рассказом и серии злодеяний Болеслава и его сообщников. Эти части жития противопоставлены друг другу религиозной оценкой персонажей (благочестивый и добрый князь Вацлав - "злые псы" и "дьяволы" его враги) и их действий (деяния Вацлава определяются как творение добра, источник которого - Божественная благодать, а действия его противников - как вызванное дьявольским наветом делание зла)<sup>53</sup>. Автор вообще не чужд технике метафорического противопоставления действий героев. Он наглядно использует схему религиозной антиномии, перемежая описание благочестивых деяний Вацлава, предшествующих его гибели, замечаниями о враждебных инспирированных дьяволом поступках его врагов<sup>54</sup>.

Не сходна и собственно нарративная структура этих частей жития. Последовательное повествование с обширными дискриптивными периодами сменяется разорванным "повествованием о событиях", логические и хронологические связи между отдельными эпизодами которого не всегда ясны. Местами оно напоминает монтаж отрывочных, быстро сменяющих друг друга сведений, как, например, в изображении подготовки убийства Вацлава<sup>55</sup>. Убедительность деталей, дробность действий героев, обилие прямой речи — все это создает эффект "реалистичности" описания событий. Они, однако, могут быть собственно литературным элементом (об этом, в частности, свидетельствует расхождение в деталях различных редакций жития - реализм повествования, не связанного риторической схемой, вовсе не означает его аутентично- .

сти) в той же мере, что и фиксацией осведомленности автора о реальных событиях<sup>56</sup>.

Излагая историю убийства Вацлава, автор оценивает действия ее участников в религиозных категориях, но при характеристике причин событий и мотивов персонажей религиозный дискурс им не используется. В отличие от версии латинских житий здесь религиозность Вацлава не связана с его убийством ни в качестве основания добровольного религиозного мученичества, ни как причина его конфликта с мятежной знатью и братом. Гибель Вацлава не несет самостоятельной этической нагрузки - ни собственно религиозной, ни социально значимой. Он погибает как жертва обстоятельств и его действия лишены мотивации добровольного мученичества за веру: он стремится избежать смерти, но ему это не удается<sup>57</sup>. Вместе с тем этот мотив является одним из центральных в определении смысла гибели Вацлава в латинских текстах и в связанных с ними происхождением церковнославянских<sup>58</sup>. Поведение Вацлава не представлено автором и как наглядный пример религиозного осуждения насилия и кровопролития: он успешно сопротивляется брату и его убивают прибывшие на подмогу подручные Болеслава В свою очередь, оценка деяний Болеслава в категориях религиозного греха (что выражено и прямым отношением автора, и словами Болеслава в финальной покаянной молитве<sup>60</sup>) не имеет подкрепления в характеристике его действий: они ни разу прямо не определены как деяния, вызванные неприязнью к вере или нарушающие ее установления, за исключением одного - родственной любви.

Следует отметить, что для определения смысла конфликта житие ни разу не использует схему противостояния святого и дьявола, центральную в латинских житиях<sup>61</sup>. Болеслав сам - скорее жертва дьявольского соблазна, в том числе идущего от его сторонников, чем носитель злой воли. Противостояние Болеслава и Вацлава не имеет религиозной подоплеки: мятеж знати и Болеслава не артикулирован ни как вражда врагов веры против праведника, ни как орудие дьявола в борьбе со святым - носителем божественного порядка<sup>62</sup>. Антиномия религиозных оценок не имеет за собой формального противопоставления религиозно-этических моделей: оно не используется как схема репрезентации конфликта, а значит, не является инструментом формализации его смысла. Каким же образом текст понимает природу, истоки, причины происхождения конфликта? Какую этическую и социальную проблематику он актуализирует, используя язык морально-религиозной рефлексии?

Анализ ПС с этой точки зрения обнаруживает, что житие не содержит сколь-нибудь четкой формальной трактовки причин конфликта. Объяснение действий Болеслава (не только против Вацлава, но и против матери) ограничено повторяющимися упоминаниями дьявольского вмешательства и подстрекательства злых советников, без уточнения их содержания и целей. В Минейной<sup>63</sup> и Хорватской редакциях<sup>64</sup> отчасти проясняется причина податливости Болеслава уговорам: ему сообща- 112

ют, что его брат и мать сами готовят его убийство. В то же время Вос-токовская редакция<sup>65</sup> содержит своеобразную инверсию этого эпизода: окружение Вацлава обвиняет в подобных планах Болеслава и Драгоми-ру<sup>66</sup>. Характерно, что ни один из текстов не содержит никаких комментариев к сообщению о заговоре родственников, т.е. формальные параметры самой ситуации не обсуждаются, лишь сведения о ней оцениваются как навет. Отсутствие рациональных объяснений провоцирует не только современных ученых на дополняющее текст толкование причин и обстоятельств конфликта; их предшественником был уже автор средневековой Минейной редакции жития. Русский редактор, в частности, объясняет причины вражды Болеслава, проводя аналогии со знакомым ему Борисоглебским сюжетом и уподобляет их желанию Святополка погубить братьев и править единовластно . . .

Единственным сколь-нибудь четко сформулированным положением, обозначающим церковно-правовую оценку событий, является осуждение выступления княжеского окружения против своего князя.<sup>68</sup> Мятеж против господина уподобляется предательству Иуды<sup>69</sup>, что, видимо, было заимствованием из церковно-правовых постановлений<sup>70</sup> а ниже он сравнивается с заговором евреев против Христа. Это единственное в тексте формализованное обобщение оценивает, но не объясняет описываемые события. В частности, контекст оставляет без ответа вопросы о том, какого рода действия знати имеются в виду. Наущение правителя на злые дела? Ибо знать обвиняется в провокации вражды Вацлава против матери и в подстрекательстве Болеслава. В собственном смысле слова мятеж против князя? Если да, то чем он вызван? Русские редакции, например, говорят, что Вацлав был, по мнению знати, слишком молод, но это уточняет условия, но не причины действия. Распространяется ли это осуждение на Болеслава, совещание которого со знатью приравнивается к заговору евреев против Христа? , .

Мотив злых советников, повторяясь, функционально замещает процедуру объяснения действий Болеслава и Вацлава тогда, когда речь идет о семейной вражде. Неясность, недостаточность толкования причин конфликта едва ли можно объяснить уловкой автора, который, опасаясь гнева еще живого Болеслава, князя-братоубийцы, сознательно затемняет смысл его действий и снимает с него ответственность путем перемещения острия критики на его «советников». Следует отметить в противовес данной точке зрения, что на уровне изображения событий автор вполне откровенен, а в религиозной оценке однозначно классифицирует деяния Болеслава как грех и зло. Уместно предположить, что речь идет о принципиальной особенности дискурса жития: во-первых, оно действительно не воспринимает существа конфликта как религиозного или политического противостояния; во-вторых, его толкование смысла события не подчиняется правилам рациональной моральной казуистики, а именно необходимости сопоставить конкретные действия с формальными этическими нормами и правилами. Автор остается внут-

ри конкретной ситуации, он артикулирует в религиозных топосах моральный и религиозный смысл событий, однако лишь в той степени, в какой этот смысл может быть приспособлен к его собственному восприятию конкретной ситуации. В частности, весьма примечательно использование житием двух важнейших, наиболее развернутых фигуративных уподоблений: заговор против Вацлава отождествляется с заговором иудеев против Христа (повторено трижды)<sup>71</sup>, а смерть Вацлава уподобляется мукам Христа и мучеников<sup>72</sup>. В обоих случаях примечательно то, что автор указывает на внешние черты сходства реальной и типической ситуаций, обозначает подобие их исходного смысла - предательства окружением своего господина в одном случае и несправедливость гибели в результате предательства в другом. Процедура моральной типизации этим, однако, и ограничивается. По существу, автор не только использует библейские параллели для наделения описываемых событий религиозным смыслом, но и сближает с реальной ситуацией сами архетипические образы. Текст осуждает со всей определенностью<sup>73</sup> ситуацию "предательства", характеризуемую неоднократно через понятие "злой, враждебный совет" за которой скрывается нарушение лояльности связанным с князем сообществом, выступающим против своего главы. Житие вместе с тем не формализует основы социальной солидарности, воспринимает их как очевидную и самоценную данность: автор не артикулирует каких-либо универсальных принципов - религиозных, этических, правовых, - нарушение которых вызывает конфликт. Природа этого конфликта остается иррациональной, ибо его происхождение может быть истолковано только сверхъестественным вторжением дьявола<sup>74</sup> . . . ,

Повествовательным и смысловым центром легенды остается история вражды братьев, что достаточно отчетливо, в частности, подтверждают русские Проложные жития<sup>75</sup>, которые сужают мотив злых советников и взбунтовавшейся знати, лишают его значения самостоятельного сюжетного звена. Чтобы понять логику восприятия и отображения событий в ПС, необходимо обратиться к особенностям повествовательной организации рассказа об убийстве Вацлава. Ее существенная черта - прямое объединение трех сталкивающихся членов семьи конфликтов: вражды Вацлава и Драгомиры, Вацлава и Болеслава, Драгомиры и Болеслава. Первый из них изложен предельно кратко и, по существу, включен в описание конфликта братьев<sup>76</sup>. Два вторых смыкаются практически в единое повествование: замысел Болеслава убить мать прямо следует за убийством брата. На стыках этих эпизодов текст теряет последовательность, отдельные сюжетные линии пересекаются и перемешиваются. Такая "дезорганизация" нарративной структуры является не просто формальной литературной особенностью текста, но отражает его смысловое ядро: восприятие всех трех эпизодов как подобных по своей природе примеров внутрисемейной вражды. .

Начало рассказа о подготовке убийства Вацлава "стягивает" воедино три событийно самостоятельных эпизода. Первому упоминанию за-

мыслов Болеслава предшествует, смыкаясь с ним, краткое упоминание "мятежа" знати (мужей чешских) против Вацлава<sup>78</sup> Начавшаяся история конфликта братьев, в свою очередь, "прерывается"<sup>79</sup> кратким сообщением о вражде Вацлава с матерью завершающейся раскаянием героя и его примирением с Драгомирой. К нему присовокуплен рассказ о новых религиозных и благочестивых деяниях Вацлава, который в сущности продолжает тему примирения<sup>80</sup> Далее автор снова возвращается к Болеславу и его советникам и последовательно рассказывает о подготовке и убийстве князя. Нарушение логики повествования, с одной стороны, компенсирует недостаток рационального объяснения действий Болеслава: объяснение замещается образом "советников" как первопричины событий. С другой стороны, такая сжатость текста проявляет принципиальную однотипность восприятия автором двух ситуаций: вражды Вацлава с матерью и конфликта братьев. Оба конфликта суть вражды родственников и религиозный грех. Вместе с тем текст не только сопоставляет, но и противопоставляет поведение двух братьев. Вацлав олицетворяет правильный путь преодоления кризиса - раскаяние в грехе и примирение с матерью. Болеслав воплощает путь отрицательный: он ведет к братоубийству, экспансии насилия как внутри семьи (планирует убийство матери), так и за ее пределами (убивает и изгоняет приверженцев брата, в том числе священнослужителей). . . .

Такой же разрыв последовательности повествования можно отметить и в описании действий Болеслава после убийства Вацлава: сообщение о смерти героя повторяется несколько раз и перемежается эпизодическими рассказами о преследованиях сторонников Вацлава, судьбе его останков, гонениях на Драгомиру. Нарушение последовательности повествования искажает линейную временную перспективу событий - злодеяния Болеслава не "следуют" за убийством Вацлава, а концентрируются вокруг него, оказываются взаимосвязанными как элементы единого действия.<sup>81</sup> Не случайно завершающая констатация смерти Вацлава следует за описанием этих разнообразных и одновременных событий. В совокупности они и составляют единый акт - акт братоубийства. Далее, однако, последовательность повествования восстанавливается эпилогом, сообщаящим об акте покаяния Болеслава и перенесении тела Вацлава в место его окончательного упокоения в собор св. Вита в Праге. Этот эпизод в равной степени подводит черту и под историей погребения Вацлава (которая, что примечательно, не концептуализирована как агиографический топос "обретения мощей") и под историей семейной вражды. Мотив раскаяния Болеслава важен для смысловой структуры жития; не случайно он трактуется как знак милости к праведнику (Вацлаву) и определяет значение акта переноса тела Вацлава в Прагу<sup>82</sup>. Этот смысл, в частности, точно отражен в Проложном сказании о перенесении Вацлава<sup>83</sup> Текст ПС получает две смысловых кульминации: первая - это оценка смерти Вацлава через ее уподобление Страстям Христовым, вторая - финальный рассказ о раскаянии Болеслава. Обе они становятся квинтэссенцией дидактического посланий .

текста - осуждения семейной вражды и оценки примирения как религиозно значимого акта.

Следует отметить важнейшую особенность общей организации текста жития: принципиальное подобие морфологии конфликтов Вацлава с Драгомирой и Болеслава с Вацлавом. Схема включает три последовательно расположенных компонента: вражда (вызванная наговором), разрушение отношений (изгнание в одном случае убийство в другом), финальное их восстановление (возвращение Драгомиры, достойное погребение Вацлава братом). Эта схема повествования о семейной конфликте отождествлена с тремя взаимосвязанными религиозными актами - искушения, греха и покаяния.

История убийства Вацлава в изображении ПС имеет все признаки истории семейной вражды, накладывающейся на ситуацию нарушения лояльности в княжеском окружении. В морализации семейного конфликта автор отождествляет принципы семейной солидарности и лояльности со следованием божественному порядку и предписаниям. Автор старается использовать религиозно-моральный дискурс для определения системы запретов в рамках наиболее традиционной и наиболее фундаментальной системы отношений - отношений родства.

Идея фундаментальной значимости родственных отношений для поддержания социального и религиозного порядка высказывается автором посредством отсылки к авторитету Писания, а также последовательностью моральной оценки событий. Для понимания идеологии ПС ключевое значение имеет начальная часть текста, которая предваряет собственно повествование о событиях и является введением в предлагаемое толкование их смысла. Это краткое вступление представляет собой компиляцию библейских цитат (Мих 7,6; Мф 10,36, 16,27; Мк 13,12,2; Тим 3,1-3), отчасти искажающую или как минимум суживающую их исходный контекстуальный смысл. Они подобраны для авторитетного подтверждения идеи о том, что разрушение родственных связей (вражда и отсутствие любви между родственниками) зло и религиозный грех. Автор таким образом сразу обозначает смысл описываемой истории, типологически соотносит ее с исполнением библейского пророчества. Разрушение родственных связей отождествляется с библейским предсказанием о торжестве зла и ложных пророков, а виновники этого - с грешниками, которым воздается. Далее автор последовательно оценивает в категориях религиозного греха и добродетели те действия персонажей, которые имеют прямое или косвенное отношение исключительно к поддержанию семейного согласия. Как религиозную "любовь к добру"<sup>85</sup> и следование заповедям текст характеризует отношение Вацлава к матери, в свою очередь, вражда и неприязнь (со стороны Вацлава к матери, со стороны Болеслава к Вацлаву и матери) оцениваются как грех и результат дьявольского наущения. Вместе с тем текст остается чужд иной религиозной концепции родственных связей, частности, идее их субординации религиозному долгу<sup>86</sup>. Эта идея не находит отражения в рефлексии ПС. <sup>84</sup>

Антиномия праведного и неправедного поведения представлена в религиозных сентенциях и метафорах, хотя, по существу, оценка действий Вацлава, Болеслава и Драгомиры определяется нормами не религиозной этики, а семейной солидарности. Не случайно, в отличие от латинских житий, славянский текст постоянно использует для определения героев понятия, характеризующие их родство (брат, мать), а не универсальные этические категории. «Родственный» дискурс ПС обладает существенным своеобразием: он не предполагает формализации семейных отношений в каких-либо нормах и принципах поведения. Взаимодействие родственников не регламентировано критериями иного рода – религиозными или политическими. Родственная солидарность воспринимается как фундаментальная и иррациональная общность, для описания которой использованы главным образом понятия из сферы эмоциональной и психологической близости – любви, вражды и неприязни.

Описывая историю семейной вражды, автор ПС морализует ее смысл, переводит оценку событий на язык христианских категорий, однако, по существу, игнорирует его этический и формализующий потенциал. Он не столько разъясняет, сколько мифологизирует отношения родства, признавая за ними значение важнейшего элемента религиозно санкционированного миропорядка. Идеология жития проясняет не столько внутренние механизмы описываемых в них исторически реальных событий, сколько определенный тип их артикуляции и наделения смыслом, а значит и *vice versa* создания рекомендательных моделей социального поведения. Наиболее четко сформулированной из социально значимых «рекомендаций» текста можно считать осуждение вражды (вражды как таковой, независимо от вызывающих ее обстоятельств) внутри родственного союза. Текст освящает авторитетом религиозных понятий традиционные модели и практики, внося в них элементы порядка, однако не открывает пути к их действительно систематическому пересмотру в контексте религиозных этических норм.

\* \* \*

Повествование о Вацлаве в латинских житиях не расходится с ПС с точки зрения сюжета <sup>87</sup>. Вместе с тем трактовка событий в них принципиально иная. Эти различия отнюдь не сводятся к различиям в изображении отдельных персонажей. Речь идет об иной манере восприятия, изображения и толкования событий, т.е. об иной дискурсивной стратегии. Латинские жития, воспроизводя образ и историю Вацлава, последовательно уподобляют героя типической модели святого. Жития не только прославляют, но и доказывают статус Вацлава как святого через совокупность «знаков» (свидетельств его избранности) и этических характеристик (приписываемых ему достоинств <sup>88</sup>). Систематическое введение религиозных характеристик и мотиваций позволяет совершенно иначе, чем в ПС, артикулировать смысл истории братоубийства: она перестает быть историей семейного конфликта и обретает значение типиче-

ского воспроизведения универсальной модели борьбы добра и зла, Бога и дьявола. Распределение ролей в рамках этого конфликта между участниками "реальных" событий предопределяет предлагаемую текстами мотивацию и оценку их действий.

Ключом к пониманию идеологической программы текстов является моделирование ими образа святого или та концепция святости, которая персонифицируется фигурой Вацлава. Два аспекта имеют принципиальное значение. Во-первых, Вацлав изображается как образцовый христианин, благочестие которого не только разнообразно (представлено в деяниях разного типа), но и прямо приближается к последовательному аскетизму и религиозной дисциплине клирика. Во-вторых, все жития актуализируют проблему соотношения статуса святого и статуса правителя и в зависимости от того, как они ее решают, выстраивается общая концепция святости и этическая трактовка истории убийства святого.

Святость героя представляется как мистическим сверхъестественным даром, так и результатом следования нормам религиозной жизни (дисциплина). Все тексты отмечают изначальную предопределенность героя к вере, характеризуя его таким образом как "избранника" Божьего. Свое понимание миссии святого жития конкретизируют в различных формулах: святой свидетельствует о непрерывающемся действии Бога среди людей (ЛЛ<sup>89</sup>), предстает как поучительный для всех пример праведной жизни (ЛГ<sup>90</sup>), выполняет функцию распространения веры и преодоления зла<sup>91</sup>. При всех различиях тексты указывают на эсхатологическую природу фигуры святого.

Перечень достоинств святого используется с целью создания портрета образцового христианина<sup>92</sup>. Тема мученичества представлена житиями лишь как один из элементов общей композиции, как "еще одно"<sup>93</sup> подтверждение религиозной избранности, послушания и религиозного служения героя. Исключение составляет монтекассинская легенда, в которой мученичество становится центральным элементом святости, стягивающим к себе все остальные черты образа.

Благочестие святого характеризует стандартный набор качеств, который воспроизводят все тексты. Авторы подчеркивают одаренность<sup>94</sup> Вацлава в изучении основ веры и перерастание знания в закон внутренней жизни и поведения. Личная религиозность стилизована в соответствии с топикой монашеского благочестия и включает в себя личное молитвенное служение<sup>95</sup>, тайное посещение храмов и выполнение работ с целью приготовления вина и хлеба для Причастия, соблюдение поста. Все жития, кроме ЛЛ, представляют святого как аскета, а доводит эту характеристику до предела, прямо указывая на личное целомудрие героя<sup>96</sup>. Другим важным элементом благочестия является регулярное участие, превышающее требования к мирянам, в церковно-ритуальной и литургической жизни. Этот мотив особо выделяется в ЛК. Героя отмечает живая и интенсивная связь с клиром: участие в беседах и диспутах, привлечение в Чехию клириков и ученых из разных земель, . .

<sup>97</sup> обращение к авторитету епископа . Этот набор черт образцового благочестия практически приравнивает Вацлава, невзирая на его мирской статус, к клиру, т.е. сословию "профессионалов" благочестия. Последовательная ассоциация святого-мирянина с благочестием аскетического типа, свойственная всем житиям, кроме ЛЛ, находит параллели в латинской агиографии X - начала XI в. Некоторые жития этого периода свидетельствуют о становлении нового понимания святости, в рамках которого создается модель "образцового благочестия в миру". Эта модель и преодолевает рамки ранней монашеско-аскетической концепции, исходившей из возможности святости только для лиц духовного звания, и вместе с тем следует ее смысловой доминанте — тождеству образцового благочестия и личной аскезы.

К числу важных характеристик Вацлава относятся деяния, представляющие его как "организатора" церковной жизни. Все жития используют тоpos его заботы о церкви и клире, включая основание церквей, материальное обеспечение духовенства, а также попечение о распространении веры среди населения. Мотив заботы о церковной жизни является типичной характеристикой благочестивого правителя, важным компонентом церковной концепции функций власти <sup>98</sup> Особенностью двух текстов - ЛГ и ЛК - можно считать также акцентирование неприятия Вацлавом языческих культов и его борьбы с ними. Вероятно, это пример прямого включения в стереотипный перечень требований к поведению святого темы, непосредственно связанной с особенностями церковной ситуации в Чехии периода создания текстов. Ее наличие свидетельствует об осознанном стремлении церкви оказывать влияние <sup>99</sup> на ограничение традиционных практик, и не только культовых в собственном смысле слова Вацлав предстает как главный устроитель церкви и ее процветания в Чехии <sup>100</sup> Этот мотив вместе с тем получает в латинских текстах дополнительную нагрузку. Деятельность Вацлава, будучи включена в контекст рассказа об обращении и благочестивых деяниях его предков, приобретает статус главного звена христианской истории Чехии <sup>101</sup> . . . .

Отдельную категорию благочестивых деяний составляют акты милосердия и <sup>102</sup> благотворительности . Все без исключения тексты называют в числе прославляемых добродетелей сочувствие и милосердие Вацлава по отношению к больным, социально приниженым, сирым, осужденным. Тема милосердия пересекается с мотивами щедрости в подаянии и заботы об обеспечении клира. Милосердие к обделенным - имеющая наибольшую "социальную" нагрузку добродетель святого, которая выявляет его функцию в качестве силы, компенсирующей социальную несправедливость, по-разному толкуется в отдельных текстах. Любопытно, что жития, созданные в Чехии, воспроизводят эту тему формально как необходимый тоpos образцового благочестия, не дифференцируют собственно "социальное" милосердие от попечительства в отношении церкви. Напротив, жития Гумпольда и Лаврентия не только превращают мотив "милосердия" в важный компонент (у Лав-

рентия - центральный) образа святого, но и акцентируют его собственно социальное звучание - функции покровительства и защиты. В то же время оба автора ассоциируют его с разными типами деятельности.

Для монтекасцинского автора - это деятельность, связанная с функциями социального патроната в собственном смысле слова, которая предполагает выравнивание статуса "нижайших" с положением элиты: Вацлав отдает предпочтение "бедным" перед "знатными", раздает им свое имущество, формирует из них свое окружение<sup>103</sup> Лаврентий переплетает мотив милосердия с темой щедрости, трактуемой как готовность полностью расстаться с имуществом. Его сочинение - единственное из ранних вацлавских житий, в которых акцентирован и наделен социальным содержанием топос благочестивой бедности. Тема милосердия, интерпретированного как близость героя социально униженным и реальная благотворительность, была чужда ранней вацлавской агиографии, однако обрела существенное значение в поздней житийной традиции<sup>104</sup>.

Гумпольд переводит мотив милосердия из плоскости социальной благотворительности в русло обсуждения социальных практик, специфических для правителя. К их числу относятся щедрость в дарениях и защите, распространяемых и на знатных, и на бедных, а также милосердие в судебной деятельности. Милосердие к заключенным и осужденным, смягчение права, равенство перед судом<sup>105</sup> и "бедных", и "знатных" становятся важнейшими характеристиками Вацлава в его сочинении<sup>106</sup> В одной из кардинальных христианских добродетелей Гумпольд усматривает основание для осуществления функций правителя - суда и поддержания справедливости в обществе<sup>107</sup> (гл. 5-7). Общей чертой текстов Лаврентия и Гумпольда является то, что религиозную добродетель сострадания и милосердия они трактуют не просто как благочестивую практику, но в качестве важнейшей обязанности христианского правителя - обязанности, имеющей отношение к изменению, усовершенствованию традиционных социальных норм. Добродетель "милосердия" из сферы собственно религиозной переносится в сферу "социальную" и связывается с усовершенствованием "обычаев" социальной жизни и "права" в соответствии с христианским законом.<sup>10</sup>

Характеризуя благочестие святого, латинские жития обнаруживают одновременно и преемственность общей схемы, и различие в расстановке акцентов. Выделение в качестве ведущих тех или иных тем, например личной аскезы - в *Crescente Fide*, борьбы с дурными (языческими) обычаями и участие в литургических и церковно-ритуальных действиях - в ЛК, милосердие в судебной деятельности - в ЛГ, социального патроната и избранности к мученичеству - в ЛЛ, справедливо считать отражением различий интеллектуального, социального и духовного контекста, в котором создавался каждый из текстов. Вместе с тем для всех авторов фундаментальным принципом репрезентации образа Вацлава становится идея сверхъестественной божественной природы достоинств святого и религиозной природы его миссии. Его религиозность .

характеризуется как служение Богу<sup>108</sup> (*oficium divinum*), которое основывается на следовании фундаментальным принципам - смирения, милосердия, сострадания. Они не просто маркируют те или иные формы деятельности, но определяют структуру мотивации поведения, т.е. являются кодом личностной этики<sup>109</sup>

Принципиальный элемент конструирования образа Вацлава, отличающий латинские жития от славянской легенды, - постановка проблемы соотношения статусов святого и правителя. Все жития обнаруживают внимание к "политическому измерению" образа Вацлава, однако по-разному трактуют его значение в репрезентации героя именно как святого. Признание совместимости, точнее взаимопроницаемости статусов святого и правителя становится той идеологической границей, которая делит тексты на две группы, оставляя с одной стороны Cf, с другой - четыре позднейших жития.

Для начала следует указать на две общие для всех текстов черты. Во-первых, ни один из текстов не содержит сколько-нибудь развернутого повествования о собственно политических деяниях святого: военных акциях, практике управления и суда, законодательной деятельности и т.д. Все упоминания о действиях, в строгом смысле слова относящихся к функциям власти, кратки и немногочисленны, носят декларативный, а не повествовательный характер, сосредоточены вокруг эпизодов конфликта с "ближними". Эти тексты в отличие от поздней королевской агиографии, в том числе и позднесредневековой вацлавской традиции,<sup>110</sup> не изображают святого правителя в "собственном измерении" его светского статуса<sup>110</sup>. Объектом их рассмотрения остается святой, выполняющий обязанности правителя. В отличие от ПС все они, однако, поднимают вопрос, подчеркивая таким образом его важность, оценки светской власти в системе религиозной этики.

Во-вторых, все тексты исходят из общей схемы противопоставления собственно религиозного и светского: они дифференцируют религиозное служение и обязанности правителя, подчеркивают приоритет первых, акцентируют дуализм образа Вацлава, совмещающего религиозное служение и светскую власть. Два концепта - власти и религиозного служения — отделены друг от друга, но формула их сопоставления оказывается разной в отдельных текстах. Агиографическая модель "монах на троне", столь часто встречающаяся в королевской агиографии,<sup>111</sup> оказывается чрезвычайно гибкой и неоднозначной по своему содержанию

Cf наиболее последовательно выстраивает схему противопоставления святости и функций власти, стягивает воедино мотивы, демонстрирующие несовместимость собственно религиозной и собственно мирской деятельности. Тяга героя к духовному служению предполагает его нежелание занять престол, исполнение обязанностей правителя противопоставлено его религиозному и аскетическому служению. Это противопоставление обретает смысл прямой противоположности двух типов деятельности религиозного служения и светского господства: как аскет . .

и религиозный деятель (испорчен клириками и уподобился монаху) Вацлав пренебрегает обязанностями правителя. Топос отказа от "светского" ради "духовного" становится ведущим в образе, создаваемом Cf. Антиномия "светского" - "духовного" в этом житии практически совпадает с антиномией "аскетического подвижничества" и "воли к власти". Последняя является атрибутом исключительно "врагов" Вацлава, что придает логическому противопоставлению "религиозного служения" - "мирскому господству" смысл враждебности, аналогичный извечной вражде дьявола к Богу. Дуалистическая схема жития, в сущности, базируется на формальном церковном разделении сфер деятельности на собственно религиозную и мирскую, в котором только первая способна обеспечить условия для полноценного духовного служения. Образ святого в Cf - это лишь производная от традиционной монашеской концепции святости, в которой святость представляла собой идеальную модель аскетического отречения от мира ради религиозного служения. <sup>112</sup>

Три других текста представляют собой более сложную схему соотношения "святости" и "власти", что связано в первую очередь с разрушением смысловой монолитности самого феномена "власти" <sup>113</sup>. Тексты демонстрируют разные приемы трансформации исходной модели несовместимости призвания святого и обязанностей правителя. ЛГ и ЛК сохраняют все основные (введенные Cf) мотивы противопоставления религиозности героя и функций власти, в то время как ЛЛ изначально их элиминирует. Последний из текстов, как думается, исходит из признания конституирующей роли церкви в "создании" легитимного христианского правителя. Не случайно это единственный текст, в котором говорится о наставлении священника, полученном Вацлавом перед вступлением во власть, а сам святой систематически определяется титулом гех <sup>114</sup>.

ЛГ и ЛК не используют мотива церковной санкции на власть. Они последовательно придерживаются схемы, устанавливающей <sup>115</sup> иерархические отношения между двумя сферами - религиозной и мирской - деятельности героя. Вместе с тем за счет вовлечения иных концептов авторы житий разрушают резкую антиномичность этих отношений, обнаруживают условия, при которых власть и святость оказываются совместимы. Оба автора признают возможности существования светской власти, выполняющей религиозное предназначение. Однако концепт "праведной власти", в равной степени важный для обоих текстов, получает у Гумпольда и Кристиана разное наполнение.

Гумпольд, повествуя об отношении Вацлава к двойственности своего положения - необходимости быть правителем и желанием посвятить себя вере, - видит мудрость героя в отождествлении <sup>116</sup> обязанностей власти с религиозным долгом. Этот долг определяется как ответственность правителя за грехи и злодеяния своего народа, а содержанием его миссии становится поддержание мира и предотвращение зла во вверенном ему сообществе. Гумпольд, таким образом, демонстрирует ло-

гическую последовательность, которая позволяет автору, не игнорируя идеологическую модель текста, служившего ему источником (Cf), перейти к другой концепции образа.

ЛК в отличие от Гумпольда усматривает в функциях "правителя" скорее историко-эсхатологический, нежели этический (имманентный понятиям ответственности и долга) смысл. Здесь необходимо обратиться к ЛК как целостной идеологически организованной композиции. Автор включает историю Вацлава в контекст развернутого повествования, начатого обращением Моравии, продолженного историей крещения Борживоя и процветания его рода, историей жизни и мученичества Людмилы и завершенного историей самого Вацлава и его посмертными чудесами. Это своего рода мини-история Чехии и ее правителей от истоков до времени, современного автору. Автор не просто повествует о прошлом, но отбирает вполне конкретные события и дает им развернутую морально-религиозную характеристику. Однако какова логика превращения этих отдельных эпизодов в единое повествование?

Ядро исторической концепции ЛК - мотив вечной эсхатологической борьбы Добра и зла, Бога и <sup>117</sup> дьявола, что и демонстрируется примерами - историями самого Вацлава и его предшественников . "История общества" в житии совмещает линейность и цикличность: все ее эпизоды, по существу, выстроены по единой схеме, они типически уподоблены друг другу и "фигурам" Священной <sup>118</sup> истории. Основным воспроизводящим сюжетом автор делает столкновение праведных и неправедных правителей. В тексте ЛК можно обнаружить симметричное повторение в событиях моравской истории, истории Борживоя, истории Людмилы и истории Вацлава единой схемы противостояния праведных и неправедных правителей, с почти синонимичным распределением <sup>119</sup> характеристик и функций . Выстраивая такую цепочку типических ситуаций, автор делает предшествующих Вацлаву "благочестивых" правителей его прототипами, а их функцию типически <sup>120</sup> уподобляет задачам защиты "веры" и "Божественного закона" в обществе . Эсхатологическое обоснование религиозного статуса "праведного правителя" подтверждается примером предшественников <sup>121</sup> и переносится на Вацлава - героя, к истории которого стягиваются все нити повествования. Становясь правителем, он обретает статус руководителя вверенного его попечению сообщества на пути преодоления зла. . .

Таким образом, имеющей разную перспективу взгляд всех трех житий сходится в одной точке - признании религиозной оправданности и "полезности" функций власти. Условие оправданности власти в житиях — это религиозно-этический код, которому правитель подчинен в своей деятельности. Можно выделить три аспекта этической модели ; "образцового правителя", создаваемой житиями. Во-первых, образцовая личная религиозность; во-вторых, подчинение его поведения не "норме обычая", а требованиям религиозного закона; в-третьих, само

отношение правителя к "власти": осуществляя свои обязанности, он руководствуется приоритетом религиозного служения.

Все тексты, кроме Cf, делая "власть" функциональным элементом образа, не только расширяют композицию "достоинств" героя, но и превращают "религиозные добродетели" в необходимый элемент модели "праведного правителя"<sup>122</sup>. Религиозное рвение и организация церковной жизни - не просто "знаки" благочестия, они обозначают кардинальную добродетель христианского правителя - его "смирение" (*humilitas*), признание своей религиозной покорности Богу. "Смирение" трактовалось церковной мыслью как важнейшая религиозно-этическая норма, устанавливающая границу величия светской власти и одновременно предопределяющая христианское величие наделенного ею правителя. Актуализация мотивов личного благочестия в вацлавских житиях отражает двоякую традицию, в которой находились эти тексты. С одной стороны, они продолжали следовать монашеско-аскетической (или собственно церковной)<sup>124</sup> агиографической модели, разводившей достоинства святого и правителя. С другой, - отражали специфику актуального для времени их написания политического сознания, проявлявшегося и в практике саморепрезентации правителей. Демонстрация правителем экстремальной религиозности и смирения была в позднеоттоновский период реальностью не только литературных стилизаций, но и ритуалом повседневного политического обихода<sup>125</sup>.

Вацлавские жития представляют героя как правителя не только через систему его религиозных деяний, но и в актах собственно светского характера. Все жития содержат следующие общие элементы: происхождение святого из правящего рода, законное возведение на престол,<sup>126</sup> акцентирование его высокого социального статуса, общение со знатью, участие в суде. Общая оценка деятельности князя сводится к констатации того, что в его стране царят мир и покой. Гумпольд и Лаврентий дают обширные описания тех действий Вацлава, которые составляют компетенцию правителя по существу: суд и акты дарений своему окружению. Отличие трех позднейших житий от *Crescente fide* заключается в том, что они демонстрируют "волю" Вацлава к осуществлению функций правителя. Гумпольд и Кристиан прямо говорят о готовности Вацлава защищать свои права на власть, вплоть до применения насилия в отношении врагов<sup>127</sup> а Лаврентий указывает на это косвенным образом. . ,

Собственно светская сфера деятельности Вацлава не имеет развернутой характеристики, более того, традиционные практики власти предстают в ней в трансформированном виде. Прежде всего, жития практически лишают их того, что по определению составляет специфику политической активности - применения насилия. Авторы систематически стремятся заменить их актами милосердия или убедительно мотивировать их неизбежность. Теме освобождения из тюрьмы заключенных и приговоренных к смерти посвящена и значительная часть повествования о чудесах<sup>128</sup>.

Жития следуют в данном случае традиционной топике агиографических текстов, которые противопоставляют милосердие насилию, а функцию святого видят в помощи всем, кто в ней нуждается. Кроме того, в этих житиях<sup>129</sup> можно обнаружить декларацию чисто церковной нормы категорического осуждения убийства<sup>130</sup>. Наиболее ясным выражением этой идеологии становится собственная смерть Вацлава, отказывающегося в целях защиты применить оружие против брата из боязни оказаться оскверненным грехом убийства<sup>130</sup>. Смысл толкования житиями проблемы насилия, однако, не может быть сведен только к замещению этического кода власти церковными конвенциями. Он гораздо шире и предполагает сознательное противопоставление<sup>131</sup> ожидаемого, оправданного традицией поведения, поведению образцового христианского правителя . . .

Вопрос о статусе традиции как основании оправданности действий светского правителя поднимается во всех житиях: во всех текстах герой предстает как правитель, действующий одновременно и в согласии с обычаем, и вопреки ему. В ЛГ, ЛК и ЛЛ эта двойственность прямо выливается в декларацию обязанности правителя менять обычаи, рискуя предстать "плохим правителем" перед подданными, если эти обычаи противоречат религиозным нормам<sup>132</sup>. Пафос житий в значительной степени направлен против абсолютной ценности традиционных практик господства и предполагает их замещение критерием соответствия нормам христианской этики. .

Жития изображают идеального христианского правителя в качестве альтернативы правителю в традиционном измерении. Их объединяет идея, что атрибутом "праведного правителя" является готовность пренебречь властью как таковой: он не только подчиняет свои действия целям религиозного служения, но и не испытывает стремления к власти. В противопоставлении Вацлава и его врагов на первый план выступает антитеза "смирненного" правителя<sup>133</sup> тех, кто жаждет власти. Его истинным<sup>134</sup> намерением является "освобождение" от обязанностей правителя и принятие монашеского звания . . . Высшей формой отречения от власти ради религиозного служения становится мученичество, которое представлено как героический и сознательный акт предпочтения "короны небесной" короне земного правителя<sup>135</sup>. Примечательно, что акцентируют этот топос именно те жития,<sup>136</sup> которые наиболее последовательны в моделировании образа Вацлава как праведного правителя. В этом, вероятно, можно видеть важную особенность предлагаемой ими модели святого правителя. Ее центральной схемой остается противопоставление религиозного служения и власти, однако эта антиномия приобретает сложную смысловую нагрузку: разводя понятия, она инкорпорируется в саму концепцию праведной власти. Следует отметить, что в идеологической структуре текста наряду с идеальными моделями можно обнаружить и прямое социальное воззвание: требование этической дисциплины правителя, ограничения социального насилия и произвола власти. и . .

Последовательная репрезентация Вацлава как святого и праведного правителя имеет решающее значение для "реконструкции" латинскими житиями его конфликтов с родственниками и толкования их смысла. Все тексты, кроме ЛЛ, повествуют о двух конфликтах Вацлава: один из них обусловлен сговором его матери и знати, второй - притязаниями Болеслава на власть, поддержанными его дружиной. ЛЛ сводит воедино сюжеты заговора знати и "бунта" Болеслава, оставляя Драгомиру за пределами повествования о семейной вражде. ЛК, в свою очередь, практически объединяет в единое событие заговор Драгомиры против Людмилы, завершившийся убийством последней, с враждой против Вацлава. В отличие от ПС латинские тексты не выделяют эпизоды вражды и убийства в качестве особых по тематике и смыслу нарративных фрагментов, а, напротив, включают их в единую ткань повествования, посвященного демонстрации "достоинств" и "подвигов" героя. Они также драматизируют сцену убийства Вацлава, последовательно стилизуют ее как религиозно-значимый и символический акт, а поведение героя трактуют как мистический и этический подвиг мученичества.

Три аспекта в репрезентации семейных конфликтов представляются важными для латинских житий, отличают в корне их видение ситуации от ее восприятия ПС. Во-первых, тексты последовательно отказываются от концепта родства как абсолютно значимой категории, минимизируют использование каких-либо характеристик, соотносимых с ним, в описании отношений Вацлава и его близких. Во-вторых, жития столь же последовательно используют в толковании мотивов и смысла этих отношений категории политического и религиозного дискурса, т.е., по существу, авторы освобождают саму процедуру оценки и анализа семейных отношений от традиционных идиом родства. В-третьих, описывая конфликты Вацлава с родственниками, латинские жития дают их рациональное объяснение, артикулируют причины, цели и смысл действий участников событий. Они устанавливают многоуровневую и иерархизированную систему значений: от религиозно-мистических и эсхатологических до политико-правовых. Тексты в силу этого обретают функции виртуального (литературного) моделирования механизмов, позволяющих регламентировать и упорядочивать традиционные социальные практики.

Во всех латинских житиях минимизированы собственно родственные основания отношений Вацлава с близкими. Жития указывают, что те или иные персонажи состоят в определенной степени родства со святым: являются его отцом, матерью, бабкой, братом. Помимо Cf<sup>7</sup>, другие сочинения вводят некоторые характеристики, относящиеся к родству как специфической системе связей, со своим этическим кодом и эмоциональными формами близости. ЛГ, ЛК и ЛЛ отмечают, что Вацлав любил своего брата, был добр к нему, заботился о его исправлении<sup>138</sup>. Аналогичные мотивы родственной близости проскальзывают и в отношениях с матерью (ЛЛ, ЛК)<sup>139</sup> и бабкой (ЛК). Наиболее выразительное средство обозначения специфики родства в житиях - это мотив нежелания - 13

ния Вацлава погибнуть от руки брата <sup>140</sup>. Концепт родства не является, однако, значимым элементом в наделении смыслом взаимодействия героя с другими людьми. Следует отметить, что авторы указывают иные, более важные параметры этих связей. В частности, в них четко обозначается статусный аспект: фактор иерархического верховенства Вацлава как правителя в отношениях и с братом, и с матерью <sup>141</sup>. Все жития используют в качестве важнейших религиозные и этические критерии близости или вражды с родственниками. Так отношения Вацлава и его противников, в первую очередь с матерью и братом, выстраиваются в соответствии с антиномией "образцовый христианин" - "враги веры". В отдельных текстах конкретное содержание этой схемы имеет свои, иногда очень существенно различающиеся по смыслу, нюансы. Характеристики матери, брата, знати расположены в спектре от буквально понятого "язычник" до аллегорически истолкованного определения "фарисей", т.е. ложный, неистинный христианин. Примечательно также, что противопоставление основывается не только на формальных религиозных оценках, но и на зеркальной симметрии личностных характеристик, своего рода этических кодах персонажей. Вацлав предстает как смиренный христианин, выполняющий свой долг, исполненный благожелательности и любви, в то время как его мать и брат одержимы бешенством, гордыней и жадной власти. Напротив, близость Вацлава с Людмилой и любовь к ней обусловлены единством их религиозных и этических качеств. Восприятие родства как безусловной близости замещается концепцией субординированности родственных отношений отношениям духовной общности. Одновременно долг матери и брата в отношении Вацлава предполагает не собственно родственные, а статусные обязательства, которые они нарушают, стремясь ограничить его полномочия или лишить власти. Связи в семье, таким образом, регламентируются формальными нормами и зависят от выполнения <sup>143</sup> обязательств, любовь и лояльность разрушаются в результате их несоблюдения. Не случайно авторы вкладывают в уста Вацлава гневное обличение матери, почти формулу отречения, а Болеслава лишают права называться братом <sup>144</sup>. Рационализация родства как системы связей, подчиненных действию универсальных этических и правовых норм, отражается в том, например, что авторы не скрывают враждебных действий Вацлава, обращенных против матери, и оправдывают их, поскольку они мотивированы ее собственным поведением. Они не снимают ответственности с Драгомиры и Болеслава за развязывание конфликта и убирают функционально важный для ПС образ дурных советников как первопричины зла. Природа семейного конфликта, таким образом, демифологизируются, облекая в систему рациональных причин и дифференцированных мотивов поведения его участников. Вацлавские жития характеризуют конфликты Вацлава с матерью и братом как вражду родственников, однако не рассматривают их как ситуацию разрушения родственных связей, т.е. как родственный конфликт в собственном смысле слова. <sup>142</sup>

Причины конфликтов авторы текста определяют четко, хотя расходятся в их идентификации. Общим для всех текстов является утверждение их принципиальной религиозно-эсхатологической подоплеку: борьбы дьявола против святого. Ее типическое воплощение - противостояние праведника и грешников, в качестве которых предстают святой и его враги. Примечательной риторической особенностью латинских текстов, отличающей их от ПС, является указание на прямое действие дьявола против Вацлава, инструментом которого выступают враги святого. В ПС же метафора "дьявольского наущения" относится исключительно к противникам святого, прежде всего к Болеславу. Это придает религиозному толкованию смысла событий в славянском житии иное, чем в латинской традиции, содержание. Дьявол действует против Болеслава, совращая его с пути истинного: поддержания равновесия родственных связей. Использование жесткой схемы эсхатологического противостояния в латинских текстах приводит к изменению всей системы морально-религиозной оценки событий: родственная лояльность перестает быть точкой отсчета и мерилom праведности или греховности действий. Помимо религиозных, все авторы упоминают и собственные политические мотивы. Главные из этих мотивов - недовольство знати князем и желание Болеслава захватить власть ЛГ, ЛК и ЛЛ уточняют, что недовольство знати Вацлавом мотивировано неприятием его как правителя, способного ограничить их права или возможности предаваться дурным привычкам. Во всех житиях отражена позиция правового осуждения противников Вацлава: их выступление - это мятеж против законного правителя. .

Политическая подоплека конфликта носит в Sf формальный, ситуативный характер: власть (приравненная к стремлению к власти) - атрибут исключительно врагов святого, категория, которая вбирает в себя понятия мирского и греховного. Святой противостоит врагам не как правитель, а как религиозный подвижник, что лишает политический конфликт собственного этического содержания, которое, напротив, обосновывается авторами ЛГ, ЛК и ЛЛ. В их толковании политический конфликт как таковой не является случайностью, имеет глубокие религиозно-этические корни: авторы этих житий последовательно выстраивают оппозицию, в которой праведный правитель противостоит тем, кто воплощает несправедную власть. Борьба с ними — это форма выполнения религиозного долга, связанного с защитой общества от зла. Эти жития дополняют легальный принцип недопустимости выступлений против законного правителя, религиозно-этическим обоснованием борьбы "праведных" и "неправедных" правителей как социального зла. .

Сама гибель Вацлава представлена как религиозно-значимый акт, отмеченный этической семантикой самого широкого спектра. Прежде всего, мученичество Вацлава - знак мистической избранности и акт религиозного служения. Сцена убийства символически и стилистически уподоблена литургическому действию<sup>147</sup>. Мученичество венчает и вые-

шую доблесть "праведного" правителя, отказывающегося от борьбы за власть и предпочитающего земной короне небесную. Наконец, Вацлав выступает как образцовый христианин, следующий религиозным предписаниям и предпочитающий смерть греху кровопролития. В этой смысловой полифонии мотив греха братоубийства, от которого Вацлав удерживается, выполняет функцию акцента, оттеняющего праведность героя и греховность его брата. Смерть Вацлава, равно как и его жизнь, не имеют, по существу, никакого отношения к моральному и религиозному освящению родства и семейной лояльности.

\* \* \*

Ранняя агиографическая традиция при всех концептуальных различиях отдельных латинских текстов создала инвариантную нарративную модель истории святого, которая принципиально отличалась от версии ПС. Если признать в качестве высшей степени вероятного факт появления ПС в Чехии второй половины X в., то ее отношения с латинской агиографией могут быть определены в терминах "маргинального" и "канонического" повествований. "Канон", сконструированный и получивший право на существование в рамках латинской агиографической традиции, оказался закрыт для идеологического взаимодействия с иной моделью.

Все латинские жития в репрезентации образа Вацлава и его истории следуют фундаментальному принципу мимезиса, т.е. употребления типической фигуре образцового христианина и божьего избранника. В этом их принципиальное отличие от ПС. Первый текст воспроизводит события (превращает в нарратив), исходя из их собственного имманентного смысла - семейной вражды - и приравнивает их к типическим религиозным образам и оценкам, иначе говоря, облакает одну систему ценностей в язык иной, исходя из внешнего подобия ситуаций. В латинской агиографии механизм формирования нарративной и идеологической структуры иной. За основу берется сформированная нами религиозным дискурсом модель религиозного избранника, "стягивающая" к себе различные топосы, модели, концепты, композиция и удельный вес которых разнятся в отдельных текстах, однако общей для них всех остается первичность концептуальной схемы. Именно она определяет отбор материала, его оценку, - одним словом, аналитические и наделяющие смыслом процедуры обращения с реальным (реальным как аутентичный или вымышленный факт) материалом. История Вацлава, сохраняя элементы истории семейного конфликта, перестает быть ею по существу: ее смысл определяется в совершенно отличной ценностной и логической системе, поскольку сами критерии трансцендируются по отношению к определенной социальной ситуации, воспринимаемой как данность. Иррационально-ценностное (т.е. по существу мифологизированное) восприятие традиционных социальных структур и идиом не просто заменяется другой ценностно-образной системой, а принципи-

ально разрушается, проходя через сито формализованного морально-казуистического уподобления.

ПС не содержит прямого прославления Вацлава в качестве святого и, вероятно, фиксирует самое начало формирования "репутации святости" князя. Сама по себе эта особенность не стала бы препятствием для превращения данного повествования в краеугольный камень агиографической легенды, если бы его моральная программа не противоречила конвенциям латинской агиографии. Любопытно в связи этим отметить, что в русской церковной традиции ПС была воспринята как полноценное житие, сохранилась в значительном количестве списков и повлияла (в отличие от также известного русским книжникам славянского перевода ЛГ) на формирование агиографической модели князей-страстотерпцев Бориса и Глеба. Именно ПС можно, видимо, считать ключевым элементом в феномене так называемой преемственности агиографической модели между чешским и древнерусским княжескими культурами. Описывая более чем сто лет спустя (70-80-е годы XI в.) убийство младших сыновей Владимира их старшим братом Святополком в братской междоусобице после смерти отца (1015 г.), русские агиографы обнаружили тенденцию аналогичного отождествления религиозного и собственно "семейного" смыслов произошедшего. В отличие от чешского автора оба прославленных русских жития создали в образах убитых князей гораздо более сильную и выразительную репрезентацию идеала родственной лояльности и любви. Они добились точного слияния мотивов религиозного подвига и братской любви, отождествив добровольное мученичество с жертвой во имя отказа от вражды. Конечно, преемственность чешского и русского культов ни в коей мере не свидетельствуют о некоем единстве славянской культуры, породившей общий тип князя-мученика, убитого в семейном конфликте. Однако, бесспорно, что русские авторы обнаружили в ПС литературный образец для религиозного и морального осмысления типичной и болезненной для русской социальной жизни ситуации братоубийства в правящей семье. Подобно автору ПС и в отличие от авторов латинских житий, русские авторы не располагали интеллектуальным инструментарием, способным формализовать события, воплотить их в риторические и логические схемы, рационализирующие и трансцендентирующие смысл семейных конфликтов. Они предлагали иную модель наложения религиозного дискурса на идиомы родства и родственной лояльности.

В Чехии формирование собственно "агиографической легенды" началось не в продолжение или развитие модели ПС, а путем создания альтернативной версии репрезентации "истории" и "фигуры" святого. Как нарратив и религиозно-дидактический текст ПС не воспринималась в качестве нормативного текста для повествования о святом.

<sup>1</sup> Любое реальное событие может быть отображено в разных нарративных текстах совершенно несходным образом. Будучи записано, оно преобразуется в литературный "рассказ", меняет свои собственные содержание и смысл на те, что задаются логикой повествования, в которое оно трансформируется. Перевод реальной "истории" в историю "повествовательную" есть вместе с тем акт не столько изменения смысла события, сколько, по существу, его осмысления. Текст, таким образом, выполняет задачу социально значимого опыта формализации жизненной реальности, ее осмысления в системе категорий и ценностей, выработанных литературной культурой данного общества. Вводя в изображение "реальной" ситуации формализованные мотивы и оценки, текст моделировал нормативное поведение, которое имело иные основания, чем воспринимаемый как данность опыт социальной традиции. Лучшая и фундаментальная работа о проблеме взаимоотношения литературного текста и реальности: Auerbach E. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendlandischen Literatur*. 2. Aufl. Bern, 1959 (рус. пер.: Ауэрбах Э. Мимезис. М., 1976). Анализ агиографических текстов, в том числе возникших в рамках церковнославянской культурной традиции как инструмента формирования рекомендаций для конкретного сообщества относительно типичных ситуаций и нормативных поведенческих моделей (функция, определяемая понятием *Sitz im Leben*), см.: Heffernan Th.J. *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. N.Y.; Oxford, 1988. S. 51 ff, 69, 185 ff; für altrussischen und slawischen Literaturen: Lenhoff G. *Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Fedor the Black*. Wiesbaden, 1997. S. 17 ff; Idem. *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and Texts*. Columbus (Oh.), 1989.

<sup>2</sup> Исследования святовацлавского культа и анализ агиографических текстов см.: Svatovdclavsky sbornik. Pr., 1934. T. I/I; Chaloupecky V. *Prameny X. stoleti legendy Kristianovy of sv. Vuclavu a sv. Ludmile*. Pr., 1939; Pekaf D. *Die Wenzelsund Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*. Pr., 1906; Idem. *Sva4y Vdclav // Sva'tovdclavsky' sbonik*. T. I/I; Vajs J. *Sbornik staroslovanskych literarnich pamdtek o sv. Vablavu a sv. Ludmile*. Pr., 1929; Weingart M. *Prvni cesko-cirkevneslovanskd legenda o sv. Vdclavu // Svdtovaclavsky sbornik*. T. I/I; Voigt H.G. *Die von dem Premysliden Christian verfasste Biographie des heiligen Wenzel*. Pr., 1907; Graus Fr. *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*. Sigmaringen, 1980; Idem. *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Bohmen // Europa Slavica-Europa Orientalis. Festschrift für H. Ludat*. B., 1980. S. 205-231; TreMk D. *PoCatki Premyslovcu*. Pr., 1981.

<sup>3</sup> Например, в англосаксонской традиции имеются повествования, в которых речь идет об убийствах потенциальных наследников "принцев" их властвующими конкурентами. Ridyard SJ. *The Royal Saints of Anglo-Saxon England*. Cambridge, 1988; Rollason D. *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*. Oxford; Cambridge, 1989; Idem. *The Midlriht Legend: A Study in Early Medieval Hagiography in England*. Leister Univ. Press, 1982. P. 73-87; Idem. *The Murdered Kings and Princes in Anglo-Saxon England // Anglo-Saxon England*. 1983. Vol. H-P. 1-22. Пример популярной агиографической и культовой традиции святого правителя, погибшего в результате семейной вражды, - почитание Эдуарда Мученика. *Edward King and Martyr* / Ed. C.E. Fell. The Univ. of Leeds, 19-.

<sup>4</sup> Эпизоды семейных конфликтов см., например, в агиографической традиции первого святого короля Латинской Европы, бургундского правителя Сигизмунда. В ней отразился выпускаемый, правда, в некоторых текстах эпизод казни им собственного сына (*Passio Sigismundi regis // SRM*. T. II. S. 329-340). Из наиболее близких вацлавским текстам сочинений можно указать жития,

посвященные членам германской династии Людольфингов, - Бруно Кёльнскому, королеве Матильде и императрице Аделаиде. В них содержатся эпизоды, описывающие вражду членов их семей из-за власти, а в случае с королевами - и враждебные действия их близких, обращенных против них (*Vita Mahthildis reginae posterior* (1841) / Hrsg. G.H. Pertz. // SS. T. IV; *Vita Mahthildis reginae antiquior* (1852) / Hrsg. R. Kopke // SS. T. X; *Ruotgers Lebensbeschreibung des Erzbischofs Bruno von Koln* (1958) / Ed. I. Ott. SGR NS. T. X).

<sup>5</sup> См. издания, указанные в примеч. 2, а также: *Staroslovenske legendy ceskeho pu-vodu* / Ed. A.I. Rogov et al. Pr., 1976. S. 141 ff; Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности / Предисл., коммент. и пер. А.И. Рогова. М., 1970.

<sup>6</sup> Отсылки к текстам даны по изданиям: славянских житий - Vais J. *Sbornik...*; Рогов А.И. Сказания. (Далее: Vajs, Рогов); латинских житий - *Fontes Regum Bohemiarum*. Pr., 1872. T. 1/2: *Vitae Sanctorum* (Далее: FRB). Использование иных публикаций оговаривается отдельно.

<sup>7</sup> *Ludvtkovsky J. Nove zjisteny rukopis Legendy Crescente fide a jeho vyznam pro datovdni Kristiana* // LF. 1858. 81. S. 56-68; *Crescente fide* // FRB. T. 1/2. P. 183-190; *Crescente fide* (чешская ред.) // Chaloupecky V. Op. cit. S. 493-501.

<sup>8</sup> *Gram Fr. Bohmen zwischen Bayern und Sachsen. Zur bohmischen Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts* // *Historica*. 1969. Bd. 17. S. 5-42.

<sup>9</sup> ajs. S. 84-124; *Staroslovenske legendy*. S. 141 ff; рус. пер. и коммент. см.: Рогов. С. 69-105. V

<sup>10</sup> Перевод появился, видимо, в Сазавском монастыре, который в XI в. (1033-1098) стал центром сохранения традиций славянской письменности в Чехии, хотя и был организован по бенедиктинскому уставу (Chaloupecky V. Op. cit. 401-455; *Ludvtkovsky J'. The Great Moravia Tradition* // *Magna Moravia*. Brno, 1965. P. 525-566; Rogov A.I. *Slovanske legendy z body vzniku ceskeho statu a jejich osudy na Rusi* // *Staroslovenske legendy*. Вероятно, там же была составлена и служба Вацлаву, которая, как и перевод жития Гумпольда, сохранилась только в русских рукописях: в отличие от жития служба Вацлаву дошла в ранней рукописной традиции, в сборниках XI-XII вв. (Опубликована: Vajs. S. 139-145; Рогов. С. 18-126). 1

<sup>11</sup> Исследователи иногда связывают с деятельностью Войтеха создание и других агиографических текстов: легенды о перенесении мощей - *translatio* - Вацлава *Licet plura*, а также житий Людмилы, бабки Вацлава (*Licet plura* // *Pekaf J. Die Wenzels- und Ludmila - Legenden*. S. 385-388; *Fuit in provincia Bohemorum* // Chaloupecky V. Op. cit. S. 459-481).

<sup>12</sup> *Christian II* FRB. T. 1/2. P. 199-227; *Kristianovd legenda* / Ed. J. Ludvikovsky. Pr., 1978.

<sup>13</sup> *Laurentius II* FRB. T. 1/2. P. 167-182. О деятельности Вацлава и его связях с итальянскими и европейскими религиозными сообществами см.: Bosl K. *Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom. Griechisch-Lateinisch-Slavische Kontakte in rdmischen Klostern vom 6/7. bis zum Ende des 10. Jhs.* // *Beitrage zur Sudosteuropa-Forschungen*. Munchen, 1970. S. 15-28; Fried J. *Otto III und Bo-leslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliers, der "Akt von Gnesen" und das friiher polnische und ungarische Konigtum. Eine Bildanalyse und ihre his-torischen Folgen*. Stuttgart, 1989; NovyR. *Slavnikovci v rane stredovekych Cechach* // *Slavnikovci ve stredovekem pisemnictvi*. Pr., 1987. S. 11-92. Я. Людвиковский полагает, что распоряжение Оттона II о написании Гумпольдом жития Вацлава - результат "договоренности" в 982 г. императора с

- только что возведенным в сан вторым пражским епископом (Ludvikovsky J. *Crescente fide, Gumpold and Christian // SP FFBU. DI. 1955. S. 57-63).*
- <sup>15</sup> итие "Oporet nos fratres", вероятно, также появилось в итальянском монастыре конце XI в. Pekaf J. *Op. cit. S. 42 ff.*  
Ж
- <sup>16</sup> О репрезентации образа святого в начальный период формирования культа см.: Gratis Fr. St. Adalbert und St. Wenzel. S. 205-231; Idem. *La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X-e et XI-e siecles // Hagiographie, cultures et societes. P., 1981. P. 572-599.*
- <sup>17</sup> Тексты и переводы отдельных редакций см.: Vajs. *Востоковская редакция. S. 14-20; Минейная. S. 20-28; Хорватско-глаголическая. S. 29-43; Рогов. Востоковская. С. 34-58; Минейная. С. 59-68; реконструкция архетипа: WeingartM. Op. cit. S. 973-998.*
- <sup>18</sup> Vajs. S. 9 ff; 59 ff.
- <sup>19</sup> Rogov A.I. *Op. cit. S. 27 ff;* О проблеме влияния вацлавских житий на произведения борисоглебского цикла см.: Ingham N W. *Czech Hagiography in Kiev // Die Welt der Slaven. 1965. Bd. 10. P. 166-182; Idem. The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages / Ed. H. Birnbaum, M.S. Flier. Medieval Russian Culture. Berkeley et al., 1984. P. 31-53; Jakobson R. Minor Narrative Sources for the Early History of the Slavic Church // Harvard Slavic Studies. 1954. II. P. 47-62.*
- <sup>20</sup> Vajs. S. 14-17; 20-24; 36-39.
- <sup>21</sup> Vajs. S. 16-18; 21-25; 40-41.
- <sup>22</sup> Vajs. S. 18-19; 25-28; 41-43.
- <sup>23</sup> Vajs. S. 20; 28; 43.
- <sup>24</sup> Vajs. S. 14-16, 17; 20-22, 23-24; 36-37, 38-39.
- <sup>25</sup> Поминальная молитва представляет собой моление о Вацлаве, а не молитвенное обращение к нему как к святому (Vajs. S. 20, 28, 43).
- <sup>26</sup> Vajs. S. 14.
- <sup>27</sup> Vajs. S. 14-15; 21-22; 36-37.
- <sup>28</sup> Vajs. S. 15, 16; 21; 37 ("мати же ею Дорогомирь утверди землю и люди своя устрой, яко възпите сыны своя" - Востоковская редакция, Vajs. S. 15); минейная легенда говорит о воспитании только Болеслава (Vajs. S. 21).
- <sup>29</sup> Вацлавом (Vajs. S. 15-16; 22-23; 38) и с Болеславом (Vajs. S. 18-19; 26-27; 41-42). С
- <sup>30</sup> Vajs. S. 16; 23, 38.
- <sup>31</sup> Vajs. S. 18; 26-27; 42.
- <sup>32</sup> Только Проложное сказание о перенесении мощей Вацлава называет Болеслава старшим из братьев (Vajs. S. 67).
- <sup>33</sup> Vajs. S. 15; 21; 37.
- <sup>34</sup> Вместо отражающей статус легальной практики формулы "избрания народом", которую упоминают все латинские жития, ПС использует скорее нейтральную в собственно правовом смысле констатацию возведения на престол предков (Там же).
- <sup>35</sup> Vajs. S. 20-21. Источник происхождения этого сообщения не известен, во всяком случае, его нельзя безусловно отнести к первоначальному тексту жития. Этот мотив встречается в текстах, относящихся к иной традиции репрезентации истории Вацлава: в славянском переводе ЛГ и в ЛК. В них он органично вплетается в тему легальности княжеского статуса Вацлава.
- <sup>36</sup> нача подь нимъ ходити", "нача... строити люди своя" (Vajs. S. 15; 21; 39). "
- <sup>37</sup> "убиша князь свой" (Vajs. S. 18); Драгомира также именуется титулом госпожа - "идем на госпожю" (Там же).

- <sup>38</sup> р., например, с *Passio Edwardi* (*Edward King and Martyr*. P. 1 ff). С
- <sup>39</sup> Pekaf J. *Svaty Vaclav*. S. 29. Pozn. 20; Рогов. С. 56; о церковных корнях этого обряда; Vajs J. S. *Posffiftny sv. Vdclava // Casopis katolickeho duchovenstva*. 1929. 70(95). S. 48-63; Biidinger M. *Zur Kritik der altbohmischen Geschichte // Zeitschrift für die osterreichischen Gymnasien*. Wien, 1857. S. 512-515.
- <sup>40</sup> Vajs. S. 4-15; 21; 37. 1
- <sup>41</sup> Ibid.
- <sup>42</sup> "Греческие книги" упоминаются только в русских переводах ПС (Vajs. S. 15, 21) и в славянском переводе Гумпольда (Vajs. S. 94).
- <sup>43</sup> Vajs. S. 15; 21; 37.
- <sup>44</sup> Упоминание об этом помещено после первого сообщения о зарождающейся враждебности Болеслава (Vajs. S. 16; 21; 38-39) и повторяется в связи с описанием убийства Вацлава (Vajs. S. 17-18; 40-41).
- <sup>45</sup> Vajs. S. 15, 16; 22, 23-24; 37, 38-39. К числу любопытных деталей, указывающих и на актуализацию в целом вполне шаблонной дидактичности этого фрагмента, можно отнести упоминание выкупа рабов (Vajs. S. 38; русские редакции говорят о выкупе духовенства), что оценивается как благочестивая практика и в иных произведениях чешского происхождения или связанных с чешскими источниками конца X в. (см., например, в *Легенде Кристиана*. Гл. 8; упоминают об этом и жития Адальберта Пражского, написанные в начале XI в.).
- <sup>46</sup> Рогов. 37; 62. Vajs. 16; 24; 39. Собственно, именно его установлением автор и приписывает организацию регулярного богослужения, как у "великих народов". Аналогичный мотив присутствует и в латинских житиях.
- <sup>47</sup> Они повторяются трижды, включая похвалу уже мертвому правителю: см., например, в Востоковской редакции - "и вероваше в Бога всем сердцем и все благое творяще в животе своем"; "строением доброго и праведного владыки Вячеслава"; ср. "устроением Божим и раба его Вячеслава" (хорватская редакция); "Погребоша честное его тело Вячеслава доброго и праведного владыку и богочетца и христороубца, служи бо ему говением и с страхом" (Vajs. S. 15, 16, 19; 39, 42); "молитвами благоверного и доброго мужа Вячеслава". S. 42); "молитвами и благоверием доброго Вячеслава" (S. 19).
- <sup>48</sup> Vajs. S. 18-19, 19-20; 26-27, 28; 41-42, 42-43.
- <sup>49</sup> Употребляемые в тексте понятия "благочестивый", "слуга Божий" и прочие не перестают в концепт религиозного служения как главного долга и специфической миссии святого, нет его и ни в одном из возникших на основе ПС русских Вацлавских житий. Любопытно, что эта тема занимает важное место в получившей ранее и широкое распространение на Руси церковнославянской "Службе", которая, однако, была составлена на основе другого жития, скорее всего, славянского перевода Гумпольда (Vajs. S. 137 ff). Pekaf J. *Svaty Vclay*. S. 89; VaSica J. *Zur altkirchenslavisch-bomischen Hymnodie // Das heidnische und das christliche Slaventum*. Wiesbaden, Bd. II. S. 159-163. Антиномия "светское"- "мирское" вообще отсутствует в риторике и идеологии текста.
- <sup>50</sup> Serebrjanskij NJ. *ProloEni legendy o sv. Ludmile a o sv. Vaclavu // Vajs*. S. 60-61.
- <sup>51</sup> Weingart M. *Op. cit.* S. 947-948.
- <sup>52</sup> Vajs. S. 66.
- <sup>53</sup> Vajs. S. 15, 16, 17; 22, 24; 37, 39 etc.
- <sup>54</sup> Vajs. S. 16-17. См., например, о Вацлаве: "и вложи бе в сердце созда храм святого Вита не зле мысля" и о Болеславе: "Неже убо всея Болеславу дявол в сердце, да наустища и на брата своего" (Vajs. S. 16).

<sup>55</sup>

Vajs. S. 16 ff; 24 ff; 39.

<sup>56</sup>

Подробнее. См.: Weingart M. Op. cit; Vajs. S. 9 ff. 5Ve/s. S. 16 ff; 25 ff; 39 ff; 7

<sup>58</sup>

Vo/j. S. 137-145; Рогов. С. 119-122.

<sup>59</sup>

S. 18; 26; 41. Vajs.

<sup>60</sup>

Vajs. S. 16, 19-20; 24, 28; 38, 43.

<sup>61</sup>

Там же и в Службе (Vajs. S. 141 ff; Рогов. С. 120).

<sup>62</sup>

Ср.: Passio sancti Eadwardi. P. 3-4.

<sup>63</sup>

Уф. S. 15; 22-23.

<sup>64</sup>

<sup>65</sup>

Vajs. S. 15.

<sup>66</sup>

чное замечание см. в Проложном житии (Vajs. S. 65-67). Аналоги

<sup>67</sup>

Vajs. S. 24.

<sup>68</sup>

Vo/s. S. 15; 22; 38.

<sup>69</sup>

TreMk D. Miscellaniae k I Stslv. legende o sv. Vaclavu // CSCH. 1967. 15. S. 337-342; Gram Fr. La sanctification. P. 560, 564.

<sup>70</sup>

Vajs. S. 17, 19; 24, 25, 26; 39, 43.

<sup>71</sup>

bid. I

<sup>72</sup>

Vajs. 19; 26; 43. S.

<sup>73</sup>

Vajs. S. 17; 24, 25; 39.

<sup>74</sup>

Vajs. S. 15, 16, 17; 22, 24, 25; 38, 39.

<sup>75</sup>

Vajs. S. 66 ff. В этом тексте говорится лишь о том, что советники подстрекали Болеслава выступить против брата.

<sup>76</sup>

Vajs. S. 15 ff; 22 ff; 38 ff.

<sup>77</sup>

Vajs. S. 18; 26 ff; 41 ff.

<sup>78</sup>

Vajs. 15; 22; 38. S.

<sup>79</sup>

Vajs. 15; 23; 38. S.

<sup>80</sup>

Vajs. S. 16; 23-24; 38-39.

<sup>81</sup>

Vajs. S. 19; 27-28; 42<sup>3</sup>.

<sup>82</sup>

Vajs. S. 19-20; 28-29; 43.

<sup>83</sup>

Vajs. -68. S. 67

<sup>84</sup>

"Се ныне сбься пророческое слово, еже глаголаша господь наш Иисус Христос. Будут бо, - рече, - в последняя дни, яко же мним суща, въстанеть бо брат на брата своего и сын на отець свои и врази домашний. Человеци бо себе не мили будут, да въздасть им богом по делом их". Цит. по Востоковской редакции жития (S. 14). Вступительная часть жития практически идентична во всех трех редакциях (ср. S. 20 и S. 36).

<sup>85</sup>

Vajs. 16; 23; 38. S.

<sup>86</sup>

Ср.: Delehaye H. *Les Passions des martyrs et les genres litteraires*. Bruxelles, 1921; Idem. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquite*. Bruxelles, 1927; Heffernan ThJ. *Op. cit.* P. 157 ff.

<sup>87</sup>

Оно включает аналогичные событийные элементы: рождение Вацлава в княжеской семье, его возведение на престол, рассказ о благочестивых делах, конфликты с матерью, братом и знатью, трагические последствия убийства Вацлава для его сторонников, историю погребения и перенесения тела в Прагу.

<sup>88</sup>

Например, Кристиан (7, 219) и Лаврентий прославляют Вацлава как мученика, причастного после смерти сонму избранных. Последний также отмечает, что уже при жизни герой обрел славу святого, а после этого уже никто не мог сомневаться в его святости (И, 178).

<sup>89</sup>

Laurentius. Prologus. S. 167, 168. *Ve/s.* S. 38.

<sup>90</sup> Важность дидактических функций жизни святого носит программный характер у Гумпольда: Gumpold. *logue*. S. 147. \*Crustianus. 5,8.210-211. Pro

<sup>92</sup> О типических приемах идеализации героя в королевской агиографии см.: Folz R. *Les saint rois du Moyen Age en Occident (VI-XIII siecles)*. Bruxelles, 1982. P. 56 ff.

<sup>93</sup> Ср. с более поздним житием, написанным Карлом IV: Carolus IV. *Hystoria nova de sancto Wenceslao martyre, duce Bohemorum* / Ed. A. Blaschka // *Die St. Wenzelslegende Kaiser Karls IV. Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*. Pr., 1934. XIV. S. 64-80.

<sup>94</sup> *Crescente fide*. S. 183, 184, 185; Gumpold. 4, S. 149; 13, S. 155 и др.; *Christianus*. 3, S. 205; 5, S. 209-210; 6, S. 213; *Laurentius*. 4, S. 171 ff.

<sup>95</sup> ует только в ЛЛ. Этот мотив отсутств

<sup>96</sup> Напротив, в ЛК проскальзывает намек, а в славянском переводе Гумпольда прямо упоминается, что Вацлав был женат, а также имел сына (*Vajs*. . 106). 16, S

<sup>97</sup> В целом мотив наставления и поучения со стороны авторитетного представителя церкви не получил развития в вацлавских житиях. Только Лаврентий включает эпизод с наставлением Вацлава священником, предшествующий его вступлению на престол. О важности этого мотива в агиографии, созданной в среде с давней традицией институтизированной церковной жизни и сложившимися практиками церковного воздействия на светскую власть, свидетельствуют многие памятники королевской агиографии, например, англосаксонской или оттоновской, современной ранним вацлавским житиям.

<sup>98</sup> Это один из наиболее популярных мотивов королевской агиографии. См.: Corbel P. *Les saints ottoniens. Saintete dynastique, saintete royale et saintete feminine autour de l'an Mil*. Sigmaringen, 1986. P. 233 ff; Carozzi C. *La vie du roi Robert par Helgaud de Fleury. L'historiographie en Occident du Ve au XVe siecle* // *Annales de Bretagne*. 1980. 87. N 2. P. 219-235; Idem. *Le roi et la liturgie chez Helgaud e Fleury* *Hagiographie, cultures et societies*. P., 1981. P. 417-432; Chelini J. *La vie religieuse des laics dans l'Europe carolingienne milieu VII-e - fin du X-e siecle*. P., 1979; Poulin J.C. *L'ideal de saintete dans l'Aquitaine carolingiene*. Quebec, 1975; Backer "Vir Dei": *Secular Sanctity in the Early Tenth Century* // *Popular Belief and Practice*. Cambridge, 1972. P. 41-53; Nelson J. *Royal Saint and Early Medieval Kingship* // *Sanctity and Secularity: The Church and the World* D. Baker. Ed. Oxford, 1973. P. 39-44; Latter Fr. *Odosvita des Grafen Gerald von Aurillac (Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys)* // *Benedictine Culture (750-1050)*. L., 1983; Rosenthal J.T. *Edward the Confessor and Robert the Pious: 11th Century Kingship and Biography* // *Medieval Studies*. Toronto, 1971. 33. P. 7ff; Riche P. *Ecoles et enseignement dans le haut Moyen Age*. P., 1979. P. 305.

<sup>99</sup> В связи с этим можно упомянуть о важности свидетельств житий Войтехы (*S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera* / Ed. J. Karwasiriska // *MPH NS. W-wa*, 1969. T. IV/2. S. 3<sup>^</sup>tl; *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior* / Ed. J. Karwasiriska // *Ibid*. 1962. T. IV/1), в которых основная причина разрыва с чехами объясняется упорной приверженностью населения к языческим обычаям и его сопротивлением епископу, пытавшемуся эти обычаи искоренить. Это перекликается и с утверждениями ПС.

<sup>100</sup> Хотя Вацлав прямо не назван "апостолом" народа, как это делают авторы отдельных королевских житий, герои которых прославляются за их роль в христианизации своих государств, фактически он выполняет аналогичную роль.

102

Об этом мотиве в агиографии данного периода см.: Corbel P. Op. cit. 94 ff; Borscheuer L. *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen und Todesgedanken in der herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonischsalischen Zeit.* B., 1968. S. 157 ff; Carozzi C. Op. cit; Richter H. *Die Personlichkeitsdarstellung in clunaziensischen Abtsviten* (Diss.) Erlangen, 1972.

103

urentius. 4, P. 171-172; 6, P. 173. La

104

on sant Wenzlaus. S. 578. Cp.: V

105

Gumpold. Cap. 5-8.

106

См. также славянский перевод Гумпольда: Vajs. 5, S. 91: "создал законы для бедных и богатых".

107

Gumpold. Cap. 5-7.

108

Christianus. 5, P. 210: "discere legem domini nostri Jesu Christ! et obtimperare man-datis illius".

109

Gumpold. 8, P. 153.

100

R. Folz

111

Graus Fr. *Volk. Herrscher und Heilige em Reich der Merovinger.* Pr., 1965. S. 310 ff.; Nelson J. Op. cit. P. 42ff.

112

Анализ модели святого правителя, основанный на подобной антиномии, см.: Graus Fr. *Volk.* S. 310 ff., 418 ff.

113

Концепцию "праведной" и "неправедной" власти в политической теологии Латинской Европы см.: Buschmann T. *Ministerium Dei-Idoneitas* // *HJ.* 1963, 82; Deshman R. *The Exalted Servant: The Ruler Theology of The Prayerbook of Charts the Bald* // *Viator.* 1980. 11. P. 385-417; *Early Medieval Kingship* // Ed. P.H. Sawyer, I.N. Wood. Leeds, 1977; Eberhardt O. *Via regia. Der Fiirstenspiegel Smaragds von St. Michael und seine literarische Gattung.* Munchen, 1977.

114

Вероятно, речь идет о "подражании" автора церковной процедуре "введения во власть", которая не имела никакого отношения к чешским реалиям этого времени, но служила в посткаролингской Европе важнейшим элементом религиозной сакрализации и легитимации власти. Мотив "небесной коронации" Вацлава как правителя и мученика одновременно обнаруживается только в иконографии Вольфенбюттельской рукописи ЛГ (начало XI в.). Мотив небесной "коронации правителя" встречается в житиях св. Стефана Венгерского.

115

Вслед за *Crescente fide* эту антитезу воспроизводят все жития.

116

Гл. 5, 6, 13.

117

Эта борьба мыслится не только в категориях вечности, но и в живой актуальности: автор все время указывает на реальную опасность этого конфликта, предостерегая современников.

118

См. мою статью (Одиссей, 1996), в которой более подробно рассматриваются модели уподобления ситуаций и персонажей и обосновывается, что принцип циклической типизации событий является центральным в идеологии жития.

119

В моравской истории это образы праведного князя и его неправедного племянника и противника (гл. 1), в истории Борживоя — Борживой и его враги во главе со Строймиром (гл. 2), в истории Людмилы — вражда Людмилы и Драгомиры (гл. 3), наконец, в истории самого Вацлава - это противостояние святого и его противников (матери, брата, светского окружения).

120

Ср. с анализом "исторической концепции" Григория Турского: Heinzelmann M. *Gregor von Tours (538-594). Zehn Bucher Geschichte: Historiographie und Gesel-Ischaftskonzept im 6. Jahrhundert.* Darmstadt, 1994. Op. cit. P. 71 ff.

- <sup>121</sup> Для Кристиана вообще важна метафора "Божьего воина". *Christianus*. 6, P. 215: *Semper contra antiquum hostem scutum sumens fidei, cumque framen spiri-tus sancti, quod verbum dei est, incessanter aereas expugnans mundi huius potes-tates*.
- <sup>122</sup> Об этом элементе модели "rex Justus" см.: Graus Fr. *Volk*. S 350 ff; Anton H.H. *Fiirstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit // Bonner historische Forschungen*. Bonn, 1968. 32; Eberhardt O. *Op. cit.*
- <sup>123</sup> О *humilitas* правителя см.: Auerbach E. *Lateinische Reinprosa des friihen Mitte-lalters // Literatursprache und Publikum in der lateinischen spatantike und im mitte-lalter*. Bern, 1958. S. 43<sup>^</sup>5; Bornscheuer L. *Op. cit.* S. 68-76; Corbel P. *Op. cit.* P. 174-176; Graus Fr. *lk*. S. 411 ff; 432 ff; Vo
- <sup>124</sup> Граус указывает, что королевские жития X-XI вв., за исключением житий св. Стефана, представляли собой своего рода переходный тип от "ранней" модели королевской святости к модели высокого средневековья, представляющей достоинства правителя через систему религиозного оправдания собственно мирских функций (Graus Fr. *Volk*. 418 ff; *La sancti-fication*).
- <sup>125</sup> О мотиве смирения "знатного святого" в житии Геральда Аурильякского см.: Poulin J.C. *Op. cit*; Latter Fr. *Idealbild*. S. 76-95. О "смирении" и "покаянии" в ритуалах германских правителей на рубеже тысячелетия: Althoff G. *Otto III. Darmstadt*, 1996. S. 191 ff., 193 ff.
- <sup>126</sup> Кристиан дополняет этот перечень упоминанием о борьбе Вацлава со взбунтовавшимся против его власти соседним князем. Правда, упоминание это включено не в повествование о жизни святого, а завершает рассказ о чудесах, поскольку победа Вацлава была результатом чудесного божественного вмешательства. Лаврентий изображает Вацлава как правителя, передающего часть власти (владений) другому лицу - своему брату.
- <sup>127</sup> Гумпольд пишет об этом прямо, демонстрируя данную черту характера Вацлава на примере прямой речи героя, обращенной к тем, кто хочет отстранить его от власти (гл. 13); Кристиан менее выразителен в характеристике Вацлава, однако признает право и даже обязанность "праведного правителя" бороться со своими врагами (например, как Борживой).
- <sup>128</sup> Наиболее показателен в этом отношении текст Гумпольда. Давая из всех житий самую обширную характеристику Вацлаву как судьи, хронист всячески акцентирует его ненависть к насилию и милость к виновным и осужденным. Гумпольд (вслед за Cf) упоминает три случая освобождения заключенных, не конкретизируя - виновны они или нет (P. 162, 164-165). В отличие от других текстов он прямо связывает их с милосердием Вацлава при жизни. Ср. развитие этого мотива в поздней традиции: *Ut annuncietur (Anal. Boll. T. 28. P. 120-125)*; Козьма Пражский (1095 г.) II, 47. (*Cosma Pragensis. Chronica Bohemorum / Ed. B. Bretholz. SRG NS. B., 1923. T. II. P. 154*).
- <sup>129</sup> Leysen K. *Early Medieval Warfare // Communication and Power in Medieval Europe. The Carolingian and Ottoman Centuries / Ed. T. Reuter. L., 1994*. Эта идея четко сформулирована во всех текстах, кроме *Crescente fide*.
- <sup>131</sup> Ср. аналогичные мотивы гибели короля: *Vita S. Eadmundi*. 10, P. 78-79 (*Three Lives of English Saints. Toronto, 1972. P. 65-87*). Концепция Аббона, аббата Флори, писавшего свое произведение в конце X в., существенно отличается от традиционной модели репрезентации короля-мученика в англосаксонской агиографии как героя, погибающего с оружием в руках (ср. изображение гибели Освальда у Беды Достопочтенного: *Beda Venerabilis. Historia*

*ecclesiastica gentis Anglorum* / Ed. B. Collgrave, R. Mynors. Oxford, 1969. III. P. 6). (Hoffmann E. *Die heiligen Konige bei den Angelsachsen und den skandi-navischen V6lker*. Neumunster, 1975).

132 Как нарушение традиции, вызывающее недовольство знати, характеризуют деятельность Вацлава и Гумпольд, и Лаврентий, и Кристиан. Последний прямо декларирует обязанность "праведного правителя" менять обычаи и законы в соответствии с законом веры.

133 Прославление правителя, обладающего властью, но не знающего об этом, см. у Хинкмара Ремского: *De regis persona et regis ministerio*, "sublissima ars vivendi est, culmen tanere, gloriam reprimere, esse quidem in potencia, se po-tentem se esse nescire" (PL 125, 837B; см. также: Corbet P. *Op. cit.* P. 176. Ann. 10).

134 Этот мотив проходит через все ранние Вацлавские жития, но теряет свою актуальность в поздней средневековой традиции.

135 Граус отмечает наличие в житиях королей-мучеников весьма древнего представления о том, что истинно праведный правитель "слишком хорош" для этого мира (*Gram Fr. Volk. S. 350 ff.*).

136 ЛК: "отказавшись от царствия земного... вступил в Царствие Небесное как истинный князь и мученик (*Sicque ducatu terrena nobilitatis, quo quondam strenuae pollebat, contempto, regnum celeste dux et martyr verus intravit* (7, 219); ЛГ также использует топос отказа от царства земного ради небесной короны и представляет мученичество как "главную битву" святого. ЛЛ включает этот топос в свою обильную и разнообразную репрезентацию феномена мученичества в целом.

137 Думается, что Cf наиболее близка к схеме репрезентации святого как служителя Божьего, свободного от отношений земного родства.

138 Эта черта героя не имеет специфически "родственного" смысла: она отмечает модальность его отношения к людям вообще.

139 Л не содержит истории вражды Вацлава с Драгомирой и характеризует отношения стандартной формулой близости матери и сына. ЛК, видимо, следуя в этом ПС, отмечает, что, наказав мать изгнанием, Вацлав затем вернул ее, помня о библейских заповедях. Л

140 о всех текстах Вацлав не хочет быть убитым братом, чтобы тот не погубил свою душу. Лаврентий проводит параллели с молитвой Христа и его нежеланием погибнуть от рук одноплеменников евреев (11, 178). В

141 Лаврентий пишет об этом прямо.

142 Кристиан сравнивает Болеслава и его сообщников, не желавших убить Вацлава в храме, с евреями, не желавшими осквернить себя присутствием во дворце Пилата, но не стыдившимися предать смерти Господа (7, 218).

143 Вацлавские жития, также как и латинская агиографическая традиция в целом, признают принципиальную значимость формальных параметров оценки действий родственников по отношению друг к другу. Иногда, как, например, в изображении убийства Эдварда, конфликт совсем лишен признаков семейного конфликта и предстает как чисто политическое убийство, формально соотнесенное с религиозным мотивом: действием дьявола против святого.

144 Кристиан определяет это следующим образом: Болеслав - " до наступления ночи брат, а теперь грешный братоубийца" ("*ante noctem siquidem frater s. martyr, non jam frater, sed perversus parricida*" (7, P. 218). Акцентирует эту ян-версию статуса Болеслава и Лаврентий, который также подчиняет право считаться "родственником" соблюдению норм взаимных отношений. Любо-

пытно, что это отражено даже в терминологии: автор практически не упоминает термин "frater" в отношении Болеслава, заменяя его словом "germanus".

<sup>145</sup> ЛК прямо приписывает "жажду власти" и Драгомире.

<sup>146</sup> Кристиан развертывает яркие картины злодеяний и бед, приносимых народу несправедливыми правителями, но не забывает упомянуть и неотвратимость Божьего наказания.

<sup>147</sup> Особенно выразителен в этом отношении Кристиан: он уподобляет гибель Вацлава страстям и смерти Христа.

#### Сокращения:

SRM - Scriptores rerum merovingicarum.

SS - Scriptores.

SRGNS - Scriptores rerum germanicarum, nova series.