

ЦЕНТРАЛЬНАЯ ЕВРОПА НАКАНУНЕ 1000 ГОДА: СВЯТОЙ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИГРЕ ЦЕНТРАЛЬНОЕВРОПЕЙСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ

В рамках тысячелетней средневековой истории Европы может быть выделен не один период, претендующий на звание “переломного” в процессе формирования ее культурных и пространственных контуров. К числу таких периодов относится и разделяющее эпохи “темных веков” и высокого средневековья X столетие. X век не кажется демонстративно “эффектным” периодом европейской истории; он скорее ставил вопросы о новых приоритетах и формах социальной жизни, нежели давал на них беспспорные ответы. К числу существенных процессов этого столетия относится формирование восточной границы Латинской Европы.

Для центральноевропейского региона, как ни для какого иного региона Латинской Европы, X столетие стало переломным, во многом определившим своеобразие последующего развития. К концу I тысячелетия, собственно, и сформировалась политическая и этническая карта региона, сложилась устойчивая система культурного и политического взаимодействия, определилась иерархия сил и приоритетов. Первая половина столетия носила по преимуществу деструктивный характер: смысл региональных процессов определялся разрушением или перетасовкой существовавших в предыдущее столетие политических сил. Начало века ознаменовалось вторжением венгров, обосновавшихся в Паннонии. Их набеги на земли западных соседей вплоть до середины столетия представляли собой один из факторов общей нестабильности в Западной Европе. Переселение венгров совпало, отчасти ускорив его, с падением первого значительного политического образования в регионе – так называемой Великой Моравии. Существенные и далеко идущие последствия имели и перемены в германских землях. Приход к власти династии саксонских герцогов Людольфингов (919 г.) определил не только создание новой системы внутригерманского политического господства, но и вывел на арену международной жизни могущественных и активных европейских правителей. Одним из направлений военной экспансии германских правителей с 20-х годов X в. становятся граничившие с германскими земли западных славян.

Во вторую половину столетия наиболее интенсивно формируется политическая карта региона. Германские правители приобретают особенно существенную политическую силу, авторитет которой был подкреплён победой над венграми под Аугсбургом в 955 г. и имперской коронацией в 962 г. второго представителя династии Людольфингов – Оттона I. Политический вес Людольфингов в регионе определялся не только весьма успешной экспансией в западнославянские земли и установлением системы прямого политического господства далеко за пределами этнических

германских территорий. Особую значимость с 60-х годов приобретает ведущая роль Людольфingов в деле христианизации региона.

Мир, с которым сталкивались германские правители на восточных границах своих владений, представлял собой к концу столетия весьма сложную и дифференцированную картину. В пестрой мозаике разрозненных племенных сообществ выделяются три новых центра политической интеграции – Чехия, Польша и Венгрия. Развитие этих политических образований, которые весьма условно могут быть обозначены современным понятием “государство”, было связано с деятельностью местных могущественных династий. В их борьбе за власть и территориальное господство, во взаимных столкновениях немаловажное место занимали взаимоотношения с германскими правителями – как с Людольфingами, так и с локальными династиями и церковными князьями. Консолидация власти центральноевропейскими династиями сопровождалась процессом христианизации и создания церковной организации на своих землях.

Органическая связь политической и религиозной деятельности обнаружилась в полной мере в реалиях исторического развития региона. В X в. спор Рима и Константинополя за религиозное влияние, уходящий корнями в предшествующую эпоху и сохранивший в дальнейшем определенную актуальность для венгерских земель, был решен в пользу латинской церкви. Распространение христианства, равно как и создание организационных основ церковной жизни, осуществлялись под германским влиянием. Усилия германских церковных институций, амбиции Людольфingов совпадали с намерениями местных династий, которые использовали христианизацию земель и церковную организацию для упрочения власти и господства над своими территориями.

На рубеже столетий государства Центральной Европы бесспорно представляли собой далекую периферию Латинской Европы, однако именно к этому времени относятся попытки их правителей преодолеть глубоко “германскую” замкнутость своих политических и церковных контактов. Современные исследователи, занимающиеся ранней историей региона, отмечают, что смысл и природа международных отношений этой эпохи не могут быть описаны в современных категориях, так как они слишком глубоко укоренены в фикциях национального и институционального сознания. Эти отношения носили по преимуществу межличностный характер и отражали интересы правителей и стоящих за ними династических групп. Этот мир частных интересов и политики нуждался в выработке универсального языка взаимного общения. Таким языком, отражающим осознание общей идентичности, становилась система христианских символов и ценностей.

Анализ средневековых текстов показывает, что для германских хронистов XI в. идентификация восточных партнеров германских правителей по конфессиональному критерию имела существенное значение, в то время как в более ранних сочинениях эта тенденция отсутствует. Односторонний (в основном германский) и весьма фрагментарный характер аутентичных свидетельств о взаимоотношениях германских и централь-

европейских правителей не дает возможности реконструировать процесс проникновения в практику международного общения христианского символического и ритуального языка, и тем более – определить меру адекватности его восприятия партнерами Людольфингов. Несомненно, что для центральноевропейских правителей задача религиозной легитимации и сакрализации власти была еще мало актуальна, в то время как в Западной Европе этот процесс имел давнюю традицию и приобрел особую значимость в политической теологии Германии позднеоттоновского периода. Однако целый ряд данных указывает, что к концу X в. для центральноевропейских династий забота о религиозной и церковной жизни не являлась лишь сугубо практической задачей; она была связана с целями саморепрезентации, что условно можно было бы определить как “политическую репутацию”.

В рамках весьма темной и скудной на достоверные свидетельства эпохи рубежа I тысячелетия было, однако, одно событие, достаточно подробно отраженное в письменных источниках. В этом событии как в своеобразной призме сошлись и отразились наиболее существенные, хотя зачастую и подспудные, тенденции исторического развития центральноевропейского региона. Речь идет о символически приходящемся на 1000 г. так называемом Гнезненском паломничестве императора Оттона III.

В самом начале 1000 г., во время великого поста, император Оттон III (995–1002) прибыл к восточной границе Мейсенской марки и был там с почестями встречен польским князем Болеславом Храбрым (992–1025)¹. Императору был оказан великолепный прием на пути его следования по владениям польского князя. Конечным пунктом путешествия была резиденция польского князя – Гнезно. Причиной, подвигнувшей молодого императора на длительное и нетрадиционное для германских правителей путешествие, было поклонение мощам святого мученика Адальберта. Адальберт (или Войтех, в соответствии со своим славянским именем), второй епископ Пражской епархии, в 997 г. был убит язычниками-пруссам, в земли которых он отправился с христианской миссией. Вскоре после гибели епископа его тело было выкуплено польским князем и перенесено в Гнезно, а сам Адальберт незадолго до гнезненских событий, около 999 г., был официально канонизирован папой².

Встреча германского и польского правителей и принятые на ней решения представляют собой одно из наиболее удивительных происшествий центральной европейской политической жизни рубежа тысячелетий.

Средневековые тексты, как хронологически близкие к гнезненским событиям, так и значительно удаленные от них по времени, непосредственно повествующие о них или содержащие более или менее смутные сведения или воспоминания, указывают на три важнейших аспекта³.

Во-первых, путешествие императора в польские земли является отражением его глубокого почтения к мученику и, принимая во внимание факт канонизации Адальберта, представляет собой классическое благо-

честивое паломничество к гробнице святого. Поразительное единодушие в определении основного мотива “предприятия” Оттона III как желания религиозного поклонения святому проявляют современники событий, к числу которых относятся мерзебургский епископ и хронист Титмар, авторы Кведлинбургских и Гильдесгеймских анналов (последние однако, ошибочно, хотя, как будет видно ниже, не без оснований, переносят события в Прагу), известный миссионер Бруно Кверфуртский⁴. Эта тема была подхвачена и последующей традицией, в частности создателем первой польской хроники (начало XII в.) Галлом Анонимом и авторами поздних агиографических сочинений о св. Адальберте – “*Nos autem quod*”, “*Post mortem vero*” (соответственно: вторая половина XII в. и вторая половина XIII в.)⁵.

Во-вторых, встреча польского и германского правителей имела своим следствием важный в церковно-организационном и правовом плане акт-основание архиепископской кафедры в Гнезно. Во главе новой епархии был поставлен брат и сподвижник Войтеха – Гауденций (Радим), юрисдикции которого были подчинены три вновь созданных (или существовавших ранее) во владениях Болеслава епископства – Краковское, Вроцлавское и Колобжегское⁶.

В-третьих, с гнезненским паломничеством Оттона III связывают и повышение политического и правового статуса польского князя. Конкретное содержание политико-правовой процедуры, затрагивающей положение Болеслава, не нашло ясного отражения в достоверных свидетельствах, что создает почву для появления разнообразных интерпретаций. Однако польская традиция XII–XIII в. более или менее откровенно указывает на королевскую коронацию Болеслава, инициированную Оттоном⁷, и эта версия охотно принимается современными исследователями.

Современники событий обходят молчанием вопрос о формально-правовых последствиях гнезненской встречи для польского правителя. Тем не менее анализ их текстов (в первую очередь Хроники Титмара и сочинений Бруно Кверфуртского) позволяет констатировать, что они отдавали себе отчет в изменении статуса и возрастании политических амбиций Болеслава в его взаимоотношениях с германскими правителями и специально связывали это с последствиями гнезненской встречи⁸.

Гнезненские события хронологически совпали с рядом других значительных религиозных и политических мероприятий Оттона III, одно из которых кажется им прямо созвучным. Речь идет о королевской коронации венгерского правителя Стефана I (977–1038) и создании в его землях церковной метрополии, центром которой стала архиепископская кафедра в Эстергоме⁹. По структуре и смыслу польские и венгерские мероприятия Оттона III представляются, насколько об этом позволяют судить скудные и темные свидетельства источников, во многом аналогичными. В обоих случаях признание высокого статуса местного правителя в политико-правовой иерархии неразрывно связывается с утверждением церковно-организационной автономии его земель¹⁰. Польский и венгерский князья включались Оттоном III в идеальную, возглавляемую самим императором

ром иерархию мирской власти в качестве христианских правителей, наделенных полномочиями самостоятельного религиозного устройства своих земель. Смысл двух важнейших мероприятий восточной политики Оттона III исследователи связывают с его религиозными и политическими представлениями, весьма условно объединенными понятием имперской идеологии. Отраженная и в политической стратегии Оттона III на востоке, она обладает не только глубоким своеобразием, но и уходит своими корнями в глубь культурных и политических процессов, которые характеризуют развитие Латинской Европы на рубеже I тысячелетия.

В последние годы правления Оттона I (935–973) успешная военная и политическая экспансия первых Людольфингов на востоке приобретает новое идеологическое звучание. Имперская коронация Оттона в 962 г. и основание Магдебургского архиепископства в 968 г. стимулируют формирование представления о германском правителе как организаторе церковной и религиозной жизни на восточных границах Латинского мира¹¹. В течение второй половины X в. весьма существенно изменилась культурная и политическая карта Центральной Европы¹². С одной стороны, земли западнославянских племен, сохранивших традиции племенного устройства и язычества, являлись объектом военной экспансии Людольфингов и в течение 40–60 годов X в. были частично интегрированы в систему военно-политической организации германского пограничья на востоке. Достижение сколько-нибудь устойчивого германского господства в западнославянских землях было неизбежно связано с их христианизацией и созданием церковной организации. С другой стороны, во второй половине X в. в регионе формируются центры политического господства, осуществляется политическая и этническая интеграция земель и племен, носителями которой становятся местные могущественные династии. К их числу относятся чешские Пржемысловцы, польские Пясты и венгерские Арпады. Представители этих династий в течение 60–90-х годов X в. добились не только относительно устойчивого господства над своими территориями, но и, приняв христианство, весьма эффективно могли участвовать в его укоренении в своих землях¹³.

При Оттоне I церковно-организационная деятельность в языческих славянских землях при всем своем размахе имела достаточно формальный характер. Ее опорными пунктами были германские епископские кафедры, степень воздействия которых на евангелизацию местного населения и укоренение норм церковной жизни была весьма невысока. Своеобразной антитезой заложенной Оттоном I традиции представляется стратегия его внука Оттона III. В действиях и намерениях этого правителя нашло отражение не только особое внимание к задачам упрочения церковной организации на востоке, но и стремление вывести ее за рамки традиционных методов германского епископата и практических интересов германского господства в регионе.

Исследования Й. Фрида, касающиеся германской политики на востоке на рубеже тысячелетия и вызвавшие весьма неоднозначную реакцию специалистов, показали, что стратегия Оттона III имела свою предысто-

рию¹⁴. В частности Й. Фрид полагает, что появление новых методов в осуществлении христианизации в славянских землях было связано с деятельностью матери Оттона III, Феофании. Влиянию Феофании историк приписывает применение не свойственных предшествующей традиции приемов миссионерской и церковно-организационной деятельности в славянских землях, которые он называет "мефодиевские методы"¹⁵.

В восточной политике Оттона III пафос религиозного обращения соседствующих с Германией народов и земель сочетался с признанием потенциала соседних христианских правителей в осуществлении этого процесса¹⁶. Вполне вероятно, что в стратегии Оттона можно обнаружить рецепцию византийской модели отношений императора как главы христианского универсума с младшими правителями, связанными с ним иерархической субординацией и признанием верховенства в религиозных вопросах. Однако формальная рецепция идеологием и ритуальных элементов византийского имперского обихода, равно как и использование языка римских правовых норм, указывали, как представляется, на существенный культурный и социальный процесс, а именно – на формирование новой парадигмы отношений германских и центральноевропейских правителей учитывающей принадлежность последних к кругу христианских правителей¹⁷. В гнзненских и венгерских актах 1000 г. обнаружилась стилизация отношений императора и центральноевропейских правителей в категориях равенства и партнерства, что было отступлением от традиционного языка германской политики в регионе¹⁸.

Действия Оттона III не только стимулировали амбиции Пястов и Арпадов, но и весьма необычным образом оказывали влияние на раскладку регионального политического пазьяна. Становление государственности в регионе было связано с напряженным и зачастую ожесточенным соперничеством чешских, польских и венгерских правителей. Одним из наиболее примечательных обстоятельств происходивших на рубеже тысячелетия событий представляет то, что наряду с возвышением польского и венгерского правителей на второй план оказались оттесненными чешские Пржемысловцы. Они словно не учитывались в планах императора, в то же время с точки зрения длительной исторической перспективы Прага обладала преимуществом как потенциальный центр первой церковной метрополии в регионе. Тот факт, что приоритет получили Пясты, подчеркивает экстраординарность гнзненских событий.

Ряд прямых и косвенных фактов свидетельствует об особом внимании к Праге со стороны германских правителей в контексте церковной политики империи в 80–90-х годах X в.¹⁹ Пржемысловская Чехия постоянно находилась в поле зрения германских, в первую очередь баварских миссионеров. Задолго до основания Пражской епископской кафедры около 973 г., в Чехии существовали элементы церковно-организационной жизни, в том числе связанные с великоморавской традицией. В церковно-правовом отношении земли Пржемысловцев были тесно и надежно связаны с Германией. С середины X в. преимущественно баварская ориентация церковных контактов начинает замещаться саксонской²⁰. Основан-

Пражской кафедры имело очевидный двойственный смысл: с одной стороны, оно подтверждало внутреннюю церковную и сопряженную с ней политическую автономию, с другой — через подчинение Праги Майнцско-архиепископству, одному из наиболее значительных церковных и политических центров Германии, включение Чехии в систему имперской церкви получало формально-правовую фиксацию. Собственно политические обстоятельства также имели существенное значение в отношениях с империей. В частности, речь идет о значительном расширении территорий, находящихся под контролем Пржемысловцев в 60–90 годах X в., равно как и о стабильной традиции чешско-германских политических связей.

Вполне обоснованным кажется предположение, что в 80–90 годах Прага воспринималась в Германии важным центром церковной жизни в центральноевропейском регионе. Свидетельством тому может служить, в первую очередь, специфика начального этапа становления культа первого местного святого — князя Вацлава²¹. Его почитание укрепляло престиж Праги, а развитие культа было связано с усилиями, предпринимаемыми со стороны империи. Одно из первых сочинений святовацлавского агиографического цикла, так называемая Легенда Гумпольда, было написано (вероятно, около 983 г.) Гумпольдом, епископом Мантуи, по прямому приказу Оттона II²². Как формальные обстоятельства появления этого текста, так и его политико-идеологические интенции²³, указывают на интерес, проявляемый к Праге и Пржемысловцам империей.

Однако особая роль в укреплении престижа Пражской кафедры в регионе принадлежит ее второму епископу Адальберту или Войтеху Славниковцу, мученику, к гробнице которого и отправился с паломничеством Оттон III в 1000 г.²⁴ Войтех был фигурой, реально воплотившей и символически обозначившей внутреннюю парадоксальность развития региона в эту эпоху. Он родился в начале 60-х годов X в. и принадлежал к роду Славниковцев, традиционно причисляемому к древней чешской аристократии. В 972–981 гг. Войтех обучался в знаменитой церковной школе в Магдебурге, игравшем в этот период роль одного из важнейших центров подготовки церковных кадров для славянского востока. По возвращении в Прагу в 982 г. он становится вторым епископом Пражского епископства. 983–988 гг. — время так называемого первого епископата Войтеха. Агиографические тексты, изображая конфликт, вынудивший его покинуть Прагу, по всей видимости, весьма близки к действительности, обнаруживая истоки противостояния епископа и его паствы в грубости церковной и религиозной жизни, в сложности ее последовательного упорядочения. В 989–992 г. Войтех находился в Риме, где стал монахом в греко-латинском монастыре святых Бонифация и Алексея. В конце 992 г. по настоянию посланников пражского князя Болеслава II и митрополита Вилгиза Майнцкого Войтех возвращается в Прагу и в 992–994 г. вновь исполняет обязанности главы чешской церкви. Вероятно, это был период наиболее интенсивной деятельности по организации церковной жизни в Чехии. В конце 994 г. опять вспыхнул конфликт между Войтехом и чехами, и он вновь возвращается в Рим, в ту же обитель, что и ранее, где

остаётся до конца 996 г. К этому времени относится его встреча с Оттоном III. Несмотря на требования Вилигиза вернуться к своим пастьёрским обязанностям, путь в Чехию оказывается для Войтеха закрытым: в сентябре 995 г. его братья были убиты, а наследственная резиденция Славниковцев уничтожена пражским князем Болеславом II, посланцы которого заявили, что чехи не желают возвращения Войтеха. Вторую половину 996 г. Войтех провел в паломничестве по святым местам Европы, дважды встречался с Оттоном III. Именно в это время он окончательно принимает решение начать миссионерскую деятельность и отправляется к Болеславу Храброму, из владений которого весной 997 г. в сопровождении сводного брата Радима (Гауденция) и двух спутников уходит с миссией к язычникам-пруссам, от рук которых и погибает в апреле 997 г.

Судьба Войтеха кажется поразительной, если учесть его принадлежность к весьма варварской в конце X в. аристократической среде Центральной Европы. В круг его общения входили виднейшие представители духовной, интеллектуальной и политической элиты того времени. Активность Войтеха кажется почти невероятной. Он, безусловно, был участником "большой политической игры", а его деятельность не только являлась откликом на проблемы внутрирегионального развития, но и отразила тенденции включения отдаленной периферии в систему культурной и политической коммуникации Латинской Европы²⁵.

С деятельностью Войтеха и его окружения связаны усилия по распространению христианства и во всем центральноевропейском, или точнее славяно-венгерском регионе²⁶. Войтех, принадлежавший к кругу религиозных деятелей, для которых задача миссии соотносилась с важнейшими целями религиозного служения, мог рассматривать Пражское епископство в качестве опорного пункта обращения в христианство языческих народов региона. Обоснованным кажется предположение о том, что в его планы входило создание церковной метрополии, охватывающей всю центральную Европу за пределами империи во главе с Прагой²⁷. Одним из свидетельств этого служит святовацлавское житие (или Легенда Кристиана), относящееся к числу наиболее интригующих и дискуссионных текстов чешского средневековья²⁸. Это житие оценивается исследователями не только как написанное на уровне лучших образцов своей эпохи литературное сочинение, но и как текст, в котором прослеживается продуманная и сложная идеологическая программа. Прежде всего необходимо отметить его значимость с точки зрения утверждения культа местных святых. Наряду с историей Вацлава житие включает также повествование о Мефодии и бабке Вацлава, Людмиле. Их образы не только окружены ореолом святости, но поставлены в прямую связь с чешской историей. Пропаганда почитания святых, традиционная цель любого агиографического текста, приобретает в легенде специфическое звучание. Прославление святых выходит за рамки сугубо церковного культа, о чем свидетельствуют и неоднократные упоминания в тексте о их роли в укреплении славы своей земли и своего народа.

Другой важной темой жития является тема религиозной и исторической преемственности Чешского княжества и Великой Моравии, в развитии которой центральное место отведено фигуре Мефодия и специально акцентирована его роль в христианизации обоих государств. Весьма правдоподобно суждение о том, что упоминание о великоморавской метрополии Мефодия, включающей семь подчиненных епископских кафедр, является отражением реальных планов Войтеха о создании единой церковной провинции, включающей и венгерские земли. "Мефодиевская" и "Великоморавская" темы представляются формой выражения определенной стратегии миссионерской деятельности, ее методов и задач. Вероятно, что текст Легенды Кристиана был написан по прямой инициативе Войтеха, в период его "второго пребывания" в Чехии (992–994)³⁰, и мефодиевская тема является отражением пафоса миссионерской деятельности и апологией ее греко-византийской традиции. Приятие ее могло быть результатом тесного общения Войтеха с греческой монашеской средой, игравшей весьма существенную роль в религиозной и духовной жизни Италии того времени³¹. На формирование взглядов чешского епископа не могло не оказать влияния пребывание Войтеха в римском монастыре св. Бонифация и Алексея³². Церковные и миссионерские планы Войтеха, вероятно, были созвучны взглядам Феофании и Оттона III, восприимчивых, как указывалось выше, к византийской религиозной и политической практике.

Отметим, что легенда может служить весомым, хотя и косвенным аргументом в пользу того, что отношение к Праге как к потенциальному центру славянской миссии со стороны германских правителей или связанного с ними круга лиц действительно было возможно. В средневековых текстах и в более поздней чешской исторической и политической традиции мы можем обнаружить более или менее очевидные следы представлений о том, что образ Войтеха каким-то образом связан с возможностью возвышения Пражской церкви и приобретением ею статуса архиепископской кафедры. Если планы создания "славянской метрополии" действительно существовали у Войтеха, то их ориентация на Прагу должна была быть прервана после его второго ухода и особенно после уничтожения его семьи чешским князем. Предположение Й. Фрида о том, что брат Войтеха Гауденций (Радим) являлся прямым продолжателем его проектов и, будучи посвящен в "архиепископы святого Адальберта", еще в 999 г. видел своей резиденцией не Гнезно, а Прагу, представляется весьма сомнительным³³. Косвенные подтверждения такой интерпретации, приводимые им, не кажутся вполне убедительным.

Говоря о месте Праги в контексте религиозного и политического развития региона, можно отметить и некоторые свидетельства "позитивного" восприятия Праги в германской церковной и политической среде конца X в. В частности, об этом свидетельствует распространение культа Вацлава за пределы Чехии: следы его почитания в конце X – начале XI в. отмечены в Германии и Польше³⁴. Кроме того, можно вспомнить указанную выше оговорку Гилдестеймских анналов, переносящих события

Гнезненского съезда в Прагу³⁵. Любопытно, что следы религиозного авторитета Праги обнаруживаются и в первом житии Войтеха, т.е. тексте, имеющем непосредственное касательство к позиции Оттона III. Хотя в целом оно весьма негативно характеризует чехов как противников святого, тем не менее в нем присутствует нота доброжелательности: святой выражает привязанность к своей земле и готовность ей служить³⁶. Важно также, что Прага дважды названа здесь "святым городом", причем религиозный престиж прямо связывается с ее восприятием как города св. Вацлава³⁷. Однако недальновидная политика Пржемысловцев в отношении Славниковцев, прежде всего отразившаяся в конфликтах и разрыве с Войтехом, бесспорно бросала тень на репутацию Праги как наиболее важного христианского центра региона за пределами Германии³⁸.

Главными соперниками Пржемысловцев в регионе были польские Пясты. В последней трети X в. польские правители (Мешко I и его сын Болеслав Храбрый) добились значительных успехов в консолидации власти и одновременно развернули широкую экспансию в прилегающих землях³⁹. Немаловажное место в политической жизни региона принадлежало польско-чешскому конфликту, связанному с борьбой Пястов и Пржемысловцев за пограничные территории. В 90-х годах X в. чешские князья уступили конкурирующей династии обширные земли, в состав которых, вероятно, входили Силезия, Малая Польша и Моравия. Последовательно нараставший в 90-е годы X в. кризис власти Пржемысловцев вылился в весьма трагические события в начале следующего столетия, чуть было не стоившие династии ее управления в чешских землях⁴⁰. В то же время польские правители, особенно Болеслав Храбрый, постоянно укрепляли свое положение и могущество, распространяя свои амбиции, видимо, на весь западнославянский регион.

Укрепление политического господства польских князей сопровождалось усилиями в деле христианизации их владений. В конце 60-х годов X в. значительная роль в обращении польского князя и создании основ церковной жизни принадлежала Праге и германской церкви, прежде всего Магдебургскому архиепископству⁴¹. Вероятно, около 968 г. было создано подчиненное ему миссийное епископство в Познани. Церковная история Польши этого периода представляет собой весьма загадочный скрытый от глаз историков процесс. Вполне корректными, однако, кажутся предположения, что Пясты последовательно стремились добиться церковной автономии для своих земель. В частности, второй познанский епископ Унгер (983–1012), по всей видимости, не был связан в церковно-правовом отношении с Магдебургом. Источники называют его "епископом земли", т.е. он выступает в качестве полноправного церковного главы польских земель⁴². Одно из наиболее важных, хотя и вызывающих бесконечные споры относительно своего содержания и происхождения свидетельств усилий Пястов в достижении церковной автономии относится к 990 г. Речь идет об адресованном папе дипломе, передающем под его патронат владения некоего правителя, с которым современные исследователи однозначно идентифицируют Мешко. Вероятно, планы Мешко

были не только знакомы, но и весьма близки его сыну, Болеславу Храброму, добившемуся их воплощения в ходе Гнезненской встречи с Оттоном III.

Рассмотренные выше обстоятельства развития польских и чешских земель указывают на весьма острое столкновение местных правящих династий. Характерно, что в этих амбициях органично сочеталось стремление местных правителей и к политическому могуществу, и к церковной автономии, т.е. к праву самостоятельной организации религиозной жизни в своих землях. Эти политические игры, в свою очередь, так или иначе упирались в планы и намерения германских правителей на востоке. Объяснение того факта, что ситуация, которую условно можно назвать спором Праги и Гнезно, разрешилась в 1000 году в пользу польской стороны, требует аргументов иного уровня, чем указанные выше "объективные исторические предпосылки". Поворот событий, при котором именно польский князь выступил в роли "друга и сотрудника" императора, мог произойти только при наличии каких-то дополнительных условий, придавших исключительный и уникальный характер решениям Оттона III. Многочисленные исследования, посвященные гнезненским событиям, в основном затрагивают спорные и безнадежные, с точки зрения возможности их окончательного разрешения, вопросы церковной и политической истории. Речь идет о правовом содержании решений Оттона III как в политической сфере (состоялась ли коронация Болеслава? если да, то какова мера ее легитимности?), так и церковной (имело ли основание Гнезненской епархии правовую силу в свете притязаний Магдебурга? Какова была территория, подлежащая юрисдикции Гнезно?)⁴³. Как правило, на второй план уходит главная особенность путешествия императора в польские земли: это было благочестивое паломничество и акт религиозного поклонения. Между тем, все хронологически близкие событию тексты именно таким образом оценивают действия и цели императора⁴⁴. Современные исследователи упрекают средневековых авторов в скудости информации, существенной с точки зрения достоверной реконструкции "реальной истории" и видят в этом проявление либо плохой осведомленности, либо тенденциозности. Однако тенденциозность, точнее говоря, открыто (как у Титмара) или подспудно (как у Бруно Кверфуртского) присутствующая в текстах полемика с позицией Оттона в отношении Польши, не затрагивает понимания современниками упомянутого события именно как паломничества на гробницу мученика.

Из ученых, занимавшихся проблемами центральноевропейской истории накануне 1000 г., лишь немногие безоговорочно связывали смысл гнезненских событий с фигурой пражского епископа. Чешский историк и филолог О. Кралик в серии исследований, не получивших, впрочем, бесспорного признания, настаивал на том, что Войтех был крупнейшей фигурой центральноевропейской истории своего времени. Ученый считал его важнейшим участником большой политической игры, представлявшим и в большой степени определявшим программу восточной политики Оттона III. Недалековидность чешского князя дала Болеславу Храброму

возможность воспользоваться фигурой Войтеха и сыграть в глазах Оттона роль его последователя и преемника. Немецкий историк Й. Фрид в своем исследовании, специально посвященном обстоятельствам "гнезненского акта"⁴⁵, не только осуществляет ревизию всех более или менее конвенциональных заключений по поводу этого события, но и специально подчеркивает исключительное значение фигуры святого-мученика. Версия Й. Фрида исходит из утверждения, что "практические решения" встречи-королевская коронация и учреждение архиепископства – носили характер своеобразной импровизации и были следствием более или менее неожиданной "конstellляции" интересов разных участников события (Оттона III, Болеслава и Гауденция). Исследователь указывает на центральное значение фигуры Войтеха: отношение к нему стало фактором мотивации поступков главных действующих лиц. В отличие от О. Кралика Й. Фрид более определенно оценивает функции святого с точки зрения символической нагрузки его образа: Войтех был важен не столько как идеолог, носитель какой-то политической программы, сколько как знаковая фигура, необходимая для идентификации целей и стилизации поведения участников встречи. Помимо ряда спорных гипотез можно отметить два наблюдения Й. Фрида, созвучные современным исследованиям о политических функциях святых. Во-первых, он отмечает, что путешествие Оттона не только являлось паломничеством, но и было связано с тенденциями утверждения культа Войтеха в качестве имперского святого. Во-вторых, и основание архиепископства в Гнезно, и возвышение (по мнению исследователя, коронацию) Болеслава Й. Фрид связывает с обладанием мощами Войтеха, что подразумевало символическую причастность к славе святого.

Предложенная немецким историком модель объяснения кажется более адекватной рассматриваемой эпохе, нежели анахронистические поиски целостной идеологической программы и политического расчета, где Войтех и участники гнезненских событий выступают как своего рода "члены одной партии". Функции святого как посредника, интегрирующего фактора в отношениях между германским и польским правителями в время Гнезненских событий кажется важной проблемой для исследования. Й. Фрид рассматривает эту проблему, главным образом, в контексте типичной модели организации социальных связей, формирующихся в процессе становления культа. Существенным элементом идентичности сообщества было чувство взаимной близости к святому через обладание его мощами. Анализ созданных средневековыми текстами образов участников событий, важности для их характеристик отношений со святым или к святому остается за пределами исследования. Между тем, реконструкция возникшей как проекция реальности через призму фигуры святого "репутации" того или иного центральноевропейского правителя и его жмли задает особый ракурс для интерпретации предпочтений Оттона III в 1000 г. Из сферы "объективных условий" анализ переносится в область ценностных фикций, значимых для участников события и предопределивших стилизацию ими своего политического поведения.

Тот факт, что Праге и Пржемысловцам не было суждено реализовать шанс на создание метрополии и возвышение, в значительной мере был обусловлен обстоятельствами отношений с Войтехом: их негативными последствиями для репутации Чехии, не менее, чем их реальной канвой. Наиболее близкой к событиям Гнезненского съезда и их идеологическому контексту можно считать позицию первых житий св. Войтеха, написанных людьми из ближайшего окружения императора вскоре после гибели святого. Как первое, так и второе жития указывают на сопротивление чехов усилиям Войтеха по введению норм христианской и церковной жизни. Именно это является причиной его ухода из страны, а отрицательный эффект создаваемого образа еще усиливается темой изгнания Войтеха – чехи отказываются принять его обратно после второго ухода из Праги⁴⁶. В первом житии негативная характеристика Чехии не исключает некоторых позитивных оценок, в то время как из второго жития исчезают даже следы доброжелательности. Его автор – Бруно Кверфуртский – выступает создателем последовательно негативного образа Чехии и ее правителя.

Отмечу две важные особенности второго жития. Во-первых, Бруно доводит до предела противопоставление Войтеха и Чехии⁴⁷. Во-вторых, в его тексте особо, в сравнении с первым житием, акцентирована тема безбожия чехов и чешского правителя. В этой связи важным кажется изображение эпизода убийства братьев Войтеха князем Болеславом⁴⁸. Более или менее традиционный политический (профанный) конфликт⁴⁹ представлен как сцена святотатства; в такой интерпретации события нетрудно обнаружить тенденции однозначной религиозной дискредитации чехов. Болеслав и его дружина выступают как безбожники, нарушающие клятву и совершающие грех убийства в день св. Вацлава. Тема безбожия умело акцентируется в тексте Бруно использованием образов святовацлавской агиографии: чехи не только отказываются соблюдать праздник святого, но сам чешский правитель, как братоубийца, уподобляется своему предку, погубившему Вацлава. В этом эпизоде отчетливо обнаруживается стремление автора добиться эффекта религиозного осуждения Чехии: ее правитель и ее народ лишены связи со своим святым патроном (св. Вацлавом), а их происхождение восходит к братоубийце, но не к мученику⁵⁰. Примечательно в этой связи и содержащееся в другом принадлежащем перу Бруно агиографическом тексте замечание о том, что чехи желали получить мощи св. Адальберта (Войтеха), но не могли этого сделать⁵¹. В сущности, речь идет о возможности связи между чехами и новым святым-мучеником, так же, как и о Вацлаве, происходящим из их среды.

Отрицательная характеристика Чехии в связи с персоной Войтеха присутствует и в текстах, не связанных прямо с "оттоновской" традицией⁵². Мотив религиозного осуждения присутствует в тексте Хроники Титмара Мерзебургского, хотя он далек от экстремизма агиографических текстов. Отношения чехов со святым характеризуются Титмаром весьма кратко⁵³, однако он упоминает об их неповиновении епископу и последовавшем за этим проклятием Чехии, а говоря о смерти Болеслава II, мер-

зербургский епископ напоминает о наказании за непослушание Христову посланнику⁵⁴. Тема неповиновения, проклятия и наказания за сопротивление Войтеху преобладает в изображении отношений епископа и чехов в сочинении, принадлежащем чешскому хронисту первой четверти XII в Козьме Пражскому⁵⁵. Вероятно, это было не только преломлением собственно агиографической топики, но и осмыслением в чешской традиции образа Войтеха как символической и проблематичной фигуры национальной истории⁵⁶.

О том, что к началу XII в. эта тенденция восприятия образа Войтеха имела свою предысторию, как кажется, свидетельствуют обстоятельства похода чешского князя Бржетислава I на Польшу в 1039 г.⁵⁷ В результате мощи Вацлава (и других святых, находившиеся в Гнезно⁵⁸) были перевезены в Прагу. Сцена, описываемая Козьмой, весьма определенно выражает мотив покаяния чехов⁵⁹. Нельзя точно определить, аутентична ли она реальным событиям либо же стилизована в соответствии с представлениями XII в. Однако в любом случае осуществленное Бржетиславом "возвращение" святого в Прагу почти полвека спустя после изгнания при обрело смысл восстановления справедливости для участников и современников события. Характерно также, что с этим могли быть связаны и весьма далеко идущие планы основания архиепископской кафедры в Праге⁶⁰. Эта неудавшаяся попытка реванша перед Гнезно, вероятно, указывает на адекватное осознание в чешской традиции роли Войтеха в системе отношений с империей. А также на то, что всякий символ функционально значим только в своем контексте.

Репутация Чехии и ее правителя сложилась под влиянием более чем проблематичных отношений с Войтехом и имела с точки зрения окружения Оттона III откровенно негативный характер. Особенно существенная роль принадлежит здесь первым агиографическим сочинениям, прежде всего вышедшим из-под пера Бруно Кверфуртского. Отношения с Войтехом определили чехов и их правителя как нечувствительных к вере и даже враждебных ей. Фигура Войтеха не была использована как фактор союза с империей в ситуации, поставившей во главу угла значимость религиозных аспектов идентификации политической стратегии⁶¹. Прямо противоположным по смыслу, но аналогичным с точки зрения значимости "взаимоотношений" с Войтехом было восприятие той же средой Болеслава Храброго и Польши; "позитивный" образ польского князя являлся бесспорной стилизацией действительности, он, тем не менее, возник отнюдь не на пустом месте. Укажем на некоторые факты реального взаимодействия Болеслава с Войтехом и кругом апологетов христианской миссии и радикального религиозно-аскетического подвижничества, к которому принадлежал пражский епископ. Источники свидетельствуют о личном сближении князя с Войтехом: Болеслав оказывал ему покровительство, а после его гибели заботился об утверждении его культуры. Свою роль, вероятно, сыграл и политический союз со Славниковцами. Чем говорит факт участия старшего брата Войтеха, Собеслава, в походе Болеслава⁶³. Возможно, реальная ситуация в его землях делала правит

для совсем недавно открытой для систематической христианизации страны более чувствительным (чем чешского князя) к идее активного обращения язычников⁶⁴. Поздняя польская агиографическая традиция связывает с деятельностью Войтеха и инициативой Болеслава процесс христианизации в польских землях⁶⁵. Укорененность такого представления раскрывает, вероятно, упоминание Болеслава Храброго как первого христианского правителя Польши в письме Матильды Швабской к Мешко II, сыну Болеслава Храброго⁶⁶. Кроме того, можно указать на близкое соседство Польши с воинственными язычниками: не случайно, что во время мятежа полабских славян, в 80–90-х годах X в., польские князья были верными союзниками германских правителей.

Необходимо отметить, что отношения Болеслава Храброго с Войтехом (и при его жизни, и посмертно) не были единственным случаем сотрудничества польских правителей с близкими Оттону III религиозными кругами. Польский князь и после Гнезно поддерживал контакты с представителями религиозно-аскетических движений. В частности, он получил самую высокую оценку в сочинениях Бруно Кверфуртского, который стал его главным апологетом в годы правления гораздо менее чувствительного к идеям религиозного универсализма Генриха II⁶⁷.

Бруно относится к числу наиболее ярких проповедников христианской миссии на востоке. Он был одним из тех мыслителей догригорианской Европы, которые определили функции упрочения и расширения веры в качестве безусловного этического долга христианского правителя⁶⁸. В своей миссионерской деятельности (1004–1009), завершившейся мученической гибелью у пруссов в 1009 г., Бруно встретил поддержку Болеслава Храброго⁶⁹. Болеслав Храбрый поддерживал также контакты со св. Ромуальдом (умер в 1027 г.), одним из наиболее ярких представителей радикального монашеско-аскетического движения догригорианской Европы⁷⁰. Члены монашеской общины Ромуальда приняли участие в миссии, отправившейся в Польшу для осуществления христианизации славян⁷¹. В организации этой миссии, состоявшей из польских и итальянских монахов и братьев-мирян, соединились усилия Оттона III, Бруно Кверфуртского и Болеслава Храброго⁷².

В окружении Оттона III поведение Болеслава Храброго воспринималось как вполне искреннее и соответствующее идеальным требованиям к христианскому правителю. Главным свидетельством тому является ранняя агиография св. Войтеха и сочинения Бруно Кверфуртского⁷³. В первой легенде (первая редакция которой, *impregialis*, отражала официальную позицию в кануне канонизации) говорится о любви Болеслава к святому (еще до его появления в Польше), а причиной прихода к нему Войтеха называется "дружеское расположение" к князю⁷⁴. Однако в целом польский князь оказывается как бы в тени святого, выполняя роль его помощника. Настоящее прославление Болеслава как активного сподвижника святого отражено в житии Войтеха, созданном Бруно Кверфуртским⁷⁵.

В сочинении Бруно образ Болеслава приобретает бесспорные черты активного попечителя о вере. Он характеризуется, как тот, "кого Бог оп-

ределил ему [Войтеху] помощником в его деле”, как “отец слуг божьих”. Отношения миссионера и князя представлены гораздо более выразительно, чем в первом житии. Их содержание определяется через понятия любви и искренней привязанности польского князя к святому⁷⁶. Характерно, что и в уста Войтеха автор вкладывает замечание о том, что он пришел с миссией из земли польского князя Болеслава, что подчеркивает связь святого с Польшей⁷⁷. Позитивная характеристика Болеслава нашла свое отражение и в других, почти одновременно написанных сочинениях Бруно. В первую очередь необходимо назвать знаменитое письмо Генриху II, относящееся к периоду вражды германского правителя с Болеславом Храбрым (1008 г.). Этот текст рассматривается как один из важнейших программных документов, провозглашающих идею радикальной миссии и вооруженной борьбы с язычниками и предвещающих возникновение идеи крестового похода⁷⁸. Бруно заявляет о своей любви и привязанности к польскому князю и посвящает несколько страниц темпераментному рассуждению о необходимости союза немецкого и польского государей в борьбе с язычниками. Бруно прославляет польского князя как истинного христианского правителя, который, подобно Карлу Великому и Константину, видит свою задачу в распространении веры и искоренении язычества⁷⁹.

Взаимодействие трех персонажей – Оттона III, Войтеха и Болеслава – кажется весьма органичным в текстах, относящихся к так называемой оттоновской традиции или связанных с ней. В первых житиях Войтеха указывается, что, отправляясь со своей миссией, он имел длительную беседу с императором и встретил у того полное понимание⁸⁰. Эксцентричное отражение этого мотива можно обнаружить в интерполяции хроники Адемара Шабанского. Ее автор утверждает, что миссия Войтеха (он связывает ее с христианизацией Польши) была прямо инициирована Оттоном⁸¹. В свою очередь, в представлении авторов житий, Войтех и сам выбирает Польшу в качестве стартового пункта своей миссии, а Болеслав выступает в качестве покровителя и помощника святого⁸². Бруно также указывает, что после смерти Войтеха польский князь и его земля находятся под защитой мощей святого⁸³.

Средневековая традиция создала и сохранила представление о тесном взаимодействии Оттона, Войтеха и Болеслава Храброго. Условно здесь можно вычленил два аспекта: собственно религиозный и политический. Оттон, Болеслав Храбрый и Войтех выступают как единомышленники в осуществлении планов христианской миссии и обращения язычников. После смерти Войтеха и император, и польский князь проявляют глубокое почтение к мученику и заботу о его культе. В свою очередь, религиозное благочестие Болеслава и его символическая причастность славе мученика является фактором его политического возвышения. В этой связи весьма важным кажется зафиксированный поздней традицией (у интерполятора Адемара и в хронике Галла Анонима) мотив обмена части мощей Войтеха на символы политической власти⁸⁴. Синкретическое переплетение религиозных и политических аспектов зафиксировано и в изображении современниками обстоятельств Гнезненской встречи⁸⁵, однако их органическое

единство исчезает в изображении поздних авторов. Галл Аноним, кажется, оттесняет на задний план характеристику путешествия Оттона как паломничества на могилу святого: на первый план выдвигается политический аспект и описание соответствующих ритуальных и правовых процедур⁸⁶. Королевская коронация Болеслава оказывается не столько продолжением акта благочестия, сколько особым мероприятием, имеющим свои собственные основания в силе и могуществе князя⁸⁷. Однако изображение съезда Титмаром отражает неразрывную взаимосвязь собственно религиозных и политических аспектов. Отрицательно относясь к действиям Оттона⁸⁸, хронист, однако, понимает их логику – акт благочестия как таковой приобретает политические последствия – возвышение польского князя⁸⁹. Гнезненские события примечательны и чрезвычайны в силу целого ряда обстоятельств. Бесспорно, впервые процедура общения германских и центральноевропейских правителей была откровенно облечена в формы религиозного ритуала. Символика собственно политической репрезентации и религиозного ритуала органично переплетаются в доступной реконструкции процедуре встречи Оттона и Болеслава. В этом событии впервые заявила о себе значимость христианских символов для политической идентификации центральноевропейских правителей. Св. Войтех стал символом не только германо-польского союза, но и христианской репутации Польши и ее правителя. Значимость “своих святых” для утверждения престижа династии и земли последовательно осознавалась в политической практике Центральной Европы.

Экстраординарность гнезненских событий не ограничивается ни тем, что это был первый прецедент религиозной стилизации отношений германских и центральноевропейских правителей, ни даже впечатляющими практическими последствиями – созданием первой центральноевропейской метрополии и (возможной) коронацией первого правителя в регионе. В событиях 1000 года отразились намерения Оттона III – парадоксальные в своей одновременной оторванности от реальности и выразительной укорененности в эпохе. Христианская сакральность власти, неразрывность политической и религиозной миссии, нашедшие свое выражение в позднеоттоновской концепции христомимезиса правителя, имели для Оттона III императивное и вместе с тем вполне практическое звучание. Эти представления предопределили параметры выбора союзника, или точнее говоря – параметры моделирования образа союзника.

Функции фигуры Войтеха в событиях 1000 г. проявились в том, что святой выступил символом религиозных и политических мероприятий, и эта знаковость была, вероятно, не менее существенной, чем собственно практические соображения. Единение императора и польского князя произошло не столько на основе выполнения конкретной политической программы, сколько в связи с обоюдной причастностью к святому как символу религиозной миссии на Земле. Вероятно, в данном случае можно говорить о том, что действия императора обнаруживают максимализм в стремлении следовать религиозным критериям в идентификации политической стратегии и выборе союзника. Уже при его преемнике, Генрихе II,

получившем, кстати, репутацию образцового благочестивого правителя и святого, язык и мотивы политического общения возвращаются в традиционное русло практических интересов и возможностей. Это обнаружилось, в частности, и в утрате культом Войтеха значения символа польско-германского союзничества.

Репутация истинно благочестивого правителя, сложившаяся вокруг фигуры Болеслава Храброго, была, как кажется, необходимым звеном в цепи обстоятельств, приведших к Гнезненскому съезду. Политический триумф был бы невозможен без символической фигуры святого, которая указывала на религиозность польского князя и давала повод для его идентификации с идеальным образом христианского правителя. Во многом аналогичны знаковые функции Войтеха и в моделировании сохраненного исторической памятью образа венгерского правителя Стефана, созданного в более поздней по отношению к событиям 1000 г. письменной традиции, но связанного с ними своим происхождением. Образ Болеслава Храброго, равно как и других правителей региона, был воспринят в окружении Оттона III в свете символической фигуры Войтеха. Безусловно, это восприятие носило характер стилизации, однако в ней отразились значимые приоритеты конкретной среды. Эта стилизация определила конкретные акции императора и сохранилась в последующем отображении событий и в исторической памяти их участников. Система понятий, примененная Оттоном, в обостренной форме обнаружила глубокие культурные сдвиги в развитии региона: критерии христианской идентичности становились элементом этики и языка политического общения.

¹ Новейшие исследования о Гнезненском съезде см.: *Fried J. Otto III und Boleslaw Chrobry Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der "Akt von Gnesen" und das früher polnische und ungarische Königum. Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen.* Stuttgart, 1989; *Labu da G. Zjazd Gnieźnieński r. 1000 w oświetleniu ikonograficznym // Kwartalnik Historyczny.* 1991. 2. S. 3–18; *Studia nad początkami państwa Polskiego.* Poznań, 1987–1988. T. 1–2. S. 237–320; *Strzelczyk J. Niemiecki głos o Zieźde Gnieźnieńskim // Czasopismo Prawnohistoryczne.* 1991. 43 S. 144–151; *Görich K. Ein Erzbisum in Prag oder in Gnesen // Zeitschrift für Ostforschung.* 1991. 40. S. 10–27.

² О Войтехе-Адалберте, обстоятельствах его жизни и посмертной канонизации см.: *Vogt H.G. Adalbert von Prag: Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert.* Berlin, 1898. См. также: *Dvornik Fr. Svatý Vojtěch, druhý prazský biskup.* Rome 1967; *Králík O. Slavníkovské interludium.* Ostrava, 1966; *Idem. Od Radima ke Kosmovi K nejstarším dejinám české vzdělanosti.* Praha, 1968; *Idem. Šest legend hledá autora.* Praha, 1968; *Nový R. Slavníkovci v raně středověkých Čechách // Slavníkovci ve středověkém písemnictví* Praha, 1987; *Świety Wojciech, 997–1947: Księga pamiętkowa.* Gniezno, 1947.

³ Впрочем, полнота освещения этого события и аутентичность информации могут быть признаны лишь с оговорками. Четыре источника являются основополагающими для изучения Гнезненского съезда – Хроника Титмара Мерзебургского, Кведлинбургские и Гильдесгеймские анналы, сочинение польского хрониста Галла Анонима. Для трех первых текстов хронологический разрыв между событием и его фиксацией был невелик, и соответственно в них можно предполагать относительно высокую аутентичность, если не информации, то реакции на событие. Хроника Галла Анонима создавалась более чем 100 лет спустя после Гнезненского съезда (начало XII в.) и представляет наиболее выразительную и яркую картину события, вероятно, созданную на основе более раннего, но не сохранившегося, сочинения.

- ⁴ *Annales Hildesheimenses* / Ed. G. Waitz // *Scriptores Rerum Germanicarum* (далее SRG). Hannover, 1878. S. 28; *Annales Quedlinburgenses* / Ed. G.H. Pertz // MGH SS. T. III. Hannover, 1839. S. 77; *Thietmari merseburgensis episcopi Chronicon* / Ed. W. Trillmich // *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* (далее AQDGDMA). B., 195–, IV, 45. S. 160.
- ⁵ *Anonimi* (tzw. Galla kronika czyli dzieje księzat polskich / Ed. K. Maleczyński // *Monumenta Poloniae Historica. Series nova* (далее MPH). T. II. Kraków, 1952. I, 6, S. 18ff.; *Hoc autem quod* // MGH SS. T. XV-2. Hannover, 1888. См. также: *Translatio st. Abundii et Abundancii* // MGH SS. T. IV. S. 575, примеч. 21 (где упоминается о горячем стремлении Оттона III перенести реликвию св. Адальберта в Рим). Poleмику с Г. Вайтцем, связывавшим происхождение этих легенд одним временем и общими тенденциями, см.: *Vojgt H.G.* Op. cit. S. 233; О желании Оттона III приобрести реликвию Войтеха, которые он получил у польского князя в обмен на золотой трон Карла Великого, упоминает “интерполятор” истории Адемара Шабанского (*Ademari Historiarum Libri III* / Ed. G. Waitz // MGH SS. T. IV. S. 130). Анонимную легенду о чудесах Войтеха см.: *Post Mortem vero* 3/Ed. G.H. Pertz // MGH SS. T. IV. Hannover, 1841. S. 613–616.

Можно отметить, что в представлении Галла цели визита императора носят весьма отчетливую политическую окрашенность: это уже не столько благочестивое паломничество, сколько желание встретиться с могущественным и прославленным польским князем.

- ⁶ Радим как “*archiepiscopus sancti Adalberti*” упоминает в грамоте Оттона III от 2 декабря 999 г. (DO III, 339), его смерть относят к 12 октября 1006 г. (*Graus Fr. Necrologium bohemicum – martyrologium Pragense* // *Československý časopis Historický (ČSCH)*. 1967. 15. S. 789–810; *Ryneš V. Radium-Gaudentius v české dějinné tradici* // *ČNM*. 1967. 136. S. 1–8). О его посвящении в архиепископский сан см.: *Cosmas*, I, 34; *Thietmari*, IV, 45; *Post mortem vero*, 5; *An. Hildesheimenses*. S. 28.
- ⁷ *Gallus*, I, 6, 17; *Post mortem vero*, 5; Вероятно, описываемая Галлом Анонимом процедура – Оттон возложил на голову Болеслава корону (*imperoalis diadema*) и вручил ему кольцо св. Маврикия (*et pro vexillo triumphali clavum ei de cruce Domini cum lance sancti Mauritii dono dedit*), после чего утвердил его “братом и сотрудником” империи и провозгласил “другом и союзником римского народа” (“*fratrem et cooperatorem imperii constituit, et populi Romani amicum et socium appellavit*”) – отражает реальные события и заимствована из какого-то несохранившегося древнего источника. Неисчерпаемые дискуссии по поводу ритуально-символического и политико-правового значения этой сцены не дают оснований считать, что коронация Болеслава состоялась *de facto* (как интерпретирует смысл этого события сам Галл). Более адекватным кажется ее интерпретация в духе соотносительности с элементами политических византийских ритуалов. Подробнее см.: *Wasilewski T. Bizantynska symbolika zjazdu Gnieźnińskiego i jej prawnohistoryczna wymowa* // *Przegląd Historyczny* (далее: PH). 1966. 57. 1. S. 1–14; *Fried J. Otto III...* S. 122ff.
- ⁸ См. у Титмара (V, 10): “*Deus indulgeat imperatori, quod tributarium faciens dominum ad hoc unquam elevavit*”. Интересный анализ терминологии Бруно Кверфуртского см.: *Fried J. Otto III...* 77 ff.
- ⁹ *Hóman V. Geschichte des ungarischen Mittelalters*. B., 1940. Bd. 1. S. 160ff.
- ¹⁰ Традиционно, Гнезненский съезд и “венгерские события” рассматриваются как рядоположенные в контексте развития Центральной Европы и германской политики в регионе на рубеже тысячелетия. В средневековой венгерской традиции сохранилось “вспоминание” о связи “польских” и “венгерских” событий, в частности, в Житиях св. Стефана, написанных в последней трети XI в. – начале XII в., накануне и после его официальной канонизации: упоминается также о соперничестве послов польского и венгерского правителей за королевскую корону, которую они чаяли получить из рук папы (*Legenda maior S. Stephani* 9 / Ed. E. Bartoniek // *Scriptores Rerum Hungaricarum* (далее: SRH). Budapest II, 1939. P. 387ff.; *Cronika Hungaro-Polonica. Pars I: Vita s. Stefani* / ed. B. Kaczyński. Szeged, 1969. P. 30ff.
- ¹¹ *Neue Deutsche Geschichte*. München, 1984–1986. Bd. 1: *Prinz Fr. Grundlagen und Anfänge: Deutschland bis 1056*. 1985; *Brühl C. Deutschland-Frankreich: Die Geburt zweier Völker*. Köln; Wien, 1990; *Fried J. Der Weg in die Geschichte: Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*. B., 1994. Bd. 1; *Glocker W. Die Verwandten der Ottonen und ihre Bedeutung in der Politik: Studien zur Familienpolitik und zur Genealogie des Sachsischen Kaiserhauses*. Köln; Wien, 1989; *Keller H.*

- Grundlagen ottonischer Königsherrschaft // Reich u. Kirche vor dem Investiturstreit / Hrsg. K. Schmid. Sigmaringen, 1985. S. 17–34; Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends / Hrsg. A. Euw, P. Schreiner. Sigmaringen, 1993. Bd. 1–2.
- 12 Исследования о деятельности Людолингов на востоке на рубеже 1000 г. поистине необъятны; из новейших работ см.: *Fried J. Otto III...*; *Lübke Ch. Slaven und Deutschen um das Jahr 1000 // Medievalia Historica Bohemica. 1993. 3. S. 59–90; Idem. Zwischen Triglav und Christus: Die Anfänge der Christianisierung des Havellandes // Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins. 1994/1995. Neue Folge 3. XXXIV–XXXV. 15–35; Strzelczyk J. Niemiecki głoś. S. 144–151.*
- 13 Как показывает история последних трех десятилетий X в., создание церковно-организационной системы в этих землях в любом случае было связано с германским влиянием — о чем, в частности, свидетельствует основание Пражской епископской кафедры, подчиненной Майнцской метрополии около 973 г., миссионерского епископства в Познани в 968 г. и общепольской церковной организации с центральной архиепископской кафедрой в Гнезно в 1000 г. См.: *Fried J. Otto III...*; *Lübke Ch. Slaven und Deutschen; Görlich K. Ein Erzbisum. S. 10–27.*
- 14 *Fried J. Otto III...*; *Idem. Der Weg in die Geschichte. S. 187ff; Idem. Theophanu und die Slaven. Bemerkungen zur Ostpolitik der Kaiserin // Kaiserin Theophanu, 361–370.*
- 15 *Fried J. Theophanu... S. 370; см. также полемические замечания Х. Любке: Lübke Ch. Slaven und Deutschen. S. 79.*
- 16 О значимости миссионерской и церковной деятельности в идеологическом оправдании достоинства правителя, содержащемся в сочинениях одного из крупнейших представителей “оттоновской” миссионерской программы Бруно Кверфуртского см.: *Wenskus R. Op. cit. Kahl H.D. Compellere intrare // Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters. Darmstadt, 1973.*
- 17 *Fried J. Otto III... S. 117ff.*
- 18 Отступление от традиционных притязаний на прямое господство в регионе уже при жизни Оттона вызвало раздражение в среде германских светских и церковных князей. Премник Оттона III на германском престоле, Генрих II, решительно отказался от политической стратегии своего предшественника. См.: *Fried J. Otto III... S. 140.*
- 19 Й. Фрид (*Fried J. Theophanu. S. 366, 370*) полагает, что в рамках церковной политики Оттона II и Феофании роль предполагаемого “западнославянского архиепископа”, независимого от немецкой церковной системы и подчиненного прямо Риму, могла отводиться пражскому или познанскому епископам. См. также: *Lübke Ch. Slaven und Deutschen. S. 78ff*
- 20 *Graus Fr. Böhmen zwischen Bayern und Sachsen // Historica, 1969. 17. S. 5ff, 17.*
- 21 О развитии святовацлавского культа см.: *Graus Fr. Kirchliche und heidnische (magisch) Komponenten der Stellung der Premysliden. Premyslidenage und St. Wenzelideologie // Siedlung und Ferfassung Böhmen in der Frühzeit. Wiesbaden, 1967. S. 148–161; Idem. Der Herrschaftsantritt St. Wenzels in den Legenden // Ostmitteleuropa in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für G. Stökl. Köln; Wien, 1977. S. 287–300; Idem. Der Heilige als Schlahtenhelfer. Zur Nationalisierung einer Wanderzählung in der Mittelalterlichen Chronistik // Festschrift f. H. Beumann Sigmaringen, 1977. S. 342–354; Idem. St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen // Europa Slavica – Europa Orientalis: Festschrift f. H. Ludat. V., 1980. S. 205–231; *Tréštik D. Kosmová kronika. Studie k počátkům Českého dějepisectví a politického myšlení. Praha, 1968.**
- 22 *Fontes rerum Bohemicarum I. Praha, 1873. S. 149. О проблемах датировки и места в филиальном ряду см.: Ludvíkovský J. Crescente fide, Gumpold and Christian // Sborník Prací Filologické Fakulty Brněnské University (далее: SPFFBU). 1955. D1. S. 57–63; Idem. Kristianci in Kristian // SPFFBU. 1964. E9. S. 139–147.*
- 23 В качестве аналогии, можно упомянуть два текста, относящиеся к кругу “оттоновской агнографии” и посвященные Матильде, жене первого правителя из этой династии Генриха I. Их возникновение (в 973 и около 1002 г.) было связано с задачами династического прославления (в первом случае) и легитимации притязаний на престол (во втором). Оба текста были написаны по приказанию правителей — Оттона II в первом случае и Генриха II во втором.

- ²⁴ См. примеч. 2. Войтеху посвящен значительный корпус агиографических текстов (их перечень см.: *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* I (2. ed.). Bruxelles, 1949. P. 37–51). Специальные исследования относительно святовойтецкой агиографии, литургической традиции и средневековой письменной традиции см.: *Danielski W. Z dziejów kultury liturgicznej Św. Wojciecha na ziemiach polskich // Roczniki teologiczno-kanoniczne* XIX. 1967. 4. S. 84–100; *Karwasińska J. Studia krytyczne nad zywotami Św. Wojciecha biskupa praskiego // Studia Źródtoznawcze* (далее: SŽ). 1958. 2. S. 41–79; 1964. 9. S. 15–45; 1966. 11. S. 67–78; *Labuda G. Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej // Święty Wojciech*. S. 91–112; *Krdátek O.O. nejstarší vojtěšskou legendu // ČSČH*. 1961. 9. S. 865–880; *Idem. Slavnikovské interludium*. Ostrava, 1966; *Idem. Filiae vojtěšských legend*. Praha, 1971; *Ludvíkovský J. Kristian či Radim? // Česká literatura*. 1967. S. 5 18–523; *Třeštík D. Radim, Kristian, vojtěšské legendy a textologie // ČSČH*. 1967. 15. S. 691–704. Наиболее существенная заслуга в изучении агиографических текстов принадлежит польской исследовательнице Я. Карвасинской, подготовившей лучшие научные издания двух первых и основополагающих житий цикла “Жития Канапаритуса” (*Karwasińska J. S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior // MPH*. 1962. IV-1) и Жития Бруно Кверфуртского (*S. Adalberti... vita altera // MPH*. 1969. IV-2).
- ²⁵ *Krdátek O. Slavnikovské interludium; Idem. Od Radima ke Kosmovi; Nový R. Slavnikovci v rané středověkých Čechách // Slavnikovci ve středověkém písemnictví*. Praha, 1987. S. 11–92. См. также работы, указанные в примеч. 1.
- ²⁶ Деятельность Войтеха в Венгрии зафиксирована в агиографической традиции: упоминания об этом содержатся в житиях как пражского епископа, так и венгерского святого-правителя Стефана. Святостефанская агиографическая традиция упоминает о пребывании Войтеха при дворе отца Стефана, Гейзы, и о крещении им будущего святого правителя. Первое из житий – “*Vita s. Stephani maior*” – было написано, вероятно, около 1077–1083 гг. и было основанием для канонизации Стефана в 1083 г. Ее автор, скорее всего иностранец, принадлежал ко второму поколению “круга Войтеха” и был младшим современником Астрика-Анастасия (ум. 1038). В этой среде сформировалось представление об активной деятельности Стефана по христианизации Венгрии, что стало одним из аргументов в пользу его канонизации. Тот же круг лиц сохранил предание о миссионерской деятельности самого Войтеха в Венгрии. О святостефанских житиях: *Pražák R. Stěpánské legendy // SPFF-BU*. 1981. D 28. S. 99–111; *Idem. O dataci a typologickém zařazení legend o nejstarších uherských světcích 11. století // Historické studie*. 1984. XXVII-2. S. 93–108. См. также: *Cronica Hungaropolonica*, 26; *Tempore illo* 7. О личном пребывании Войтеха в Венгрии упоминает и Бруно Кверфуртский, не только один из первых агиографов Войтеха, но и человек, принадлежащий к одному с ним кругу – см.: *S. Adalberti Vita Altera*, 16; См. также: “польское житие” *Tempore illo* 7. О возможности пребывания Войтеха в Венгрии (скорее всего, во время его второго ухода в Рим в 994) см.: *Voigt H.G. Adalbert von Prag*. S. 94ff.; о возможной конфирмации Стефана Войтехом, в результате чего он поменял имя Вайка на Стефана, см.: *Hóman V. Op. cit.* S. 160 etc. Польский исследователь Г. Лабуда (*Labuda G. Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus // Zapisky historyczne*, Toruń. 1969. 34, 3. S. 9–28) полагает, что Войтех посетил Венгрию в 996–997 г. после ухода из Польши с миссией к пруссам.
- ²⁷ *Fried J. Otto III*. S. 78ff.
- ²⁸ Обзор дискусий по поводу этого текста см.: *Třeštík D. Deset tesí o Kristiánově Legendě // Folia Historia Bohemiae*. 1980. 2. S. 7–38.
- ²⁹ FRB, I, 1, 2, 3, 5. О значимости “мефодиевской” и “людмилской” легенд в контексте жития и возможной интерпретации их идеологической направленности см.: *Ludvíkovský J. The Gre. Moravian Tradition in the 10th century: Bohemia and Legenda Christiana // Magna Moravia*. Pr., 1965. S. 525–563.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Bosl K. Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom. Griechisch-Lateinisch-Slavische Kontakte in römischen Klöstern vom 6/7 bis zum Ende des 10 Jhs. // Beitrage zur Sudosteuropa-Forschungen*. München, 1970. S. 15–18; *Hamilton B. The Monastery of s. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance in Tenth-Century Rome // Studies in Medieval and Renaissance History*. Lincoln, 1965. II.
- ³² *Bosl R. Das Kloster*. S. 21ff; *Voigt H.G. Adalbert von Prag*. S. 276ff.
- ³³ *Fried J. Otto III*. S. 83ff. См. критические замечания в работах, указанных в примеч. 1.

- 34 *Graus Fr.* Böhmen. S. 17ff; Можно также отметить упоминаемые Титмаром (IV, 6(5)) "дружеские" отношения Болеслава II с мейсенским епископом Фолькольдом.
- 35 *Анналы* называют Прагу "главным славянским городом" (*principalis urbs Sclavorum Praga*). В Прагу переносит гезненское паломничество и Ламберт Герсфелдский (*Lamperti Annales* // SRG. 1894. S. 48).
- 36 См.: *Vita prior*. 8. Прага здесь названа "милой родиной", а ее обитатели выражают радость по поводу возвращения Войтеха.
- 37 См.: *Ibid.* 6, 8 (Прага обозначена как *metropolis, sacrosancta civitas*). О связи обозначения Праги как *sancta* с культом Вацлава см.: *Graus Fr.* *Die Nationenbildung*. S. 58ff.
- 38 Необходимо отметить, что ни одна из первых легенд (Канапарисуа и Бруно Кверфуртского) не называют трагедию в Либице (резиденции Славниковцев) в качестве решающей причины разрыва Войтеха с Чехией. Ср.: *Vita prior*. 25, 26; *Vita altera*. 21.
- 39 *Zakrzewski Sr.* *Boleslaw Chrobry Wielki*. Lwów; W-wa; Kraków, 1926. S. 172ff; *Ludat H.* *Piasten und Ottonen* // *L'Europe aux IXe-XIe siècles*. W-wa, 1968. S. 321-359ff; *Krzemieńska B.* *Krize českého státu na přelomu tisíciletí* // *ČSČH*. 1970. 18. S. 497-532.
- 40 *Labuda G.* *O rzekomej utracie Krakowa przez Czechów w r. 999* // *Slavia Occidentalis*. 1961. 20. S. 79-93; *Ludat H.* *Op. cit.*
- 41 *Labuda G.* *Studia*. I. S. 128ff.; *Kehr P.* *Op. cit.* S. 41ff.
- 42 *Vita quinque fratres auct. Brunonis* // *MPH*. Ser. nova. IV-3.27 ff. Более подробное обоснование особого положения Унгера см.: *Fried J.* *Otto III*. S. 101ff.
- 43 См. работы в примеч. I.
- 44 См. примеч. 4. Бруно Кверфуртский отмечает, что Отгон прибыл к гробнице Адальберта "ради молитвы" (*Vita quinque fratrum*, 2, 33).
- 45 *Fried J.* *Otto III*.
- 46 *Vita prior*, 12, 13, 19, 20, 25, 26; *Vita altera*, 11, 16, 18, 22.
- 47 В житии Бруно нет практически ни одного высказывания, указывающего на какую-либо глубокую связь Войтеха с Чехией: логика их отношений подчинена абстрактной схеме "добрый пастырь - безбожное и дурное стадо".
- 48 *Vita altera*, 21.
- 49 Как это изображено в первом житии ср.: *Vita prior*, 25, 26.
- 50 Столь же сильные античешские тенденции присутствуют и в одном из самых загадочных с точки зрения своего происхождения житий. См.: *Versus de passione s. Adalberti* "*Quatuor immensi*" // *FRB*, I. S. 313-334.
- 51 *Vita quinque Fratrum*, 11, 55.
- 52 Классификацию разных течений в средневековой литературной традиции о св. Войтехе см. *Nový R.* *Op. cit.* S. 73-74. Однако можно отметить, что в польской традиции XII-XIII вв. негативный образ Чехии в связи с историей Войтеха не подчеркивался. Например, Галл лишь коротко упоминает, что Войтех вытерпел много противодействия от своего упрямого народа (I, 6), а легенда *Sanctus Adalbertus*, I вообще не упоминает о конфликте. Уход Войтеха в ней мотивируется исключительно благочестивым желанием бегства от славы.
- 53 *Thietmar IV*, 28, 44, 45; VII, 56.
- 54 *Ibid.*
- 55 *Cosmae Pragensis Chronica* *Boemorum* / Ed. B. Bretholz // *SRG*. 1923. I, II, 9, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31; II, 2, 3, 4, 5.
- 56 Презентация образа Войтеха в хронике Козьмы имела своей целью своеобразную пропаганду его культа в качестве чешского святого патрона. Задача эта была весьма актуальной для чешской церкви в этот период. См.: *Graus Fr.* *Die Nationenbildung*. S. 59 ff.
- 57 Подробный анализ этой экспедиции см.: *Krzemieńska B.* *Boj knížete Břetislava I o úpravě českého státu*. Pr., 1979; *Idem.* *Břetislav I*. Pr., 1986.
- 58 Мощи Радима и "пяти польских мучеников" - все они безусловно связаны с культом Войтеха.
- 59 *Cosmas*, II, 3, 4, 5.
- 60 *Krzemieńska B.* *Boj*. S. 41ff.
- 61 Специфическая нечувствительность к святым как символам земли и династии обнаруживается и в случае с культом св. Вацлава. Вплоть до первой трети XI в. образ святого князя никак не связывался с функцией религиозной сакрализации династии.

- 62 Однако, вопрос о мере адекватности восприятия Болеславом высокого духовно-религиозного пафоса, определявшего действия Войтеха, представляется неизбежным, но практически нерешаемым.
- 63 В 995 г. во время участия Болеслава в антиславянской экспедиции Оттона III и в 1004 при отступлении Болеслава из Праги. Во время последней экспедиции Собеслав и погиб. Й. Фрид подвергает этот традиционный тезис о союзе Славниковцев с польским князем сомнению и настаивает на том, что между Болеславом и братом Войтеха Гауденцием сложились враждебные отношения (*Fried J. Op. cit. S. 81ff.*)
- 64 Первым крещеным польским князем был отец Болеслава, Мешко, обращенный в веру около 966 г., по-видимому, не без влияния своей жены, чешской княжны Дубровки. См.: *Thietmar. IV, 55, 56; Gallus, I, 6.*
- 65 Галл пишет, что при Болеславе вера уже достаточно укрепилась в его землях, так что Войтех со спокойной душой мог уйти к язычникам (*Gallus, I, 6*); Интерполлятор Адемара утверждает, что Войтех специально отправился с миссией в Польшу (*S. 129–130*); См. также: *Post mortem, 3, 4; Tempore illio, 10, 11; Sanctus Adalbertus, I.*
- 66 Датируется 1027 г. (*MPH I, S. 324*).
- 67 О смене доминант политики империи на востоке при Генрихе II и попытках Бруно выступить в качестве посредника в организации сотрудничества немецкого и польского правителей в условиях военного конфликта см.: *Fried J. Otto III. S. 83ff.*
- 68 *Wenskus R. Op. cit. S. 117ff.*; В своих сочинениях Бруно использовал образы Константина и Карла Великого, для определения нормативных требований к идеальному христианскому правителю. См.: *Vita altera, 10*; письмо Бруно Генриху II см.: *Epistola Brunonis ad Henricum regem / Ed. J. Karwasinśka // MPH. IV-3. S. 99ff.*
- 69 О миссионерской деятельности Бруно см.: *Thietmar, VI. 94–95*; о его гибели: *An. Queddinburgensis, 1009; Petrus Damiani. Vita sancti Romualdi // MGH SS, T. IV. 27. S. 852; Wipert. Hystoria de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis, et martirio eorum // MPH. T. I, S. 229–230. Специально: Voigt H.G. Brun. S. 187ff.*
- 70 О Ромуальде и религиозно-аскетическом движении в Италии накануне григорианской реформы: *Franke W. Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur zeit Ottos III. Berlin, 1912; Laqua H.P. Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformator Petrus Damiani. München, 1976.*
- 71 *Vita quinque fratres, 2 ff; Petrus Damiani. Op. cit. 28; Cosmas, 1, 38.*
- 72 Так же, как и до этого Войтех, и, позже, Бруно, эти миссионеры закончили жизнь мученической смертью. О прямом участии императора в организации этой миссии пишут Бруно (2–3) и Петр Дамиани (28).
- 73 Анализ отношения Бруно к Болеславу см.: *Wenskus R. Op. cit.; Fried J. Op. cit. S. 82ff.*
- 74 *Vita prior, 25, 26.*
- 75 Его вторая редакция, “*Vita Brevis*”, была создана во время миссионерской деятельности Бруно, в период его пребывания в Польше после возвращения из Венгрии.
- 76 *Vita altera, 22, 24.*
- 77 См. указанную выше традицию восприятия Болеслава как своего рода апостола Польши; в полной мере, однако, такая тенденция развилась в агиографической и исторической традиции венгерского святого – короля Стефана I.
- 78 Об идеологии письма Генриху II см.: *Kahl H.-D. Compellere intrare. S. 177ff.*
- 79 *Epistola, S. 101 ff., 103–104.*
- 80 *Vita prior, 23; Vita altera, 19, 20.*
- 81 *Ad chari Historiarum, S. 129ff.*
- 82 В жизни Бруно Кверфуртского активная роль Болеслава Храброго более акцентирована; в поздней польской традиции польский князь выступает как непосредственный соорганизатор миссионерской деятельности Войтеха (см., например: *Gallus, I, 6; Tempore illo 9, 10, 11*).
- 83 *Vita quinque fratrum, 6, 41; Epistola. S. 103, 106.* Сочинения Бруно Кверфуртского, особенно его письмо Генриху, откровенно формулируют и пропагандируют эту идею.
- 84 *Ademari Historiatum, S. 130; Gallus I, 6.*
- 85 См. примеч. 4.
- 86 *Gallus, I, 6.*

⁸⁷ См. также: *Post mortem vero*, 9.

⁸⁸ Характерно, что отрицательное отношение Титмара окрашено не только его неприязнью к Болеславу как врагу Германии в современной ему ситуации, но имеет и религиозные основания. Он обходит молчанием факт взаимоотношений Болеслава и Войтеха, указывая лишь, что после смерти мученика Болеслав быстро выкупил за деньги его тело у язычников (IV, 28). Здесь можно предположить скрытое обвинение Болеслава в неискренности, что отчасти подтверждается и общей негативной оценкой хронистом его моральных качеств.

⁸⁹ Такое органичное сочетание политического и религиозного, думается, отразилось и в самом характере преподнесения информации об Оттоне, Войтехе и Болеславе Храбром у более поздних авторов. В частности, Адам Бременский (*Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* // AQDGdMA. В., 1961. Т. XI, II, 24(25), schol., S. 270) называет Болеслава *rex christianissimus*, сообщая о его победоносном военном союзе с Оттоном III против многих (языческих) народов и сопрягает эти сведения с информацией о поддержке князем миссии Войтеха (S. 270). Интерполятор Адемара Шабанского соединяет в одном повествовании рассказ об организации Оттоном миссии в Польшу, мученичестве Войтеха, перенесении его мощей Болеславом и получении Оттоном реликвий Войтеха в обмен на золотой трон Карла Великого (Ibid. S. 129–131).