

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

№

СЛАВЯНОСЛОВЕСИЯ

СЛАВЯНО · 2 ·
ВЕДЕНИЕ
1996



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения и балканистики

Славяноведение

2
1996
МАРТ
АПРЕЛЬ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Содержание

СТАТЬИ

- Дмитриев М.В.* (Москва). Посольство Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого в Рим в 1595–1596 годах 3
- Флоря Б.Н.* (Москва). Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в первой половине XVII века 22
- Новицкая-Ежова А.* (Варшава). Орден базилиан и его культурно-просветительская деятельность на украинско-белорусско-литовских землях Речи Посполитой 33
- Мюллер Л.* (Тюбинген). Владимир Соловьев и католицизм 48
- Люкс Л.* (Кельн). Церковь и государство в коммунистической Польше: анатомия освобождения 54

СООБЩЕНИЯ

- Лабынцев Ю.А.* (Москва). Народная литература православной Польши: 1918–1939 63
- Щавинская Л.Л.* (Москва). Народные листки и брошюры, напечатанные Православной Церковью в межвоенной Польше 74

МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

- Кравецкий А.Г.* (Москва). Опыт словаря литургических символов (продолжение) 87

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Дзиффер Д.* Римский миссал, хранящийся в Оломоуце 98
- Коссек Н.В.* Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) 100
- Чуркина И.В.* Памяти профессора Бодо Графенауера 103
- Костюшко И.И., Робинсон М.А.* Владимир Анатольевич Дьяков (1919–1995) 105
- Новые издания ИСБ 107
- Решение совещания главных редакторов гуманитарных журналов 110

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А.И. РОГОВ (главный редактор), **М.А. ВАСИЛЬЕВ** (отв. секретарь),
Г.К. ВЕНЕДИКТОВ, **В.К. ВОЛКОВ**, **Р.П. ГРИШИНА**, ~~А.А. ГУТНИЦ~~ **В.А. ДЬЯКОВ**,
М.С. КАШУБА, **В.И. КОСИК**, **Г.Ф. МАТВЕЕВ**, ~~К.Д. МЕЛЬНИКОВ~~, **В.В. МОЧАЛОВА**,
С.В. НИКОЛЬСКИЙ, ~~Ф.С. НОВОЦАШИН~~, **В.Я. ПЕТРУХИН**, **М.А. РОБИНСОН**,
Л.А. СОФРОНОВА (зам. главного редактора), **Б.Н. ФЛОРЯ**,
Т.В. ЦИВЬЯН (зам. главного редактора)

Хорошо

Зав. редакцией *И.И. Бизьева*

Сотрудники редакции *Авакова Л.А.*, *Васильев М.А.*, *Веслова И.Ю.*,

Кошкина Е.А., *Масленникова Е.Н.*, *Стемковская Ю.Е.*

Рукописи представляются в редакцию в двух экземплярах объемом: статьи – не более одного авторского листа (24 стр. машинописного текста через 2 интервала); сообщения – до 16 стр.; рецензии, заметки о научной жизни и т.п. – до 6–7 стр. машинописи. Рукописи, оформленные без учета принятых в журнале требований, к рассмотрению не принимаются; рукописи не рецензируются. В случае отклонения рукописи автору возвращается один экземпляр, другой остается в архиве редакции.



© 1996 г. ДМИТРИЕВ М.В.

ПОСОЛЬСТВО ИПАТИЯ ПОТИЯ И КИРИЛЛА ТЕРЛЕЦКОГО
В РИМ В 1595–1596 ГОДАХ

Миссия в Рим в 1595–1596 гг. двух православных епископов, организаторов переговоров с католической церковью – Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого – безусловно, одно из ключевых событий в истории Брестской церковной унии. И поэтому ни один из историков, писавших о возникновении греко-католической церкви Украины и Белоруссии, не обошел этого события своим вниманием [1–13]. И тем не менее, многое остается неясным. В чем состояла задача поездки Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого с точки зрения православных? Чего ожидали от этого посольства и лично Потий с Терлецким, и стоявшее за ними православное духовенство и дворянство украинско-белорусских земель? В какой степени предложенная ими концепция унии совпадала с тем, как уния понималась католическими кругами Рима и Польши в 1595 г.? В чем состояли принятые в Риме условия унии? Как соотносятся результаты миссии с тем, что от нее ожидалось, с одной стороны, католиками, с другой стороны, православными? В настоящей статье мы попробуем ответить на эти вопросы, соотнося получаемые результаты с мнениями, утвердившимися в историографии.

События и процессы, предшествовавшие поездке православных епископов в Рим, остаются за рамками данной статьи [14. С. 46–69; 15, 16. С. 59–75]. Отметим только те несколько существенных моментов в предыстории Брестской унии, которые необходимы для понимания миссии Потия и Терлецкого в Риме.

Во-первых, сегодня можно считать бесспорным, что инициаторами унионных переговоров на рубеже 80-х и 90-х годов XVI в. выступили представители православной стороны.

Во-вторых, унионная инициатива была предпринята в контексте усилий по реформированию украинско-белорусской православной церкви. Уния с Римом понималась не столько как цель *per se*, но прежде всего как условие и опора для осуществления внутрицерковных реформ. И окончательный поворот православной иерархии к идее унии с Римом был связан с неудачей попыток осуществить реформы и тем укрепить свои позиции в церкви собственными силами [16; 17].

В-третьих, обращение к Риму было обставлено рядом условий, без выполнения которых уния не представлялась возможной православному духовенству и лидерам православной шляхты. Эти условия были изложены в "32 артикулах", принятых на церковном соборе в июне 1595 г. [18. № 41. Р. 61–67], и соответствующий меморандум был загодя послан в Рим.

В-четвертых, взгляд православной стороны на заключаемую унию очень сущест-

венно отличался от взгляда католиков, и это можно, видимо, считать одной из главных причин последовавших после 1596 г. конфликтов [14; 19].

С чем Ипатий Потий и Кирилл Терлецкий приехали в Рим? Официальная позиция православного духовенства, поддержавшего унию, была изложена в упомянутых "32 артикулах". В документе дважды – в преамбуле и в заключительных фразах – подчеркнуто, что "артикулы" должны быть подтверждены папой и королем (или "господами католиками") прежде чем православные пойдут на унию. Из этого видно, какое огромное значение придавалось православной стороной "артикулам" и сколь решающую роль они должны были, по мысли православных епископов, сыграть в подготовке Брестской унии. "Артикулы" не только суммируют и конкретизируют то, что заявлялось на предварительных переговорах, но и включают в себя важнейшие пункты предлагавшейся на соборах начала 90-х годов XVI в. программы церковных реформ. Не пересказывая содержания отдельных из выдвинутых условий, которые касаются догматических, обрядовых и организационных вопросов, отметим наиболее существенные из мотивов, пронизывающих "артикулы".

Во-первых, догматическая и обрядовая специфика православия должна была быть сохранена едва ли не полностью: спор о *filioque* предлагалось разрешить на основе компромиссной формулы Флорентийского собора (исхождение Святого Духа "от Отца через сына"); учение о чистилище должно было быть объяснено православным католической стороной; брак священников и причастие под двумя видами сохранялись; все церковные праздники должны были праздноваться по старому календарю, обряды и церемонии должны были быть сохранены в неприкосновенности (арт. 1–9).

Во-вторых, уния должна была обеспечить резкое улучшение статуса духовенства как сословия. Речь шла не только о неприкосновенности имеющих и возвращении отнятых земель, о предоставлении мест в сенате и привилегий, идентичных привилегиям католического духовенства, но и о введении двух православных епископов в трибунал для обеспечения защиты прав православной церкви (арт. 20). Оговаривались права собора в выдвижении кандидатов на епископские и митрополичью кафедры (арт. 10: собор предлагает четырех кандидатов, одного из которых утверждает по своему выбору король). Предполагалось сохранение фактической церковно-административной независимости епископов и митрополитов от Рима, ибо епископы должны были посвящаться митрополитом, а митрополит – получать благословение на эту должность от Рима только в том случае, если он выбран не из числа епископов, при том, что полученное благословение должно было быть подтверждено еще двумя православными епископами. При этом епископы должны были происходить непременно из "русского или грецкого народа" и "нашей религии". Речь шла и об исключении духовенства, владеющего землями, которые пожалованы шляхтой, из-под всякой судебной юрисдикции последней (арт. 21).

Третий важнейший мотив "артикулов" – защита позиций будущей униатской церкви от распространения влияния католицизма на украинско-белорусских землях: переходы из унии в "латинство" должны быть запрещены (арт. 15), браки между "римлянами и Русью" не должны сопровождаться сменой вероисповедания (арт. 16); не должно допускать обращения православных храмов в костелы и следует отремонтировать попорченные церкви (арт. 25); отлученный от униатской церкви не должен приниматься в католическую и наоборот (арт. 30).

В-четвертых, наконец, речь шла об очень существенном укреплении власти епископов внутри церкви: монашество и монастыри должны оставаться в полной власти епископов (арт. 19); братства, школы, типографии должны находиться под контролем епископата (арт. 27); шляхта не должна претягивать осуществлению епископских административных и судебных полномочий (арт. 28); все храмы должны быть подконтрольны епископам, в чьих бы владениях они ни были, а светские люди не могут допускаться к управлению ими (арт. 29). Сказанное дополним и тем, что "артикулам" присущ не пафос покаяния, а скорее дух экуменического примирения при практически полном сохранении специфики, приобретенной православием в ходе многовековой

эволюции. Именно убежденность в том, "что все свое мы в целости сохраняем", должно было послужить ободрением и побуждением к установлению "святого единства" для тех, кто продолжал сомневаться в его достижимости [18. № 41. Р. 67]. Вся уния предпринималась для достижения согласия в "христианской республике" и воспрепятствования дальнейшим раздорам (арт. 13).

"Артикулы", подписанные 11 июня 1595 г., должны быть рассмотрены, конечно же, вместе с датированным 22 июня сопроводительным обращением митрополита и всех епископов, в том числе Михаила Копыстенского и Гедеона Балабана, выступивших позднее против заключений унии, к папе. Издатель документов Брестской унии А. Великий считает, что именно обращение от 22 июня "должно быть рассмотрено как важнейший документ всей Брестской унии" [18. № 45. Р. 80–81]. Думается, однако, что этот действительно важнейший документ никак не может быть оторван от "32 артикулов". Хотя прямого упоминания "артикулов" обращение от 22 июня не содержит, смысл формулировок этого документа раскрывается именно в "артикулах". Епископы заявляют в нем о желании восстановить существовавшее некогда "согласие и единство" ("*unio et concordia*"), взаимопонимание, консенсус во всех вопросах ("*consensus in omnibus*") "в послушании и под управлением Святого Апостольского Римского престола" [18. № 45. Р. 80]. Посылаемым в Рим Потию и Терлецкому поручалось принести "престолу Святого Петра" и папе как "высшему пастырю Христовой церкви" должное послушание при условии, что папа и его преемники от своего и своих потомков имени согласятся сохранить в неприкосновенности "порядок свершения таинств, обрядов и церемоний" [18. № 45. Р. 81]. Однако наряду с этими словами, на которых обыкновенно сосредоточивается внимание историков, в послании есть и другие: если бы мы получили все, "требуемое нами" ("*omnia petita a nobis*"), "мы бы желали всегда быть под управлением Вашего Святейшества"¹. Поскольку одиннадцатью днями раньше собрание епископов приняло "32 артикула", переданные так же, как и обращение от 22 июня, нунцию для отсылки в Рим, под "*omnia petita a nobis*" нужно понимать не только сохранение обрядов и церемоний, но и всю совокупность выдвигаемых требований.

Наличие соборных решений и "32 артикулов" не означает, что православное духовенство (и тем более миряне) было единодушно в стремлении к унии и в том ее понимании, какое зафиксировано в артикулах.

Судя по общей картине развития событий, и, главное, их поведению после Брестского собора 1596 г., такие люди, как Кирилл Терлецкий или постоянно молчавшие участники переговоров Дионисий Збируйский и Леонтий Пелчицкий, были готовы к едва ли не безоговорочному воссоединению с Римом. Колебания других епископов и митрополита видны не только из их корреспонденции, но и из того, что количество подписей под различными документами унии постоянно менялось. Однако решающим фактором в определении линии унионных переговоров с православной стороны были, видимо, не личные мнения епископов, а позиция более широких масс духовенства и самое главное – мирян, в первую очередь шляхты во главе с магнатами.

То, что перспективы унии были, по представлениям втянувшихся в ее подготовку кругов, напрямую связаны с отношением шляхты к унионным проектам, видно из переписки И. Потия и М. Рагозы с Константином Острожским, Федором Скуминим-Тышкевичем и друг с другом. Рассмотрим, как представлял унию Потий, если верить его высказываниям в корреспонденции с Острожским².

Главная трудность при этом состоит в том, что И. Потий, начав действовать в пользу унии по побуждению Острожского или, по крайней мере, в полном согласии с ним, позднее оказался "по другую сторону баррикад". Вопрос о том, как именно и почему Потий пришел к идее унии, вряд ли разрешим без привлечения к работе

¹ "*Quae omnia petita a nobis si obtinuerimus, Sanctitati Vestre cum omnibus successoribus suis nos et successores nostri dicto audientes, subque regimine Sanctitatis Vestrae semper esse volumus*" [18. № 45. Р. 81].

² О взгляде И. Потия на унию, выраженном в его ранних сочинениях и письмах, см.: [20]. Стоит отметить, что взгляды Потия на унию до и после событий 1596–1597 гг. существенно различны, и рассматривать их нужно порознь.

новых, еще не введенных в оборот источников [21. С. 7–12; 22. С. 353–355; 1. С. 534–535; 2. С. 101–103; 5. С. 92–95; 12. Р. 333; 18. № 43. Р. 76; № 289. Р. 448; 23. Р. 49–52]³. Бесспорно, однако, одно: Потий был движим не корыстью и не честолюбием, поскольку его карьера до унионных переговоров складывалась в высшей степени блестяще. Ради участия в судьбе православной церкви он расстался не только со статусом мирянина, но и с креслом сенатора, о котором позднее напрасно мечтали униатские епископы, с влиятельным и выгодным местом в дворянской иерархии⁴. Позднее П. Аркудий приписывал себе заслугу привлечения Потия к подготовке унии. Но нет никаких оснований считать его влияние решающим. Наоборот, совершенно очевидно, что Потий был не из тех, кто способен подчиниться чему-либо влиянию. Самое убедительное объяснение позиции Потия – признание, что ему было близко и дорого дело православной церкви и что главная цель для него – содействовать выводу ее из глубокого кризиса. Самый же существенный вопрос состоит в том, почему он увидел путь к этому именно в унии с Римом и какой она ему представлялась.

Очень важно для понимания представлений Потия о грядущей унии его письмо к Рагозе от 26 января 1595 г. [26. № 56; 18. № 21]. В нем он рассказывает о встречах между ним, Терлецким и Мацевским в Торчине в декабре 1594 г. Мацевский, по словам Потия, заверял, что традиции православия после унии останутся в неприкосновенности ("без образы сумнения и веры наше"), что католики окажут поддержку в преодолении организационного кризиса православия, посодействуют получению епископами мест в сенате и передаче владений Киево-Печерского монастыря митрополиту. Далее предполагалось, что Потий и Терлецкий договорятся о согласованных действиях в пользу унии с Рагозой, дадут об этом "знати потиху" католикам, а те организуют посольство с предложениями о восстановлении единства не только от короля, но и от папы. На совместном соборе православных и католиков будут выработаны условия унии – такие, чтобы "православные цело zostали" как "зъ стороны веры яко и церемоней". В ответе Потия – наряду с хорошо известными и постоянно повторяемыми сетованиями на отсутствие единоначалия, дисциплины и порядка в православной церкви – звучит и иной мотив, обыкновенно не замечаемый (или замалчиваемый) историками унии: Потий в ответе Б. Мацевскому говорил, что православные терпят обиды не только от своих, но и "от них самых", т.е. от католиков. Следовательно, уния должна была положить конец дискриминации, притеснениям и унижениям православных. Конечно, можно предположить, что Потий обманывал М. Рагозу, выдавая желаемое за действительное ради склонения его к совместным акциям. Но в этом, как и в других подобных случаях, не следует проецировать на период до 1596 г. то, что известно о Потии и его позиции в период после заключения Брестской унии. Вся история подготовки Брестского собора показывает, насколько глубокими были колебания таких людей, как Потий, и насколько первоначальные представления об унии отличались от полученного после ее провозглашения.

В письме Потия к Рагозе присутствует и неверие в возможность какого-либо иного выхода из кризиса, кроме унии с католиками. Реформаторские устремления предшествующих лет обернулись усилением роли мирян в церкви [16. С. 28–34], что совершенно не устраивало епископа и противоречило его представлениям о путях внутрицерковной реформы. Среди самой иерархии углублялись раздоры, на которые ссылается Потий; по его словам, "владыка львовский" Гедеон Балабан хотел получить непосредственно от короля некие полномочия, которые не только усилят его власть во Львове, но выведут Балабана из-под контроля митрополита ("хочет право перевести у двору, жебы и декрет вашей милости шию ломал") [18. № 21. Р. 42]. Патриарх же помочь не в состоянии, наоборот, сеет своими распоряжениями новые раздоры. И поскольку

³ Ср. высказывания самого Потия и свидетельства современников о причинах его активного включения в подготовку унии [24; 3. С. 45–46].

⁴ О Потии см.: [22. С. 342–374; 21; 25].

"головой стену не пробить", нужно искать какие-то другие решения. Таковым, как мы видели, должна была быть уния, принятая на православно-католическом соборе, без покушения на интегральную целостность православных традиций и с тем, что именно католики выступают в роли инициаторов, прислав своих послов к православным, а не наоборот.

О том, что разногласия православных иерархов запутывали дело и ослабляли их позиции в переговорах с католиками, свидетельствует и письмо Потия к Рагозе от 11 февраля 1595 г. [26. № 59; 18. № 25]. Из него следует, что Потию не только не удалось встретиться с Рагозой, но и что Рагоза в своих письмах ничего не написал Потию об унии. Это повергло Потия в полную растерянность ("а теперъ и самъ не вемъ, что далей будетъ"), тем более, что ему должно было быть известно об обращении Рагозы к королю в декабре 1594 г. [18. № 18]. В письме опять ясно сказано об опасениях, которые будят в Потии католики ("ачъ тамъ вашей милости латвей межи своими, але мы тутъ у зубахъ: коли всхотятъ, нас скуклати могут"), из чего следует, что уния мыслилась и как средство защиты от польской иерархии. Терлецкий же, по словам Потия, вел свою собственную интригу: у него есть письмо от Я. Замойского с приглашением Рагозы к королю, но Терлецкий его скрывает, а сам собирается ко двору, клянясь, что не знает, по какому именно поводу его туда зовут. На самом деле Терлецкий отправился к Замойскому за новым письмом, а оттуда едет в Краков к королю. Потий видел в этом (и в том, что Терлецкий располагает всеми польскими документами, в то время как Потию их не посылают), явный знак нерасположения двора к нему, Потию, и фавора к Терлецкому, хотя раньше двор ориентировался на Потия. По его мнению, Рагозе необходимо срочно что-то предпринять, чтобы они вдвоем не остались в стороне от переговоров. На патриархов по-прежнему нет никакой надежды, ибо известно, что в Греции "между нашими" происходит. Но что именно предлагает Потий? Не контринтригу, а обсуждение сложившегося положения на июньском соборе духовенства!

Характерно также, что в письме от 11 февраля есть косвенное указание на склонность Потия сохранять связи с Москвой. Он упоминает о некоем "турейском игумене", который приехал в Речь Посполитую с просьбой о материальной помощи для его монастыря. Он поедет дальше "к христианам", т.е., вероятнее всего, в Москву. Потий просит Рагозу дать игумену рекомендательное письмо ("рачь его ваше милость листомъ своимъ ратовати") [18. № 25. Р. 47; 26. № 59. С. 86].

Вскоре выяснилось, что предположения о неблагосклонности короля к Потию были беспочвенны. В письме от 18 февраля 1595 г. Сигизмунд III заверял Потия в своей поддержке и покровительстве в деле унии и побуждал к дальнейшим шагам. Вместе с тем именно Терлецкий представлен в этом письме как посредник между двором и епископатом, который наделен соответствующими полномочиями и которому нужно во всем доверять [26. № 60; 18. № 28]. Судя по прежнему отзыву о Терлецком, Потий вряд ли был вполне удовлетворен таким поворотом дела. И так как Терлецкий, насколько это видно по документам, всегда безоговорочно принимал условия католиков, Потий, видимо, был озабочен и тем, что Терлецкий приведет унионные переговоры к невыгодному для православных результату.

Для понимания позиции Потия не менее важны и его письма к Константину Острожскому. Два из них, имеющих принципиальное значение, написаны почти одновременно: 17 и 25 марта 1595 г. Они характеризуют взгляды Потия в нескольких отношениях. Во-первых, как и в письме о переговорах с Мацеевским, он исходит из того, что подготовка к унии не предполагает официального посольства к католикам и что решения одних епископов для заключения унии совершенно не достаточно. Напротив, только собор и общее мнение "всеи брати нашей молодшей, ровных слугъ в церкви божей и иношого христианства", а особенно "ваших милостей панов христианских" могут привести к унии [18. № 31].

Во-вторых, унию нужно совершить не иначе, как только "зоставши в цале, а только некоторыхъ ревчей поправивши, въ чомъ большей упору, анижли истинны

держимся" [26. № 63. С. 89; 18. № 33. Р. 53]. О том же Потий говорил двумя месяцами раньше Рагозе.

В-третьих, уния видится Потию как средство защитить православие от притеснений католиков и обращения православных в "латинство". Православные в настоящее время живут как "калеки посреди волков", терпят "утяжение... въ некоторыхъ местахъ", сталкиваются с запретом отправлять свои церемонии и в результате отпадают от православия "не по одному, але громадами, видечи нашу непотужность". Та же идея, как мы видели, звучала в письмах к Рагозе. Более того, в письме Острожскому – в отличие от более поздних своих высказываний – Потий весьма скептически оценивает достижения католиков в переустройстве церковной жизни: не только у нас, но и у них нет ни науки, ни порядка [26. № 63. С. 88–90; 18. № 33. Р. 53–55].

В-четвертых, Потий резко негативно отзываясь о протестантах и антитринитариях, показывая лишний раз, насколько важной частью унионной программы была борьба с "ересями", и заявляет о своей решимости, даже пожертвовав значительной частью состояния, создать школы для православных. В таком "святолюбивом и добром деле" он не позволил бы себя опередить никому и не пожалел бы ради него и остатков "убогой маестности", что и было им доказано обращением собственных средств, в ущерб детям, на нужды церкви.

Наконец, Потий подчеркивает – и, видимо, в том нет двоедушия, – что уния никак не служит его личным амбициям и что не он явился инициатором ее подготовки, намекая, конечно, не столько на таких людей как Терлецкий, сколько на самого Острожского, излагавшего в июне 1593 г. свой унионный план Потию [26. № 45; 18. № 8].

Еще одно письмо Потия к Острожскому, от 16 июня, доказывает, что Потий рассматривал выработанные в июне 1593 г. условия унии как отвечающие в целом его прежним замыслам. Католики для Потия – по-прежнему "противники", но их опыт оздоровления церкви необходимо использовать, ибо "намъ барзо малый ратунокъ отъ восточниковъ нашихъ томъ въ письмо яко и въ наукахъ церкви божой потребныхъ". Уния соответственно предпринимается для укрепления церкви, а Потий участвует в ее подготовке не ради "куска марное роскоши альбо для пожитку сего светного, который яко тень мимо идет", а во исполнение пастырских обязанностей. Заключение же унии приемлемо именно потому, что она не вводит ничего "противного вере и церкви нашей", осуществляется "без нарушения веры и религии нашей". Принятые "артикулы", по мнению Потия, и являются гарантией неприкосновенности православных традиций, ибо содержат единственное нововведение, а именно согласие на частичное принятие нового календаря. В целом же, "мало не все въ рукахъ своихъ маем", заявляет он не без воодушевления, и именно в этом состоит, видимо, причина его решимости бороться до конца за провозглашение унии [26. № 70; 18. № 43].

Итак, если верить письмам Потия – а основания к этому есть – уния мыслилась им как церковно-юридическая опора для осуществления церковных реформ, которые, однако, не должны никак нарушить целостности православных традиций, и как средство защищать православных от католицизации. Необходимым условием для провозглашения унии он считал установление соборного консенсуса духовенства и мирян в этом вопросе. В этом смысле программа Потия справедливо оценена Крайцаром: она по своей идее выражала стремление вернуться к "русской старине" [9. Р. 153].

Именно с такими надеждами И. Потий вступил в заключительную стадию приготовления Брестского собора. Однако действительность обернулась для него немалым разочарованием. Вопреки первоначальным замыслам Потия и обещаниям Мацеевского, Потий и Терлецкий отправились в Рим прежде, чем был созван православный собор для решения вопроса об унии. Потий в письме К. Острожскому от 23 августа 1593 г. писал, что не знает "якобы ся выплести" из необходимости ехать в Рим в ближайшее время, и просил помощи К. Острожского. Он предлагал Острожскому обратиться к королю с тем, чтобы тот приказал отправить епископа в Рим только после проведения собора, посвященного унии [18. № 74]. А. Великий сопровождает этот

документ примечанием, что это обращение свидетельствует лишь о маневре Потия, учитывающего враждебность Острожского унионному плану [18. Р. 123]. На наш взгляд, письмо может быть понято и как свидетельство верности Потия идее собора, который должен решить вопрос об унии прежде официального обращения в Рим. Аргументом в пользу такой интерпретации служат не только высказывания Потия в предшествовавшей корреспонденции, но и отсутствие имени Потия среди тех, кто 27 августа 1595 г. подписал заявление о верности идее унии [26. № 82; 18. № 79].

В дальнейшем Потий, как, впрочем, и Терлецкий, был поставлен в такое положение, когда не ехать в Рим было невозможно⁵. Это означало бы нарушение воли и короля, и сената, и католических иерархов, и нунция, и Рима. С другой стороны, немислимо стало примирение с К. Острожским. Пути обратно для Потия попросту не существовало. Ему не оставалось ничего другого как следовать наполеоновскому принципу: "нужно вязаться в дело, а там будет видно".

Потий, однако, был лишь одним из участников предунионных переговоров. Мы должны остановиться на отношении других православных участников событий к унионным проектам. Прежде всего, конечно, на позиции киевского митрополита Михаила Рагозы. Именно он должен был бы в силу своего положения стать центральной фигурой в переговорах накануне Брестской унии. Однако вместо него на авансцене событий оказались Потий и Терлецкий. Сам же Рагоза время от времени заявлял о своих колебаниях, занимал двойственную позицию во многих вопросах и позволял другим использовать свое имя часто для противоречащих друг другу заявлений. Одни историки обвиняли его в двурушничестве, другие – упрекали в слабости. Но как бы мы ни оценивали поведение Рагозы, несомненно, что его колебания отражали различие мнений по поводу унии в православной среде. И дело скорее всего не в том, что одни были *за*, а другие *против* унии. Камнем преткновения была не столько уния как таковая, сколько ее понимание. До тех пор, пока не стало казаться ясным, о какой именно унии идет речь, большая часть православного духовенства и верхов православного общества, судя по всему, смотрела на примирение и объединение с католиками как на вполне приемлемую перспективу. Можно предположить, что позиция Рагозы отражала известные колебания, флуктуации общественных настроений.

Вряд ли он ничего не знал об унионных планах, хотя и не поставил свою подпись под декларацией о готовности к унии в июне 1590 г. Впервые его позиция была заявлена официально и скреплена подписью в Торчинском манифесте 2 декабря 1594 г. Затем последовало письмо, переданное через К. Терлецкого Яну Замойскому, соответствующее по содержанию Торчинскому манифесту и данной, видимо, Терлецкому инструкции для переговоров об унии, хотя под последним документом подписи М. Рагозы нет [26. № 54–55; 18. № 18–19]. В январе 1595 г. сам Рагоза заявлял, тем не менее, о своих сомнениях [18. № 20. Р. 39] и утверждал, что только что получил письмо от епископов. И. Потий 26 января писал, что Рагоза еще не знает о решении епископов [26. № 56. С. 81; 18. № 21]. Не имелась ли при этом в виду не только тайная встреча епископов в Сокале, но и инструкция для переговоров от декабря 1594 г.? Если это так, то заявления Рагозы не в такой степени лицемерны, как обычно предполагается. Во всяком случае, из письма Потия к Рагозе от 26 января 1595 г. ясно видно, что Рагоза до этого момента не был посвящен в ход переговоров с луцким католическим епископом Б. Мацевским. Сам Рагоза в эти же дни написал письмо новгородскому воеводе Федору Скумину-Тышкевичу. В нем речь идет о некоем обращении епископов к Рагозе, где говорится о подчинении папе, о котором Рагоза отзывается как о "новой новине неслыханой". Однако Рагоза вовсе не отрицает, что он сам готов к обсуждению вопроса об унии с Римом. В желании начать переговоры об этом он видит, с одной стороны, "пожиток", с другой – опасается "змия лести". Свой окончательный выбор он ставит в зависимость от позиции Ф. Скумина-Тышкевича и

⁵ Это хорошо видно из донесения нунция о заседании польских церковных и политических лидеров, на котором, после беседы с Потием и Терлецким, было принято решение отправить их в Рим (см.: [18. № 95]).

заявляет о готовности следовать примеру Скумина, какое бы решение тот ни принял. И именно Скумина-Тышкевича он просит стоять на страже интересов православной церкви во время предстоящего сейма и позднее [26. № 57; 18. № 20]. Ожидая ответа православного магната, Рагоза не писал ничего об унии Потию и не приехал на встречу с ним и Терлецким, хотя Потий его об этом настоятельно просил [26. № 56, 59; 18. № 21, 25]. Равным образом он не явился в мае 1595 г. в Кобрин на встречу с Потием и Терлецким, хотя письменно обещал это сделать [26. № 66; 18. № 36]. При этом они подчеркивали, что Рагоза уже получил просимые прежде от короля привилеи, а после подписи Потия и Терлецкого следовала приписка: "Артикулы тежъ вси приняты". Вероятно, речь шла о выраженной католиками готовности принять предварительные условия православных.

В июне 1595 г. Рагоза подписывает "32 артикула" и обращение к папе, разделяя, видимо, с Потием надежду, что будущая уния будет вполне отвечать предложенным условиям. Одновременно, однако, Рагоза подтверждает в письме Ф. Скумину-Тышкевичу свою прежнюю позицию, несмотря на то, что решение, казалось бы, принято и ни для кого не является тайной. Он ждет "воли и рады вашей милости моего милостивого пана и собратьи моей и позволения посполитыхъ людей", чтобы через шесть недель принять окончательное решение ("отказ вделати"). Совета и волеизъявления Рагоза ждал и от Острожского, обратившись к нему, судя по словам в письме к Скумину, с аналогичным посланием [26. № 69. С. 96; 18. № 44. Р. 79]. Свое же собственное мнение он сформулировал следующим образом: "волець бым при всяких вольностяхъ матку нашу церковь zostавити свободно, а нижли подъ яким ярмом", а гарантии "вольностей" он видит в том, чтобы "тыи артикулы были привильями дарованы". Речь идет об "артикулах", утвержденных в июне. В случае поддержки унии, "обетница ласки кролевской милости велика есть; а не зезволивши, неласка и втискъ всему хрестиянству обещанъ есть". Сверх того, по словам Рагозы, уже готова кандидатура нового митрополита, который получил обещание, что сможет занять митрополичью кафедру, не отказываясь от епископской [26. № 69. С. 96; 18. № 44. Р. 79]. Очевидно, речь идет о Терлецком, и эта краткая ремарка Рагозы, если она соответствует истине, помогает многое понять и в поведении Терлецкого, и в отношении к нему Потия и Рагозы. В целом же, Рагоза уже в июне 1595 г. – так же как Потий в августе – не видел иного выхода из ситуации, как заключение унии, рассчитывая, однако, вместе с Потием, на благоприятные условия ее подписания. Рагоза в большей, чем Потий, степени ощущает свою зависимость от православных магнатов, не высказывает идей о возможности при помощи унии защитить православие от экспансии католиков, не упоминает о потребности внутрицерковных реформ. Однако два пункта присутствуют в его планах так же, как в планах Потия: во-первых, надежда на собор, который может обеспечить будущей унии, если таковая будет заключена, достойный статус в Речи Посполитой; во-вторых, представление, что "артикулы" гарантируют православию нерушимость социальных, правовых и религиозных традиций и усиление позиций духовенства.

Не только историки, но и современники не верили в искренность уверений митрополита в том, что он готов к унии только в случае проведения собора и согласия на унию лидеров православного светского общества, таких как К. Острожский и Ф. Скумин. Однако его колебания в самом деле повторяли колебания магнатов. Главным же ориентиром для него был не Острожский, а Ф. Скумин-Тышкевич. Вероятно, именно это обстоятельство и предопределило окончательный выбор Рагозы. В отличие от Острожского, Скумин занимал в 1595–1596 гг. двойственную позицию и в конце концов поддержал унию [6. Р. 405]. Ф. Скумин колебался – и Рагоза колебался вместе с ним, клянясь в верности "генеральной" линии. А Ф. Скумин, со своей стороны, в письме от 29 июня 1595 г. писал, что ему, как овце стада Христова, придется следовать за пастырями, "а ваша милость ведати рачите, куды насъ проводите и за насъ личбу давати будете" [26. № 69. II. С. 97; 18. № 48. Р. 88]. Такая неопределенность была всего мучительнее для митрополита. Поэтому, не имея возможности опереться в

выборе на новгородского воеводу, он писал 12 августа 1595 г. князю Острожскому о готовности положить жизнь за благо церкви, просил у него аудиенции, чтобы доказать свою невинность и указать на истинного виновника сложившейся ситуации ("от когося тыи бурды запалили и кто причиноу"; наверно, речь идет о Терлецком), и умолял помочь созвать собор светских и духовных лиц, в котором есть "пилнаа и кгвалтовнаа потреба", так как "много бы доброго на немъ ся збудовало, кгдыбыся тая злость явила и выткнула". Характерно при этом, что, не доверяя другим епископам, Рагоза просил добиться разрешения провести собор именно в Новоградке, где размещалась его резиденция [18. № 66]. Двумя неделями позже он пишет Федору Скумину о том же, убеждает, что пытался остановить Потия и Терлецкого, однако ему трудно "загамовать" "свольного" (не идет ли речь снова о Терлецком?). Сам он не способен на старости лет служить у одного алтаря с римским капланом и клянется в привязанности к обрядам и традициям православной церкви [26. № 80; 18. № 80. Р. 128]. Наконец, 11 сентября 1595 г. датировано окружное послание Рагозы, в котором опровергается слух, будто он совместно с некоторыми владыками вводит "неякий новый обычай въ церковь нашу". Напротив, митрополит призывает верующих стойко хранить верность вере и церкви, не колебаться как колеблется тростина под бурным ветром и обещает до смерти преданно служить пастве и церкви [26. № 83; 18. № 87].

Встает вопрос: можно ли примирить все эти высказывания и заявления с готовностью к уни? Историки обыкновенно давали, казалось бы, единственно возможный, т.е. отрицательный, ответ. Однако ни в одном из вышеупомянутых писем и заявлений Рагозы нет прямого осуждения унии как таковой. Даже в послании К. Острожскому от 28 сентября 1595 г., в котором он предлагает князю настоять на проведении собора и принудить епископов в нем участвовать, поскольку приказами самого митрополита они пренебрегают, и обещает подписать вместе с двумя сотнями шляхтичей письмо в защиту веры, отсутствует прямое "нет" унионной идее [26. № 87; 18. № 102]. При всех колебаниях или маневрах Рагоза верен выбранной линии: он видит панацею в созыве собора и в окончательном решении в пользу или против унии, готов пойти за примером мирян, в данном случае Острожского. Более того, в конечном итоге, он решился созвать собор, даже не имея на то позволения короля [26. № 89; 18. № 112]. Иначе говоря, Рагоза, как и Потий, был сторонником унии на условиях, изложенных в "32 артикулах", при том, что решение об унии должно быть принято собором православного духовенства и мирян⁶. Так же как и Потий, он бесповоротно встал на сторону унии тогда, когда никакого иного выхода не осталось. Ориентация на Ф. Скумина-Тышкевича сыграла в этом, видимо, немалую роль⁷.

Труднее всего судить о взглядах на унию Кирилла Терлецкого, потому что за исключением двух писем, составленных совместно с Потием, и завещания 1607 г.⁸, мы не располагаем его высказываниями на этот счет. К материалам, собранным в свое время О. Левицким, последующие разыскания не добавили ничего существенно нового, и мнение историка, что Терлецкий "действовал исключительно по чувству своекорыстия" [28. С. 325], сохраняет свою убедительность по сей день. Именно эта готовность Терлецкого принять унию на любых условиях, которые обеспечили бы его

⁶ Правда, К. Левицкий указывает на письмо Рагозы к троцкому воеводе Николаю Радзивиллу от 20 августа 1595 г., [27], которое, по мысли Левицкого, вполне доказывает лицемерие Рагозы [7. Р. 141]. Однако в письме лишь подтверждается готовность пойти на унию без указания на ее условия.

⁷ Сведения П. Аркудия, будто Острожский предлагал Рагозе 25 деревень в случае отказа от поддержки унии, ничем не подтверждены и воспроизводят, видимо, слухи [18. № 246. Р. 384]. О. Халецкий считает, что введенные им в оборот новые документы о ходе Брестского собора показывают большую роль и последовательность Рагозы в защите унии во время споров с делегациями православных [6. Р. 22]. Однако, хотя ответы униатов вложены автором рассказа о соборе в уста Рагозе, вероятнее всего, что они отражают мнение тех, кто за ним в это время стоял. Эти данные не доказывают, что Рагоза играл сколько-нибудь самостоятельную роль в дни Брестского собора. Его трехлетнее пребывание на посту митрополита не отмечено сколько-нибудь заметным рвением в укреплении и распространении унии.

⁸ О Терлецком см.: [28. С. 308–341; 2. С. 62–64; 29].

личное преуспевание, существенно осложняла позицию Рагозы и Потия в унионных переговорах. Они, как мы видели, не раз ссылались на интриги К. Терлецкого, оправдывая собственное поведение.

В какой степени остальное духовенство и православные миряне поддерживали идею унии и как они ее понимали? Этот вопрос требует специального анализа и привлечения новых источников. Даже позиция К. Острожского – несмотря на то, что ей посвящена специальная книга К. Левицкого и немало страниц в других публикациях – на наш взгляд, остается не до конца объясненной. Прежде всего нужно констатировать, что вся совокупность религиозных и иных взглядов Острожского, его личная культура, его особый статус в шляхетско-магнатском обществе Речи Посполитой обуславливали и отношение знаменитого магната к унионной идее. Только написав исчерпывающую биографию князя Острожского, можно было бы рассчитывать на понимание его религиозных пристрастий и их основы. Однако и сегодня достаточно очевидно, что Острожский был человеком широких взглядов, придерживался скорее экуменических, чем конфессиональных принципов⁹. Думается, что именно в этом лежит ключ к пониманию позиции Острожского в 1593–1596 гг. и позднее.

Унионный проект Острожского 1593 г. хорошо известен [26. № 45; 18. № 8–9]. Обычно его оценивают как совершенно не реалистичный, хотя К. Левицкий был другого мнения, считая, что громадный авторитет Острожского мог бы позволить осуществить его замысел, который "схож с концепцией Флорентийской унии" [7. Р. 73]. На наш взгляд, важен не столько вопрос об осуществимости или неосуществимости унионного проекта Острожского, сколько тот факт, что такие проекты не казались утопическими современникам князя и ему самому. Этому можно привести много доказательств – от послания Т. Кампанеллы Московскому и иным государям [31] и папских иллюзий, будто казаки готовы отдаться под власть Рима, до новых проектов "универсальной унии" в 20–40-е годы XVII в. [12. Р. 375–400; 32; 3. С. 58–65, 139–158]. Поэтому ничто не мешает думать, что Острожский был и оставался на протяжении всей жизни (даже, наверное, тогда, когда обращался к царю в 1604 г. с просьбой содействовать уничтожению Брестской унии [33]) сторонником широкого унионного проекта, пронизанного духом экуменизма, если это понятие приложимо к реалиям XVI–XVII вв. Компоненты такого проекта известны: привлечение к унии патриархов (в частности, Московского, ради чего Потий должен был бы поехать в Россию), общий собор, подобный Флорентийскому, сохранение традиций, присущих отдельным церквям, безусловное признание равного статуса духовенства двух конфессий, внутренние преобразования в православной церкви. Видимо, именно такое представление о будущей унии обусловило благосклонное отношение Острожского к проектам Поссевино в конце 70-х – начале 80-х годов. Потом следует длительная пауза, когда ни с католической, ни с православной стороны нет сколько-нибудь заметных шагов в сторону унии, и, соответственно, Острожский не имеет повода высказать свои суждения на этот счет. Знал ли Острожский об инициативах, предпринятых епископами и, возможно, католической стороной в 1590 г., остается неизвестным. Если даже и знал, то совершенно ясно, что Острожский рассматривал их с точки зрения того проекта унии, который был изложен в приложении к письму Потию от 21 июня 1593 г. [26. № 45. С. 65–66; 18. № 8. Р. 120]. Мы не будем специально останавливаться на этом письме, поскольку его содержание хорошо известно специалистам. Подчеркнем только одно: взгляды Острожского на состояние церкви, на пути выхода из кризиса и перспективы унии в главных моментах вполне соответствуют тому, о чем мы писали при характеристике взглядов Потия на те же вопросы. Однако после собора в Бресте в июне 1595 г., т.е. после принятия "артикулов" и обращения к папе Римскому, позиция К. Острожского резко меняется. Она запечатлена в окружном послании от 24 июня

⁹ О широте религиозных взглядов К. Острожского свидетельствуют и его активные контакты с протестантами и даже антитринитариями, в которых князь не видел богоотступников, и его готовность к унии, заявленная в 80-е годы XVI в. и в 1593 г. (см.: [30; 7]).

1595 г. [26. № 71; 18. № 47]. Дальнейшая политика Острожского как противника унии известна.

Итак, можно сделать вывод о том, как понималась уния православной стороной накануне Брестского собора 1596 г. Во-первых, с точки зрения православных, речь шла не о подчинении папскому Риму, а о примирении двух церквей, не о возвращении из ереси, а о согласии и компромиссе. Во-вторых, непременным условием унии выступал ряд требований православных, которые касались отнюдь не одного лишь сохранения греческого обряда. В-третьих, уния понималась в известной степени инструментально, рассматривалась не только как цель, но и как средство, назначение которого – помочь в осуществлении преобразований в церковной жизни украинско-белорусского православия. В-четвертых, именно собор, посвященный унии, а не церемония, проводимые в Риме, понимались как центральное событие и гарантия всего процесса воссоединения.

В какой степени такой взгляд на унию находил понимание со стороны католиков? Ответить на этот вопрос помогают сведения о судьбе "32 артикулов" осенью 1595 – в начале 1596 г.

Как отнеслись к артикулам в Риме? Можно сказать, что это один из загадочных вопросов в предыстории Брестской унии. Известно, что в августе "артикулы" были переданы в Конгрегацию инквизиции [11. Р. 67; 6. Р. 301]. Уже 16 сентября из Рима сообщалось нунцию, что "артикулы" рассмотрены, но члены Конгрегации не выработали пока решения [18. № 92–93]. Позднее, вплоть до приезда Потия и Терлецкого в Рим, нет никаких следов дальнейшего обсуждения "артикулов" в Риме. В конце ноября 1595 г. рассмотрение "артикулов" начинается как бы по второму кругу, после того, как они были еще раз представлены Потием и Терлецким вниманию курии. Известно, что Конгрегация по греческим делам во главе с кардиналом Ю.А. Сантори дважды, в конце ноября и в начале декабря 1595 г., рассматривала "артикулы", что к экспертизе были привлечены некоторые теологи других конгрегаций, но довести работу до конца не удалось, и окончательный ответ должен был подготовить кардинал Сфондрато [18. № 131, 133, 134]. Каков был этот ответ, осталось неизвестно. Правда, известны два других мнения, но и они дошли до нас не в оригинальном изложении, а в пересказе третьих лиц. О первом из них мы узнаем из письма, отправленного 16 декабря 1595 г. одним из сотрудников кардинала-секретаря Ч. Альдобрандини падуанскому епископу В. Пинелли, живо интересовавшемуся унией. В этом письме передано содержание отзыва доминиканского теолога Х. Сарагосы на представленные в Рим "артикулы". Второй отзыв – анонимен, принадлежит перу некоего теолога и был опубликован уже в 1613 г.

Как ни удивительно, но за все месяцы пребывания И. Потия и К. Терлецкого в Риме мы не встречаем никаких других откликов на "артикулы". Равным образом в папских документах, посвященных унии¹⁰, в описаниях торжественной церемонии 23 декабря 1595 г. нет упоминаний о поставленных православными условиями. Трудно допустить, что римские архивы не содержат никаких иных следов обсуждения "32 артикулов". Нужно надеяться, что они будут обнаружены. Но и молчание ватиканских источников весьма красноречиво, ибо оно указывает – наряду с двумя экспертными отзывами – на характер восприятия унии и ее перспектив в Риме.

Если же речь идет о двух упомянутых оценках артикулов римскими теологами, то они в высшей степени важны для понимания общего взгляда католической церковной элиты на унию¹¹. Прежде всего доминиканец Сарагоса отверг самую возможность

¹⁰ В конституции Климента VIII о заключении унии ("Magnus Dominus...", [18. № 145]) упомянуто обращение епископов от 22 июня 1595 г., но не сказано ни слова об "артикулах", подписанных 11 июня того же года [18. Р. 219]. Равным образом в некоторых из бреве, подписанных 7 февраля 1596 г., упомянуты "письма и мандаты, прошения и предложения" ("litterae et mandata" [18. № 175. Р. 270]), "litterae vestrae" "petitiones et oblationes" [18. № 181. Р. 278–279], но нет ни единой обмолвки об "артикулах" даже в бреве, адресованном митрополиту Рагозе и православным епископам [18. № 181].

¹¹ Ряд мнений об этих отзывах см.: [6. Р. 322–324; 8. Р. 130; 11. Р. 72–73].

поставить унию в зависимость от каких-либо предварительных условий, ибо объединение с католической церковью есть дело, необходимое для спасения, поэтому преследование каких-либо иных интересов и выгод должно быть исключено. Тем не менее Х. Сарагоса был того мнения, что некоторым просьбам можно уступить, другие следует полностью отвергнуть, некоторые – исполнить в ограниченной мере. Среди требований, которые следовало отвергнуть, было стоявшее под первым номером условие не принуждать православных к изменению взгляда на "filioque". По мнению Х. Сарагосы, полное согласие с определением латинской церкви – как по сути, так и по форме выражения догмата – было совершенно необходимо для объединения, поскольку этот вопрос затрагивал именно существо вероучения. Не могло быть принято, с его точки зрения, и компромиссное решение вопроса о календаре (арт. 6). Отвергались также арт. 8 и 18 (о предпасхальных церемониях и о невмешательстве светских властей в распоряжение выморочным церковным имуществом). Арт. 2, 3, 10, 12, 13, 19, 20–32 Сарагоса считал возможным принять. В арт. 7 (нежелание православных вводить процессии в день праздника Тела Христова) и в арт. 9 (брак священников) Сарагоса считал возможной лишь временную уступку, надеясь, что со временем униаты примут названный праздник и внимательнее отнесутся к каноническим предписаниям католиков относительно celibата. Говоря о арт. 10 (о порядке выбора и назначения новых епископов) Х. Сарагоса считал нужным вести дело к тому, чтобы епископы признали впоследствии всю полноту власти папы в церкви. Экспертиза Сарагосы содержала также некоторые оговорки, касающиеся браков между католиками, предлагала в некоторых случаях ограничивать юрисдикцию епископов над монастырями и иные более мелкие уточнения. Отзываясь о требовании православных запретить после заключения унии греко-католикам переход в латинский обряд, Сарагоса не считал возможным принять его безоговорочно, но предлагал склонить епископов к поиску иных, промежуточных решений [18. № 137. Р. 193–197].

Таким образом, ответ на "артикулы", подготовленный доминиканским теологом, хотя и выражает согласие с некоторыми из требований православной стороны, в целом исходит совсем из других принципов примирения двух церквей, заранее предусматривает возможность подвергнуть ревизии даже некоторые из тех пунктов, которые могут быть приняты в момент подписания унионного акта, и ставит под сомнение самую идею обусловить унию исполнением каких-либо предварительных требований¹².

Рассмотрим и вторую пространную оценку "артикулов" католическим теологом, имя которого осталось неизвестно [34]. Большая часть его отзыва посвящена вопросу о "filioque". В результате подробного и фундированного рассмотрения вопроса автор приходит к выводу, что предложения создателей "артикулов" грешат против решений Флорентийского собора, Св. Писания, предания, принятых догматов. Они должны яснее сформулировать свои взгляды, привести их в соответствие с решениями Флорентийского собора с тем, чтобы не было риска возмущения со стороны католиков после заключения унии. Что касается песнопений, молитв, литургии, то нет оснований отказывать православным в употреблении сложившихся и разрешенных обрядов, но нужно проверить внимательно их книги на предмет имеющихся заблуждений, особенно те из книг, которые касаются совершения таинств, ибо некоторые из них требуют исправления. В том случае, если православные готовы принять католическое учение о чистилище, нет оснований колебаться в позитивном отклике на соответствующий пункт их требований.

Вопрос о календаре невозможно оставить – без риска скандала – в стороне, ибо если православные не примут новый календарь, они неизбежно будут сильно расходиться с католиками в праздновании Пасхи. Поэтому должен быть рассмотрен вопрос, какие именно из их церемоний могут быть сохранены в неприкосновенности, а

¹² В конце письма к Пинелли есть фраза, указывающая на возможную переработку "артикулов" епископами после ответа Сарагосы [18. № 137. Р. 197].

серия подвижных праздников должна быть приведена в соответствие с католическим календарем.

Автор анонимного отзыва не считает возможным решить без предварительного рассмотрения ни вопрос о празднике Тела Христова, ни об обрядах пасхального богослужения, не соглашаясь, таким образом, с предположением православных сохранить в полной неприкосновенности православную обрядность. Равным образом не готов он принять институт брака священников, считая, что вопрос нужно тщательно изучить. Среди злоупотреблений в этой сфере он видит и само каноническое установление православия о необходимости состоять в браке для положения в сан. С осторожностью автор подходит даже к вопросу о посещении больных и убогих с целью уделения им причастия, подозревая, что и здесь могут быть злоупотребления. В вопросах, касающихся управления монастырями и храмами, как и в вопросе об отлучении согрешивших от церкви, римский эксперт был готов согласиться с православными, при том, однако, условии, что юрисдикция папы ни в чем не будет здесь ущемлена. Только допустимость свободных браков католиков и православных не вызывает с его стороны никаких возражений.

В целом мы видим, что позиция автора этого отзыва много более жесткая, чем у Сарагосы. Самое же главное, в ней не заключено никакой склонности к компромиссу, которая в некоторой степени присуща Сарагосе.

Однако ни то, ни другое мнение не имело сколько-нибудь существенных последствий для хода унионных переговоров. "Артикулы" так и не стали основой для обсуждения вопроса об унии, поскольку само обсуждение не состоялось и, наверное, не могло состояться. В течение нескольких месяцев пребывания И. Потия и К. Терлецкого в Риме события развивались так, будто и не было никаких предварительно посланных и даже рассмотренных условий православной стороны. Постановка вопроса об унии католической стороной исходила, как выяснилось, из совершенно иных посылок, которые, в самом деле, исключали самую возможность предъявления Риму каких бы то ни было условий. Это видно и из того, как именно принимали православных епископов в Риме и в чем состояли церемонии, знаменовавшие переход православной церкви под юрисдикцию Рима [6; 11. Р. 66–67; 13. Р. 103–104].

Епископы прибыли в Рим в среду, 15 ноября, через семь недель после выезда из Кракова [18. № 119. Р. 176; № 149. Р. 236; № 158. Р. 247]. Посольство насчитывало в общей сложности 23 человека, включая слуг и охранников. Папа распорядился оплатить их проживание в доме недалеко от собственной резиденции. Сами Потий с Терлецким назвали этот дом дворцом, отметив его опрятность и благоустроенность. Кроме того, папа велел обеспечить их вином, продовольствием, одеждой и вообще всем необходимым и выделить соответствующие средства [18. № 119, 120. Р. 177]. 17 ноября Потий и Терлецкий были приняты папой, которому были вручены письма короля "и некоторых сенаторов" [18. № 149. Р. 236]¹³. По словам Потия, папа принял их как "ласковый отец принимает своих детей – с такой же любовью и несказанной ласковостью". Однако никаких переговоров не состоялось. Климент VIII отказался сразу же говорить о деле, посоветовав епископам отдохнуть с дороги. Такое течение событий, судя по всему, не удовлетворяло епископов. В последующие дни, судя по словам Потия, они "часто просили" об аудиенции и переговорах [18. № 149. Р. 236]. Судя по документам от 22 и 25 ноября, состоялась их встреча с кардиналами [18. № 126. Р. 180; № 127. Р. 181]. Из римских донесений тоже видно, что они добивались переговоров об унии. Так, записка одного из секретарей курии (от 23 декабря) сообщает, что переговоры, на которых настаивала "та сторона", не состоялись из-за приступа подагры у папы [18. № 138]¹⁴.

¹³ Согласно письму Потия и Терлецкого от 29 декабря, епископы были приняты даже дважды ("byliśmy u Jego Świętobliwości przywitani dwa kroć, listy JK. Mości i Ichmściów panów niektórych rad Jego Świętobliwości oddaliśmy").

¹⁴ "L'importuna podagra di Nostro Signore ha sospese le deliberationi che si dovevano accelerare secondo l'egigenza de negoti di coteste parti".

Переговоры так и не состоялись, хотя, как мы видели, специальная комиссия курии рассматривала предложения, содержащиеся в "артикулах". Но 23 декабря 1595 г. была организована торжественная церемония, которая рассматривается католическими историками как акт провозглашения унии двух церквей [18. № 142. Р. 202–211; № 146. Р. 226–227]. Центральным ее моментом стало подписание Ипатием Потием и Кириллом Терлецким текста исповедания веры и декларации о подчинении Римским папам, подкрепленное присягой на Евангелии. Отметим, что документы были подготовлены не самими епископами, а для них и даже, судя по всему, без всякого их участия. Для подписи были предложены переводы, подготовленные, видимо, приехавшим в Рим с епископами их секретарем и переводчиком Лукой. Терлецкий, в отличие от образованного Потия, латыни не знал.

Каково содержание подписанного документа [18. № 143. Р. 211–215] и как оно соотносится с предшествовавшими поездке в Рим программными заявлениями православного духовенства и самих Потия и Терлецкого? Исповедание веры и декларация о подчинении Риму подписывались от имени всего духовенства и порученной ему паствы. В документе также было обещано, что идентичные декларации и исповедания будут подписаны митрополитом и другими епископами и, скрепленные их печатями, посланы в Рим. Символ веры, следующий за этой преамбулой, содержал "filioque". За ним следовало разъяснение о том, каков был компромисс в понимании "filioque", достигнутый на Флорентийском соборе. Равным образом признавались возможности употребления и квасного хлеба в причастии и учение о чистилище. Без каких бы то ни было оговорок признавался примат и полнота церковной власти папы как "викария Христа и главы всей церкви". Наконец, епископы объявляли о признании всего, что было постановлено католической церковью на Тридентском соборе. Эта декларация конкретизировалась в ряде пунктов. Речь шла, в частности, о признании всех постановлений католической церкви, ее непреложного авторитета в толковании Св. Писания, учения о первородном грехе и оправдании в том толковании, какое дано Тридентским собором, об индульгенциях и чистилище. Документ содержит и заявление о принятии католических обрядов в свершении таинств. Все, что противоречило решению Тридентского собора, отвергалось как схизма и ересь.

Таким образом, ни о каком компромиссе, ни о какой унии в собственном смысле слова в документах, подписанных 23 декабря 1595 г., речи не было. Произошедшее 23 декабря было подтверждено и закреплено папской буллой "Magnus Dominus" [18. № 145].

Что думали о церемонии и о подписанном документе сами православные епископы? Об этом позволяет судить письмо Потия и Терлецкого Гедону Балабану от 29 декабря 1595 г. [18. № 149. Р. 235–238]. Они (точнее, Потий от имени обоих) с воодушевлением писали о том, что церемония 23 декабря проходила в Константиновом зале, где обыкновенно принимают высших князей, где присутствовали кардиналы, архиепископы и послы французского короля. Все это производило – и не могло, конечно, не произвести – сильное впечатление на православных епископов.

В письме Потия и в римской реляции сообщается, что, поцеловав ноги папе, посланцы передали ему несколько бумаг. Потий уточняет, что это были письма от Балабана и написанные совместно Балабаном, Потием и Терлецким. Что именно было вручено папе, остается не вполне ясным. Судя по римскому отчету о церемонии, это были и документы июньского собора 1595, и, вероятно, декларация о готовности к унии от 2 декабря 1594 г. [18. № 142. Р. 205–206].

Далее, как пишет Потий, папа "через одного из своих подкомориев" (секретарь папы Сильвий Антониани) обратился к ним с речью. Он, по словам Потия, благодарил за "обращение" и за прибытие в Рим, "обещая нам все в целостности сохранить и утвердить навечно" [18. № 149. Р. 236]¹⁵. В связи с тем, каково было содержание подписанного во время церемонии 23 декабря документа, последнее предложение вызывает

¹⁵ "Obiecuając nam wszystko wcale zachować i stwierdzić na wieki".

недоумение. Кроме того, и речь Антониани (в том виде, в каком она изложена в римском отчете о церемонии 23 декабря) [18. № 142. Р. 206–207] не содержит такой фразы. Что же Потий имел в виду? Выдавал ли желаемое за действительное? Не понял сказанное папским секретарем? Стремился ли создать некоторые иллюзии относительно заключенной унии? Или сам продолжал надеяться, что воля папы окажется весомее подписанного документа?

Из письма не видно, как именно Потий понимал факт подписания исповедания веры и принятия присяги верности Римскому престолу. Он не мог, однако, не сознавать, что подписанные документы никак не соответствуют ни духу, ни букве условий, выставленных православными в "32 артикулах". Может быть, более поздние высказывания Потия на этот счет позволят лучше понять его позицию и состояние в декабре 1595 г.

После прочтения документов и присяги на Евангелии, папа пригласил Потия и Терлецкого подойти ближе, и, склонившись к ним, "почти по-отцовски" сказал несколько фраз, среди которых, если верить Потю, была и следующая: "Я не хочу над вами господствовать, но хочу взять на себя слабости и неуверенность вашу"¹⁶.

То, что Потий считает нужным выделить эту фразу Климента VIII, – знаменательно. Она выражает или неуверенность в правильности сделанного в Риме шага, или желание создать у корреспондентов впечатление, что заключенная уния не покушается на традиционные права и свободы православной церкви в Речи Посполитой. Ту же двусмысленность содержит и другая фраза послания: да будет хвала господу, "что у нас все в целостности осталось: как богослужение, так и церемонии и обряды церкви божией"¹⁷.

Как Потий оценивал общие итоги и значение произошедшего в Риме в декабре 1595 г.? Если верить письму, он был вполне удовлетворен. В конце послания Балабану Потий пишет, что лучше быть под одним верховным пастырем, чем под пятью или шестью, что согласие и любовь с римским духовенством обеспечат защиту святым церквам, "и порядок, даст Бог, будет лучший" [18. № 149. Р. 237].

Однако, интерпретируя письмо Потия от 29 декабря, нужно иметь в виду, что оно не было ни частным, ни конфиденциальным. Ватиканские архивы сохранили и краткий латинский перевод письма с пояснениями о самой миссии Потия и Терлецкого [18. № 150. Р. 238–239]. Был ли он сделан перед отправкой письма или позже – неясно, но фактом остается бдительный контроль за корреспонденцией Потия и Терлецкого. Можно ли допустить, что это не повлияло на степень откровенности Потия?

В конце послания Балабану Потий обещает обо всем рассказать подробнее по возвращении домой. А теперь, писал он, нам осталось только собраться в дорогу и уезжать.

И тем не менее сборы затянулись более чем на два месяца. При этом не сохранилось ни одного письма, которое было бы написано Потием или Терлецким за это время. Как это объяснить? В нашем распоряжении есть ряд данных о том, что делали или пытались делать Потий и Терлецкий в конце декабря 1595 и январе-феврале 1596 г. После церемонии 23 декабря они постоянно бывали на богослужении в греческой церкви св. Афанасия Александрийского в Риме и дважды сами совершали там богослужение [18. № 149. Р. 237]. 11 января кардинал Юлий Антонио Сантори (глава Конгрегации по "греческим делам", которая занималась и вопросом об унии) на аудиенции у папы обсуждал вопрос о поданном "рутенскими" епископами мемориале, в котором они просили приема у папы. Было констатировано, что такой прием пока еще не состоялся, но аудиенция будет предоставлена [18. № 157. Р. 244]. Через неделю, 18 января, епископы подали новый мемориал кардиналу Сантори с просьбой об аудиенции. Они просили о приеме ради обсуждения "многих дел", сетовали, что до сих пор папа не дал никакого документа (мемориала), который касался бы поднимаемых ими

¹⁶ "Nie chcę więc nad wami panować, ale niemocy i krewkości wasze na sobie nosić" [18. № 149. Р. 237].

¹⁷ "Ze nam wszystko wcale zostało tak służba boża, jako i wszystkie ceremonie, i obrady cerkwi Bożej, niechaj będzie cześć i chwala Panu Bogu naszemu" [18. № 149. Р. 237].

проблем, просили составить такой документ и направить им соответствующие бреве и письма [18. № 157. Р. 244]. Как пишет кардинал Сантори, папа передал извинения за откладывание встречи, причиной которого были его подагра и занятость польскими и венгерскими делами, и обещал принять епископов. 21 января епископы снова подняли вопрос об аудиенции у папы, она была им вновь обещана [18. № 157. Р. 245].

Таким образом, вплоть до конца января Потий и Терлецкий настаивали на необходимости продолжить переговоры об унии. Однако в феврале речь об этом уже не шла. Почему? Причина, видимо, в одном факте, который до сих пор не учитывался историками. Дело в том, что именно на рубеже января и февраля 1596 г. до сведения епископов были доведены сообщения Г. Маласпины, папского нунция в Польше, о том, что К. Острожский якобы снова готов поддержать унию. Эта весть, которая не могла не произвести на Потия и Терлецкого громадного впечатления, имеет некоторую предысторию.

Уже осенью 1595 г., после отъезда Потия и Терлецкого в Италию, в переписке Маласпины с Римом утверждалось, что Острожский якобы готов принять унию. Что стояло за этими утверждениями? С одной стороны, корреспонденция нунция с Римом рисует Острожского как человека, готового к насильственным действиям ради претворения унии (Острожский якобы заявлял, что готов выставить 15–20 тыс. всадников для борьбы с католиками [18. № 91. Р. 146]), и выслал 200 казаков, чтобы задержать Потия и Терлецкого накануне путешествия в Рим [18. № 110. Р. 171]). С другой стороны, в донесении Маласпины от 27 октября 1595 г. [18. № 109] сообщалось, что состоялось заседание, на котором обсуждались некие предложения Острожского. Хотя содержание этих предложений неизвестно, из того, что сказано в письме ниже (решено не разрешать проведения синода, ибо уступив однажды еретикам, пишет нунций, имея в виду, вероятно, съезд протестантов в Туруне, не следует повторять ошибку, уступая схизматикам), видно, что суть состояла в предложении созвать православный или совместный православно-католический собор для решения вопроса об унии. Видимо, такая готовность К. Острожского обнадеежила католическую сторону, и было решено послать к нему Б. Мацеевского, Л. Сапегу, П. Скаргу и подляшского воеводу Завлавского, чтобы доводами разума и "обильным дымом" ("con molti fumi"), используя порыв князя, склонить его в пользу унии. Маласпина считал, что нужно добиться обещания Острожского принять унию. Привлечение Острожского в унионный лагерь, считал нунций, означало бы преодоление всех трудностей [18. № 109. Р. 170]. В донесении того же Маласпины от 14 декабря 1595 г. сообщалось: "Князь Константин окончательно решил пожелать сделать то, что советовали ему его сыновья в деле унии с католической церковью". В ближайшее воскресенье, писал Маласпина, Острожский встретится со своими сыновьями при участии Бернарда Мацеевского. Участие во встрече Януша, краковского каштеляна, и второго сына Острожского, Александра, вольнского воеводы, "очень склонного к нашей святой вере", позволяет надеяться на успех. Цель – привести князя к объединению с католической церковью, а потом созвать конвент теологов, который убедил бы других мирян в благодетельности унии. Далее делегация мирян должна была поехать вслед за Терлецким и Потием в Рим [18. № 135]. 12 января 1596 г. Маласпина снова писал о надежде привлечь Острожского на сторону унии и ссылался при этом на письмо Б. Мацеевского, посланное в Рим [18. № 162].

Маласпина просил сообщить епископам о решении князя Острожского, и в инструкции, присланной из Рима 3 февраля 1596 г., говорилось, что Терлецкий и Потий исключительно обрадованы, услышав, что князь Константин готов поддержать совершенную унию и помогать ей своим авторитетом [18. № 168]. Принимал ли Маласпина желаемое за действительное, сознательно ли обманывал он Рим и епископов, желая довести до конца предпринятое дело, в самом ли деле Острожский был готов к новым соглашениям об унии в конце 1595 г., – остается неясным. Бесспорно, однако, что иллюзии относительно позиции Острожского, созданные в Риме донесениями нунция, не могли не сказаться на позиции Потия и Терлецкого. Трудно удержаться от предпо-

ложения, что именно донесения Маласпины вынудили их отказаться от прежней линии поведения.

1 февраля состоялось заседание Конгрегации по греческим делам, на котором обсуждался вопрос о "рутенских епископах", об их возвращении домой и об отправке вместе с ними Петра Аркудия [18. № 157]. Видимо, на этом же заседании было принято решение о подготовке серии папских бреве церковным и светским сановникам Речи Посполитой для поддержки унии [18. № 171–186].

7 февраля папа распорядился о выдаче 2 тыс. скуди на оплату обратного путешествия Потия и Терлецкого. Тогда же были подписаны упомянутые бреве. 8 февраля помечена заметка кардинала Сантори о мемориале "рутенских епископов", касавшемся печатания календарных таблиц на "сербском языке" ("in lingua serviana"), для чего в типографии не хватало нескольких букв в шрифтах [18. № 157. P. 245]. 23 февраля была подписана булла "Decret Romanum Pontificem" [18. № 193], предоставлявшая киевскому митрополиту право назначать епископов с последующим утверждением этого назначения папой. 26 февраля специальное папское бреве дозволяло Потю, Терлецкому и их преемникам сохранять в богослужебной практике традиционные скаксы [18. № 194].

2 марта сообщалось, что епископы вскоре уедут, что они побывали на прощальной аудиенции у папы, и свидетели видели, как они плакали от умиления, когда папа подарил им два шитых золотом саккоса и велел выдать 2 тыс. скуди на обратный путь [18. № 198]. Имеется и ряд других документов о выделении средств на расходы, связанные с пребыванием епископов в Риме, оплатой их путешествия, изготовлением облачений. Сто скуди было выделено доктору Луке, переводчику и майордому Потю и Терлецкого, для покупки интересующих его книг [18. № 188–189, 191–192, 201, 204–205, 207]. 4 марта сообщалось о прощальных визитах епископов, но кому они были нанесены, остается неизвестным [18. № 199. P. 301].

Под 14 марта в записях кардинала Сантори содержится заметка о выделении средств Петру Потю, рутену, студенту, и его слуге для обеспечения их проживания в Риме [18. № 157. P. 245].

Когда именно Потий, Терлецкий и их свита выехали из Рима, в документах, опубликованных А. Великим, не говорится. Но 30 марта сообщалось о заезде епископов на обратном пути в Венецию, где они провели несколько дней, были приняты с почетом и ознакомлены со всеми "славными" местами города.

Каковы же итоги посольства И. Потия и К. Терлецкого в Рим?

Г. Хоффманн писал, что римская церковь "исполнила главные пожелания рутенских епископов, насколько это было в ее власти". Хотя источники не дают полной картины переговоров, две главные папские буллы ("Magnus Dominus" от 23 декабря и "Decret Romanum Pontificem" от 23 февраля 1596 г.) "являются доказательством большого шага папы навстречу рутенам"¹⁸. Многие католические историки фактически присоединились к мнению Г. Хоффманна. С такой точкой зрения трудно согласиться. Скорее был прав К. Левицкий, который писал, что пребывание епископов в Риме имело "формально-репрезентативный характер, это было скорее торжество, чем переговоры или заключение договора" [7. P. 158].

Возвращаясь к поставленным в начале статьи вопросам, можно констатировать, что результаты миссии Потия и Терлецкого в Рим по крайней мере не соответствовали ожиданиям, которыми она сопровождалась. Из Рима они привезли совсем не то, что хотели первоначально и они сами, и пославший их собор православного духовенства, и стоявшие за ними православные сторонники унии с Римом. Миссия Потия и Терлецкого в Риме выявила, что православные и католики по-разному понимали унию

¹⁸ "So hatte die romische Kirche mit wahrer Mutterliebe den Ruthenen ihre Heimkehr erleichtert. Soweit es in ihrer Macht lag, hatte sie die Hauptwünsche der ruthenischen Bischöfe erfüllt". Хотя источники не дают полной картины переговоров, "das eine steht fest: die Unionsbulle und die Metropolitanbulle "Decret Romanum Pontificem" sind Beweise für das grosse Entgegenkommen des Papstes gegenüber den Ruthenen" [8. S. 130].

накануне Брестского собора 1596 г. Православные видели в ней воссоединение двух церквей на определенных условиях, которые позволили бы сохранить практически полную неприкосновенность украинско-белорусских церковных традиций и институтов, обеспечить духовенству усиление сословных позиций в Речи Посполитой, помочь осуществлению ряда важных внутрицерковных преобразований ради оздоровления церкви, предотвратить латинизацию православия. Католики исходили из представления об унии как о практически безоговорочной инкорпорации православной церкви в структуру римского католицизма. Мера уступок православным традициям должна была определяться исключительно римским престолом.

Что касается самих Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого, то они оказались в Риме в очень сложном положении. Наверно, этим объясняется и существование всего лишь одного их письма из Рима, и попытки добиться аудиенции у папы в январе-феврале 1596 г. Переломным моментом для них стало, видимо, полученное на рубеже января и февраля сообщение, что Константин Острожский якобы готов поддержать заключенную унию. Однако введенные к сегодняшнему дню в оборот источники по-прежнему не дают полного представления о том, какова же была подоплека событий, происходивших в Риме осенью 1595 – весной 1596 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви. СПб., 1879. Т. IX.
2. *Коялович М.О.* Литовская церковная уния. СПб., 1859. Т. I.
3. *Плохий С.Н.* Папство и Украина. Политика Римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989.
4. *Яковенко С.Г.* Брестская церковная уния: политические и идеологические аспекты (вторая половина XVI в.). Автореферат... канд. ист. наук. М., 1988; *Pelesz J.* Geschichte der Union der rithenischen Kirchen mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Wien, 1878. Bd. I; *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Warszawa, 1934; *Hunczak T.* The Politics of Religion: the Union of Brest 1596 // *Український історик.* Пік IX (1972), № 3–4 (35–36). С. 97–106.
5. *Likowski E.* Unia Brzeska (1596). Poznań, 1907.
6. *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968. P. 199–252.
7. *Lewicki K.* Książę Konstanty Ostrogski a Unia Brzeska 1596 r. Lwów, 1933.
8. *Hoffmann G.* Ruthenica. I. Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom // *Orientalia Christiana*, III/2. Dezember, 1924 – Februarius, 1925.
9. *Krajcar J.* Jesuits and the Genesis of the Union of Brest // *Orientalia Christiana periodica*, XLIV (1978). P. 131–153.
10. *Halecki O.* Unia Brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich. Rzym, 1954 ("Sacrum Poloniae Millenium", I).
11. *Welykyj A.G.* Alle fonti del cattolicesimo ucraino // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni.* 1963. IV(X). Fasc. 1–2. Miscellanea in honorem Cardinalis Isidori (1463–1963).
12. *Jobert A.* De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté. Paris, 1974.
13. *Ammann A.M.* Der Aufenhalt der uthenischen Bischöfe Hupatius Pocij und Cyrillus Terlecki in Rom im Dezember und Januar 1595–1596 // *Orientalia Christiana Periodica.* XI (1945). P. 103–140.
14. *Дмитриев М.В.* Генезис Брестской унии 1596 г. // *Очерки по истории Украины.* М., 1993. Вып. 1.
15. *Яковенко С.Г.* Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590–1594 гг. // *Католицизм и православие в Средние века (Славяне и их соседи).* М., 1991. Вып. 3. С. 41–58.
16. *Флоря Б.Н.* Брестские синоды и Брестская уния // *Католицизм и православие в Средние века (Славяне и их соседи).* М., 1991. Вып. 3.
17. *Флоря Б.Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992. С. 130–143; *Гудзяк Б.* Київська ієрархія, берестейські синоди і укладення Берестейської унії // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління.* Львів, 1995. С. 101–117.
18. *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)* // Ed. A.G. Welykyj. Romae, 1970.
19. *Пері В.* Берестейська унія у римському баченні // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління.* Львів, 1995. С. 7–25; *Дмитриев М.* Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління.* Львів, 1995. С. 39–73.
20. *Дмитриев М.В.* О религиозно-культурных задачах Брестской унии 1596 г. // *Славяне и их соседи.* М., 1991. Вып. 3. Католицизм и православие в Средние века. С. 83–87; *Дмитриев М.В.* Брестская уния

- 1596 г. как форма контрреформационного движения в славянских странах // Материалы школы молодых славистов и балканистов. Звенигород, сентябрь 1988. М., 1990. С. 76–86.
21. *Трипольский Н.* Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность. Киев, 1878.
 22. *Левицкий О.* Ипатий Потей, киевский униатский митрополит // Памятники русской старины в западных губерниях. СПб., 1885. Т. VIII. С. 353–355.
 23. *Жукович П.Н.* Брестский собор 1591 г. (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния ее) // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1907. Т. XXII. Кн. 2.
 24. Уния Греков с костелом Римским. Вильна. 1595 // Русская историческая библиотека. СПб., 1882. Т. VII. Стб. 114–116; *Antirresis, abo apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi* // Русская историческая библиотека. СПб., 1903. Т. IX. Стб. 573–576, 919–922; Лист Ипатия Потей к князю Константину Константиновичу Острожскому // Русская историческая библиотека. СПб., 1882. Т. XIX. Стб. 1021–1023; Отпис на лист неякого клирика острозьского безыменного, который писал до владыки володымерского и берестейского // Русская историческая библиотека. СПб., 1882. Т. XIX. Стб. 1117–1120.
 25. *Грушевський М.С.* Історія української літератури. Київ, 1927. Т. 5. С. 380–402; *Dzigielewski J.* Pocięj H. // *Polski Słownik biograficzny*. XXVIII/1. Z. 112. P. 28–34.
 26. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. СПб., 1851. Т. IV.
 27. *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. I. Приложение, № XIII. С. 44–45.
 28. *Левицкий О.* Кирилл Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский // Памятники русской старины в западных губерниях. СПб., 1885. Т. VIII. С. 308–341.
 29. *Левицкий О.* Южнорусские архиереи в XVI–XVII вв. // Киевская старина. 1882. № 1. С. 57–100.
 30. *Быков Н.П.* Князья Острожские и Волынь. Петроград, 1915. С. 16–18; *Немировский Е.Л.* Начало книгопечатания на Украине. Иван Федоров. М., 1974. С. 90–92.
 31. *Di Napoli G.* Studi sul Rinascimento. Napoli, 1973. P. 755–815; *Квачала И.* Послание Ф. Кампанеллы к великому князю Московскому. Юрьев, 1905; *Клибанов А.И.* Послание Кампанеллы Московскому государю и православному духовенству // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 355–361.
 32. *Шмурло Е.Ф.* Римская курия на православном востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1928. С. 96–124; *Хома І.* Київська митрополія в Берестейському періоді. Рим., 1979. С. 77–109.
 33. *Турилов А.А.* К истории проектов ликвидации Брестской унии (неизвестное послание князя К.К. Острожского патриарху Иову) // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3. Католицизм и православие в средние века. С. 128–140.
 34. Thomas a Jesu. De procuranda salute omnium gentium. Antverpiae, 1613. P. 334–345.



© 1996 г. ФЛОРЕЯ Б.Н.

БРЕСТСКАЯ УНИЯ 1596 г. И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА УКРАИНЕ И В БЕЛОРУССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII века

В октябре 1596 г. на соборе в Бресте-Литовском епископы киевской митрополии провозгласили разрыв традиционных связей между киевской митрополией и константинопольским патриархом и ее переход под юрисдикцию римского престола. Акт этот означал не только смену юрисдикции, но и смену конфессии: из части православного мира, каковой она была со времен крещения Руси, киевская митрополия становилась теперь частью мира латинского, католического. Что побудило епископов принять такое решение?¹

Вторая половина XVI в. стала для западнорусской церкви временем глубокого кризиса: его характерными чертами были ослабление связей между отдельными частями церковной организации, упадок дисциплины и нравственности в среде духовенства, его неспособность к воспитательной деятельности среди своей паствы. Все эти недостатки стали особенно очевидными, когда западнорусское православное общество столкнулось с идейными влияниями протестантизма, а затем контрреформации. В этих условиях разные слои общества охватило глубокое недовольство сложившимся положением. И епископат, и светские патроны церковных учреждений, и организации мещан – братства выступали со своими инициативами, своими планами реформ, которые позволили бы преодолеть этот глубокий кризис. Однако представления разных общественных сил о характере таких реформ существенно расходились между собой. Если епископат видел выход прежде всего в укреплении своей власти и престижа в обществе, то братства и светская знать, существенная часть приходского духовенства, чем дальше, тем больше видели главное препятствие проведению реформ именно в иерархах, которые, требуя жертв от других, сами не собирались ни менять привычный полусветский образ жизни, ни жертвовать свои доходы на нужды просвещения подчиненного духовенства и паствы. В этой ситуации для епископов особенно опасным стало сближение их противников – братств и представителей светской знати с верховным пастырем западнорусской церкви – константинопольским патриархом; реальную почву стали приобретать предложения об организации суда над недостойными иерархами и их устранении с епископских кафедр.

Флоря Борис Николаевич – д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

¹ Обоснование предложенных здесь причин заключения Брестской унии дано в исследовании, выполненном М.В. Дмитриевым, Б.Н. Флорей и С.Г. Яковенко "Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины события" (в печати).

Принятое в этой ситуации епископами решение прервать связи с константинопольской патриархией и подчиниться власти Рима было свидетельством неспособности епископата подчинить себе оппозицию собственными силами и так провести реформу церкви в соответствии со своими интересами. Епископы надеялись, что им удастся добиться решения этой задачи при поддержке Рима и заинтересованной в заключении унии королевской власти. В такой ситуации вполне понятно, что решение об унии было принято в узком кругу заинтересованных иерархов, без широкого участия духовенства и мирян, и должно было привести к дальнейшему обострению внутреннего конфликта в западнорусском православном обществе.

Инициатива епископов встретила поддержку королевской власти, заинтересованной в скреплении политического единства такого многоэтничного государства как Речь Посполитая дополнительно единством религиозным и в разрыве связей между киевской митрополией и православными церквями Москвы и Константинополя. Поэтому король Сигизмунд III, опираясь на поддержку магнатов-католиков, взял епископов под свою защиту. Благодаря опеке и поддержке со стороны королевской власти епископы получили возможность провести в Бресте в октябре 1596 г. церковный собор, провозгласивший переход киевской митрополии под власть римского престола.

Действия властей Речи Посполитой не ограничились содействием созыву собора. После принятия решения об унии король признал униатских епископов единственной законной иерархией в православном обществе и потребовал от православного духовенства подчиниться их власти. Так как тем самым королевская власть солидаризировалась с одной из сторон конфликта, религиозный конфликт между разными частями западнорусского православного общества стал приобретать характер политического конфликта: неповиновение власти епископов стало рассениваться как неповиновение государственной власти. Неподчинявшиеся унии священники и поддерживавшие их братства в королевских городах стали подвергаться административным преследованиям, принимавшим со временем все более широкий размах.

Однако подавления оппозиции добиться не удалось. В условиях государственного строя Речи Посполитой власть не имела возможности проводить аналогичные меры во владениях враждебной унии православной шляхты. Кроме того, если на территории Белоруссии при поддержке властей удалось утвердить унию в основных городских центрах, находившихся под королевской юрисдикцией, то иначе сложилась ситуация на Украине, где во втором десятилетии XVII в. к противникам унии из рядов мещанства и православной шляхты присоединилось казачество. Тем самым в конфликт оказались вовлеченными новые широкие круги населения.

Красноречивым доказательством того, что попытки распространения унии со временем стали встречаться со все более усиливающимся сопротивлением, стали события 1620 г. В этом году иерусалимский патриарх Феофан поставил для православных новых епископов. Само это событие стало возможным благодаря совместным действиям враждебного унии духовенства, православной шляхты, братств и Запорожского войска, взявшего новых епископов под свою защиту. Так как назначения на епископские кафедры были в Речи Посполитой делом правителя, то создание новой православной иерархии явилось открытым вызовом в его адрес и свидетельством намерений православной оппозиции решительно выступать против его политики поддержки унии.

Углубление религиозного конфликта, в который втягивались все более широкие слои населения, отражало лишь одну из тенденций в религиозной жизни Речи Посполитой. С определенного момента стала все более явно обозначаться тенденция к поискам соглашения между враждебными церквями. Переломным событием явилось здесь то восстановление православной иерархии, о котором говорилось выше. Это событие, несомненно, показало и руководителям униатской церкви и правительству, что попытки подавления православной оппозиции ведут к обратным результатам.

Как представляется, именно оно послужило окончательным толчком для руководства униатской церкви к определенному пересмотру той политики, которую оно

проводило со времени заключения Брестской унии. К началу 20-х годов оно вынуждено было констатировать, что ряд важных целей, к которым оно стремилось, заключая унию, не были достигнуты. Не удалось подавить оппозицию в православном обществе. Напротив, восстановление православной иерархии показало, что эта оппозиция готова продолжать борьбу и способна это делать.

Одной из главных целей западнорусского епископата при заключении унии было уравнивание в правах униатского и католического духовенства, но и этого добиться не удалось. Епископы, например, не вошли в состав сената, а в установившейся практике не только католические епископы, но и их викарии настаивали на своем первенстве перед униатскими епископами [1. С. 155–156]. Наконец, униатская церковь не получала надлежащей поддержки со стороны польского католического епископата. В своих ответах на запросы курии целый ряд епископов отзывались об унии отрицательно, оценивая ее успехи как незначительные, и рекомендовали просто обращать православное население в католичество [1. С. 103–104; 2. С. 450–452].

Не менее существенным было и то, что распространение католицизма в Речи Посполитой эпохи победы контрреформации происходило за счет позиций не только православной, но и униатской церкви. Представители православной знати, оставляя веру отцов, отдавали предпочтение, как правило, не унии, а католицизму латинского обряда².

Причины столь неблагоприятного положения вещей деятели униатской церкви видели в расколе не только западнорусской митрополии, но и "Руси" в целом, когда все силы обеих церквей уходят на борьбу между собой, что ведет к их взаимному ослаблению³.

Уже в начале 20-х годов в униатской церкви стали искать выход из сложившихся трудностей в соглашении с православными, в соединении двух церквей, что позволило бы укрепить положение духовенства киевской митрополии и перед лицом верующих, и перед лицом католической части общества.

Уже в 1621 г. глава униатской церкви митрополит Иосиф Рутский выдвинул предложение о созыве совместного собора православных и униатов для обсуждения спорных вопросов [4. С. 178–179]. Тема необходимости созыва такого собора заняла заметное место в памятниках униатской публицистики начала 20-х годов⁴.

Правительство Речи Посполитой также оказалось перед неприятной перспективой углубления конфликта, который мог поставить под угрозу стабильность положения в многонациональном государстве со многими вероисповеданиями.

Выход из положения и глава униатской церкви Иосиф Рутский, и король Сигизмунд III видели в заключении "новой унии" между православной и униатской церквями.

Переход от рассуждений на эту тему к практическим действиям наметился в 1623 г. В этом году созданная сеймом комиссия поставила перед православными вопрос о созыве собора для обсуждения с униатами спорных вопросов в отношениях между церквями [7. С. 55–57]. Тогда же синод униатских епископов в Новоградке составил инструкции для переговоров с православными иерархами в Киеве. В них содержались важные предложения: "Абы был фундованый в наших краях, яко и в Московских патриарха... и по благословение нигде не посылал" [8. № 224]. Таким образом, униатская иерархия во главе с митрополитом Рутским видела одно из возможных решений конфликта в объединении двух церквей в рамках особого "патриархата", который не находился бы в непосредственной иерархической зависимости от Рима или Константинополя.

² См., например, признания Ф. Скуминовича, что Русь оставили "paniata y schlacheckie familie, ze teraz Rusi w Rusi zaledwo znajdzie" (цит. по [3. Т. II. Прил. С. 278]).

³ Любопытно, что к подобному доводу прибег впоследствии король Владислав IV, добываясь соглашения между православными и униатами [3. Т. II. Прил. С. 123–124].

⁴ Лишь едва намеченная в таком произведении, как "Sowita wina", она получила заметное развитие в таких памятниках, как "Examen Obrony" и "Antelenchus" [5. С. 506; 6. С. 584–590, 727–730].

Эти шаги положили начало диалогу иерархов обеих церквей, который то прерывался, то возобновлялся. К сожалению, сохранилось крайне мало материалов, которые бы непосредственно отражали позицию православных иерархов в этом диалоге, и мы знаем об их взглядах в основном по их отражению в высказываниях противной стороны. Однако и на основании изучения этих материалов можно прийти к определенным выводам. Исследование сочинений, написанных в конце 20-х годов полоцким архиепископом Мелетием Смотрицким, православным иерархом, перешедшим затем в унию, позволило С.Т. Голубеву уже в прошлом веке прийти к выводу, что такие влиятельные лица, как сам киевский митрополит Иов Борецкий и его ближайший соратник Петр Могила, архимандрит Киево-Печерского монастыря, "без сомнения... не чужды были мысли о соглашении с латиноуниатами" [3. Т. I. С. 226]. Новый обильный материал из ватиканского архива, введенный в оборот Е.Ф. Шмурло [9], не только подтвердил этот вывод, но и дал ряд свидетельств того, что переговоры продолжались и после вступления Петра Могилы в 1633 г. на митрополичью кафедру и признания властями Речи Посполитой православной иерархии. В ходе этих контактов дело дошло до обмена посланиями между Петром Могилкой и римской курией и встреч преемника Петра Могилы Сильвестра Косова с папскими представителями в Польше. Уже сама длительность диалога говорит о заинтересованности в нем обеих сторон.

Ряд свидетельств позволяет судить о том, какова была позиция православных иерархов на этих переговорах. Так, посланец униатского митрополита И. Дубович, встречавшийся с православными иерархами в Киеве, сообщал своему патрону, что православные епископы готовы на ряд уступок по спорным догматическим вопросам (о чистилище, *filioque* и др.), но решительно выступают против признания примата папы [9. С. 53–57, 305–306]. Сходным оказался и результат доверительных бесед королевского посла Адама Киселя с Петром Могилкой и Иовом Борецким в 1629 г. Подчеркивая, что они не хулят вероучение и обряды католиков и готовы признать папу "первопрестольным" и "старшим", собеседники Киселя заявили, что они категорически не желают подчиняться его власти [10. С. 14].

Как представляется, этот аспект во взглядах православных иерархов не находился в противоречии с планами униатского духовенства, заинтересованного в укреплении и расширении автономии своей церкви. Неудивительно, что в середине 30-х годов XVII в. проект создания особого патриархата на базе объединения православной и католической церквей снова стал предметом обсуждения. Хотя инициатива поднятия этого вопроса исходила от короля Владислава IV и вельмож из его окружения, о поддержке, оказанной униатской церковью этому проекту, говорят обращения униатских митрополитов Иосифа Рутского, а затем Рафаила Корсака в папскую курию [1. С. 140–145]. Некоторые указания источников позволили С.Т. Голубеву высказать обоснованное предположение, что патриархом – главой такой объединенной церкви должен был стать Петр Могила [3. Т. II. С. 147–148]. Назначение уже после смерти Могилы новым митрополитом Сильвестром Косовым на 15 июля 1648 г. съезда православных в Вильно для обсуждения вопроса о возможных условиях унии [1. С. 171–173] говорит о том, что и для православной иерархии в 30–40-х годах XVII в. вопрос о соединении двух церквей имел важное значение.

Есть основания полагать, что в 20-х годах XVII в. произошли важные перемены и в позиции православной шляхты. Выступления ее послов на сейме против унии отражали лишь одну сторону ее действий. На другую позволяет пролить свет письмо Мелетия Смотрицкого от 28 сентября 1628 г. одному из лидеров православной шляхты волынскому чашнику Лаврентию Древинскому [3. Т. I. Прил. NLVI]. Из него выясняется, что на протяжении ряда лет "бывала... меж собою православным послом на многих сеймах приватная мова" о поисках путей соглашения с униатами, а на сейме 1627 г. была даже достигнута договоренность (очевидно, между послами православной и униатской шляхты) о процедуре ведения таких переговоров. Идея выработки соглашения между двумя церквями на совместно собранном соборе к концу 20-х годов

получила в этой среде определенное признание. В соответствии с представлениями шляхты о том, как должны решаться важные вопросы общественной жизни Речи Посполитой, ее лидеры полагали, что решение о созыве такого собора должен принять сейм и сейм должен своим авторитетом утвердить решения, принятые на этом соборе. Именно в таком духе был составлен проект сеймовой конституции 1629 г. [10. С. 19], который однако, не был принят королем.

Факты эти, несомненно показывают, что шляхта с 20-х годов стала искать урегулирования религиозного конфликта на путях, традиционных для решения спорных вопросов в Речи Посполитой. Такие тенденции должны были усилиться после заключения соглашения начала 30-х годов об официальном признании существования особой, не подчиненной Риму православной церкви в Речи Посполитой. Значение этих соглашений для шляхты состояло, в частности, в том, что за шляхтой признавалось то традиционное право влияния на дела православной церкви, которое было ущемлено с заключением Брестской унии без ее согласия и участия⁵. Для шляхты было принципиально важно, что соглашения о признании права православных иметь свою церковную иерархию, о прекращении преследований и разграничении зон влияния униатской и католической церквей⁶ были приняты при активном участии и под патронатом сейма. Заключение этих соглашений для шляхетских политиков, несомненно, было важным доказательством того, что острые религиозные конфликты в общественной жизни Речи Посполитой могут быть урегулированы тем способом, который они предлагали уже в конце 20-х годов – полюбовным соглашением сторонников обеих церквей под патронатом и при участии сейма.

Наметившиеся новые тенденции в настроениях православной шляхты нашли наиболее показательное выражение в действиях и высказываниях ее признанного лидера тех лет Адама Киселя. Еще С.Т. Голубев, публикуя фондуш Киселя 15 сентября 1643 г. основанному им Покровскому монастырю в Низкиничях, отметил содержащееся в нем высказывание, что земная церковь подобно небесной должна иметь только одну главу [3. Т. II. С. 236, 238], а в 1645 г. посланец Владислава IV Валериан Магни передал в папскую курию сочинение – "*Sententia cuiusdam nobilis Poloniae graecae religionis*"; в нем излагались предложения автора – а в нем есть все основания усматривать Адама Киселя – относительно возможных условий унии и способов ее проведения [9. С. 158–160].

Что касается способа осуществления унии, то в представлении Киселя он был традиционным (автор лишь подчеркивал необходимость участия в подготовке православной шляхты): обсуждение обеими сторонами (православными и униатами) спорных вопросов на сеймиках и выбор благоприятствующих делу соединения послов, затем решение сейма о созыве совместного собора униатов и православных, решения которого были бы затем утверждены сеймом. Заключение унии должно было сопровождаться сохранением всех традиционных обрядов и обычаев "русской" церкви и предоставлением ей как можно более широкой автономии. Это сопровождалось бы провозглашением единства веры с римской церковью и признанием папского примата⁷.

Однако, хотя к идее "новой унии" проявляли серьезный интерес влиятельные общественные силы и в православном, и в униатском обществе и соответствующие переговоры (хотя с разной степенью интенсивности и перерывами) велись на протяжении двух десятилетий, до созыва совместного собора для обсуждения вопроса о "новой унии" дело так и не дошло. Несомненно, одной из причин безрезультатности переговоров была позиция римской курии, для которой предложенный способ решения

⁵ Сохранившиеся грамоты короля Владислава IV перемышльским епископам Ивану Попелю, а затем Семю Гулевичу [3. Т. II. Прилож. NNIII, XX] ясно показывают, что король назначал епископов из числа кандидатов, предложенных ему местным духовенством и шляхтой.

⁶ Подробнее об этих соглашениях, обстановке, в которой они заключались, роли отдельных политических группировок в выработке их окончательного текста см. [11. С. 18–22, 22–23, 27, 28, 31–32, 40–41, 52–57, 60–61, 63–64, 67–82, 86, 90].

⁷ Подробный анализ проекта см. [12. С. 122–124].

спорных вопросов, характерный для политической практики шляхетского общества Речи Посполитой, был совсем неприемлем. Не случайно она соглашалась на созыв общего собора православных и униатов лишь для оформления присоединения православных к унии. Не могла устроить курию и предлагавшаяся столь широкая автономия "русской" церкви, при которой само признание папского примата оказывалось в значительной мере фиктивным⁸.

Следует иметь в виду, однако, что соглашения начала 30-х годов XVII в. о признании православной иерархии и передачи ей из рук униатов части церковных имуществ были приняты сеймом и проведены в жизнь несмотря на недовольство и сопротивление курии. Можно поэтому полагать, что в случае возникновения реальных условий для объединения двух церквей сопротивление курии не было бы непреодолимым препятствием. Однако реальных условий для заключения такого соглашения так и не возникло, так как проуниатские тенденции в политике некоторых представителей православной иерархии столкнулись с враждебным отношением к самой идее унии со стороны широких кругов "простых" людей.

Это острое расхождение между их интересами и интересами иерархии очень ясно прослеживается в описании событий, происходивших на Киевском соборе 1629 г., составленном Адамом Киселем, который участвовал в его работе как представитель короля. Согласно намерениям правительства, на этом соборе должна была быть подготовлена почва для созыва в дальнейшем общего собора униатов и православных. Из донесения Киселя видно, что митрополит Иов Борецкий и Петр Могила готовы были созвать такой собор и обсудить на нем вопрос о соединении церквей, но их намерения сразу натолкнулись на сопротивление. Опасаясь "подозрений", митрополит еще до собора вынужден был встретиться с Киселем тайно [10. С. 8]. По словам Киселя, жители Киева прямо заявили Борецкому: "Cie tu miec nie będziemy, będziesz synodował" [10. С. 9]. А затем дело дошло и до прямых угроз физической расправы⁹. Петр Могила и Иов Борецкий плакали, и митрополит заявил королевскому посланцу, что не может провести собора, так как "kozacy grozą u nad szyią stoią" [10. С. 12]. Несомненно, именно опасениями враждебной реакции паствы, как справедливо отметил С.Н. Плохий, объяснялась та обстановка секретности, которой были окружены длительные переговоры Петра Могилы с римской курией [1. С. 140–141, 152]. Хотя идея унии явно привлекала православных иерархов, вынести этот вопрос на широкое обсуждение они так и не решились, а соответственно и не было принято никаких решений. Таким образом, именно позиция "простого" населения (прежде всего казачества) стала главным препятствием на пути к соглашению между иерархами обеих церквей. Позднее победа казацкого восстания во главе с Богданом Хмельницким привела к прекращению деятельности униатской церкви на значительной части территории Украины.

Поскольку судьбы Брестской унии на Украине в XVII в. во многом были определены враждебными выступлениями "простого" населения против унии и ее сторонников, то представляется важным выяснить, в чем заключались причины враждебного отношения населения Восточной Украины к унии, каковы были его представления о характере конфликта, к которому привело заключение унии, и о способах его решения.

Богатый материал для изучения того, как религиозные противоречия эпохи отражались в массовом сознании народных низов, содержат документы, отложившиеся в делах русского военного ведомства XVII в. – Разрядного приказа. Эти документы представляют собою донесения воевод пограничных с Речью Посполитой городов, в которых (или в пересказе в составе донесения, или в приложенных к ним "расспросных речах") мы находим многочисленные сообщения о событиях в Речи Посполитой.

⁸ О позиции римской курии подробнее см. [1. С. 131–132, 143–145].

⁹ "budiet unia Archymandarcykwowi (т.е. П. Могиле, архимандриту Киево-Печерского монастыря) da i Worieckomu takaia, iak wojtowii pierszej". Казаки, говорившие это, имели в виду убитого ими за пропаганду унии киевского войта Ходьку [10. С. 11].

Значительная часть этих сообщений представляла собой запись, сделанную со слов жителей этого государства, прибывших на русскую территорию в поисках лучшей жизни. Среди таких людей встречались и шляхтичи, но по большей части это были простые люди – крестьяне и казаки, реже мещане. Их рассказы, содержавшие не только информацию о событиях, но и отношение к ним рассказчиков, отражали настроения той среды, из которой рассказчики вышли. Наряду с такими рассказами мы находим в этих документах записи сообщений лазутчиков – чаще всего крестьян пограничных сил, которые добывали свои сведения, общаясь с знакомыми и родственниками по другую сторону границы, рассказы купцов, посещавших города Восточной Украины и общавшихся там с людьми аналогичного социального положения.

Систематически рассказы такого рода начинают встречаться в документах Разрядного приказа с начала 20-х годов XVII в., и далее ежегодно в это ведомство поступали десятки подобных записей вплоть до начала освободительной войны. Наличие такого массива материала позволяет не только говорить об отношении "простых" украинцев к тем или иным конкретным событиям борьбы между сторонниками и противниками унии, но проследить эволюцию их восприятия и оценок на протяжении довольно длительного хронологического периода. Систематическая повторяемость оценок и реакций позволяет реконструировать лежащие в основе этих утверждений стереотипы восприятия. Ниже излагаются основные результаты, к которым привело автора исследование этого материала.

Большое количество известных в настоящее время отзывов и оценок не оставляет сомнений в том, что враждебность по отношению к унии и ее сторонникам была стойкой частью настроений населения Восточной Украины на протяжении 20–40-х годов XVII в. Прежде чем выяснить причины этой враждебности, следует сделать одно предварительное замечание. Как известно, украинские и белорусские епископы – организаторы Брестской унии прилагали большие усилия, чтобы под эгидой Рима сохранить особую "русскую" церковь со своими обрядами и обычаями. После заключения унии они также всячески подчеркивали особое место "своей" церкви в латинском мире. Однако обращение к материалам, отражающим массовое сознание, показывает, что для него подобное различие вовсе не было характерно. Сторонники унии рассматривались как представители католического духовенства, а их попытки распространения унии как попытки распространения "римской" (или "латинской") веры. Так, например, действия Иоасафата Кунцевича в 1619 г., направленные на то, чтобы побудить жителей городов Восточной Белоруссии принять унию, характеризовались как шаги, предпринятые по присылке от папы и от "бискупов" (термин, обозначающий в православном обществе латинских епископов): "приговорили римские арцыбискупы веру хрестьянскую у белорусцев привести в римскую веру" [13. Кн. 38. Л. 12 об., 28, 163]. В другом рассказе, где описывались действия Кунцевича в Витебске, говорилось, что тот местных "попов посадил в тюрьму за то, что они в костел не ходят" [14. Стб. 10. Л. 229] (термином "костел" в том же обществе обозначалась латинская церковь в отличие от православного храма). Сам термин "уния" в известных материалах появляется лишь в начале 30-х годов. Так, согласно одному из записанных в то время рассказов, послан Запорожского войска, прибывшим на сейм 1631 г., предлагали, чтобы они "веры своей отступились, а поступили в их ляховскую веру под юнею" [14. Стб. 40. Л. 81]. Этот же термин встречается и в рассказе о действиях посланца смоленского униатского епископа Льва Кривзы, пытавшегося летом 1631 г. заставить принять унию жителей Стародуба. По словам рассказчика, посланец был намерен в Стародубе "учинить унею – римскую веру и бога молить за папу римского" [14. Стб. 40. Л. 438].

В свете этих высказываний ясно, что следует говорить о враждебном отношении "простого" населения Восточной Украины по отношению не столько специально к унии, сколько к католической религии в целом.

Обращаясь к рассмотрению этого более общего вопроса, следует отметить, что в

большом количестве сохранившихся рассказов не видно какого-либо интереса к вопросу о различиях между католической и православной верой (единственный конкретный признак католичества, который в них упоминается, это – поминание на службе папы римского), нет в них и каких-либо выпадов по адресу каких-либо отрицательных черт католического вероучения. Очевидно, что враждебное отношение вызывали не те или иные конкретные особенности вероучения, богослужения или образа жизни католического духовенства, а нечто другое.

Как представляется, определенный ключ к решению вопроса дает анализ терминологии, которую использовали рассказчики, говоря о православной и католической религиях. Разумеется "православная" вера (многие рассказчики именуют ее просто "христианской", как бы давая понять, что именно ее они считают единственно правильным учением) неоднократно именуется этим термином, а иногда совсем официально "православной верой греческого закона", но гораздо чаще речь идет о "русской" или "белорусской" вере. Точно также и католическое вероисповедание неоднократно именуется "латинской" (или "римской"), но гораздо чаще "ляшской" – польской верой¹⁰.

Эти особенности терминологии позволяют предполагать, что в основе отношения "простых людей" к религиозным конфликтам своей эпохи лежало четко не сформулированное, стихийное, но очень устойчивое представление, что мир состоит из многих народов, у каждого из которых есть своя вера. Такое положение вещей представлялось естественным. Поэтому и католическая вера, как вера иного – "польского" народа не вызывала какого-либо осуждения или враждебного отношения. Иное дело – попытки изменить такое положение вещей, заставить "белорусцев" сменить свою веру на "ляшскую", при этом с помощью не только убеждения, но и административных мер – закрытия ("запечатывания") церквей и насилий над православным духовенством. Все это воспринималось как насилие одного народа над другим, его желание подчинить иную сторону своей власти и своим интересам.

Такое построение можно подкрепить целым рядом свидетельств. Так, уже в одном из самых ранних свидетельств о положении на Украине, сохранившемся в русских архивах, документе 1615 г., говорится о том, что запорожцы не захотели принять участия в походе против татар в знак протеста против того, что "их хотят ляхи в свою ляцкую веру привести" [13. Кн. 30. Л. 669–670]. "Говорят, де, поляки, что им з белорусцы веру одну учинить польскую" [13. Кн. 38. Л. 206], – говорилось в рассказе, записанном весной 1619 г. "Хотят у них поляки русскую веру ломать, а римскую чинить" [15. Стб. 8. С. 161], – говорилось в одном из рассказов, записанных накануне первого казацкого восстания на Украине в 1625 г. "Поляки хотят, де, у белорусцов веру нарушать и церкви запечатать, а поставить костелы и учинить ляцкую веру", – читаем в другом рассказе того же времени [14. Стб. 10. Л. 250]. Особенно выразительно такой характер восприятия событий выступает в отдельных деталях рассказа о попытках введения унии в Стародубе летом 1631 г. По словам рассказчика, посланец Льва Кревзы "запечатал" церкви в городе потому, что люди "его не слушают, ляцкие воли не творят" [16. № 67].

Общая черта этих свидетельств состоит в том, что, как противостоящие стороны в этом религиозном конфликте выступают не представители духовенства разных конфессий, а представители двух разных народов. Как главный противник православных "белорусцев" здесь выступает не католическое духовенство (во всяком случае, не оно прежде всего), а "поляки", которым принадлежит государственная власть в Речи Посполитой и которые используют ее, чтобы заставить "белорусцев" сменить веру. Таким образом, в сознании простого населения религиозный конфликт, вызванный к жизни Брестской унией, воспринимается прежде всего как конфликт

¹⁰ Пример такого рода терминологии см. в рассказе о действиях Иосафата Кунцевича в Витебске: "нарушил белорусскую веру полоцкой владыка и церкви запечатаны... а которые в их ляцкую веру почали веровать, и тем, деи, церкви розпечатаны" [14. Стб. 10. Л. 38].

межнациональный, вызванный желанием "польского" народа подчинить себе "русский" народ в Речи Посполитой.

Как же рисовалось простым людям в Речи Посполитой возможное решение возникшего конфликта? Обращение к сохранившимся свидетельствам показывает, что еще в начале 20-х годов XVII в. были распространены представления о возможности мирного решения благодаря переговорам с королем, выступлениям на сейме и т.д. Так, например, в 1619 г. распространились слухи, что после выступления православных на сейме было принято решение "полякам на белорусцов, а белорусцом на поляков не стоять и быть им в вере попрежнему" [13. Кн. 8. Л. 27 об., 28]. Рассказывали о согласии короля в обмен на помощь в войне со шведами "распечатать" закрытые православные церкви на Пасху 1623 г. [14. Стб. 3. Л. 319]. В том же году распространился слух о принятом королем решении созвать съезд "из Литвы и из Руси попам и лутчим людем в Киеве, где с Литвою Русь о вере помиригца" [14. Стб. 10. Л. 206].

Хотя в 20-х годах на сеймах в пользу православных активно выступали православные шляхетские послы, в сохранившихся рассказах нельзя обнаружить никаких упоминаний о их деятельности. Напротив, все благоприятные для православных (действительные или мнимые) решения приписывались действиям запорожских казаков – "черкас". Так, благоприятное для православных решение сейма 1619 г. связывалось с тем, что на сейме "Саадочного, де, черкасы о крестьянской вере стояли накрепко" [13. Кн. 38. Л. 170]. Решения об открытии церквей также добились запорожцы, обещав за это королю служить против шведов без жалованья [14. Стб. 3. Л. 319]. Созыва съезда в Киеве также добились, по мнению рассказчика, "казаки".

Таким образом, в сознании простых людей уже в начале 20-х годов XVII в. запорожское казачество выступало как главная сила, которая только и могла защитить ущемленные поляками права "русского" народа.

Впрочем, надежды на то, что конфликт удастся уладить мирным путем, были характерны прежде всего для населения Восточной Белоруссии, взгляды которого и характеризует группа приведенных выше свидетельств. На Украине в то же время распространялось убеждение о необходимости защиты веры вооруженной рукой, так как правительство нарушает свои обязательства и не выполняет свои обещания¹¹. Так, в одном из рассказов, относящихся к этой территории говорилось о том, что когда в 1622 г. король прислал в Киев "ксендзов" для распространения "ляцкой веры", то казацкие послы заявили Сигизмунду III, что если это будет продолжаться "и им, де, с королем битца до смерти" [14. Стб. 3. Л. 133]. Тогда же прямо говорилось о том, что казаки "хотят, де, битись с королем за веру", не желая терпеть того, что "у них в белорусских городех церкви запечатаны" [14. Стб. 3. Л. 2, 8]. В некоторых сообщениях начала 20-х годов круг лиц, готовых защищать свою веру вооруженной рукой, очерчивался довольно широко. Так, в одном из рассказов можно прочесть, что к "черкасам" в Киев "приехал князь Огинский и иные князи из многих мест съезжающа, а хотят, де, за веру битца с поляками" [14. Стб. 10. Л. 117], но в дальнейшем подобные сообщения не встречаются, и "черкасы" выступают во всех рассказах как единственная сила, готовая и способная вооруженной рукой защищать православных от религиозных преследований. Уже в то время распространялись слухи, что если религиозные преследования не прекратятся, то казаки станут "иншого пана искати" и им "будут и татарове братья не токмо что Москва" [14. Стб. 10. Л. 200, 206]. При таких представлениях о характере конфликта и роли в нем черкас поновому восприниматься и назревший в первой половине 20-х годов конфликт между Речью Посполитой и Запорожским войском, и настойчивые требования правительства о "уменьшении" его размеров. Настойчивость в выдвигании этих требований вела к появлению убеждения, что за ним стоит желание ослабить единственных защитников

¹¹ "Хотят, де, за веру битца с поляки, потому, что, деи, третей год манят, хотят церкви отпечатать да лгут" [14. Стб. 10. Л. 117].

православной веры – казаков, чтобы затем, уже не сталкиваясь с сопротивлением, принудить "русский народ" принять ляхскую веру: "Только, де, король и поляки убавят черкас, и у нас, де, веру до конца поломают" [14. Стб. 10. Л. 198].

Убеждение в том, что ослабление казачества и насаждение "латинской" веры – это две части одной политики очень определенно зафиксировано в слухах, распространившихся с началом польско-казацкой войны 1625 г. Уже в то время в народной среде распространилось представление, что ради достижения этих целей польское правительство не остановится перед истреблением казаков и их заменой иностранными колонистами: "Которые, де, немцы прошли с етманом (командующим коронной армией гетманом С. Конецпольским – *Б.Ф.*), и немцы пришли з женами и з детьми, и как, де, польские люди побьют казаков и крестьянскую веру нарушат, а римскую учинят, и тех, де, немец король указал посадить на казачьих местах" [16. № 27. С. 57]¹².

То обстоятельство, что в народной среде сложилось именно такое представление о характере политики правящих групп в Речи Посполитой, позволяет объяснить, почему после прекращения преследований и легализации православной иерархии в настроениях населения Восточной Украины не произошло заметных перемен. Поскольку в этой среде именно казачество воспринималось как главный защитник прав "русского народа" и "русской веры", а правительство продолжало предпринимать меры, направленные на "уменьшение" казачества, то здесь делали вывод, что политика правительства, по существу, не изменилась, и меры по внедрению "латинской" веры лишь отложены¹³. В 1635 г., когда правительство после разрушения Кодака ввело на территорию Украины войска, здесь сразу же распространился слух, что поляки "хотят православную крестьянскую веру разорить и церкви поломать а козаков всех и жон их и детей побить, а достальных казаков и мещан привести в свою в лятцкую веру" [16. № 92. С. 159]. С началом восстания 1637–1638 гг. здесь снова говорили, что поляки намерены "казаков до однова побить" и "в черкасках городех учинить унею – римскую веру" [17. Стб. 82. Л. 45].

Утверждение в массовом сознании представления о том, что казачество является главным защитником "русской" веры и единственным серьезным препятствием на пути к утверждению на территории Украины "латинской" веры, оказывало сильное воздействие на отношение простого населения к разным слоям украинского общества. Если казачество борется с "ляхами" за православие, то те социальные группы, которые не поддерживают казачества в его борьбе, есть основание рассматривать как приверженцев "латинской" веры.

Именно таким ходом рассуждений можно объяснить появление в рассказах начала 30-х годов по адресу реестровых казаков ("кто переписались к ляхом попрержнему в казачий список") обвинений, что те "обляжились", "в лятцкую веру передались" [16. № 65. С. 114; 14. Стб. 40. Л. 40]. Эти обвинения с новой силой ожили, когда реестровая старшина не поддержала казацкое восстание 1637–1638 гг. Беглецы, искавшие после поражения восстания спасения на русской территории, обвиняли реестровых казаков в том, что те "учели быть с поляки в папезской латынской вере заодно", "с ляхами стали лятцкую веру веровать под юнею" [17. Стб. 82. Л. 77, 195]. Таким образом, выступление реестровых казаков с правительством против своих товарищей оценивалось как акт предательства своей веры и своего народа.

Аналогичную эволюцию и по тем же причинам пережило и отношение к высшему православному духовенству и его главе – киевскому митрополиту Петру Могиле. Отношения казачества с митрополитом, и ранее прохладные (недовольство казаков участием Могилы в переговорах с униатами в конце 20-х годов XVII в., преподаванием латинского языка в Киево-Могилянской академии), обострились с началом казацкого

¹² В ином слухе говорилось о плане выселения казаков "в Лифляньские города и уезды" [14. Стб. 12. Л. 79].

¹³ Как говорилось в одном из сообщений, "веры, де, крестьянские поляки в Киеве и по иным городам... еще не отымают и церковей крестьянских не ломают" [17. Стб. 64. Л. 139].

восстания 1637 г. Как рассказывал есаул Черкасского полка Ф. Щербина, казацкая рада обратилась к митрополиту, "чтоб он был с ними в православной крестьянской вере и в соединенье", однако он "к черкасом не поехал и никою к ним не прислал".

Такое поведение митрополита в момент, когда казаки намеревались воевать "за веру" против ляхов, привело их к убеждению, что киевский митрополит "православные крестьянские веры отступил и принял папешскую веру" [17. Стб. 82. Л. 77–79]. Такие подозрения распространились в 1637–1638 гг. столь широко, что захватили, как известно, даже часть православного монашества.

Все это позволяет сделать вывод, что утверждение представления о казачестве как главном защитнике "русской веры" от посягательств "ляхов" сопровождалось на протяжении 20–30-х годов XVII в. дискредитацией в массовом народном сознании тех социальных групп украинского общества, которые не хотели поддерживать борьбу казачества против властей Речи Посполитой. Есть основания думать, что накануне восстания для широких слоев населения Восточной Украины истинными борцами "за веру" были лишь отряды "неписменных" казаков, нашедших приют в Запорожье.

О настроениях в этой среде сохранилось свидетельство "полоняника" Ефима Михайлова, встречавшегося на Запорожье весной 1646 г. с одним из таких отрядов. По его словам, казаки собирались идти "войною вскоре в Польшу на ляхов... за то, что, де, ляхи их, литовских людей, неволят, не велять им быть в крестьянской вере, а чтоб, де, они были с ними, ляхами, в люторской вере" [14. Стб. 562. Л. 9–11]. Это свидетельство представляет интерес, как проливающее дополнительный свет на отношение простых людей к религиозным конфликтам своей эпохи. Они явно не очень представляли себе, какой именно веры держались "ляхи", но решительно отвергали ее, так как это была вера "инога" народа, которую навязывали им силой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Плохий С.Н.* Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989.
2. *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934.
3. *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1; Киев, 1898. Т. 2.
4. *Szegda M.* Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welanina Rutskiego (1613–1637). Warszawa, 1967.
5. Архив Юго-Западной России, Киев, 1893. Т. 7, ч. 1.
6. Архив Юго-Западной России, Киев, 1914. Т. 8. Ч. 1. Вып. 1.
7. *Жукович Н.П.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (после 1609). СПб., 1908. Вып. 4. (1623–1625).
8. Акты относящиеся к истории Западной России. СПб., 1853. Т. 4.
9. *Шмурло Е.Ф.* Римская курия и православный Восток (1609–1654). Прага, 1928.
10. *Жукович П.Н.* Материалы для истории Киевского и Львовского соборов 1629 г. // Записки Императорской Академии Наук по историко-филологическому отделению. СПб. 1911. Т. VIII. 8 серия. № 15.
11. *Dzięgielewski J.* O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986.
12. *Syryn F.* Between Poland and the Ukraina. The dilemma of Adam Kysil. 1600–1653. Cambridge (Massachusetts), 1985.
13. Российский государственный архив Древних Актов (РГАДА). Ф. 79 (Сношения России с Польшей).
14. РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол.
15. РГАДА ф. 210 (Разрядный приказ). Новгородский стол.
16. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. М., 1954. Т. 1.
17. РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Белгородский стол.

© 1996 г. *НОВИЦКАЯ-ЕЖОВА А.*

ОРДЕН БАЗИЛИАН И ЕГО КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НА УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ ЗЕМЛЯХ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

Плодотворная деятельность базилиан в восточной части польско-литовского государства до сих пор не была оценена в должной степени и не нашла своего места в представлениях исторического образа польского Барокко. Насколько орден иезуитов широко известен как организация, формировавшая менталитет общества, влиявшая на религиозную жизнь, просвещение, театр и издательскую деятельность, настолько же активность базилиан в этих сферах остается на периферии исследований. Возникновение "сарматского католицизма", польская наука связывает прежде всего с трудами Общества Иисуса. Редко можно встретить мнение, что специфический облик позднего Барокко на восточных землях (*kresy*) формировали базилиане, что они также были соавторами эндемической низовой культуры восточного пограничья, которая, сформировавшись в XVII–XVIII вв. и почти не изменившись, выдержала экспансию Просвещения и развивалась до эпохи романтизма, вдохновляя творческое воображение Мицкевича как автора виленско-ковенских "Дядов", Словацкого ("Беневский", "Золотой череп", "Серебряный сон Саломеи"), Мальчевского ("Мария").

Базилианский профиль культуры восточного пограничья Речи Посполитой четко вырисовывается на фоне истории ордена, представленной в трудах исследователей конца XIX в. (Ю. Бартошевича, П. Бобровского, А. Брюкнера, А.О. Хойнацкого, Ю.М. Гижицкого, И. Франко, В. Калинки, А.С. Петрушевича, С. Заленского) [1; 2] и межвоенного периода (К. Ходыницкого, В. Хотковского, М. Каровеча, А. Коссовского, Ю. Неча, И. Охиенко) [3–6]. Эта проблема привлекает внимание и современных историков (Л. Беньковский, М. Пидлыпчак-Маерович, М. Шегда) [7–14].

История базилиан – *Ordo s. Basilii Magni Ruthenorum* (с 1932 г. – св. Иосафата Кунцевича), – является частью истории унии¹, идея которой, развиваясь с 1054 г., была сформулирована на Флорентийском соборе 1439 г., а потом обновлена и воплощена в жизнь в Речи Посполитой Обоих Народов. Акт провозглашения унии католической и греческой церкви, сначала в Ватикане 23 декабря 1555 г., а затем в Бресте в октябре 1596 г., был финалом акции, умело направлявшейся из Рима (Греческой коллегией и Конгрегацией по делам Восточных Церквей), энергично поддержанной Сигизмундом III; акции, проводившейся такими выдающимися проповедниками, как Станислав Хозиуш, Станислав Ожеховский, Бенедикт Хербст и Петр Скарга (см.: [3. S. 195–201; 219–220; 20]). Брестское объединение, однако, не может

Новицкая-Ежова Алина – профессор, директор Института польской филологии Варшавского университета.

¹ Различные аспекты истории унии см.: [3. S. 195–229; 7. S. 4; 8. S. 997–1034; 10. S. 250–255; 15–19].

рассматриваться только лишь как политический факт. Принятая значительной частью украинских епископов², уния выражала стремление к реформе Восточной церкви [11. S. 43–47; 12. S. 915], стремление не менее энергичное, чем на Западе [7. S. 11; 10. S. 250; 11. S. 43–47; 18. S. 128–129]. Идея унии не была повсеместно принята и не принесла желаемого "pax et unitas christiana" ("мира и единства христиан"). Подготовленная слишком поспешно, в должной степени не считавшаяся с мнением народа и низшего духовенства, не обеспечившая равноправия греко-католической и католической церквей и допуска униатских епископов в сенат, уния столкнулась с большими трудностями и препятствиями. Ее отвергли некоторые иерархи Восточной церкви: епископ Червоной Руси Гедеон Балабан, епископ Перемышльский Михаил Капустинский, а также значительная часть монахов и деятелей так называемого соборного движения (светских, главным образом мецанских, религиозных братств)³. Они были настроены против латинян, стремились сохранить византийский ритуал, связь с восточным патриархатом и влияние мирян в церкви. Оппозиционные силы, объединившиеся вокруг князя Константина Васильевича Острожского⁴, сформировались в антиуниатскую группировку и стали очагом длительных конфликтов и религиозной борьбы⁵.

Уже Владислав IV под давлением усиливавшихся противников унии был вынужден отказаться от ряда брестских статей⁶, а при его преемниках дело обстояло еще хуже. Хотя в 1649 г., в результате Вигородского договора, унию приняла Закарпатская Русь, а потом трансильванские румыны (1699), в 1648–1667 гг. это грандиозное предприятие оказалось на краю гибели, ослабленное, с одной стороны, безразличием и презрением польского духовенства, а с другой – недоверием и колебаниями обманутого в своих надеждах украинско-белорусского клира. Оно уничтожалось казацкими и шведскими войнами, которые велись под конфессиональными лозунгами. Только поражение казачества и отпадение от Речи Посполитой Левобережной Украины⁷, благоприятная конъюнктура при Яне III и личная поддержка этого короля [23] привели к подъему и укреплению унии. После присоединения в 1682–1702 гг. всей Коронной Руси с епископствами Перемышльским (Иннокентий Винницкий), Луцким (Дионисий Забокжицкий) и Львовской ставропигией (Юзеф Шумлянський), а также территории румынской Трансильвании униатская Церковь владела двумя архиепископствами и

² Русские епископы приступили к делу унии в 1590 г. Наиболее активно действовали: епископ Виленский и Владимирский Ипатий Потий, митрополит Русский Михаил Рагоза, епископ Луцкий Кирилл Терлецкий. С католической стороны: Бернард Мачейовский, впоследствии епископ Краковский [7. S. 11–12; 10. S. 250; 18. S. 130].

³ Наиболее активные львовское и виленское братства, поставленные патриархом над духовенством, осуществляли надзор за религиозной жизнью мирян и клира, заботились о развитии просвещения и оживлении интеллектуальной жизни (см.: [9; 10. S. 250; 18. S. 129–130; 20]).

⁴ Необходимо напомнить, что князь Острожский, стремившийся к обновлению церкви и ее защите от наступательного протестантизма, установил контакт с А. Поссевино и А. Болонетти и однозначно не отвергал условия подчинения папе (см.: [18. S. 129–130]). Тем более драматичным представляется его позднее решение о созыве антисинода, который предал униатов проклятию (на это противная сторона ответила "взаимностью"), а также антикатолический альянс с протестантами. Смена позиции в деле унии характерна и для других кресовых магнатов. По этому вопросу см.: [22. S. 59–61].

⁵ Оживленная полемическая издательская деятельность православных противников унии, не встречавшая на первых порах отпора со стороны только создававшихся униатских типографий, рассмотрена в [6. S. 147–148]. Главные антикатолические типографии действовали в Остроге (с 1580 г.) и в Дермане (1602–1629) – месте, где собирались богомольцы.

⁶ Вследствие давления православных противников унии сеймы в 1607 и 1609 гг. признали права православной церкви. В 1620 г. была неофициально возрождена ее иерархия, а в 1632 г. был вынужден признать ее существование Владислав IV. Королевское решение подтвердил сейм 1635 г. В связи с этим в Киеве существовали две митрополии: униатская (семь епархий) и православная (пять епархий) [18. S. 130].

⁷ Эти районы в значительной степени были под контролем противников унии. В результате политических изменений за границей оказались православные епископства. Последнее – Могилевское – вместе с Академией отошло к России в 1772 г. [10. S. 253].

девятью епископствами. Перед первым разделом Речи Посполитой в эту церковь входили восемь епископств, 9300 приходов с 4,5 млн верующих.

В период после разделов антиуниатская активность России (и раньше поддерживавшей центробежные силы [7. S. 20; 24]) значительно возросла и проявилась в распространении православия. Окончательно царские власти запретили униатство в империи в 1839 г.

Этот непростой ход событий формировал устав ордена св. Василия. Община издавна существовала на русских землях. После разделения церковью она стала частью православия. В XVI в. наступила пора упадка. Стремление к выходу из него было настолько сильным, что архимандриты Брацлавский, Минский и Лавришевский приняли Брестскую унию. Вскоре они осуществили в ордене, служившем с того времени делу экуменизма, принципиальную реформу, которой с 1607 г. из виленского монастыря св. Троицы руководили Иосафат Кунцевич и Иосифа Рутский⁸. Обновленные правила (окончательно реализованные и укрепившиеся в середине XVIII в.) сохранили давние черты духовности ордена, привитые ему свв. Василием и Григорием Назианзином: мягкие формы аскетизма, проповедь деятельной любви к ближнему. В то же время реформа привела к принципиальным организационным изменениям, особенно к централизации по западному образцу, которая увеличила эффективность предпринимаемых действий [11. S. 35–41, 160–175].

По-современному реорганизованное, опиравшееся на солидную базу интеллектуального и духовного воспитания новых членов, главным образом из числа польской молодежи (преимущественно шляхетской), сообщество развивалось весьма интенсивно. В 1648 г. в Виленской провинции св. Троицы, созданной в 1617 г., действовали 39 монастырей [25. S. 138–141; 26. S. 167]⁹. Во время тяжелых войн их количество уменьшилось, но потом быстро возросло. На синоде в Замостье (1720) митрополит Леон Кишка провозгласил создание новой провинции, так называемой польской или коронной, под наименованием Опекa пресвятой девы Марии, а на капитуле в Дубне (1743) обе конгрегации объединились в *Ordo s. Basilii Magni Ruthenorum*. Организационную автономию сохранила также Супрасльская архимандрия. В 1744–1748 гг. в обеих провинциях было 188 монастырей с 1100 монахами, в 1773 г. – 147 монастырей и 1258 монахов, большей частью священников. Существовала также женская ветвь ордена – базилианки – с 35 монастырями.

Процветавший орден занял в греко-католической церкви элитарное положение – *ordo graelaticus*. Его представители входили в духовные учреждения, занимали епископские кафедры, орден оказывал решающее влияние на религиозную жизнь и контролировал светский клир, что, однако, приводило к конфликтам и борьбе за сферы влияния [7. S. 26–27; 8. S. 191–192; 9. S. 255; 26. S. 167–168].

Проводя оживленную духовную деятельность среди мирян, базилиане руководили учреждениями при монастырях и капелланиях, работали в светских приходах, организовывали религиозные торжества в храмах (особенно в жировецком и почаевском), вели активную и разветвленную миссионерскую работу. Они также занимались благотворительностью (организация больниц, приютов, сиротских домов, аптек, раздача милостыни).

Наибольшую активность базилиане проявляли в области просвещения и книгопечатания. В течение 160 лет своего существования система образования базилиан, поддержанная привилеем папы Павла V (1615), включала все типы учебных заведений: как духовные училища, монашеские и епархиальные, так и публичные коллегии и школы, а также школы приходские.

⁸ "Жизнь митрополита Рутского на фоне эпохи" М. Шегда представляет в первом разделе своей монографии [11. S. 35–41]. Рассматриваются труд Рутского 1605 г. "Discursus Rutheni cuiusdam de corrigendo regimine in riti Graeco" (S. 49–52) и реформаторские произведения митрополита (S. 53–160).

⁹ В 1622 г. монастырей было 13, в 1671 – 30 (200 монахов), в середине XVIII в. – 191 монастырь (1120 монахов).

Духовные семинарии, действовавшие в Бытени, Вильне, Львове, Владимире, Холме, Луцке, Полоцке, воспитывали молодежь греческого и латинского вероисповедания на основе опыта как христианского Востока, так и новейших западных образцов. Среди изучаемых предметов были латынь, церковнославянский и украинский языки. Семинаристов знакомили с трудами отцов Восточной и Западной церкви, формируя поколения распространителей реформы христианства в духе идей Вселенской церкви.

Благодаря многочисленным магнатским пожертвованиям базилиане до 1795 г. организовали 21 публичную коллегию и пансион¹⁰, среди которых высоким уровнем обучения и современным научным обеспечением особенно выделялось учебное заведение в Супрасле. Школы ордена переживали свой расцвет во времена эпохи Просвещения, когда было создано (1773) первое в Европе министерство образования – Комиссия Национального Образования. В этот период базилиане приняли часть объектов, ранее принадлежавших ликвидированному ордену иезуитов, умеренно реформировав их программу и соединяя новые элементы с традиционными. Они создали учебники, отвечавшие тогдашним научному уровню и дидактическим требованиям. Об амбициях (если не сказать – узурпаторстве) ордена свидетельствует так называемый почевский проект финансирования всего школьного дела Комиссии Народного Образования в обмен на передачу ордену имущества иезуитов. В конце концов базилианские школы были включены в новую государственную структуру просвещения в качестве приходских и средних. Общественность украинско-белорусско-литовских земель относилась к ним с симпатией и доверием. Их высокая посещаемость обеспечивалась за счет сыновей светского духовенства, шляхты, мещан обоих вероисповеданий и даже евреев.

Работа на ниве образования сопровождалась издательской деятельностью, предусмотренной обновленными правилами Рутского (*art. Impressio librorum*). Она интенсивно осуществлялась в шести типографиях ордена и ознаменовалась выходом 1079 печатных изданий [5; 6; 7. S. 55–83; 28; 29. Z. 5. S. 635–664]. Виленская типография, существовавшая с 1628 по 1839 г., выпустила до конца XVIII в. 318 наименований (157 польских, 60 латинских, 16 – на кириллице). Эти публикации – главным образом теологические, юридические, исторические, школьные учебники – служили делу реформы, исходившей из Вильно, потребностям тамошней семинарии и миссионерской деятельности.

В Супрасле в 1695–1800 гг. было издано 220 текстов для местного театра семинаристов, для библиотеки, имевшей публичный читальный зал и, наконец, для пользовавшейся широкой известностью школы. Религиозные книги супрасльской типографии предназначались польским католикам, униатам, русским старообрядцам и даже литовцам ("Житие св. Бонавентуры", 1787). Светские книги были адресованы читателям, интересовавшимся научными проблемами и художественной литературой ("Психея" в переводе Я.А. Морштына, "Путешествия Гулливера" Дж. Свифта, романы Марии Риккабони, драмы Сенеки, Расина, Метастазю). Процветание типографии, пользовавшейся поддержкой епископа Леона Кишки и Ежи Булгака, длилось до периода разделов Речи Посполитой. Позже она не выдержала конкуренции издательской фирмы Я. Кантора.

Недолго существовавшие типографии действовали во Львове (небольшая типография епископа Юзефа Шумлянського, работавшая до 1700 г.), Униове (1648–1771) и в Минске при монастыре Вознесения, где, несмотря на активное противодействие православных противников унии, в 1790–1793 гг. выходили религиозные и светские издания: материалы сеймов, Конституция 3 Мая, французские романы. Базилианская типография в Жировцах, работавшая в конце XVIII в., обслуживала местную высшую школу, созданную во времена Августа III, а также потребности

¹⁰ Первая школа появилась в 70-х годах во Владимире, затем в Борунах, Любаже (на средства Франтишка Фердинанда Фредры), в Жировцах, Умани (на средства Франтишка Салезия Потоцкого), Шарограде (дотация Станислава Любомирского), в Бучаче (Николая Потоцкого). Школы также были в Гошчи, Якобштадте, Малейовицах (здесь был пансион для шляхетских детей) и даже в Варшаве.

храма Девы Марии. Знаменитые жировецкие сборники религиозных песнопений и популярные религиозные издания для мирян зачитывали буквально до дыр и до нас не дошли.

Более всего интересующая нас почаяевская типография¹¹, основанная в 1730 г. под патронатом создателя так называемой новой унии Леона Кишки, эффективно действовала в 1734–1800 гг. и выпустила 394 наименования (около 4380 издательских листов тиражом в тысячу экземпляров)¹². После борьбы за выгодные староцерковно-славянские издания, выигранной в конкуренции с Львовской ставропигией, после получения привилегия Августа III, освобождения от епископской власти и заключения выгодных договоров почаяевская типография процветала во второй половине XVIII в. Конец ее деятельности положила конфискация царскими властями после подавления польского восстания в 1831 г.

Продукция почаяевской типографии включала издания польские, староцерковно-славянские, официальные, школьные, литургические, проповеднические, униатские. В конце XVIII ст. публиковались и полемические произведения – антиправославные и антииудейские. Из типографских стен вышли труды философские и теологические (например, П. Колле "Tractatus de vera religione", Т. Щуровский "Этология, или Наука о настоящем счастье"), исторические исследования, посвященные древности (в частности, Рима и Индии), истории христианства (например, переведенные с итальянского и португальского истории отдельных монашеских орденов), а также учебники риторики, переводы Цицерона и Овидия, пособия по грамматике славянских языков, справочники по ведению хозяйства. Среди литературных и житейско-прикладных изданий было несколько десятков иностранных романов (в польском переводе), произведения Ульрика Кароля Радзивилла, Вацлава Жевусского, Яна Станислава Яблоновского, Казимежа Рубинковского, а также театральные пьесы, прекрасно иллюстрированные, написанные в сарматско-макароническом стиле панегирики, календари с предсказаниями и даже учебники хорошего тона ("Политика свицкая, от иностранных авторов вкратце собранная... младым приличная", 1770).

Интенсивная работа и разнообразие изданий типографии соответствовали деятельности монастыря, который в период принадлежности к унии (1720–1831) стал резиденцией протоархимандрита (генерала) и важнейшим религиозным центром Вольни. Несмотря на упадок во времена казацких войн, в почаяевской обители (существовавшей с XIII в.) религиозная и культурная жизнь была ключом, поддерживаемая дарами шляхты, благорасположением магнатов из родов Вишневецких и Радзивиллов, но особенно – пожертвованиями Потоцких. В 1773 г. в ней было 43 монаха, увеличивалось число послушников, развивалось теологическое обучение. В 1771 г. началось строительство монументального монастыря, проект которого родился в уме каневского старосты Николая Потоцкого. Завершенный в начале XIX в. величественный архитектурный объект в стиле украинского барокко позднее служил православиям и до сих пор привлекает толпы паломников.

Продукция этих издательств дает представление о всесторонней литературной деятельности базилиан [7. S. 84–119]. Староцерковные труды соседствуют с латинскими теологическими диссертациями [31], расхожие панегирики и массовая религиозная литература, концептуальные надгробные проповеди, образцы "сарматского" ораторского искусства, труды Фаленцкого и Баки [5. S. 233; 31] соседствуют с переводами модных французских романов, трагедиями Метастазии, повстанческой "проповедью гражданина ксендза Михала Карповича". Наряду с календарями, снабжен-

¹¹ О деятельности Почаяева см.: [1; 5. S. 148; 7. S. 72–83; 30].

¹² Так определяются тиражи в [29. Z. 5. S. 62–63]. М. Пидльпчак [7. S. 79] отмечает, что каждая из шести типографий начинала работу с тиража в одну тысячу экземпляров. Последующие издания, благодаря дотациям, выходили большими тиражами. Труды на церковнославянском языке выходили тиражом в несколько тысяч экземпляров. "Средний тираж наиболее популярных или необходимых изданий, – сообщает М. Пидльпчак, – иногда достигал шести тысяч экземпляров".

ными "прогностическими ключами", появляются трактаты об электричестве, по гидрологии, истории, медицине, современные научно-популярные публикации [33].

Проявляющееся в обширном литературном наследии искусство действенного участия в трех культурных сферах (низовой – народной, украинско-белорусской, шляхетской – в духе Барокко и современно-европейской – в духе Просвещения) свидетельствовало о необыкновенных способностях приспосабливаться к ситуации, об умении впитывать все новое и об интеллектуальной открытости. Отличительной чертой интеллектуальной деятельности базилиан являлась также масштабность филологических исследований. Монахи, воспитанные в заграничных коллегиях, были компетентными авторами учебников риторики, словарей, грамматик [34], переводов античных произведений и трудов отцов Церкви [35]. Они также переводили современные книги – французские [36], итальянские¹³, английские¹⁴, немецкие, восточные. Об уровне переводов свидетельствует тринадцатитомное виленское издание "Двоякого собрания житий..." Карло Массини, осуществленное Порфирием Скарбеком Важинским.

Представленная здесь краткая характеристика деятельности базилиан в области религиозной культуры позволяет сделать вывод о том, что развитие ордена, тесно связанное с судьбой унии, соответствовало динамике реформ Западной церкви после Тридентского собора.

Последние десятилетия XVI и начало XVII в. – это период быстрого формирования смелой (и, как кажется, опережавшей свое время) концепции обновления и сиюминутной ее реализации силами двух поколений: поколения Хозия, а также поколения Скарги и Хербста. С 30-х годов XVII в. проявляется некоторое ослабление, замедление масштабных деяний, заметное также в истории униатского движения. После шведского "потопа", особенно в конце столетия, нарастают новые волны активности контрреформации и униатства, имеющие уже иные форму и характер. Теперь уже нет таких крупных деятелей и личностей, как Хозий. В действие вступают рядовые, часто безымянные, священники, самоотверженно идущие в народ. Пастырский уровень этой массы миссионеров, проповедников, исповедников и учителей значительно ниже, чем в период непосредственно после Тридентского собора, еще проникнутый духом ренессансно-гуманистической культуры. Зато труды духовенства на рубеже XVII–XVIII вв. имеют массовый характер, исходят из потребностей широких кругов общества и формируют облик низовой культуры позднего Барокко. Так же как "вторая контрреформация", усиливавшаяся после "потопа" и тесно связанная с "сарматизмом", "вторая уния" (с политической точки зрения более поздняя, реализация которой началась в 1682–1702 гг. и окончательно осуществилась в первое десятилетие XVIII в.) – это время роста и расцвета давнего посева, особенно буйного на плодородных полях восточных земель Речи Посполитой. Это также то время, когда проявились последствия социокультурной миссионерской программы, осуществление которой началось на пороге XVII ст.

Завершая эти наблюдения, заметим, что дело, начатое Сигизмундом III, оказалось не по силам его сыну и было возобновлено Собеским. Плоды же оно принесло в период саксонского правления. Если закат саксонской эпохи и годы правления Станислава Августа Понятовского стали золотой порой базилиан, то естественно полагать, что исследование их проповеднической деятельности поможет пролить свет на еще неясные вопросы культуры позднего Барокко.

¹³ В 1698–1782 гг. в Супрасли были изданы переводы драм Метастазиио: "Józef poznany", "Joasz Król judzki", "Jzaak figura Odkupiciela". В Почаеве в 1790 г. публиковали переводы произведений Дж.П. Пинамонти "Piekło otwarte", "Drzewo Żywota", "Zwierciadło niezdradzające..." Представляют большой интерес до сих пор не исследованные контакты базилиан с итальянскими театринами, которые с 1665 г. проводили папские семинары для армян и обучали униатский клир во Львове. Сходной, благожелательной и радостной, была духовность базилиан и театинов.

¹⁴ В Супрасли были изданы "Путешествия капитана Гулливера" Дж. Свифта (1784–1787) и в 1784 г. – английская повесть "Нурзахад, бессмертный человек. Восточная история".

Руководствуясь этим предположением в наших дальнейших рассуждениях, обратим внимание на то, что в проведенных параллелях между историей контрреформации и историей базилиан-униатов обозначаются связи с Обществом Иисуса.

Напомним, что Велагин Рутский, несостоявшийся иезуит, был вдохновлен организацией "Societatis Jesu". По ее образцу он создавал иерархическую структуру обновленного общества св. Василия, реформировал коллегии и школы. Он стремился привить базилианским монахам духовность ордена Игнатия Лойолы и для этого ввел в Бытени духовные упражнения и воспитывал послушников в иезуитских семинариях. Рутский был горячим сторонником миссионерской идеи, старался создать в Минске духовную семинарию и одновременно центральную миссионерскую коллегию, копирующую Греческую Коллегию в Риме. И хотя после того, как орден окреп (со времени второй конгрегации 1623 г.), влияние иезуитов ослабло, давние связи не были прерваны. Униатские клирики по-прежнему появлялись в папских семинариях в Вильне, Бранево, Калише, Пултуске, Несвиже и даже в Риме, Праге, Вене и Оломоуце. В Почаеве издавали труды Дж. П. Пинамонти, а школьный театр в Супрасле использовал опыт иезуитской драматургии.

Многочисленные проявления симпатий к Обществу Иисуса свидетельствуют, что базилианская концепция миссионерской деятельности формировалась – как организационно, так и духовно – под влиянием иезуитских представлений о вселенской церкви. Эта черта, характеризующая позицию базилиан, должна быть изучена в соответствии с современным уровнем исследований реформы католической церкви.

Нельзя отрицать культурных и национальных связей ордена с Польшей. В его рядах было много поляков, воспитанных в лоне латинской обрядности. Кроме связей с иезуитами, тесные узы соединяли базилиан с польскими бенедиктинцами, доминиканцами, кармелитами, а также со светским шляхетским обществом, которому были адресованы базилианские календари, панегирики, популярные религиозные издания, надгробные проповеди, образцы торжественных речей. Польская шляхта относилась к ордену с симпатией и доверием: отправляла детей в базилианские школы, посещала их храмы, подносила щедрые дары. "Польскость" ордена проявлялась и в характере его языковой культуры¹⁵. Переводчик "Menologium..." Игнаций Кульчинский писал: "Эти же жития, из латинского и итальянского взятые, на польский язык перевел я по той причине, что в наших краях мы, монахи, используем упомянутый язык так же, как и в родной обычной жизни" [37].

Ярким свидетельством привязанности к польскому языку было издание в 1783 г. в Вильно букваря "Наука чтения на польском языке для малых деток". Во всей издательской продукции ордена две трети, согласно подсчетам М. Пидлыпчак, составляли польские и латинские публикации, преобладавшие в Вильно и Супрасле и несколько количественно уравновешенные церковнославянскими в Почаеве¹⁶. Особенно много их было издано во время восстания Т. Костюшко. Тогда виленская типография выпустила 230 изданий, среди которых особого внимания заслуживает полевое "Пастырское слово гражданина ксендза Михала Карповича, произнесенное во время благословения оружия и знамен...", демонстрирующее уже в новом литературном стиле патриотические и гражданские чувства, а также солидарность ордена с польским национальным восстанием.

Не скрываемая польская укорененность ордена стала причиной нападок, особенно со стороны православного черного духовенства, в глазах которого базилиане были

¹⁵ Польский язык господствовал не только в ордене, но также в среде украинско-белорусских магнатов и шляхты. Он стал официальным и разговорным языком высших слоев общества. Последние шляхетские подписи кириллицей датируются 1607 г. Экспансия польского языка (которой не могли противодействовать даже православные высшие школы) сопровождалась широкой полонизацией, рассмотренной в работах Х. Литвина [22. S. 51–60, 76] и Л. Беньковского [10. S. 258].

¹⁶ Базилиане напечатали в два раза больше польско-латинских текстов, чем на кириллице [29. Z. 6. S. 63]. М. Пидлыпчак считает, что польские и латинские издания составляли две трети печатной продукции [7. S. 4, 31, 75–76].

отступниками от старой веры и обычаев. Эти аргументы не были лишены оснований; они опирались на несомненные факты латинизации или, можно сказать, романизации униатской церкви и монашеского братства св. Василия. Реформа, начатая Рутским и его соратниками, преобразовала давнюю "горизонтальную" структуру фактически автокефальной (очень слабо связанной с Константинопольским патриархатом) и соборной (уравнившей светских лиц с духовенством) православной церкви на землях Речи Посполитой в "вертикальную" организацию. Для нее уже были характерны иерархическая упорядоченность, подчинение центру в Риме и вместе с тем клерикальность, управление исключительно духовенством. Эта реформа была основана также на концепции монашеского ордена, прямо противоположной восточной традиции монашества: она соединяла отдельные самостоятельные группы монахов, культивирующих созерцательность и составляющих строгую общность, которая посвящает себя интенсивной и детально организованной деятельности [9. S. 193].

Латинское влияние проявилось также в литургии (тихая, читаемая служба), богослужениях и церковных праздниках (главным образом Тела Господня), в стиле поведения в церкви (коленипреклонение, исповедь в исповедальне, игра на органе). Несомненно, оскорбительными для традиционалистов были случаи удаления иконостасов, изменения в религиозных ритуалах, доминирование в пейзаже украинско-белорусских земель западной (барочной или же в стиле классицизма) архитектуры над архитектурой византийской.

На основании этих фактов исследователи (главным образом украинские и русские) в прошлом возлагали на базилиан ответственность за "оксидентализацию" Руси, за удушение развития или даже искоренение богатой церковнославянской культуры. Современные ученые высказываются по этому поводу более осторожно, отмечая сложность проблемы и неоднозначность некоторых явлений¹⁷.

Уже Ю. Неч отметил в 1935 г., что в декрете апостолической нунциатуры "Inhibitum est monasterio Poczaioviensi erigere librosque Ruthenico idiomatae" (1740) проявляется склонность этого учреждения, официально проводившего латинизацию, к действиям в пользу старого обряда [5. S. 229]¹⁸. Современная исследовательница истории ордена М. Пидлыпчак-Маерович убедительно показала, что "базилиане понимали огромную значимость миссионерской идеи и усердно ее осуществляли", служа сближению и примирению.

Исходя из этих констатаций, отметим, что проблема латинизации не поддается однозначным оценкам. Как, например, оценить в национальном аспекте деятельность Петра Могилы, который, как мало кто другой, имеет заслуги перед православием, однако учился в иезуитских школах, писал под влиянием латинской теологии, организовал свою Академию (1615) по образцу западных коллегий и, в конце концов, стал прешествником стремлений Петра I в деле европеизации русской Церкви?

¹⁷ Неч однозначно утверждает, что почаевские базилиане должны были стать фактором латинизации Вольни: "Этому должна была служить соответствующим образом организованная издательская деятельность" [6. S. 229]. Авторы издания "Drukarze dawnej Polski", процитировав высказывание белорусского историка Пичеты о том, что виленская типография служила полякам и не имела значения для местного населения, замечают: "Это правильное мнение, поскольку монастырь был главным образом связан с польским обществом" [29. Z. 5. S. 443]. В. Мюллер доказывает, что восточная Церковь подвергалась русификации в ее православной части и латинизации – в униатской. Апостольская столица навязывала ей те решения, которые были типичны для Запада [26. S. 166–167]. К подобному выводу пришел и Л. Беньковский: "В широкой перспективе эти изменения были одним из проявлений латинско-польской культурной экспансии на восточных землях Польши, бравшей верх над более древней византийско-славянской культурой... "Латинские новшества". – по мнению автора, – частично вводились Римом и униатскими епископами, а частично воспринимались спонтанно" [9. S. 192]. М. Пидлыпчак, наоборот, считает, что "анализ базилианских книгохранилищ не подтверждает утверждений исследователей о прогрессирующей латинизации и полонизации" [7. S. 167].

¹⁸ Добавим от себя, что через два года новый декрет нунциатуры разрешил основать типографию и печатать книги на местном наречии восточнославянского населения.

Как, с другой стороны следует понимать намерения папы Павла V, который позволил католикам, вступающим в орден базилиан, перейти в униатство во имя лучшего служения единству церкви [10. S. 253; 38]¹⁹?

Чтобы приблизиться к рассмотрению проблемы романизации Востока, следует помнить, что в католической церкви концепция унифицирующей латинизации сталкивалась с программой полного сохранения восточного ритуала. Напомним вслеп за Л. Беньковским [10. S. 252], что те, кто придерживались тактики инкорпорации, были, как правило, противниками унии, а ее сторонники демонстрировали позицию открытости. Напомним также, что поддержавшие унию восточные епископы видели в ней возможность симбиоза католической церкви и православного обряда как способа сохранения православной веры и родной культуры. Ведь Брестская уния гарантировала сохранение церковнославянской литургии и ее языка, а также отдельной церковной иерархии, давая, таким образом, возможность сохранить богатую традицию.

Рассматривая культурные последствия унии, нельзя не согласиться с Я. Тазбиром, что центр тяжести огромного польско-литовского государства перемещался на восток, что, несомненно, сопровождалось его ориентализацией. «Влияние Востока, – пишет Тазбир, – не подвергалось каким-либо ограничениям, не имело на себе клейма "иностраницы"» [40]²⁰. Идея Речи Посполитой Обоих Народов естественным путем обосновала позицию открытости, а политические интересы (особенно вполне реальная опасность центробежных движений) должны были склонять к уважению культурных особенностей литовского, украинского и белорусского народов.

Страх противников унии перед латинизацией представляется нам необоснованным также в связи с концепцией вселенской церкви. Эта концепция нашла свое выражение в иезуитской миссионерской программе, признававшей – что подтверждает П. Скарга – примат адаптации над доминацией и унификацией [41]²¹. Логику и метод этой программы (которую не следует отождествлять с действиями политически ангажированных иезуитов) восприняли базилиане, являвшиеся продолжателями дела Ордена Иисуса.

Духовный взор послетридентских миссионеров охватывал широчайший горизонт. Церковь без границ воспринимала народы Америки, Китая и Японии вместе с их языческой культурой. Могла ли такая церковь отвергнуть те ценности, которые носили в ее сокровищницу братья с христианского Востока [11. S. 47–48]²². Разве их дар, принесенный к алтарю св. Духа вместе с принятием *Patre Filioque procedit...*, имел

¹⁹ Приведем мнение Ю. Магнушевского: «Сейчас утверждают, что наибольший вклад в формирование восточнославянского барокко внесли украинцы. Однако не будем забывать, что украинское барокко развивалось на польском фоне. Это были времена двусторонних связей и симбиоза, далекого от идиллии, тем не менее плодотворного в области культуры. Нельзя понять украинское барокко без польского фона» [39].

²⁰ Л. Беньковский обращает внимание на волну ориентализации восточной церкви во второй половине XVIII в. [10. S. 258].

²¹ К. Ходыницкий отмечает, что Скарга был хорошо подготовлен к деятельности на украинско-белорусских землях, отмечает его симпатию и понимание русского народа, его критику упущений в польской политике [3. S. 208, 226–229]. Исследователь доказывает, что Скарга не был сторонником компромисса и склонял униатов к переходу в католичество [3. S. 219, 229]. С этим мнением полемизирует Урбан, указывая, что во втором издании своего труда «О правлении и единстве Церкви Божьей» Скарга ограничивает круг требований к согласным на унию следующим: подчинение папе, назначение митрополита, согласие со статьями веры. Вступление священников в брак Скарга считал «делом терпимым», иные различия он признавал, «ибо Церковь Божья различиями (без противоборства) украшается, как королева в нарядные одежды, драгоценные камни и жемчуг». Скарга в этом труде приходит к такому выводу: «Не беспокойся, народ русский, за свои моления и греческие обряды. В единстве с Церковью Божьей не только их не потеряешь, но украсишь и оживишь для своей пользы и спасения души» [20. S. 135–137; 43].

²² Магнушевский совершенно справедливо заметил, что наряду с двумя традиционными категориями: «*Slavia Romana*» и «*Slavia Orthodoxa*», «следовало бы напомнить и о третьей, которую трудно точно определить – ориентальный круг» [39. S. 10].

меньшую ценность, чем мексиканское золото и перуанские аметисты, украшавшие храмы свв. Терезы и Франциска Ксаверия?

Та значимость, которую новая религиозно-культурная теория придавала другим национальным традициям, находила свое подтверждение и дополнение в идее "unitas in varietate et varietas in unitate" ("единство в разнообразии и разнообразие в единстве")²³. Эта формула, являвшаяся девизом послетридентского католицизма и критерием красоты, приобретала особую актуальность и зримость в объединявшей многие народы Речи Посполитой. Пастыри времен "сарматского" барокко, имевшие большой опыт в режиссировании религиозных спектаклей, прекрасно владевшие сердцами и воображением верующих, более, чем кто-либо другой, могли оценить то огромное впечатление, которое на общество эпохи Барокко оказывала восточная обрядность. Литургия, объединявшая в великолепном, таком желанном тогда единстве искусств, их синтезе звук, образ, дым кадил, блеск свечей, преодолевала течение времени, регулярно отмерявшегося в католических церемониях, и вела к вершинам мистических переживаний²⁴.

Указанные аспекты рассматриваемой проблемы склоняют нас к отходу от традиционной концепции, в которой (на основе лежащих на поверхности фактов) подчеркивались элементы спора, борьбы за расширение сфер влияния. Отмеченные аспекты раскрывают глубинный смысл событий, суть которых состояла в стремлении к реформе христианства и к обретению утраченного единства.

Вместе с тем новая перспектива видения минувшего приводит к мысли, что в соответствии с современным уровнем исследовательского сознания следовало бы, наряду со старыми терминами "латинизация" и "романизация", ввести новые: деятельность миссионерская, экуменическая. Эти определения наиболее адекватно отражают смысл и цель той религиозной (не политической!) акции, которая проводилась в восточных землях Речи Посполитой.

Хотя пастырская деятельность базилиан была, безусловно, униатской по своему характеру, хотелось бы в конце нашего очерка показать заслуги ордена перед восточной Церковью и народами Украины и Белоруссии.

В базилианском культурном наследии находятся четыре тысячи церковных изданий на кириллице²⁵. Среди них литургические книги: псалтири, евангелия, послания апостолов, минеи, триодионы, служебники, требники, часословы, октоихи, ирмологионы, а также другие религиозные публикации (акафистники, каноники, кондакари [7. S. 85–86, 101–104], молитвословы). По распоряжению Леона Кишки эти издания должны были попасть во все 10 тыс. униатских и конфессионально колеблющихся церквей. Их также направляли православным по обеим сторонам границы (и они находили там радушный прием), а также старообрядцам-раскольникам, которые были читателями часословов, святцев, псалтирей, каноников. Базилианские издания печатались большими тиражами (по несколько тысяч экземпляров) и широко распространялись. Эти издания (главным образом почаевские) шли на Балканы и на святую гору Афон.

Публикации на кириллице служили обрядовым целям, предназначались для молитв и

²³ Идея вселенской церкви, охватывающей весь мир, и собора с участием патриархов Константинопольского, Антиохийского, Александрийского выдвинул С. Ожеховский и выразил их в своих письмах Хозию (1563). В противовес централистической концепции Хозия Ожеховский выступал за единство в многообразии, за неподчиненность (см.: [3. S. 195–201]).

²⁴ Черты греческой литургии, начало которой положил св. Иоанн Златоуст, рассмотрены в интересной работе З. Лихаревой [43]. Основой этой литургии является "complexio oppositorum": дуалистический подход к земной действительности – радость от принадлежности Богу и страх перед судом и одновременно конфронтация двух миров – земного и небесного. Они отделены друг от друга стеной иконостаса, но сообщаются посредством открытых дверей, через которые к людям выходит Христос. Идеей литургии является встреча человека с ангелом и вступление под его водительством в небесный Иерусалим. Стремление ввысь сопровождается мистическими знаками света и экстатичной песней херувимов, которая заставляет забыть обо всем земном.

²⁵ Базилианские церковные издания подсчитала и исследовала М. Пидлыпчак [7. S. 76, 84]. Их тиражи достигали пяти-шести тысяч экземпляров. Изучение староцерковнославянского языка – наряду с латынью и греческим – было обязательным в теологических школах.

религиозного чтения, для теологического обучения духовных и светских лиц. Их также использовали в приходских школах в качестве учебников чтения и письма. Ввиду непонятности церковнославянского литургического языка они дополнялись букварями, лексиконами, грамматиками. В обширной, состоящей из около шести тысяч экземпляров, библиотеке этих трудов находим популярные "Буквари языка словенского чтения и писания учится хотящим..." (Супрасль, 1715; Почаев, 1748, 1760), включающие алфавит, основные сведения из катехизиса, молитвы и песни, а также научные лексиконы, в частности, первый в истории польско-церковнославянский словарь с 3600 церковными словами и их польскими объяснениями (1722). Весьма многочисленными были переводы с польского и латыни на литургический язык Востока, среди которых укажем переводы, вышедшие из-под пера Макария Нероновича и Юлиана Добрыловского²⁶.

Благодаря учебникам (М. Пидлыпчак насчитывает их около двух тысяч), а также систематическому изучению в начальных школах и духовных семинариях славянского (литургического) языка он стал более понятным для верующих и более интенсивно проявлялся в жизни униатской Церкви. Существование этого языка с латынью в духовных училищах сделало возможным "диалог" восточных и западных отцов церкви (чтение патристики было обязательным со времен Рутского), формировало в семинаристах сознание общности христианского наследия, облегчало взаимопроникновение духовного опыта обоих миров.

Трудно переоценить то значение, какое имело приближение сакрального языка (а значит, и выраженного в нем евангелического содержания) к широким кругам светских людей. Это, несомненно, был важный шаг в деле полной христианизации простого народа, который, как свидетельствуют документально подтвержденные магические обряды, общественное поведение и удивительно архаические песни того времени [44], – не знал истинной веры и принципов христианской этики.

Это был первый, но не единственный шаг. Проповедовавшие на восточных землях униатские монахи не ограничились тем, что опрокинули барьер герметичности "латыни Востока". Они развивали различные формы пастырской деятельности, используя родной язык местного населения. Все базилиане свободно владели украинским и белорусским, используя их в миссионерской деятельности и приходской катехизации²⁷.

В соответствии с почаевской конституцией (1772), они организовали приходские начальные школы, в течение трех лет учили деревенских детей религии и "русизне", объясняя на местном языке староцерковные тексты псалтирей, октоиха, ермолюя, молитвенников. Равным образом и учителя школ второй ступени, согласно воле Рутского, старались, чтобы обучение не лишало молодежь национальных корней и не вызывало пренебрежения к родной культуре. Это особенно проявилось в прекрасно действовавшей школе в Супрасли.

Еще более плодотворной формой работы среди народа было миссионерство, организованное по образцам Игнатия Лойолы. Ее вели на местных наречиях как в старых центрах (Жировцы, Боруны, Холм), так и в новых святынях (Брацлаве, Черее, Казимерове, Ладах), а также в храмах, основанных для миссионерских целей магнатами восточных земель Франтишком Салезием Потоцким (Вильгов), Юзефом Любомирским (Струсов, Умань, Кристинополь, Пугинки, Шароград). Интенсивная деятельность миссионеров²⁸ противодействовала тенденции к социальной поляри-

²⁶ Среди базилианских переводчиков отметим также Василия Попеля, Порфирия Важинского, Тимотеуша Шчуровского, Леона Кишку – епископа и полиглота. Их переводческая деятельность охватывала многие европейские языки.

²⁷ "Именно униаты дольше всего использовали русский язык", – утверждает Х. Литвин [22. С. 53]. Решение VI Генеральной конгрегации базилиан (1636) гласило: "Мы настойчиво требуем, чтобы отцы и братья провозглашали слово Божие не иначе, как по-русски" (цит. по: [6. С. 148]).

²⁸ Миссионерскую деятельность базилиан, в частности, рассматривают Л. Коваловка, М. Пидлыпчак [7. С. 25–26, 165]. Из приведенной статистики следует, что в 1773 г. каждый шестой монах был проповедником и, следовательно, принимал участие в миссионерской деятельности.

защиты вероисповеданий: латинского, считавшегося "панским" и привлекавшего высшие слои, и византийского, сталкиваемого вниз как "холопское"²⁹. Миссии на украинско-белорусских землях облагораживали и поддерживали старую традицию, которая благодаря этому становилась еще более "своей" и могла быть принята сознательно. Они также способствовали формированию и развитию низовой культуры. Результатом усилий была исторически длительная, несмотря на русификацию, верность народа греко-католической религии.

Историки литературы прежде всего интересуются книгами, которые служили миссионерской деятельности и попадали непосредственно к верующим (путем бесплатной раздачи, распространения на ярмарках, рассылки в глубь России и на Балканы) или доходили до них через пастырское слово, обращенное главным образом к неграмотным.

В миссионерской литературе преобладали проповеди, в большом числе издававшиеся в базилианских типографиях³⁰. Наряду с ними распространялись катехизисы, среди которых особое место занимает "Народовишчание, или слово к народу кафолическому" (Почаев, 1756, 1768, 1778). Этот имеющий своим образцом "Золотую легенду" сборник истинной веры на украинском языке иллюстрирует их набожными повестями на языке староцерковнославянском.

Почетное место занимала агиография, а в ней – тринадцатитомное собрание, созданное Карло Массини и адаптированное Порфирием Скарбком Важинским, а также великолепный компендиум – "Житие святых бенедиктинцев" (переведенный с итальянского Каролом Анджеевским) и "Menologium" Игнация Кульчиньского в переводе на польский. Эти агиографические труды показали, наряду с польскими святыми, доселе занимавшими место в христианском "сарматском пантеоне", новые фигуры – монахов с достойными греческими именами, представлявших духовную культуру Востока. Их жития несли в себе неизвестную до тех пор польскому обществу традицию греческих монастырей.

Расписанные по определенным дням жития святых определяли особый годичный ритм, рассчитанный по греческим временным меркам. В связи с этим наиболее популярными видами житий были календарные компендиумы: созданный для раскольников "Часослов" и "Правдивый календарь Церкви Христовой" (1644) Яна Дубовича, сообщавший сведения по истории Руси [7. S. 88, 105].

Миссии также широко распространяли публикации о святых и чудодейственных иконах, например, сборник Теодозия Боровика (Вильно, 1628–1629), "Почаевские Горы" Тимотеуша Щуровского, "Бяльские миссии" Леона Кишки, а также "Море милосердия..." (Супрасль, 1712; 1714). Немало среди популярных базилианских изданий справочников по ведению хозяйства и правилам хорошего тона (например, уже упоминавшаяся "Политика свицкая...") и даже антиалкогольных памфлетов ("Сообщество против горилки и всех ее последователей". Супрасль, 1720; 1742; 1756; 1782) [7. S. 109, 111; 45]; хотя следует признать, что на этом поприще моралисты не достигли успеха.

Особого внимания историков литературы заслуживают сборники молитв и песнопений, называемые акафистами и канонами. Их публиковали на латыни, старо-славянском и польском в Почаеве и Жировцах. Среди множества такого рода сборников заслуживают внимания "Акафисты различные с прочими душеполезными молениями" (Почаев, 1756). Здесь представляет особый интерес польский и славянский "Акафист к Пресвятой Богородице". Пользовались популярностью среди православных и "Богогласник" (Почаев, 1790), а также молитвенники для ми-

²⁹ Х. Литвин считает, что в домашнем кругу, очевидно, говорили "по-русски", особенно мелкая шляхта, которая, несмотря на успехи колонизации, не утратила своего "русского" характера [22. S. 52, 71].

³⁰ М. Пидлпчак показывает деятельность авторов проповедей, в частности, Леона Кишки (его проповеди публиковались на рубеже XVII–XVIII вв.), Ипатия Потия (1714), Порфирия Скарбка Важиньского (1761–1792 гг., семь изданий в Вильно и Почаеве). См.: [7. S. 89–90].

рян: супрасльский "Евхалогийон" (1766) и львовский "Ирмологийон" (1700) [7. S. 86–88].

Имея в виду "Дзяды" А. Мицкевича, следует отметить, что в указанных сборниках помещены многочисленные песни, в которых присутствует тема чистилища. Догмат о чистилище, признанный греко-католиками на Флорентийском соборе, отличает эту общность от "схизматических" церквей и проявляется в духовной жизни униатов.

Вера в чистилище, как показал Ж. Ле Гофф [46], имела в сфере престолярной культуры особую инспирирующую силу и отразилась на облике всего Средневековья. Однако сильнее всего она проявилась в период Барокко. Рожденные барочным воображением, буйным и телесным, образы посмертных мук при посредстве базилианских песен закрепились в сознании украинского и белорусского народов, а полвека спустя они были вновь "открыты" романтическими фольклористами как архаичные, крестьянские, чей первоначальный вид не был ничем искажен. М.М. Медушевский считал эти песни эндемично "церковными" [47]³¹ и, восхищенный их грозной красотой, включил в сокровищницу народной культуры, не замечая бесспорных для современного исследователя генетических для них черт литературы XVII в.

Указав на эту линию, мы как бы останавливаемся перед проблемой народности низового барокко. Она находится за рамками нашего исследования, хотя все, что здесь было сказано, является вступлением и подготовительным материалом к ее изучению.

Обращаясь к "народному" (или, скорее, низовому) барокко, надо отбросить романтический миф, расстаться с созданной писателями XIX в. фикцией "самородной" крестьянской поэзии, как не соответствующей историческим реалиям, а также с традиционным фольклористическим методом "собираения" произведений устного творчества и их разграничения с литературными текстами (авторскими и записанными)³². Наконец, пора также прекратить отождествлять "народность" с "крестьянственностью". Низовая культура Барокко – это общее достоиние сельских и городских низов, а также мелкой шляхты. Стоило бы – по образцу "Голубой библиотеки" Р. Мандроу – выделить в качестве принадлежности к этой культуре особенности распространения произведений лоточниками или массового распространения текста³³.

Культура Барокко, воспринимаемая в такой исследовательской оптике, имеет

³¹ Здесь помещено Дополнение I. Кроме того, Дополнение II и Дополнение III к [48]. В этом издании представляют интерес: "Песни церковные. Песнь IV. О прощании с этим светом" ("Пойдем, пойдем отсюда, в неведомые края"), "Песнь V. О смерти" ("Пора, пора, уже несут гроб..."), "Песнь VI. О Суде" ("Слушай земля, слушайте могилы...") и "Песнь об умерших: Песнь I. Беседа с мертвецом" ("Остановитесь, распрощайтесь..."). Указанные тексты помещены в Дополнении I (Dodatek I. S. 654–662, 676–678). Свидетельствами барочного происхождения этих произведений являются примитивизированные психомахи ("Каждый труп громко говорит..."), характерное представление эсхатологической еды и питья на том свете, тип восприятия в духе мотива "суеты сует" (ностальгия по преходящим прелестям этого света), но прежде всего – осознание телесности, подвергающейся распаду и бурные, жестокие побуждения. О проникновении литературных сюжетов в фольклор и о явном для современного исследователя наличии элементов барокко в чешских песнях говорится в докладе Ю. Магнушевского "Garść uwag o osmozie literatury i folkloru w baroku środkowo – wschodnioeuropejskim". Этот доклад был сделан на научном собрании в Варшавском университете 5 марта 1990 г.

³² В цитированном докладе и в личных беседах со мной профессор Магнушевский обратил внимание на необходимость новой методики исследований и напомнил, что уже Ю. Кжижановский осознавал сложность проблемы и видел научную "загадку" в вопросах о народности барочной литературы. Примером новейших исследований популярных текстов, которые раньше считались "народными" (в романтическом значении этого слова) является работа Т. Михаловской [49].

³³ Ю. Магнушевский рассматривает чешские и словацкие ярмарочные издания позднего барокко, которые продавали с лотков (kolportowane w "klockach"). Они аналогичны польским и часто имеют с ними текстуальное сходство.

общие черты с культурой соседних стран³⁴. Ее характеризует открытость, всеобщность, способность впитывать в себя разнородные элементы. Трудно определить ее границы (так четко вырисовывающиеся в эпоху Ренессанса) и сужать их кругом низших социальных сфер. Не менее сложно указать отличительные черты формации, в которой архаические реликты, утвердившиеся в рукописных песенниках, сочетаются со всякого рода стилизациями, записанными "грубой хлопской мовой" экспериментирующими литераторами или миссионерами, – этими "симплицианами", старающимися быть понятными простому народу [51].

В странствии по бездорожью этой широкой, как степь, области знаний, незамеченным проводником для современного историка будут базилиане, которые в своих миссионерских хождениях, пересекая восточные земли, как никто другой познали местных жителей, сохранили для потомков их наследие и наводили мосты, соединяющие миры римского Запада и византийского Востока.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Chojnacki A.* Poczajowska Uspieńskaja Łaura. Poczajów, 1885.
2. *Zalęski S.* Reforma XX Bazylianów w Polsce w XVII w. Szkic historyczny. Lwów, 1883.
3. *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny 1370–1632. Warszawa, 1934.
4. *Karowec M.* Odrodzenie zakonu ojców bazylianów // *Oriens*. 1933. R. I. S. 78–83.
5. *Nieć J.* Drukarnie klasztoru OO. bazylianów w Poczajowie // *Przegląd Biblioteczny*. 1935. T. IX. S. 229–234.
6. *Nieć J.* Drukarnie na Wołyniu // *Oriens*. 1936. R. IV. S. 147–150.
7. *Pidlypczak-Majerowicz M.* Bazylianie w Koronic i na Litwie. Szkoła i książki w działalności zakonu. Warszawa, 1986.
8. *Bieńkowski L.* Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce. XVI–XVIII w. // *Kościół w Polsce*. Kraków, 1970. T. 2.
9. *Bieńkowski L.* Oświecenie i katastrofa rozbiorów. Druga połowa XVIII wieku // *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian*. 966–1945. Lublin, 1981.
10. *Bieńkowski L.* Mozaika religijno-kulturalna Rzeczypospolitej w XVII i XVIII w. // *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*. Lublin, 1989. T. I.
11. *Szegda M.* Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego (1613–1637). Warszawa, 1967.
12. *Kloczowski J.* Zakony męskie w Polsce. XVI–XVII w. // *Kościół w Polsce*. Kraków, 1970.
13. *Średniowiecze i Rzeczpospolita. Część I* Zarysu dziejów Kościoła katolickiego w Polsce. Kraków, 1986.
14. *Kowalówka L.* Z naszej przeszłości misyjnej. Rzym, 1975.
15. *Kossowski A.* Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII i XVIII w. w świetle źródeł archiwalnych // *Księga pamiątkowa ku czci J. Eks. X. Bpa Mariana Fulmana*. Lublin, 1939. Cz. 3. S. 62–132.
16. *Ammann A.M.* Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien, 1950.
17. *Даниленко С.П.* Униаты. М., 1973.
18. *Litak S.* Czas wielkich reform // *Chrześcijaństwo w Polsce*. Lublin, 1981.
19. *Szegda M.* Brzeska unia // *Encyklopedia katolicka*. Lublin, 1976. T. 2. Szp. 1126–1128.
20. *Urban J.* Książd Skarga a obrządek grecki // *Oriens*. 1936. R. IV. Z. 5.
21. *Kuźniak K., Szegda M.* Cerkiewne bractwa // *Encyklopedia katolicka*. Lublin, 1989. T. 3. Szp. 13–18; *Исаевич Д.* Братства, та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966.
22. *Litwin H.* Katolicyzacja szlachty ruskiej a procesy asymilacyjne na Ukrainie w latach 1569–1648 // *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w.* Warszawa, 1989.
23. *Sobieraj M.* Mecenat rodziny Sobieskich nad zakonami // *Summa Rerum*. 1976. № 5. S. 147–150.
24. *Deruga A.* Piotr Wielki a unia i unia kościelna 1700–1711. Wilno, 1936. S. 14.
25. *Szegda M.* Bazylianie // *Encyklopedia katolicka*. Lublin, 1989. T. 2. Szp. 138–141.
26. *Müller W.* Trudne stulecie // *Chrześcijaństwo w Polsce*. Lublin, 1981.
27. *Szybiak J.* Szkoły parafialne w Wielkim Księstwie Litewskim, w czasach Komisji Edukacji Narodowej. Wrocław, 1968; *Szybiak J.* Szkolnictwo Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim. Wrocław, 1973.

³⁴ Ю. Магнушевский указывает на "проблему единства культурного процесса при всей его внутренней противоречивости... и на необходимость рассматривать литературу в рамках всего культурного комплекса". "Надо добиваться того – замечает исследователь, – чтобы перспектива была не только объемной, но и открытой и учитывались внутренние различия славянского поля". Далее автор замечает, что в результате унии "значительно изменились связи между обоими культурными кругами, римским и византийским... появились предпосылки для формирования культурной общности". См.: [50].

28. *Abramowicz W.* Cztery wieki drukarstwa w Wilnie 1525–1925. Wilno, 1925; *Małopolska – ziemie ruskie // Wielkie Księstwo Litewskie.* Wrocław, 1960. Z. 6. S. 59–64.
29. *Drukarze dawnej Polski. Od XV do XVIII wieku // Wielkie Księstwo Litewskie.* Wrocław, 1959.
30. *Angyal E.* Świat słowiańskiego baroku. Warszawa, 1972. S. 407.
31. *Ohilewicz P.* *Eckphonemata liturgiję greckiej.* Wilno, 1671; *Collet P.* *Tractatus de vera religione.* Wilno, 1766; *Narolski J.* *Teologia moralna.* Wilno, 1777.
32. *Spizarnia aktów rozmaitych.* Wilno, 1641; *Magazyn duchowny ku zasileniu duszy.* Poczajów, 1810; *Fałęcki H.* *Wojsko serdecznych nowo rekrutowanych na większą chwałę Boską affektów.* Poczajów, 1739.
33. *Klucz prognostykarski.* Supraśl, 1723, 1734...; *Waęa T.* *Krótkie zebranie historii i geografii polskiej.* Supraśl, 1767; *De Jeney.* *Partyzant czyli Sztuka prowadzenia pomyślnie wojny podjazdowej.* Supraśl, 1770; *Zdania z fizyki o właściwościach elektrycznych.* Supraśl, 1775; *Hylzen J.A.* *Opisanie obyczajów pierwszych chrześcijan.* Supraśl, 1784; *Swieżawski T.* *Prawdy geometryczne z przystosowaniem do nich służącej praktyki.* Poczajów, 1779; *Krupiński J.* *Wiadomości o rozciekach w powszechności, w szczególności zaś o wodzie mineralnej kosińskiej.* Poczajów, 1782; *Guevara A.* *Zegar monarchów z życia Marka Aureliusza.* Wilno, 1765; *Podlecki K.* *Historia Indyi Wschodnich,* Wilno, 1776; *Florus L.A.* *Epitome rerum Romanorum.* Wilno, 1790; *Tissot S.A.* *Porządek życia w czerstwość zdrowia.* Supraśl, 1789; *Apteka domowa dla poratowania zdrowia.* Poczajów, 1788; *Traktat o pszczołach.* Supraśl, 1789; *Dziekoński B.* *Zasady o rolnictwie, rękodzielach i handlu.* Supraśl, 1790; *Simon J.Ch.* *Informacja praktyczna o paleniu wódek, pędzeniu dobrych alembikowych gorzałek i likworów.* Supraśl, 1796.
34. *Bukwar języka sławienskago Czenienija i pisanija ucztisija chotiaszczym.* Supraśl, 1715; *Epithome praeceptorum rhetoricorum.* Poczajów, 1764; *Lubowicz M.* *Gramatyka rosyjska.* Poczajów, 1778; *Rubinkowski K.* *Dictionarium bohemo-latino-germanicum.* Supraśl, 1754.
35. *Rozmowy listowne albo Heroin greckich korespondencyja z Owidiusza.* Supraśl, 1733; *Seneka L.A.* *Hippolit.* Supraśl, 1752; *Mowy Cycerona przeciwko Katylinie.* Poczajów, 1771; *Sallustius.* *Historija o wojnie z Katyliną.* Poczajów, 1776; *Duchowne traktaciki św. Augustyna.* Wilno, 1760.
36. *Racine J.* *Andromacha.* Supraśl, 1752; *Riccoboni M.* *Awantury Ernestyny.* Supraśl, 1786; *Riccoboni M.* *Kalwinka na pustyni.* Supraśl, 1786; *Riccoboni M.* *Awantura Elżbiety.* Supraśl, 1786; *Riccoboni M.* *Miłość na doświadczeniu.* Supraśl, 1786.
37. *Kulczyński J.* *Menologium bazyliiańskie.* Wilno, 1771.
38. *Dembiński A.* *Wpływ kultury polskiej na Wołyń.* Poznań, 1930; *Łużny R.* *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska // Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczno-Literackie.* Kraków, 1966. № 11.
39. *Magnuszewski J.* *Pogranicza kultur jako jeden z czynników kształtujących literatury słowiańskie (od XIV do połowy XVIII wieku) // Przegląd Humanistyczny.* 1990. № 5–6. S. 9–15.
40. *Tazbira J.* *Kultur szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty.* Warszawa, 1978. S. 156.
41. *Skarga P.* *O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu.* Wilno, 1577.
42. *Skarga P.* *O rzędzie i jedności Kościoła Bożego.* Kraków, 1590. Cz. III. Rozdz. 6.
43. *Licharewa Z.* *Duch liturgii wschodniej // Oriens.* 1936. R. IV. Z. 5. S. 139–142.
44. *Nowicka-Jeżowa A.* *Wilanki staropolskie. Społeczna i literacka problematyka mody wiejskiej // Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku.* Wrocław, 1980. S. 128–182; *Велецкая Н.Н.* *Языческая символика славянских архаических ритуалов.* М., 1978.
45. *Zabawa ogrodowa.* 1793; *Biretowski P.* *Wiadomość ciekawa czyli Skutek zbóż jarzyn, ziół ludzkiemu wieku służące.* Supraśl, 1779, 1797.
46. *Le Goff J.* *La naissance du Purgatoire.* Paris, 1981.
47. *Mioduszewski M.M.* *Spiewnik kościelny czyli Pieśni nabożne z melodyjami w Kościele katolickim używane,* Kraków, 1838.
48. *Spiewnik Kościelny z melodyjami.* Kraków, 1853.
49. *Michałowska T.* *Dusza z ciała wyleciała. Próba interpretacji // Pamiętnik Literacki.* 1989. LXXX. Z. 2. S. 3–26.
50. *Feliksiak E.* *Budowanie w przestrzeni sporu.* Warszawa, 1989.
51. *Prejs M.* *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian.* Warszawa, 1989. S. 237–275.



ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И КАТОЛИЦИЗМ

Часто возникает вопрос: был ли В.С. Соловьев католиком? На этот вопрос нет однозначного ответа. Его восприятие католицизма и его отношение к с римской католической церкви неоднократно изменялись, но и в рамках отдельных периодов этого развития его отношение к католицизму было напряженным и сложным¹.

В начале жизненного пути, до 1873 г., как о том свидетельствуют прежде всего его письма к кузине, Екатерине Романовой [7. Т. 3. С. 56–106], Соловьев критически относился ко всем существующим христианским конфессиям. Он полагал, что настоящее христианство до сих пор нашло лишь весьма несовершенное выражение в учениях церквей и "по различным катехизисам", а существующие формы набожности отжили свое.

Второй период относится к 1873–1881 гг., ко времени его знакомства с Ф.М. Достоевским. В эти годы он во многом разделяет взгляды Достоевского на римско-католическую церковь². Духовный авторитет она превратила в светскую власть, поддавалась искушению, которое отверг Христос: "Этому искушению религиозного властолюбия поддавалась часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни – средние века. Существенная сложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне" [10. Т. 3. С. 174], ложной вере в то, что истина не может победить своей собственной силой.

Церковь Востока в противоположность ей – хранительница и "представительница неподвижной божественной основы в человечестве" [10. Т. 3. С. 181].

Но события 1881 г., когда умер Достоевский и несколько позднее был убит император Александр II, заставили Соловьева снова обратиться к раздумьям о конфессиях и иначе оценить их. Как известно, в своей публичной лекции 28 марта 1881 г. он призвал нового императора помиловать убийц своего отца. Через день после этой речи цареубийцы были приговорены к смертной казни, и 3 апреля приговор был приведен в исполнение. Министром народного просвещения по поручению императора Соловьеву "сделано было внушение за неуместные суждения" [4. С. 128]. Очевидно, под влиянием этих событий Соловьев в том же году решил отказаться от успешно начатой академической карьеры. Разочарование в том, что государство и церковь отклонили его пророческое служение, пробудили в нем сомнения в мессианской роли русской православной церкви [8. С. 65f]. В соответствии со своей идеей свободной

Мюллер Людольф – д-р теологии, д-р философии, профессор славянской филологии (г. Тюбинген).

¹ Из обширной литературы по обсуждаемой здесь проблеме я называю лишь работы, на которые я ссылаюсь в этой статье [1–15].

² Высказывания Соловьева о католицизме в этот период вошли в статьи "Три силы", "Чтение о богочеловечестве" и другие, опубликованные в [10. Т. 1–3].

теократии он видел задачу церкви в том, чтобы сохранить свободу в отношениях с государством и тогда, когда это нужно, конкретно напоминать государству о его религиозных и нравственных обязанностях. Русская церковь этого не сделала. "Безмолвное подчинение ее светским властям" [10. Т. 3. С. 326] помешало ей выполнить свою социальную и пророческую миссию. Убежденность в том, что одна из основных причин плохого состояния дел в России заключается в бессилии российского духовенства по отношению к государству, заставила его осознать необходимость институционной и моральной независимости церкви, верхушка которой не подчиняется государству и способна к самостоятельным действиям. Но римско-католическая церковь именно тогда, при папах Пие IX и Льве XIII, являла собой пример энергичного и несгибаемого сопротивления внешне обессиленной церкви требованиям государства (особенно в Италии и Германии). Тем самым Соловьев достиг позиции внутреннего признания и одобрения "римского принципа", который до тех пор он отклонял и осуждал.

Теперь он увидел римско-католическую церковь новыми глазами. Не переставая замечать ее исторические ошибки и современные недостатки, он смотрел на нее с восхищением, симпатией и любовью. Он погрузился в изучение истории церкви и заново перечитал труды русских теологов, направленные против западной церкви, и обнаружил ошибки и недопустимые натяжки даже у таких выдающихся деятелей, как Хомяков и Самарин [7. Т. 3. С. 25]. Таким образом, он не остановился на стадии симпатии и восхищения, но пришел к убеждению, что Рим является традиционным и легитимным центром христианского мира [7. Т. 4. С. 199].

Тем самым изменился и его взгляд на путь к свободной теократии. Первым шагом на этом пути теперь должно было стать объединение восточно-православной и римско-католической церквей. Тем самым он не отказывался от мессианской роли России: русский народ оставался имперским народом теократической империи будущего, которую можно было бы назвать "Священная римская империя русской нации". Но, согласно взглядам Соловьева этого периода, русский император как носитель светской власти должен был сначала преклонить колена перед носителем священнической власти, наследником апостола Петра. Так и осуществится свободная теократия, история обретет свою цель, небесная София – свою телесность. То, что, по убеждению Соловьева, должен был сделать русский народ и его император, он, Соловьев, делает "от имени 100 миллионов русских" первым – он признает себя, члена греко-русской православной церкви, последователем апостола Петра как средоточия единства церкви и в пламенных выражениях, обращенных к Востоку и Западу, к римскому папе и русскому народу одновременно, призывает все христианство осуществить универсальную теократию: "Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-русской церкви, которая говорит не посредством чиновников светской власти, но голосами своих великих отцов и учителей, я признаю верховным судьей в делах религии того, кого признали таковым святой Ириней, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, блаженный Флавиан, святой Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и другие, – а именно апостола Петра, который живет в своих последователях и который не напрасно услышал слова Господа: "Ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ея". – "Утверди братьев твоих". – "Паси агнцев Моих... Паси овец Моих" [9. S. LXVIff].

Примечательно, что Соловьев признает первенство папы римского "как член истинной и досточтимой восточной или греко-русской церкви". Таким образом, это признание написано отнюдь не человеком, перешедшим в другую веру. Напротив, пребывание в Париже в 1888 г., когда он писал книгу "La Russie et l'Eglise universelle", представляющую собой высшую точку его симпатий к католицизму, принесло ему тяжелые разочарования в "реально существующем" католицизме.

Так, в июле 1888 г. он пишет из Парижа: "До меня доходят неопределенные сплетни в русских газетах, будто я перешел в католичество и т.д. На самом деле я

теперь еще более далек от подобного шага, чем прежде" [7. Т. 2. С. 157]. Причины этого заключались в осознании того, что его теологически-философские воззрения и вытекавшие из них церковно-политические устремления и планы встретили в католическом мире точно такое же непонимание и отторжение, как и в России. Соловьев отказался от запланированной поездки в Рим³. Особенно серьезные конфликты возникли у него с друзьями из среды парижских иезуитов; они воспротивились против третьей, теософской, части "La Russie" и объявили, когда Соловьев не захотел от нее отказаться, что их его книга не интересует [12. С. 309]. Задуманная им книга в защиту иезуитов против нападок Самарина, для которой он уже полностью собрал материалы, так и не была написана [7. Т. 3. С. 157].

Примерно за год до своей смерти, в мае 1899 г., Соловьев следующим образом изобразил перемену, которая произошла с ним десять лет назад: «С нарастанием жизненного опыта, безо всякой перемены в существе своих убеждений, я все более и более сомневался в полезности и исполнимости тех внешних замыслов, которым были отданы мои так называемые "лучшие годы". Разочароваться в этом значило вернуться к философским занятиям, которые в то время отодвинулись было на дальний план» [11. Т. 12. С. 360].

Он говорит, что "в существе" его убеждения не изменились. Применительно к конфессиональному вопросу это означает, что он как и прежде был убежден, что расщепление христианства на отделенные друг от друга и враждебные друг другу конфессии являет собой ненормальное, достойное глубокого сожаления и богопротивное состояние. Не изменилось и его убеждение, что Рим является "легитимным и традиционным центром христианского единства"⁴.

Насколько заметно изменилось его настроение в конфессиональном вопросе, отчетливо видно из письма В.В. Розанову от 27 ноября 1892 г.: "В виду господствующей у нас, частью фальшивой, а частью благоглупой и во всяком случае нехристианской, папофобии, я считал и считаю нужным указывать на положительное значение самим Христом положенного камня Церкви, но я никогда не принимал его за саму Церковь, – фундамент не принимал за целое здание. Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женеvской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов" [7. Т. 3. С. 43].

Взгляд Соловьева на римско-католическую церковь оставался до самого конца жизни таким, как он его выразил в приведенном письме. Он признавал значение папства как заложенного Христом "камня" (Матф., 16, 18) церкви, но не видел в католической церкви церкви универсальной и исповедовал такую религию, которая была выше и шире, чем все отдельные конфессии, выше и шире, чем римская католическая церковь.

Если во взглядах предшествовавшего периода для него нравственно полноценной была лишь вера, основанная на авторитете, так как лишь она имеет своей предпосылкой нравственное самоотречение, то сейчас Соловьев возвращается к требованию своей юности, к "позитивной христианской философии", синтезу веры и знания, и с этой точки зрения он подвергал меткой критике любую авторитарную веру [5. С. 60ff]. Вера в авторитет, без внутреннего основания, – это бессмысленная, слепая вера⁵. Кто склоняется перед безусловным авторитетом и тем самым не дает трудиться своему духу и совести, поступает не по-божески. "...Вместо должного уважения к собору епископов или к другому церковному начальству... я подчиняюсь ему безусловно... *заранее* признав его в *его отдельности* за непреложный для себя

³ Письмо канонику Рачки в Загреб от 6 июля 1888 г. [12. С. 305f].

⁴ Письмо к Тавернье [7. Т. 4. С. 199].

⁵ См. особенно статью "Жизненная драма Платона" (1898).

авторитет, следовательно, внешним образом... вследствие излишней, неугодной Богу покорности перед формальным выражением Его предполагаемой воли, – стал вдруг непокорным еретиком" [10. Т. 8. С. 20].

Так писал Соловьев в "Оправдании добра", причем слова "или к другому церковному начальству" были вставлены им лишь во втором издании книги в 1898 г. В этих словах и по отношению к власти учительства папы римского содержится требование той же критической дистанции, которую Соловьев предполагал по отношению к каждому религиозному авторитету от имени нравственности [6. Bd. 5. S. 726. Die Anmerkungen zu 33,3 und 33,6]. В конце того же года он говорит о Мицкевиче: "Внешнему авторитету церкви Мицкевич противопоставлял не себя, а обязательный и для церкви принцип общего духовного права: est Deus in nobis – есть Бог в нас [...] Всякому внешнему авторитету он противопоставлял только безусловную правду Божию, о которой свидетельствует совесть" [10. Т. 9. С. 264]⁶.

Имея в виду подобное отношение к любому церковному институционализму и подобное отрицание связанных с церковью претензий на безошибочность, было бы трудно понять, если бы Соловьев как раз во время своего обращения к "религии Святого Духа" принял крещение в церкви, которая в 1870 г. официально провозгласила свою безошибочность и в "Силлабусе" 1864 г. свободу совести назвала "заблуждением нашего времени". И Соловьев неоднократно заявлял, что он не католик. Он говорил Лопатину: "Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик" [4. С. 219]. 26 октября 1891 г. он публично заявляет в письме в редакцию "Московских ведомостей", что не принадлежит к римскому католицизму⁷; в письме к царю (возможно, 1896 г.) он называет православие "чистейшим и совершеннейшим видом христианства" [11. Т. 11. С. 453].

Остается еще объяснить, как следует понимать "акт от 18 февраля 1896 года". Перешедший в униатскую церковь православный священник Николай Толстой утверждал вместе с двумя другими свидетелями этого события: "После исповеди перед о. Толстым Владимир Сергеевич в нашем присутствии прочел исповедание веры Тридентского собора на церковнославянском языке, а затем за литургией, совершавшейся о. Толстым по греко-восточному обряду (с поминовением Святейшего Отца Папы), причастился Св. Тайн" [4. С. 217]⁸.

Ключ к пониманию этого акта дает письмо, которое Соловьев написал через несколько месяцев, в мае и июне 1896 г., своему французскому другу Эжену Тавернье. Он писал о своих представлениях о цели и конце истории и о своем ожидании того, что перед победой Бога придет Антихрист. Далее письмо звучит так: "Уверенность в окончательном триумфе истинно верующих не должна соблазнить нас к пассивному ожиданию. Этот триумф не может быть чистым и простым чудом, абсолютным актом божественного всемогущества Иисуса Христа, ведь если бы это было так, то вся история христианства была бы излишней. Ясно, что Иисус Христос нуждается в нашем сотрудничестве, чтобы триумфировать над Антихристом справедливым и разумным образом; и поскольку истинно верующие являются меньшинством и останутся таковыми, они тем более должны действовать соответственно условиям их качественной и внутренней силы; первое из этих условий есть моральное и религиозное единство, которое не может быть изготовлено произвольно, но должно иметь законную и традиционную основу: это обязанность,

⁶ Высказывания Соловьева 1890-х годов против веры в авторитет, против церковных институтов, против конфессиональной исключительности, против догматизма и притязаний на безошибочность собраны в [5. S. 63ff].

⁷ "Не принадлежу к римскому католицизму" [7. Т. 3. С. 199].

⁸ Д'Эрбиньи сопровождает это свидетельство дополнительной информацией. Он пишет, что при этом акте не было "отречения в собственном смысле слова" и что Соловьев после зачитания Тридентского символа веры зачитал свое заявление из книги "Россия и вселенская церковь", начинающееся словами: "Как член истинной и досточтимой православной греко-российской церкви..." [3. S. 314]. Если эта информация католического автора достоверна, то это лишь подтверждает мои дальнейшие рассуждения.

проистекающая из уважения. Поскольку в христианстве сейчас есть лишь один традиционный и законный центр единства, то из этого следует, что истинно верующие должны собираться вокруг него, и это тем более приемлемо, что он сегодня не обладает силой внешнего принуждения и каждый может присоединиться к нему в той степени, в какой ему позволяет это его совесть. Я знаю, что есть священники и монахи, которые думают об этом иначе, и они требуют, чтобы люди подчинялись церковному авторитету безоговорочно, как Богу. Но это заблуждение, которое должны будут назвать ересью, если его ясно сформулировать. Нужно быть готовыми к тому, что девяносто девять процентов священников и монахов встанут на сторону Антихриста. В этом их полное право, и это их дело" [7. Т. 4. С. 196–200].

Это письмо многое проясняет: Соловьев присоединился к Риму как "законному и традиционному центру христианского единства" в той степени, в какой ему позволила это его совесть". Очевидно, что сам он не рассматривал этот акт как переход в другую веру, как выход из православия и переход в католическую церковь. То, что он прочитал Тридентское исповедание веры, не имеет никакого решающего значения. Оно лишь в учении о "filioque" и об очистительном огне и о примате папы отличается от учения православной церкви. Но эти учения Соловьев признавал уже и в книге "La Russie et l'Eglise universelle" в 1888 г. и одновременно там же назвал себя "членом истинной и досточтимой православной восточной или греко-российской православной церкви" [9. S. LXVI].

В его практическом поведении ничего не изменилось после 18 февраля 1896 г. Не известно, чтобы он после этого когда-либо снова причащался у католического или униатского священника. Перед своей смертью он покаялся и причастился у православного священника, что католиками часто трактуется как допустимое в католическом церковном праве обращение католика к православному священнику в случае отсутствия католического священника [2. S. 434; 3. S. 316]. И все же после этого причащения Соловьев прожил еще двенадцать дней и мог пригласить к себе из близкой Москвы католического священника, как он пригласил мать и сестру навестить его.

В его теологически-философском мышлении после 18 февраля 1896 г. тоже не произошло каких-либо существенных изменений. Его критика "латинской ограниченности", ошибок и недостатков католической церкви в прошлом и в настоящем скорее даже возросла; он не отказался от своих чуждых католическому учению философских размышлений о Софии (ср. [10. Т. 9. С. 172–193]). В одном из своих последних произведений, "Краткой повести об Антихристе", он показывает, что и католическая церковь институционно не защищена. Именно потому, что антихрист обещает укрепить институт церкви, восстановить духовный авторитет папы, "почти все князья католической церкви, кардиналы и епископы, большая часть верующих мирян и более половины монахов взошли на эстраду" [10. Т. 10. С. 210, 211] и встали на сторону антихриста. Это соответствует тому, что Соловьев написал в письме Тавернье четыре года назад. И так же, как тогда, когда он видел христианский долг в том, что "каждый может в той степени, в какой ему позволяет это его совесть" объединиться с законным и традиционным центром христианского мира, так же поступают в этом произведении высшие представители православного и евангелического мира. Они признают пастырскую миссию преемника Петра и дают ему почетное первенство в христианстве⁹.

Соловьев осуществил 18 февраля 1896 г. акт, который недопустим ни в рамках католического, ни в границах православного церковного права: он признал себя членом двух церквей, которые были разделены друг с другом уже почти тысячелетней схизмой и противоречащими друг другу учениями. Он знал, что с точки зрения церковного права это невозможно, и все же он сделал это. Он предвосхитил для себя лично объединение разделенных церквей, которое нельзя было осуществить в

⁹ Старец говорит: "Для этого единства Христова почтим возлюбленного брата нашего Петра. Пускай напоследок пасет овец Христовых" [10. Т. 10. С. 218].

исторической современности, но которое он считал необходимым, к которому стремился и на которое надеялся. Некоторые говорят: это была узурпация. С точки зрения церковного права это было невозможно, но мы верим, что с точки зрения исторического развития церкви это было исполнено большого смысла, *sub specie aeternitatis*¹⁰, это было оправданно.

Итак, был ли Соловьев католиком? И да и нет. Он был им, и он им не был. Он был православным в убеждении, что православие является чистейшим и совершеннейшим видом христианства¹¹; он был католиком, считая, что Рим является законным и традиционным центром христианского мира; он был протестантом во внутренней свободе по отношению ко всем церковным институтам, в защите полной свободы философско-теологического исследования и мышления, религиозной веры и совести, привязанной только к Богу, вопреки "всякому внешнему авторитету" [10. Т. 9. С. 264]¹².

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Dostoevskij F.M.* Der Großinquisitor / Hrsg. von L. Müller. München, 1985; *Müller L.* Offener Brief an Herrn Szykarski als Erwiderung auf sein Nachwort zu meinem Buch "Solovjev und der Protestantismus". Marburg, 1951; *Müller L.* Solov'evs Leben und Werk // Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew Ergänzungsband. S. 18–35; *Müller L.* War Solovjov katholisch? // Evangelische Theologie, 1951. № 11. Heft 1. S. 46–48.
2. *Falk H.* Wladimir Solowjows Stellung zur katolischen Kirche // Stimmen der Zeit. 1949. 74. Bd. 144. Heft 11. S. 421–435.
3. *D'Erbigny M.* Un Newman Russe. Vladimir Soloviev (1853–1900). Paris, 1934.
4. *Мочульский К.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951.
5. *Müller L.* Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951.
6. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Bd. 1–8 + Ergänzungsband. Freiburg; München, 1953–1980.
7. *Соловьев В.* Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1908–1923. Т. 1–4.
8. *Solowjew W.* Reden über Dostojewskij / Hrsg. von L. Müller. München, 1992.
9. *Soloviev V.* La Russie et l'Eglise universelle. Paris, 1922.
10. *Соловьев В.* Собр. соч. 2-е изд. СПб. 1911–1913. Т. 1–10.
11. *Соловьев В.* Собр. соч. Брюссель, 1969. Т. 11–12.
12. *Strémooukhoff D.* Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935.
13. *Szykarski W.* Solovjev und die Una sankta der Zukunft (=Nachwort zu L.Müller. Solovjev und der Protestantismus). Freiburg, 1951. S. 145–189.
14. *Patrimonio F.* La profession de foi catholique de Soloviev // Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris. 1979. № 1. S. 65–78.

¹⁰ С точки зрения вечности (лат.).

¹¹ "Православие – чистейший и совершеннейший вид христианства" [11. Т. 11. С. 453].

¹² Моя позиция была энергично оспорена Владимиром Жилкарским в 1951 г. в послесловии к моей книге "Соловьев и протестантизм" [5]; в среде же католических теологов она сегодня нашла широкое признание (см., например [14]).



© 1995 г. ЛЮКС Л.

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПОЛЬШЕ: АНАТОМИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Когда коммунисты в 1945 г. распространили сферу своего влияния вплоть до берегов Эльбы, «борьба с религиозными предрассудками» вовсе не являлась для них чем-то новым. Наилучшим доказательством можно считать историю Русской Православной Церкви после прихода к власти большевиков. В ход были пущены испытанные средства: гонения и раскол — режим создал марионеточные религиозные организации, например, «Живая церковь» и «обновленчество». Благодаря этому власть имущим удалось в значительной степени лишить Православную Церковь какой-либо самостоятельности и превратить в марионетку режима. После 1945 г. коммунисты продолжили свою борьбу с Церковью аналогичными средствами и в странах Восточной Европы, достигнув при этом подобных же успехов. До тех пор, пока дело не дошло до Польши. Впервые после 1917 г. в лице польского католицизма коммунисты столкнулись с внутривнутриполитическим противодействием, которое не эпизодически, а постоянно ограничивало их всемогущество.

Дело было вовсе не в том, что польский католицизм отличался особой воинственностью. Успех польской церкви в борьбе за выживание зависел прежде всего от поразительной гибкости влиятельных слоев польского духовенства. Разумеется, что одного только этого было недостаточно. Церкви в других странах восточного блока тоже попытались противопоставить фронтальному наступлению новой власти готовность к компромиссам и сотрудничеству. Однако им все же пришлось поплатиться своей самостоятельностью. Опасаясь соперничества, новая власть везде и всюду изгоняла Церковь из общественной жизни. В позиции Польской Церкви отличительной чертой была связь между готовностью к компромиссам и твердостью во всем, что касалось основополагающих принципов ее этики и мировоззрения. Когда властители пытались на них посягнуть, им в ответ звучало: «Только до этой черты — и ни шагу дальше». Если вспомнить, насколько радикально Польская Церковь отвергала большевизм до 1945 г., то тем более удивляет та гибкость, которую она проявила после войны. Кардинал Хлонд, глава Католической Церкви Польши, сразу же после войны вступил в переговоры с партией, которую он же в 1936 г. называл величайшей угрозой для католической этики, силой, оскорбляющей человеческое достоинство больше, чем какая бы то ни было другая политическая организация [1].

Но не были ли подобного рода мысли в те времена общим местом для католического мира? Да, конечно. Но при этом нельзя забывать, что в Польше противостояние большевиков и католиков, помимо общего характера, имело и

одну особенность: оно опиралось на опыт более чем 120-летней борьбы против угнетения со стороны своего восточного соседа. Воспоминания об этом придавали особую чувствительность стране на берегах Вислы в отношении экспансионистских устремлений ее великого восточного соседа. Позиция Москвы после 1939 г. отнюдь не способствовала снижению антибольшевистских настроений в Польше. Чего стоят лишь такие события, как пакт Молотова — Риббентропа, вторжение советских войск в Восточную Польшу 17 сентября 1939 г., Катынь и нежелание Сталина поддержать Варшавское восстание (август — октябрь 1944 г.).

Несмотря ни на что, польское церковное руководство готово было пойти на компромисс с победителями Третьего Рейха — ведь это они распахнули ворота Освенцима и Майданека. Правда, поначалу никто не знал, а как, собственно, должен выглядеть этот компромисс. В то время довольно многие, в том числе и польские католики, всерьез восприняли ялтинскую декларацию об «освобожденной Европе», содержащую обещание уважать процесс демократического волеизъявления на континенте. В Польше именно католики представляли подавляющее большинство населения. И для них было само собой разумеющимся, что возрожденное Польское государство должно основываться на принципах христианства. Кардинал Хлонд, например, заявлял в ноябре 1945 г., что в наши дни наступило великое духовное смятение. Речь идет о том, какое мировоззрение должно наложить отпечаток на мир будущего — христианское или материалистическое. После разгрома безбожного национал-социализма на мировой арене преобладают две силы: христианство и марксистский материализм. Сила последнего очень велика, но ему не одолеть христианство, за которым будущее, — полагал кардинал [2].

Престиж Церкви в глазах польского населения чрезвычайно укрепился благодаря ее поведению во время немецкой оккупации. В отличие от некоторых других Католических Церквей, она категорически отвергла сотрудничество с национал-социализмом и находилась в первых рядах движения Сопротивления. Более 3 тысяч священнослужителей и членов религиозных орденов пали жертвами национал-социалистического террора.

Таким образом, польским коммунистам пришлось иметь дело с весьма уверенным в себе партнером, значение которого они поначалу признавали. В первые послевоенные годы, когда «страны народной демократии» еще не превратились в точные копии Советского Союза, деятельность Польской Церкви особо не ограничивалась.

Но эти «игры» тянулись недолго. Коммунисты в то время чувствовали себя вершителями истории. Католицизм для них был пережитком прошлого, отмирающей мировоззренческой системой. Правда, они хотели скрепить договором свои отношения с церковью, но лишь для того, чтобы как можно строже держать под контролем своего единственного оставшегося соперника. При заключении договора Церкви отводилась роль младшего партнера.

В этом чувствуется сталинский почерк, ибо одна из существенных черт сталинизма — создание псевдореальности, истинное положение дел буквально переворачивается в этой псевдореальности с ног на голову. Партия, которая в конце 1944 г. насчитывала в лучшем случае 34 тыс. членов, выступала от имени большинства, а Церковь, представлявшая 90% населения, должна была смириться с ролью представителя меньшинства, к которому относятся терпимо: «В Польше католики пользуются... теми же правами, что и все остальные граждане», — заявил в ноябре 1946 г. президент страны Б. Берут [3]. Можно было подумать, что представитель подавляющего большинства граждан выступает с великодушным предложением в адрес маргинальной группы общества.

Следует особо подчеркнуть тот факт, что постепенно Церковь смирилась со статусом миноритарной группы. Она отказалась от своих первоначальных честолюбивых планов восстановить на руинах национал-социализма новую Польшу, основанную на христианских идеалах. В конце концов Она подписала в апреле 1950 г. договор с режимом, желая таким образом обеспечить верующим хотя бы минимум свободы вероисповедания, а священнослужителям — остатки автономии. В соглашении, наряду с другими, были и такие пункты: «Сохраняя верность

своим основополагающим принципам, церковь будет осуждать любое антигосударственное выступление, а также противодействовать какому бы то ни было использованию религиозных чувств в антигосударственных целях» (статья 7) [4].

Итак, Церковь обещала сохранять лояльность в отношении сталинского режима, вполне проявившего к тому времени свой неправовой характер. Поэтому может показаться оправданным тезис многих критиков, согласно которому апрельское соглашение 1950 г. было капитуляцией. Церковное руководство в определенном отношении узаконило преобразование страны ее новыми властителями. Однако в контексте своего времени это соглашение имело совершенно иное значение. Сталинизм распозался по Восточной Европе, сметая все преграды на своем пути. Но в этом случае ему вроде бы пришлось признать некие рамки, обусловленные соглашением.

К началу 50-х годов почти уже ничего не осталось от позиций, которые церковь имела в обществе в 1945—1947 гг. В определенном смысле ей пришлось отступить на последние рубежи обороны. Однако они, эти рубежи, все же существовали.

В конце 1946 г. один из ведущих католических публицистов Польши, Ст. Стомма, сформулировал следующие тезисы: католицизм может сосуществовать с самыми разными общественными системами; было бы ошибкой полагать, что Церковь любой ценой должна стараться претворить в жизнь социальную доктрину католицизма. Автору служила примером позиция ведущих католиков во Франции, которые, как ему казалось, безмолвно признали историческую победу социализма в социально-политической сфере и отступили на последние, т. е. религиозно-этические, позиции [5]. Провозглашенный Стоммой религиозный минимализм вызвал горячие протесты у польской католической общественности. Многие авторы писали, что он капитулировал перед решительным натиском левых и распространяет пессимистические, почти что пораженческие настроения.

Позднейшее развитие событий показало, насколько необоснованным был пессимизм Стоммы. Не либеральные и не христианские, а именно коммунистические ценности переживали во второй половине века постоянную эрозию. В 1981 г. Стомма признал, что в 1946 г. он слишком переоценивал динамику коммунизма [6]. Но следует ли из этого, что в свое время Стомме не хватило дальновидности? Ни в коей мере. Он своевременно и гораздо прозорливее своих оппонентов понял, какого рода сопротивление возможно в установившемся тоталитарном государстве. Ему и в самом деле приходится ограничиваться лишь защитой основополагающих нравственных ценностей. А сторонники более смелой тактики, увы, не имели шансов на выживание — их размолота сталинская машина террора. Сталинское руководство не желало, да и было, судя по всему, внутренне неспособно идти на продолжительные внутривластные компромиссы. Стремясь к абсолютной власти над обществом, к уничтожению малейших тенденций к «отклонению», оно не могло считаться с автономией католиков. Соглашение с церковью от апреля 1950 г. было для польских коммунистов по существу лишь маневром. После короткой передышки они вновь перешли в наступление на своего «идеологического противника». Церкви приходилось сдавать одну позицию за другой. Церковные издательства и журналы закрывались, благотворительные организации либо запрещались, либо передавались под опеку государства. Преподавание в школах Закона Божия, гарантированное соглашением 1950 г., на деле было запрещено. Одновременно власти развернули травлю духовенства, многие его представители были арестованы по сфабрикованным обвинениям в антигосударственной деятельности или шпионаже.

Скрепя сердце, под многочисленные протесты, Церковь сдавала одну позицию за другой, пока режим не дошел до «последней линии обороны». Речь идет о правительственном Указе от 9 февраля 1953 г., в соответствии с которым занятие церковных должностей должно было осуществляться под государственным контролем. С. Вышинский, преемник умершего в 1948 г. кардинала Хлонда, категорически отверг это требование [7. С. 27—28]. Арест Вышинского 25 сентября 1953 г. был неотвратимым следствием этого процесса.

В 1956 г. в Восточном блоке произошли три переворота, которые коренным образом отличались друг от друга: в Москве — «революция сверху», в Будапеште — «революция снизу», а на Висле, в Варшаве — «сама себя ограничившая революция». И только ей удалось преобразовать режим в длительной перспективе, придать ему столь несвойственный для коммунистического государства «компромиссный характер».

В ходе обновления, происходившего в Москве, о компромиссе не могло быть и речи — для этого не хватало давления со стороны низов. После двух с половиной десятилетий сталинского террора советское общество было до такой степени атомизировано и дезорганизовано, что оказалось не в состоянии ограничить режим в мало-мальски заметной степени. Единственным субъектом политического действия здесь по-прежнему было партийное руководство. Хрущевская реформа приобрела характер патерналистской акции, дарованной «сверху». Тем самым преемник и разоблачитель Сталина оказался в русле традиции «преобразований сверху», глубоко укорененной в русской истории.

Преобразования в Венгрии, напротив, происходили в соответствии с классическими революционными канонами. Действующим субъектом здесь стало восставшее общество, а руководство во главе с И. Надем лишь приспосабливалось к стихийно развивающимся процессам. Именно эта солидарность будапештского руководства с населением была воспринята всеми охранительными силами Восточного блока как беспрецедентный вызов. Надь посягнул на ленинскую догму о партии как «авангарде рабочего класса». Недоверие к «колеблющимся массам» изначально было присуще большевикам. Еще в 1919 г. К. Каутский писал: «Чтобы удержаться у власти, большевики готовы пойти на всевозможные уступки бюрократии, милитаризму, капитализму. Но уступка демократии означает для них самоубийство» [8]. Только горбачевская перестройка поколебала этот принцип. А в 1956 г. он еще считался неприкосновенным. И поэтому насилие как реакция на податливость Нады по отношению к демократическому волеизъявлению общества было почти запрограммировано.

«Самоограничивающейся революции» на Висле, наоборот, удалось в 1956 г. ввести своих критиков в заблуждение и расколоть их единство. Все происходившее представлялось до такой степени странным и необычным, что хранителям «священного огня» коммунистической доктрины оказалось не под силу выработать единую и последовательную стратегию противодействия. И все же тогдашние события в Польше постоянно балансировали на грани катастрофы. Ибо польское общество, как и венгерское, в 1956 г. было в состоянии антисталинистского брожения. То, что руководству страны удалось его нейтрализовать, вызвало всеобщее изумление. Эта удача наверняка объяснялась тем, что ее инициаторами были не только представители полностью дискредитированного режима, но и польский епископат.

Для В. Гомулки, избранного на VIII пленуме ЦК ПОРП в октябре 1956 г. новым главой партии, являлось чрезвычайно важным заполучить для своей программы союзника, пользующегося доверием. Ибо в его программе были не только общепризнанные требования, например, отказ от сталинистского террора и коллективизации сельского хозяйства, но и такие спорные постулаты, как верность союзу с СССР и «сохранение ведущей роли партии».

В этом — причина «хождения в Каноссу» ближайших доверенных лиц нового Генерального секретаря — З. Клышко и В. Бьенковского. 26 октября 1956 г. они появились в Команьчи, где жил в изгнании кардинал С. Вышинский. После VIII пленума миновали лишь считанные дни, впоследствии Бьенковский рассказывал, что больше всего Гомулка боялся отказа кардинала от какого бы то ни было сотрудничества с коммунистами после всех пережитых им гонений. Доверенные лица Гомулки были поражены тем, какое понимание положения правительства проявил глава Польской Католической Церкви. Суровую критику прежней политики коммунистов в отношении Церкви кардинал дополнил предложением примирения. Он высказал готовность поддержать правительство в поисках выхода из кризиса [9; 10. S. 159—160].

Бьенковский рассказывает, с каким облегчением Гомулка воспринял позицию Вышинского. Другие детали переговоров — например, масштаб уступок Церкви со стороны государства, которые потребовал кардинал, — Гомулку мало интересовали. Руководство страны приняло почти все требования главы Польской Католической Церкви. Среди них — аннулирование Указа от 9 февраля 1953 г. о государственном контроле церковных должностей, восстановление независимой церковной прессы, освобождение из заключения арестованных епископов и священников [11].

28 октября 1956 г. Вышинский вернулся в Варшаву и своими призывами к гражданскому миру существенно способствовал разрядке напряженности. Вот как описывал эту ситуацию биограф кардинала А. Мицевский: «Кардинал успокоил народ и помог партии... овладеть положением... Но он сделал это не ради партии, а ради Польши». Затем автор сравнивает поведение Вышинского с позицией главы Венгерской Церкви Миндсенти: оба они в один и тот же день — 28 октября 1956 г. — были освобождены из заключения. Но Миндсенти не хватило гибкости, присущей Вышинскому. Вопрос о компромиссах с коммунистами для него даже не возник [10. S. 160—161].

В октябре 1956 г. был заложен фундамент для особого пути Польши в рамках Восточного блока.

Все позднейшие попытки режима вернуться к предшествующему положению дел остались безрезультатными. Но то, что на первый взгляд могло показаться неудачей правящих кругов, в конечном счете обернулось удачей. Ибо при многих кризисных ситуациях, когда у правительства были исчерпаны все резервы, стране удавалось избежать катастрофы не в последнюю очередь благодаря тому, что она располагала, помимо партии, еще и столь мощным и независимым институтом, как Церковь. Польские коммунисты, при незначительном внутреннем сопротивлении, первыми смирились с тем обстоятельством, что современные общества по определению должны включать в себя неконформистские силы. Они поняли, что бессмысленно запрещать этим силам все возможности самовыражения и развития. Другие коммунистические режимы, если не считать пражского руководства в 1968 г., долго еще были неспособны на подобную уступку духу времени. А когда они на это пошли в ходе перестройки, было уже поздно.

Некоторые представители польской интеллигенции резко критиковали соглашение 1956 г. между церковью и государством. Историк П. Ясеница обращает внимание на то, что в результате компромисса 1956 г. только коммунисты и католики получили привилегию свободно выражать свое мнение. То, что все другие группировки были исключены из этого консенсуса, было, по его мнению, крайне недемократично [12]. Этому в общем-то блестящему историку в данном случае явно отказывает исторический и политический инстинкт. Сколько потребовалось попыток, чтобы реформировать и демократизировать автократические и абсолютистские режимы прошлого! При том, что в смысле концентрации власти эти режимы едва ли можно сравнивать с коммунизмом. Тот факт, что система, основанная на монополии власти и информации, предоставила католикам значительную автономию, стал важным шагом вперед. Тем более, что католики были не какой-то заурядной группировкой в числе многих подобных, а религиозным вероисповеданием, с которым идентифицировало себя примерно 90% населения. Мировоззренческий дуализм, утвердившийся в Польше в 1956 г., Ясеница представлял как своего рода двойную диктатуру. Но на самом деле этот дуализм существенно ускорил процесс эмансипации общества в целом. И от этого выиграли противники любой ортодоксии — в том числе коммунистической и католической — которых берет под свою защиту Ясеница.

Будучи единственной организацией, неподвластной государству, Церковь постепенно стала защитницей растущих неконформистских сил — даже тех, которые почти никак не соприкасались с католицизмом. Неуклонный рост популярности католицизма в стране был сюрпризом для польских коммунистов. Они считали католическое вероучение пережитком прошлого, отмирающим мировоз-

зрением. И наоборот, марксизм в их глазах был наиболее прогрессивной моделью объяснения мира. Из-за этой самоуверенности они постепенно утрачивали чувство времени. Партия, например, не потрудилась над тем, чтобы осмыслить и интегрировать в свою доктрину ревизионистские течения, возникшие в 1955—1956 гг. Нонконформисты были исключены из ПОРП. И официальный марксизм, окончательно окоснев, утратил какую бы то ни было привлекательность для польской интеллигенции. Совсем иначе развивался польский католицизм.

Позиция польского церковного руководства в отношении разногласий, возникавших в собственных рядах, оказалась более мудрой. Здесь тоже шла дискуссия между большинством и критически мыслящим меньшинством, которое подвергало сомнению «генеральную линию» большинства. Хотя конфликты внутри партии и внутри Церкви были похожи, их последствия оказались прямо противоположными. Партия, ничтоже сумняшеся, избавилась от своего ревизионистского крыла. Церковь же, наоборот, сохранила своих «ревизионистов». В отличие от партии, которая для сохранения монополии на власть вынуждена была выступать «единым блоком», церковь не нуждалась в такого рода внутренней сплоченности. Как раз наоборот, так как ее сила заключалась прежде всего в добровольной поддержке со стороны общества, она должна была обращаться ко всему спектру общественных сил. А для этого необходимо было проявлять определенную терпимость к инакомыслящим. Надо отметить, что в довоенное время Церковь отнюдь не являла собой образец терпимости. Пойти навстречу инакомыслящим было для нее делом нелегким. И все же она это сделала. Рубежом в этом отношении стал 1968 г. Базис партии постоянно сужался, а у церкви тем временем почва под ногами становилась все крепче.

Польская церковь особо гордилась своим успехом у нонконформистской левой интеллигенции. На Западе в ходе диалога между христианами и левыми первые постоянно вынуждены были оправдываться — по крайней мере так было до 1989 г., в Польше же ситуация сложилась прямо противоположная. Левых здесь обвиняли в идейном анахронизме и им нелегко было объяснить, почему они все еще отстаивают свои идеалы, безнадежно дискредитированные коммунистами. А Михник, затеявший в 1977 г. диалог между неортодоксальными левыми и Церковью, заметил спустя десять лет, что постепенно все разговоры теряли смысл, ибо одна из сторон диалога по сути прекратила свое существование [7. S. 160].

Несколько слов следует сказать об отношении к Церкви промышленных рабочих. Еще в декабре 1970 г. забастовщики в Гданьске использовали социалистическую символику в ходе своего конфликта с режимом — они, например, пели «Интернационал». Такие идеалы как равенство и социальная справедливость у многих ассоциировались с левой традицией. Однако крах идей Э. Герека о новой, процветающей Польше с неизбежностью привел к дискредитации не только режима, но и идейных установок левых в целом. Присущий левым пафос будущего постепенно вытеснило традиционалистское мировоззрение. И уже не «светлое будущее», а «священная старина» стала источником вдохновения. Примером служит та непомерно высокая оценка, которую получила в общественном сознании конца 70-х годов Вторая Польская республика (1918—1939): любая попытка указать на ее теневые стороны, такие, как присущие ей социальные, политические и национальные конфликты, воспринималась часто в качестве святотатства [13]. С возникновением движения «Солидарность» этот поворот к собственной истории еще усилился. Но в этом смысле Польша не была исключением в рамках Восточного блока. Другие страны этого региона после поражения последней попытки «ревизионистского» обновления в Праге 1968 г. тоже пережили «национальные ренессансы», связанные с идеализацией прошлого. Тем не менее, движение «Солидарность» стало одной из самых своеобразных глав в истории борьбы за эмансипацию стран Восточной Европы. Но это мало связано с националистическими идеями нового массового движения. Важно то, что уже при своем возникновении оно вступило в тесную связь, почти симбиоз с Церковью. В связи с этим надо напомнить, что религиозная символика всегда сохранялась в коллективном сознании польского рабочего класса. Кое-кто из наблюдателей

подчеркивал, что Польской Церкви удалось приостановить процесс секуляризации промышленного пролетариата в стране. В своей привязанности к Церкви он почти не отличается от сельского населения — единственный в своем роде феномен на Западе и Востоке [14]. Английский историк Э. Х. Кар указал на то, что большевики быстрыми темпами осуществили индустриализацию России еще и для того, чтобы создать социальную базу для своего господства, которая до тех пор отсутствовала. Крестьяне с их традиционалистским мировоззрением едва ли годились для поддержки коммунистической программы, считает Кар [15]. Можно сказать, что в этом случае большевики не просчитались. Ибо новый промышленный пролетариат, оторванный от своего прошлого, был куда более восприимчив к коммунистическим идеям, чем статично мыслящее сельское население. Благодаря пролетаризации значительных групп населения существенно расширился и базис для рекрутирования нового слоя функционеров. Ускоренная индустриализация Польши в сталинскую эпоху должна была служить сходным целям, т. е. последующей легитимизации режима. Крах этой программы наглядно демонстрирует широко известный пример Новой Гуты под Краковом. Этот новый рабочий город был призван стать первым городом в стране, в котором нет церкви и выступать в роли противовеса клерикально настроенному югу страны. Однако из-за энергичного сопротивления жителей от этого намерения пришлось отказаться. В конечном итоге этот «город будущего» стал таким же, как другие города в стране — он клерикализировался. Власть имущим пришлось смириться с тем, что они проиграли борьбу за «души рабочих» и признать, что даже в рядах ПОРП есть много верующих [16].

Не удивительно, что при таком положении дел забастовавшие в августе 1980 г. рабочие внутренне порвали с левой революционной символикой и взяли на вооружение столь близкие их сердцу религиозные символы. Фотоснимки рабочих гданьской верфи, опустившихся на колени во время богослужения, обошли весь мир. Теперь, в отличие от 1970 г., они распевали не «Интернационал», а церковные песнопения.

Вплоть до 1989 г. польский католицизм был особым случаем не только в Восточной Европе, но и в контексте всей Европы. И хотя взоры Польской Церкви постоянно были направлены на Запад, а страна, раскинувшаяся на берегах Вислы, рассматривалась всего лишь как последний бастион Запада на Востоке, все же в Польше часы показывали другое историческое время, нежели в Западной Европе. Процесс секуляризации, начавшийся на Западе уже в предшествующих поколениях, после 1945 г. нарастал стремительными темпами. В Польше же после войны все было наоборот. Надо сказать, что в 50—60-е годы, в период так называемой «малой стабилизации». Здесь тоже усилились тенденции к секуляризации, особенно в среде интеллигенции. Но уже в 70-е годы они приостановились, а затем перешли в свою противоположность. Согласно результатам представительного социологического опроса 1958 г., около 92% всех поляков заявили, что они верующие. В 1968 г. их стало лишь 83%. А в 1982 г. этот показатель возрос уже до 95% [17; 18. S. 39, 44].

Подобным же образом обстояло дело и в наиболее секуляризованной группе — в среде варшавских студентов. В Варшавском университете доля верующих составляла в 1958 г. — 69%, в 1971 г. — 52, а в 1983 г. — 70% [18. S. 41—42]. Западные церкви уже долгие годы высказывают сожаления в связи с уменьшением числа священнослужителей — в Польше же, наоборот, их количество стремительно нарастает.

Конечно, многие авторы вполне отдавали себе отчет в том, что беспрецедентная ситуация в польской церкви представляет собой не что иное как результат патологической ситуации, сложившейся в стране после 1945 г. Стоит лишь стране превратиться в нормальное демократическое сообщество, и церковь тут же неизбежно утратит свои позиции во многих областях культурной и общественной жизни — это предсказание социолог С. Новак высказал еще в 1987 г. Новак полагают, что мощь польской церкви — явление ситуативное, на самом же деле

Польше чужд религиозный фундаментализм. В доказательство Новак указывал на вольное обращение с католической моралью — например, на либеральное отношение к абортам [19]. В 1953 г. польский писатель В. Гомбрович связывал, что Бог превратился для поляков в пистолет, из которого они мечтают пристрелить Маркса [20].

В этой остроте как в капле воды отражается специфика ситуации, в которой оказалась после 1945 г. страна. Начиная с конца XVIII в. Польша вела упорную борьбу за восстановление своей государственной независимости. Короткая передышка продолжалась недолго — с 1918 по 1939 г. Однако до 1945 г. эта борьба никогда не велась под руководством церкви.

В XIX в. эту борьбу однозначно возглавила аристократия, в основном среднепоместное польское дворянство. Дворянские имения — ярые хранители идеи независимости — превратились в бастионы сопротивления иноземному владычеству, особенно в той части Польши, которая принадлежала России. Это было одной из важных причин гонений на польское дворянство со стороны царского правительства, которое свое собственное, русское дворянство считало опорой режима. После восстаний 1830—1831 и 1863—1864 гг. тысячи польских дворян были сосланы в Сибирь, а их имущество конфисковано. Во времена разделов Церковь поддерживала борьбу за политическое выживание страны, однако ничего похожего на ту особую роль, которую она стала играть после 1945 г., не наблюдалось. То же самое можно сказать и относительно сопротивления немецкой оккупации во время второй мировой войны. Ведущая роль в этой борьбе принадлежала не Церкви, а подпольной Армии Крайовой, хотя польское духовенство активно поддерживало движение Сопротивления.

И лишь в послевоенной Польше, не в последнюю очередь из-за уничтожения традиционных ведущих слоев польского общества, Церковь осталась единственным серьезным конкурентом режима и приобрела таким образом, столь необычное значение. Оно никоим образом не вытекало из традиций страны, а было порождением сложившейся ситуации. После того, как эта ситуация радикально изменилась в 1989 г., вопрос о дальнейшем направлении развития польского католицизма остается открытым. Единственная аналогия, которую можно взять за основу анализа — это период Второй республики (1918—1939), когда страна обладала полным суверенитетом — как и сейчас, после 1989 г. Вот что писал в этой связи публицист С. Кисилевский: «До войны Церковь располагала не только исторически обусловленной духовной властью, но и весьма существенными материальными богатствами... тем не менее, ее политическое влияние было незначительным... В те времена о теократии не могло быть и речи... Почему? Да потому, что в те времена существовали мощные светские группировки, в которых люди могли изливать свои политические эмоции» [21].

Сможет ли страна, в которой в некоторых отношениях повторяется ситуация межвоенного времени, и в церковно-религиозной сфере «вторично войти в одну и ту же реку»? С конца 80-х годов некоторые католические авторы констатируют снижение религиозных настроений в стране: «...все больше сигналов возмущают нарастающую эрозию религиозного поведения в нашем католическом обществе», — пишет Т. Шима. Число посетителей воскресных богослужений, например, однозначно уменьшилось [22]. А Я. Турнау добавляет: до сих пор не осмыслен тот факт, до какой степени польская религиозность была мотивирована политическим протестом [23].

Снижение религиозного подъема, апогей которого пришелся на первую половину 80-х годов — время так называемого «военного положения» — дает повод другому публицисту, К. Вуйцицкому, задать вопрос о том, не происходит ли взврат к процессу секуляризации, приостановленному в 60-е годы [24].

И в самом деле, после распада коммунистической оболочки, десятилетиями поддерживавшей особый статус польского католицизма, он вроде бы оказался в общем потоке европейских процессов. Складывается впечатление, что коммунисты, старавшиеся своим революционным рвением ускорить общественное развитие, на самом деле «подморозили» страны, попавшие под их власть. Коммунизм

воздействовал на Польскую Церковь как гигантский холодильник, в котором законсервировались некие образы мысли и поведения, давно уже ставшие анахронизмом — так считает богослов Е. А. Клочовский. Только сейчас стал заметен устаревший характер некоторых религиозных представлений в стране, которые никак не увязываются с постановлением II Ватиканского Собора [22, 25].

Таким образом, лишь сейчас Польская Церковь в полном объеме столкнулась с вызовом, исходящим от модернизации. Притягательная сила церкви поблекла сразу же после великого триумфа, который она разделила в 1989 г. с обществом, охваченным порывом к свободе. Некоторые успехи, завоеванные ею в посткоммунистической Польше — например, преподавание Закона Божия в школах, более широкий доступ к средствам массовой информации — ничего не меняют в этом обстоятельстве. Скорее наоборот, именно эти успехи заставляют задуматься кое-кого из польских интеллигентов, в том числе и тех, кто в конце 70-х — начале 80-х годов боготворили Церковь как бастион сопротивления в борьбе с диктатурой. Они теперь опасаются клерикализации государства, критикуют духовенство за вмешательство в политические дела и клеймят священников за односторонность и «партийность». И если после августа 1989 г. епископату, несмотря на все посреднические усилия, так и не удалось преодолеть углубляющийся раскол в рядах пришедшей к власти «Солидарности», то не последнюю роль в этом сыграла критика позиции самой церкви. После того как польское общество освободилось от государственной опеки — во многом это произошло благодаря церкви, — никакая «высокая инстанция» уже не в состоянии ему помочь в обретении внутреннего гражданского мира. Оно должно прийти к нему собственными усилиями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Kardynał August Hlond. Prymas Polski. Poznań, 1936. S. 200—201.*
2. *Kardynał August Hlond. Chrześcijaństwo czy materializm // Tygodnik Warszawski 2.XII. 1945.*
3. *Kościół i Państwo // Tygodnik Powszechny 8.XII. 1946.*
4. *Stehle H. Die Ostpolitik des Vatikans. München, 1975. S. 306.*
5. *Stomma S. Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików // Znak. 1946. № 3. S. 257—275.*
6. *Stomma S. Minimalizm czy maksymalizm chrześcijański // Znak. 1981. № 322—323. S. 615.*
7. *Luks L. Katholizismus und politische Macht im kommunistischen Polen 1945—1989. Die Anatomie einer Befreiung. Köln, 1993.*
8. *Kautsky K. Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution. Berlin, 1919. S. 145—146.*
9. *Żakowski J. Anatomia smaku czyli o losach Tygodnika Powszechnego 1953—1956. Lublin, 1986. S. 67; Kardynał Stefan Wyszyński. Prymas Polski. Zapiski więzienne. Paris, 1982. S. 252—254.*
10. *Micewski A. Kardynał Wyszyński. Prymas i mąż stanu. Paris, 1982.*
11. *Komunikat Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu i Episkopatu // Trybuna Ludu. 8.XII. 1956.*
12. *Jasienica P. Nawrócony // Nowa Kultura. 5.V. 1957; Jasienica P. Z dymem kadzideł // Nowa Kultura. 2.VI. 1957.*
13. *Brandys K. Miesiące 1978—1979. Paris, 1981.*
14. *Kłoczowski J. (Lidia Millerowa), Skarbek J. Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce. Kraków, 1986. S. 407.*
15. *Carr E. H. Socialism in One Country 1924—1926. London, 1958. Vol. 1. P. 89—136.*
16. *Lenert P. Die Wahrheit über die Kirche in Polen. Berlin, 1965. S. 52—53.*
17. *Balcerek M. (Nowacki G.), Szymańczak M. Młode pokolenie czasu kryzysu i reform // Polska Młodzież-87. Warszawa, 1988. S. 120; Libiszowska-Zońtkowska M. Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne. Warszawa, 1991. S. 42—43.*
18. *Grabowska M. Kościół w Polsce — punkt zwrotny // Więź. 1990. № 5—6.*
19. *Nowak S. Współczesny katolicyzm polski — spostrzeżenia i hipotezy // Przegląd Powszechny. 1988. № 6. S. 405—406.*
20. *Gombrowicz W. Dziennik (1953—1956). Paris, 1982. S. 41.*
21. *Kisielewski S. Kto wiatr sieje, zbiera ... // Obecność. 1986. № 16. S. 82—84.*
22. *Będzie trudniej. Z Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawia Tadeusz Szymba // Tygodnik Powszechny. 15.VII. 1990.*
23. *Kościół w epoce posttotalitarnej // Więź. 1990. № 5—6. S. 16.*
24. *Wóycicki K. Uwagi o sytuacji Kościoła i polskiej religijności w latach osiemdziesiątych // Więź. 1989. № 1. S. 36.*
25. *Ciupak E. Religijność młodego polaka. Warszawa, 1984. S. 158.*



© 1996 г. ЛАБЫНЦЕВ Ю.А.

НАРОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПРАВОСЛАВНОЙ ПОЛЬШИ:
1918–1939¹

История "низовой", "не элитарной" или народной литературы вызывает среди исследователей все больший интерес [1]. В отдельных странах ее изучение имеет уже более чем вековую традицию, в других только начинается.

Православная народная литература XX ст. – явление уникальное и совершенно неизученное, несмотря на его масштабность и важное значение в духовной жизни нескольких европейских народов, прежде всего русского, белорусского, украинского.

Литературоведы и историки книги указывают на то, что народная литература появилась сравнительно поздно – в Западной и Центральной Европе примерно в XVI–XVII вв., а в России – даже во второй половине XVIII в. Думается, подобные утверждения нуждаются в корректировке, если иметь в виду народную религиозную литературу, возникшую значительно раньше².

Народная литература как явление общечеловеческое, свойственное культурам всех стран заслуживает первостепенного внимания со стороны ученых, но увы, его масштабность, сложность и отсутствие достаточного эмпирического материала делают пока невозможным должное определение хотя бы основных параметров и общей структуры этого явления, не говоря уже о его генезисе³.

В России народная православная литература получила необычайно широкое развитие, причем едва ли не самыми распространенными оказались житийные жанры, а также различные "слова" и "поучения" авторитетных церковных писателей, часто снабженные необходимыми комментариями и пояснениями. В народной православной литературе дореволюционной России возникли целые направления, связанные с ориентацией на конкретные читательские группы, уже сложившиеся традиции, с поиском новых жанровых и издательских форм. Особенно показательной в этой связи была деятельность редакции "Троицких Листков", выпускавшей массовыми тиражами большое число самой разнообразной народной православной литературы. Редакция, располагавшаяся в подмосковном Сергиевом Посаде, печатала книги, книжечки,

Лабынцев Юрий Андреевич – д-р филол. наук, директор Центра белорусоведческих исследований Института славяноведения и балканистики РАН.

¹ Исследование осуществлено благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

² В этой связи хотелось бы указать на пионерскую работу А.И. Пономарева, демонстрирующую всю сложность, связанную с изучением народной религиозной литературы уже в XIX в. и необходимостью обращения к экстраполяции [2].

³ В некоторых странах написаны своего рода общие очерки истории тех или иных народных литератур, как правило, весьма неполные. Есть они и у нас [3].

брошюры, листки, образки (иконки), различные периодические издания, сборники, антологии и многое другое для детей и взрослых⁴.

Межвоенная Польша, ставшая независимым государством в конце 1918 г. и именовавшаяся Второй Речью Посполитой, включила в свои границы и обширные "восточные земли": значительную часть современной Литвы с Вильнюсом, Украины, около половины Белоруссии. На долю национальных меньшинств в Польше 1918–1939 гг. приходилось более одной трети населения, общая численность которого составляла около 30 млн человек. В 1931 г. православными были около 12% всех жителей Польши, причем в Полесском воеводстве на их долю приходилось более 77% населения, в Волинском – почти 70%, Новогрудском – более 51%, Виленском – 25%, Белостоцком – около 19%, Люблинском – около 9% [4].

Православная церковь в Польше имела в 1939 г. пять епархий с более чем 4 млн верующих, 2500 церквей и часовен, около 3000 духовных лиц [5]. Основу православного населения межвоенной Польши составляло крестьянство, искони населявшее земли восточных воеводств Польши – около 93% всех православных [6]. Процесс национального самоопределения в ту пору еще не только не завершился, но кое-где даже и не начинался, особенно в Полесье и самом центре польско-восточнославянского пограничья. Православные люди говорили о себе, что они "тутейшие" – тутошние, здешние, а язык их "тутейший", "простой" или "русский". В официальных документах той поры было узаконено определение "тутейшие", которых по различным данным насчитывалось около 1 млн человек. Согласно переписи 1931 г., более 1 млн православных считали родным языком украинский, почти 1 млн – белорусский, полмиллиона – польский, сто тысяч – русский, почти 22 тысячи – чешский.

Таким образом, по национальному составу православные делились на несколько далеко не равных по числу групп, среди них доминировало украинское и белорусское коренное население, преимущественно крестьянство; русские, а число их значительно менялось в различные периоды истории межвоенной Польши (от нескольких сот тысяч до ста тысяч человек), были представлены не столько старожильческим населением городов, городков и местечек, сколько эмигрантами, покинувшими Россию в результате революции и гражданской войны. Нередко русскими называли себя и представители местной православной интеллигенции, в том числе и священники. Русский язык занимал лидирующее положение в сфере церковного общения, на нем издавалась и большая часть православной литературы.

13 ноября 1924 г. константинопольский патриарх Григорий VII подписал томос о даровании Православной церкви в Польше формальной автокефалии, фактическое принятие которой окончательно наступило уже после второй мировой войны, хотя в межвоенный период, начиная с 1925 г., Церковь имела атрибуты автокефальной, что в решающей степени объяснялось стремлением государственных властей Польши во что бы то ни стало исключить малейшую зависимость православных граждан страны от Церкви-Матери – Русской Православной Церкви и ее центра в Москве.

Разоренная в результате первой мировой войны, вынужденной эвакуации, революции, гражданской и польско-советской войн, Православная церковь в Польше стала к началу 1920-х гг. постепенно восстанавливаться. В частности, в Холме, Кременце, Гродне, Вильне, а затем и в Варшаве печатаются православные издания, предназначенные прежде всего для коренного местного населения – украинцев, белорусов и "тутейших". Первые издания для православных представляли собой в основном листовки и маленькие брошюры. По содержанию это были епископские послания по случаю различных церковных праздников, небольшие "слова" и "поучения" отцов церкви, отдельные главы из Евангелия. Примером таких изданий может служить четырехстраничная брошюрка на украинском языке, изданная

⁴ См. различные каталоги редакции "Троицких Листков", сохранившиеся в основном благодаря помещению их в конце многих троицких изданий, например, номеров журнала "Божья Нива", книг серии "Троицкая школьная библиотека" и др.



ВЄАНКОДНА ЄВАНГЄЛІЇ.

СВЯТОГО ЄВАНГЄЛІСТА ІОАНА БОГОСЛОВА

Глава 1. Вірші 1—31.

1. Спокоєвіку було Слово. і Слово було у Бога. і Богом було Слово.

2. Воєо було у Бога спокоєвіку.

3. Все повстало через Нього, і ні що що сталося не вчилося без Нього.

4. У Нїм Життя було. і Життя було Світлом людям.

5. А Світло у темєрєві світить, і темєота не оповила Нєго.

6. Був чоловік. що послав Його

Бог. на імя Йому Іоан.

7. Він прийшов для свідчєннєя, аби свідчити про Світло. щоб всі няли Йому віри.

8. Він не був сам Світлом, але мав свідчити про Світло.

9. Було то Світло правдиве, яке просвічує кожну людину, що при-

Рис. 1. [Пасхальна брошюра]. Кременец, [1922].

Вольнской Духовной Консistorией в Кременце "по благословению Его Преосвященства, Преосвященнейшего Дионисия, Епископа Кременецкого". Ее выпустили в свет в самом начале 1922 г. – это одно из первых изданий для православной Польши. Брошюрка набрана несколькими различными шрифтами: четырьмя украинскими гражданскими и пятью кириллическими (церковнославянскими), причем некоторые недостающие литеры были заменены сходными из латинского шрифта. В издании три иллюстрации, первая из которых выполняет роль своего рода общего введения, вторая – концовка первой части, третья – заставка ко второй части. Брошюрка вышла в предверии Пасхи 1922 г. и посвящена ее празднованию. Она содержит стихи 1–17 главы 1 Евангелия от Иоанна и "Слово" Иоанна Златоуста на день Пасхи в переводе на украинский язык.

Одновременно с первыми печатными изданиями для православных на местах среди коренного населения распространяется рукописная литература в виде небольших сборников, тетрадей и отдельных листков. По памяти и с печатных изданий переписывались молитвы, псалмы, поучения, жития, песнопения из Богогласника. Можно сказать, что в этот период наблюдается своего рода апогей развития рукописной народной православной книжности в Польше, следов которой сохранилось сравнительно мало.

Начавшая работу в 1923 г. Синодальная типография в Варшаве, организованная стараниями митрополита Георгия, быстро наладила выпуск самой разнообразной православной литературы, от богослужебной до детской. К моменту начала второй мировой войны типографией были напечатаны многие сотни народных изданий, разошедшихся значительными тиражами не только в межвоенной Польше, но и за ее пределами. Необходимо заметить, что некоторые из этих народных изданий сохраняют свое значение и по сей день – их можно встретить в сельских и городских домах, православных, приходских библиотеках, у священников, нередко использующих эту литературу для составления проповедей.

Помимо Варшавы, где при митрополии располагался крупнейший православный издательский центр Польши, бывший в ту пору самым значительным в восточнославянском православном мире вообще, православная литература выходила в Вильне, Гродне, Кременце, Львове, Пинске и других местах. В провинции иногда пытались печатать листовки, в основном антисектантского содержания. Это был своего рода ответ местного православного клира на активную деятельность сектантов, в результате которой под их влияние попадали тысячи православных, порой целые приходы. Сектанты издавали и собственную литературу. Наиболее значительное число книг было напечатано баптистами, издательская деятельность таких известных в Польше сект как грибовская секта Ильи Климовича являлась менее заметной, но и он с помощью своего издателя Александра Данилюка печатал в Белостоке и, возможно, других местах пользовавшиеся повышенным вниманием листовки и брошюры.

Вместе с тем, благодаря миссионерской деятельности Православной церкви, в том числе и с использованием соответствующих народных изданий, были достигнуты значительные успехи, в частности, по переходу в православие большой группы грекокатоликов в Галиции. "В отдаленном уголке Карпатской Руси, в Коросненском уезде, совершилось что-то чудесное: села Тылява и Терстяне целиком и бесповоротно присоединились к Православию" [7]. Подобных сообщений тогда печаталось в православной периодике немало.

Возвращающийся к вере своих предков – православию – народ с благодарностью принимал все новые и новые издания, порой специально подготавливавшиеся для новообращенных. В этой связи особенно памятна деятельность Православной церкви среди лемков, истари обживших отроги Польских Карпат, где, по словам одного из активных участников социально-культурного движения лемков в 1920–1930-е гг. И.Ю. Русенко,

Гремит хор Карпатских гор,
В далеку даль – гет плыне –
В Карпатах днес народ воскрес
И право его не згине [8].

Народный читатель в воеводствах, населенных белорусами, "тутейшими" и украинцами, был издавна подготовлен к чтению православной литературы как благодаря заботам Русской Православной Церкви, так и всевозможных учебных ведомств, сумевших поставить уровень образования в Царстве Польском и западных губерниях Российской империи на должную высоту. Вот, например, что писал в конце XIX в. священник села Чарной Церковной в Подляшье о. Алексей Волковский о своих прихожанах в главе "Умственное развитие народа" составленной им церковной летописи: "Половину Чарнянского прихода составляют грамотные, умеющие читать – писать по-русски, а часто и по-польски. Молодежь – до 30 лет – почти вся грамотная. В селе Чарной имеется министерская народная школа, основанная в 1859 году на средства прихожан с жалованием учителю 150 руб. от казны. С 1888/1889 учебного года учителем состоит Леонид Адамов Гуляй, из крестьян. Ежегодно обучается мальчиков и девочек до 60 человек. Народ хорошо понимает пользу учения и с охотою посылает детей в школу; при этом одинаково желает видеть грамотными не только мальчиков, но и девочек... Полный курс учения проходится в школе в 3–4 года. Наиболее народом уважаются книги религиозно-нравственного характера, почему при церкви в 1890 году заведена небольшая библиотека для народного чтения, откуда всякий желающий может брать для чтения книжки и листки во всякое время безвозмездно. Молитвослов можно найти в каждом доме, нередкость встретить и часослов, псалтырь, сборник акафистов, Библию. Польские молитвенники тоже в большом употреблении по домам у прихожан" [9].

Не удивительно, что православные в Польше в межвоенные годы не только ощущали, но и активно выражали потребность в своей собственной литературе, и даже сами пытались восполнить недостающее путем переписывания от руки. Здесь отчасти проявились и практическая необходимость "возможно широкого участия народных масс в церковной жизни"⁵, всесторонне обсуждавшаяся в межвоенной Польше, в том числе и в специальных изданиях. Очень часто фоном для рассмотрения подобных вопросов служила недавняя история России, о которой говорили с горечью и скорбью. В народной литературе православной Польши появилась даже особая тема, подхваченная многими авторами, суть которой – "народ и Церковь", "соборность Церкви", "Всероссийский Церковный Собор 1917–1918 гг. и его значение для православия". Об этом, в частности, много и убедительно писал такой замечательный литератор как протопресвитер Терентий Теодорович, один из деятельных участников Собора 1917–1918 гг. Он не раз подчеркивал: "Только можно радоваться, что вопрос о Соборности Церкви – и в частности Православной Церкви в Польше – стал вопросом живым и действенным в печати, как духовной, так и светской, даже до полемичности" [11]. В писаниях о. Терентия мы можем найти немало рассуждений о роли и значении собственно народной литературы для церковной жизни. Опытный пастырь, он был склонен считать писательство для народа особым видом проповедничества.

Вообще же, помимо произведений, созданных до 1918 г. и затем только перепечатывавшихся, в межвоенной Польше выходили в свет сочинения православных литераторов-эмигрантов, живших в различных странах, а также (в основном анонимно) авторов из СССР. Печаталось большое число сочинений местных писателей, как правило, жителей крупных городов. Среди них доминировали представители русского и русскоязычного меньшинства, люди интеллигентных профессий, часто светские, близкие к церковным кругам. В качестве примера можно указать на известного литератора С. Кулаковского, автора многих книжечек для народа,

⁵ См., напр., доклад сенатора Сената Польши от русского меньшинства А.В. Назаревского Епархиальному Собранию Полесской Епархии 17 декабря 1927 г. [10].

в том числе и тех, что связаны с возрождением в народной среде древлеправославных литературных традиций⁶. Особые писательские группы составляли высшие духовные лица, преподаватели духовных учебных заведений, приходские священники. Синодальная типография в Варшаве и синодальные учреждения Православной Церкви в Польше являлись подлинными литературными центрами, не только способствовавшими литературной деятельности православных, но и организовавших ее.

Не удивительно, что варшавская Синодальная типография – главнейший литературно-издательский центр православной Польши – напечатала основную массу народной православной литературы, насчитывающую несколько сот названий книг, книжечек и брошюр, а также огромное число разнообразных листовок, учесть которые даже приблизительно не представляется возможным.

Тиражи всех этих изданий были весьма значительны, в среднем от тысячи до нескольких тысяч экземпляров. Сохранившиеся архивные документы Синодальной типографии свидетельствуют, что книгоиздание для народного читателя велось в ней с большим размахом, а тираж таких универсальных изданий как всевозможные типы календарей составлял несколько десятков тысяч экземпляров каждого типа [12]. Различные однолистные издания тиражировались десятками тысяч экземпляров и постоянно переиздавались, как, впрочем, и многочисленные брошюры и небольшие книжечки для народа, дошедшие до нас порой лишь в более поздних переизданиях, а нередко известные только из упоминаний в тех или иных каталогах и описаниях. Общий же совокупный тираж этой народной литературы насчитывал несколько миллионов экземпляров, что дает наглядное представление о широте ее распространения и значении в жизни православных Польши.

В очень большом числе у православных имелись рукописные копии различных песнопений, молитв, поучений. Как правило, они не собирались в отдельный сборник и не переплетались, а потому служили недолго – в течение всего лишь нескольких лет. Однако именно эти рукописания, в основном крестьянские, сыграли столь же значительную роль, как и печатные издания. Порой рукописания эти являлись своего рода дополнительным тиражом печатных изданий, особенно в случае с такой книгой как Богогласник, рукописные списки отдельных песнопений из которого, выполненные в 20–30-х годах XX в., встречаются в различных собраниях и сейчас. Впрочем, оригиналами для подобных списков часто служили журнальные публикации, прежде всего в знаменитом православном иллюстрированном еженедельнике "Воскресное чтение", носившем подзаголовок "народного" и тиражировавшемся в нескольких тысячах экземпляров⁷.

Жанровое разнообразие народной православной литературы межвоенной Польши было очень богато, можно говорить о десятках ее жанров и видов, до сих пор не только практически не изученных, но и совершенно неизвестных, даже не определенных терминологически. По сей день литература эта остается terra incognita, да и сам вопрос о ее существовании ставится по сути впервые. Она впитала в себя произведения авторов древних времен, сочинения писателей Средневековья и Нового времени, а также тех кто жил недавно и конечно же современников, лиц духовных и светских, писавших стихами и прозой, вплоть до народных рассказов, баллад, небольших литературоведческих эссе, очерков, наконец, всевозможных слов, бесед, поучений, столь любимых народным читателем на протяжении почти тысячелетия восточнославянской православной литературы.

Особыми видами литературы, пользовавшимися колоссальным, не всегда удовлетворявшимся спросом, являлись всевозможные календари (до 5–7 различных "родов" – по терминологии самих ее издателей), а также сборники народных церковных

⁶ Им, например, изданы такие книжечки как "Белый клубок и шапка Мономаха" (Варшава, 1926), "Чудо Богоматери о Феофиле" (Варшава, 1926) и др.

⁷ Журнал "Воскресное чтение" – уникальное издание в православном мире XX ст. Он регулярно, еженедельно, выходил в Варшаве с 1924 по 1939 гг. и был очень любим не только среди православных Польши, но и многих других стран, особенно в среде Российского Зарубежья.



Рис. 2. Обложка "Православного церковно-народного календаря 1928". Варшава, 1927.

песнопений – Богогласники. Календари печатались регулярно, начиная с 1922/1923 гг. (первый календарь, на 1920 г., был издан в 1919 г.) и по 1939 г. Они были настенными, отрывными и в форме книги. Число иллюстраций в календарях все время увеличивалось, обложки их иногда были цветными, рисованными лучшими художниками. Календари содержали месяцесловы, святцы, различные справочные материалы, литературные произведения, хроники за год, всевозможные советы православному населению, а порой, в приложении, целые дополнительные книги, набравшиеся даже церковнославянскими шрифтами, как это было, например, в календаре 1939 г., к которому прилагался объемный Типикон [13].

"Православный календарь на 1924 год" был издан "по благословению Высокопреосвященнейшего Дионисия, митрополита Варшавского и Вольнского и всея Польши и с разрешения Священного Синода Православной Митрополии в Польше" Русским телеграфным агентством "Русспресс". Это агентство, основанное в 1920 г. и имевшее свои отделения и представителей в крупнейших городах Европы, еженедельно выпускало политические и экономические бюллетени, а также издавало различную русскоязычную литературу, в том числе и календари. Одновременно с большим, агентство в том же 1924 г. напечатало и "Маленький календарь на 1924 г." в цветной обложке. В предисловии от издательства к большому календарю есть такие слова: "Считаясь с тем фактом, что большинство наших читателей принадлежит к земледельческому классу, мы ... помещаем также краткий сельскохозяйственный календарь. Полагаем, что это содержание включает в себе все самые необходимые сведения для широкой массы православного населения Польши" [14]. Тогда же был издан и особый "Отрывной религиозно-нравственный календарь на 1924 год".

Помимо "Русспресса", церковные календари охотно печатали другие русские издательства, прежде всего крупная варшавская издательская и книготорговая фирма "Добро". Настенные календари на заказных началах часто издавались в провинциальных типографиях, в качестве особого примера хочется отметить "стенные календари", вышедшие в сдававшейся в аренду типографии знаменитого Ставропигийского Института во Львове [15].

Со временем монополистом в издании православных календарей, носивших иногда название "церковно-народных" [16], стала Синодальная типография в Варшаве, печатавшая их в 1920-е годы совместно с другими крупными издательствами, такими как "Добро".

Все типы календарей охотно раскупались, а книжные были поистине "незаменимой настольной книгой в каждом доме", как о том сообщалось в многочисленных рекламных объявлениях. Объем отдельных изданий календарей достигал десяти печатных листов. Они скорее напоминали небольшие энциклопедии или же маленькие библиотечки, в которых оказывались представлены сразу несколько специальных книг, посвященных наиболее важным для православного читателя темам.

Едва ли не бóльшей популярностью, чем календари, пользовались у народного читателя Богогласники – своего рода народные книги традиционного местного церковного обихода. В отличие от календарей, Богогласники активно переписывались, в том числе и с поздних печатных оригиналов, то есть оригиналов 1920-х и 1930-х годов. Первый Богогласник в межвоенной Польше выпустило в 1924 г. издательство "Добро" по благословению митрополита Дионисия [17]. Основой первого варшавского издания послужили "прежние издания Богогласника – Холмское и Почаевское". Как и многие другие православные издания, в том числе и некоторые народные, тираж Богогласника печатался на разных сортах бумаги. Второе издание этой книги увидело свет в том же издательстве в 1928 г. тиражом в 7000 экземпляров. Тогда же отдельные песнопения из Богогласника начала регулярно печатать Синодальная типография в Варшаве, а в 1935 г. она издала совершенно особенное, в высшей степени тщательно составленное его издание с нотами [18]. Этот уникальный иллюстрированный сборник содержит более ста песнопений: песни на Рождество Христово (16 песнопений), ко Господу Иисусу Сладчайшему (3 песнопения), песни на Богоявление Господне

(5 песнопений), песни на Сретенье Господне (4 песнопения), песни в неделю о Мытаре и Фарисее, в неделю о Блудном Сыне и Великопостные (5 песнопений), на Вход Господень в Иерусалим (2 песнопения), песни Страстные (4 песнопения), песни на Воскресение Христово (5 песнопений), песнь на Вознесение Господне (2 песнопения), песнь в День св. Троицы (2 песнопения), песнь в День св. Духа (2 песнопения), песнь на Преображение Господне (2 песнопения), песнь на Воздвижение (2 песнопения), песни Пресвятой Богородице (14 песнопений), песни чудотворным иконам Богородицы и Богородичные (18 песнопений), песни нарочитым святым (18 песнопений), песни покаянные, хвалительные и умильтельные (14 песнопений).

Этот Богогласник и по сей день пользуется огромной популярностью у православных Польши. Его песнопения часто слышны возле и в сельских и городских церквях всей Польши, но особенно охотно их поют теперь во время паломничеств, прежде всего на Св. гору Грабарку (в Поляшье), когда многотысячный хор исполняет их в едином молитвенном порыве часами. Среди них есть и песнь "Святым Кириллу и Мефодию, Первоучителям Славянским":

Братя! Двоицу святую
 В сей день радостно почтим,
 Просветителей честную память
 Светло совершим!
 Песню хвальною, велегласною,
 Да восхвалим их.

Радуйся, Кирилле!
 Радуйся, Мефодие!
 Радуйтесь, радуйтесь,
 Словенских стран Апостолы!
 Светом Божиим, просветители,
 В тьме блуждающих
 Озарили нас.

Из источника
 Православия
 Души жаждущих
 Напоили вы!

И словенскими
 Письменами вы,
 Богомудрые,
 Умудрили нас.

В умилении
 Благодесно все,
 Торжествуя днесь,
 Ублажаем вас.

Листовки с отдельными песнопениями из Богогласника охотно приобретались многочисленными паломниками в православных монастырях межвоенной Польши и главным среди них – Почаевской лавре. Лавра сама успешно занималась издательской деятельностью, имеющей тут вековую традицию. Здесь же, в лавре, впервые был издан и Богогласник [19], затем неоднократно переиздававшийся в XIX–XX вв. в обновленном виде [20]. Лавра имела как бы собственную издательскую программу, рассчитанную в основном на выпуск народной литературы, не только продававшейся, но и бесплатно раздававшейся во время церковных праздников и паломничеств в ее стены. Особая роль Почаевской лавры в восточнославянском православном мире хорошо ощущалась повсеместно. Церковный народ чтит лавру как единственную величественную монастырскую святыню, чудом сохраненную, убереженную. "И здесь оказалось особенное промыслительное действие Божие: в то время, когда на Руси все монастыри и три Лавры безбожниками поруганы, закрыты, Почаевская Лавра призвана к молитвам, особенно теперь нужным грешному роду людскому, – и эту святую обязанность Обитель Почаевская строго исполняет" [21].

Лавра издавала большое количество различных листовок, памяток паломникам,

наставлений, "слов", "поучений", отдельных песнопений и т.д. Существовало особое "Благословение Почаевския Свято-Успенския Лавры" – специальная издательская серия небольших народных брошюр и книжечек, часто иллюстрированных, тематика которых была весьма разнообразной: жизненный путь человека, размышления о смерти и Страшном суде, поведение в храме и многое другое [22].

Варшавская Синодальная типография в самом начале своего существования наладила выпуск народной православной литературы как в виде листков и небольших брошюр, так и книг. Листки и брошюры издавались целыми сериями, в каждую из которых входило до ста и более изданий. Большое распространение получили всевозможные настенные издания, текстовые и типа "образков".

Наиболее известными сериями народной православной литературы были: "Миссионерские листки и брошюры", в том числе противосектантские, "Беседы об устройстве Святого Храма и о совершаемых в нем Богослужениях", "Библиотека Православного Христианина", "Жития святых", "Духовные песнопения и молитвы", "Описание путешествий, Св. мест, храмов и икон", "Народные рассказы".

Последняя серия, "Народные рассказы", содержала произведения, написанные в основном местными авторами. Сочинения эти предназначались как правило для взрослых, но были изданы и небольшие, неплохо напечатанные книжечки для детей, например, рассказ Софии Прорвич "Песни соловья" (Варшава, 1933). Пожалуй самым издаваемым в этой серии автором оказался Сергей Белайц, опубликовавший ряд своих рассказов и очерков нравоучительного содержания: "Проклятье странника" (Варшава, 1929), "Стрелочник" (Варшава, 1929), "Божья кара" (Варшава, 1929), "На пароходе" (Варшава, 1929), "Отшельник" (Варшава, 1929), "Без креста, без молитвы: Рассказ из советского быта" (Варшава, 1930).

Авторами "Народных рассказов" были не только светские лица, но и духовные, среди них митрофорный протоиерей Никандр Никитюков с его былью "Заживо погребенный" (Варшава, 1938), диакон Григорий Соловей с драмой "З пекла до раю" на украинском языке (Дубно, 1938) и др.

Житийная литература была представлена как сочинениями современных православных агиографов Польши, так и житиями, написанными ранее. Следует отметить такое, до сих пор уникальное в восточнославянской православной литературе, издание, как "Краткие Жития Святых на весь год" (Варшава, 1929), составленное и выпущенное авторским и редакторским коллективом журнала "Воскресное чтение". Несмотря на некоторые незначительные ошибки и неточности, эта книга с необходимыми дополнениями может издаваться и сейчас. Ценность ее для самого широкого православного читателя и ныне несомненна.

Пожалуй самым известным агиографом Польши того времени был протоиерей Константин Зноско – талантливый церковный писатель, автор жития преподобного Иова Почаевского [23], трех святых виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия [24], святого Афанасия Брестского [25]. Православными верующими межвоенной Польши особо почитался преподобный Серафим Саровский, произведения и жития которого неоднократно издавались и переиздавались. Архиепископ Алексий (Громадский) составил иллюстрированную книгу о преподобном, изданную Синодальной типографией [26]. Не удивительно, что серия "Библиотека Православного Христианина" открывалась такими книжечками как "Великий Подвижник Саровский Серафим", "Молодость Св. Подвижника Преподобного Серафима", "Преподобный Отец Серафим Саровский в пустыне" и еще почти тридцатью изданиями, посвященными преподобному⁸.

Весьма богатой была народная литература о чудотворных иконах, особенно иконах Богоматери. Издания эти, помимо общих описаний, содержали фотографические и графические изображения икон, тропари, кондаки, величания. Вот как величалась Холмская чудотворная икона Богоматери:

⁸ См. статью Л.Л. Щавинской.

Величаем Тя,
Пречистая Дево,
И почитаем честную Икону Твою.
Юже от лет древних
Во граде Холме прославила еси [27].

Это величание перекликается с древним песнопением в честь этой иконы, часто поющим по всей Польше до сих пор, особенно на Холмщине:

Пречистая Дево, Мати Русского краю!
Як на неби, так и на земли, Тя величают!

Народная православная литература межвоенной Польши, опиравшаяся на богатейшие местные и общие восточнославянские православные традиции, была в ту пору самой богатой в восточнославянском православном мире. И по сей день ее произведения служат верующим Польши, Украины, Белоруссии, России. Отдельные сочинения переиздаются до сих пор, но в целом литература эта постепенно забывается, уходит. Многих произведений уже нет даже в крупнейших библиотеках, таких как, например, Библиотека Народова и Университетская библиотека в Варшаве, не говоря уже о менее значительных книгохранилищах. Некоторые издания, особенно листки и небольшие брошюры, видимо, утрачены навсегда. И тем не менее то, что уже удалось разыскать и изучить, дает возможность довольно наглядно представить образ этой литературы, создававшейся и издававшейся под знаком трех церковных девизов, украшавших обложки книжек серии "Библиотека Православного Христианина":

"Не о хлебе едином жив будет человек" (Мф. 4, 10).

"Иисус же рече им: Дайте им вы ясти" (Мф. 14, 16).

"Кому Церковь не мать, тому Бог не отец".

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Annual Bibliography of the History of the Printed Book and Libraries. Dordrecht: Boston; London, 1969. Vol. 1.
2. Пономарев А.И. Народные листы и картинки духовного содержания // Странник. 1881. № 11. С. 406–415; № 12. С. 604–626; 1882. № 3. С. 392–414.
3. Ан-ский С.А. Очерки народной литературы. СПб., 1894; Ан-ский С.А. Народ и книга. М., 1914; Родников В. Очерки по вопросам народной литературы и народного чтения. Киев, 1914; Дорошенко Д. Народная украинская литература. СПб., 1904.
4. *Papierzyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia: 1918–1939. Warszawa, 1989.
5. *Ks. Grzegorz Sosna.* Polskie prawosławie // Materiały problemowe. 1988. № 6. S. 55–56.
6. Powszechny Spis Ludności z dnia 9.XII. 1931 // Statystyka Polski. Ser. D. Warszawa, 1939. Tabl. 34.
7. Призыв к Православным Христианам // Воскресное чтение. 1927. № 13. Об. обложки.
8. Русенко И.Ю. Народ воскрес // Ваврик В.Р. Крестьяне-поэты. Лувен, 1973. С. 76.
9. *O. Aleksy Wolkowski.* Historyczny oraz statystyczny opis cerkwi i parafii w Czarnej Cerkiewnej. Czarna Cerkiewna-Bielsk Podlaski, 1994. S. 74, 76.
10. Постройка Свято-Покровской церкви в г. Барановичах (1921–1928 гг.). Вильно, 1929. С. 52–64.
11. Протопресвитер Терентий Теодорович. В защиту Московского Всероссийского Церковного Собора (1917–1918 гг.). Варшава, 1927. С. 3.
12. Архив Православной Митрополии в Варшаве. RV-8V/266. Л. 21–22.
13. Типикон сиесть Церковный Устав на 1939 год // Православный календарь на 1939 год. Варшава, 1938.
14. Православный календарь на 1924 год. Варшава, 1924. С. 2.
15. Стенной календарь Русской селянской организации (PCO) на 1931 год [Львов, 1930]; Стенной Календарь на 1934 год Русской Селянской Организации [Львов, 1933] и др.
16. Православный церковно-народный календарь на 1928 год. [Варшава, 1927] и др.

17. Богогласник или сборник набожных песнопений праздникам Господним, Богородичным, нарочитых святых и чудотворным иконам, а также и других благоговейных, молитвенных, покаянных и умильтельных песней. Варшава, 1924.
18. Богогласник с нотами. Издание Миссионерского Комитета при Священном Синоде. Варшава, 1935.
19. Богогласник. Песні благовейныя Праздником Господским, Богородичным и Нарочитых Святых чрез весь год приключаящымся. Почаев, 1790.
20. *Шурат В.* Из студій над почаївським "Богогласником". Львів, 1908; *Щеглова С.А.* Богогласник: Историко-литературное исследование. Киев, 1918.
21. Памятка для православных паломников о Почаевской Лавре и Ея Святынях. Варшава, 1934. С. 4.
22. Летит время во дни и ноци, яко крылами. Warszawa, 1937; Два пути жизни – широкий и узкий. Warszawa, 1937; О поведении в храме Божиим. Warszawa, 1937 и др.
23. Житие Преподобного Иова, Игумена и Чудотворца Почаевского (1550–1651) / Составил протоиерей Константин Зноско. Варшава, 1932.
24. Житие и страдания Святых Виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия (1347) / Составил протоиерей Константин Зноско. Варшава, 1932.
25. Житие и страдания Святого Преподобномученика Афанасия, Игумена Брестского (1595–1648) / Составил протоиерей Константин Зноско. Варшава, 1931.
26. *Алексий, архиеп.* Преподобный Серафим Саровский, Великий Угодник Божий и Чудотворец. Варшава, 1931.
27. Холмская чудотворная икона Божией Матери. Варшава, 1930. С. 4.



© 1996 г.

ЩАВИНСКАЯ Л.Л.

НАРОДНЫЕ ЛИСТКИ И БРОШЮРЫ, НАПЕЧАТАННЫЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ В МЕЖВОЕННОЙ ПОЛЬШЕ¹

Цель данной работы – представить репертуарный перечень основных издательских серий народной православной литературы Польши межвоенного периода (1918–1939). Давать подробное описание тех или иных конкретных серийных изданий из-за их многочисленности и частых повторных воспроизведений, еще более увеличивающих их количество, в небольшой по объему статье невозможно. Для этого необходим выпуск специального каталога в виде отдельной книги с указателями. При подготовке настоящей публикации в основу положены принципы отражения содержания всех изданий основных серий народной православной литературы и общей характеристики каждой из этих серий. Поэтому перечень изданий каждой серии предваряется ее краткой аннотацией, составленной на основании анализа произведений составляющих серию, а также различных архивных документов и иных материалов.

Данная работа – итог трудных поисков в собраниях различных стран, включая экспедиционные поездки по православным епархиям Польши. Для составления репертуарного перечня использовались как сами издания, просмотренные *de visu*, так и различные каталоги и описания тех лет, рекламные объявления, архивные источники². Необходимо помнить, что речь идет о чрезвычайно редких изданиях, многие из которых, вероятно, не сохранились. Во всяком случае, пока они не были обнаружены нами ни в одном из государственных, ведомственных (включая конфессиональные) или же частных книгохранилищ Польши, Белоруссии, Украины, Литвы, России. Насколько они редки свидетельствует специальная многотомная "Bibliografia polska 1901–1939" [2]. В ней регистрируются все издания, "опубликованные на польских землях (не взирая на язык публикации и национальность автора)" [2. S. XXX]. "Для изданий, напечатанных в границах Польши, действует правило не регистрации тех из них, которые насчитывают не более 4 страниц, допускающее однако множество исключений. Так селекция по признаку количества страниц не касается авторских работ, всякого рода литературных и научных текстов, публикаций, входящих в состав издательской серии, однодневок, нот, норм, оттисков" [2. S. XXXI]. Тем не менее в "Bibliografii polskiej 1901–1939" отсутствует подавляющее большинство народных листков и множество брошюр, напечатанных Православной Церковью в межвоенной

Щавинская Лариса Леонидовна – ученый секретарь Центра белорусоведческих исследований Института славяноведения и балканистики РАН.

¹Исследование осуществлено благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

²Список всех этих материалов, источников и хранилищ, находящихся в Польше, Белоруссии, Литве, Украине и России, занял бы непомерно много места. В общей сложности он насчитывает несколько сот наименований и по количеству даже превосходит число самих рассматриваемых изданий. Вместе с тем, хотелось бы отметить такие важные источниковые материалы как, например, многочисленные рекламные и книготорговые объявления, содержащиеся в весьма обширной православной периодике Польши, прежде всего в журнале "Воскресное чтение" (1924–1939), а также специальные книготорговые каталоги, в том числе [1].

Польше³. Те из них, которые вошли в описание, являются своего рода исключением, ставшим доступным для работающих над этим сводным каталогом в крупнейших книгохранилищах Польши [2. S. V–XXXVII].

Следует учитывать, что "Bibliografia polska 1901–1939" – плод труда целого Библиографического института и нескольких поколений польских ученых, сумевших создать обширную источниковую базу и специальную "картотеку материалов..., насчитывающую ныне около 360000 позиций..." [2. S. XXIV]. К сожалению, даже в этом случае регистрация народных православных изданий представляет неразрешимую трудность и оказывается весьма неполной. Впрочем, *terra incognita* остается не только народная православная литература Польши межвоенного периода, но и православная периодика, исследовать которую несравненно проще в силу ее относительной доступности. Однако и по сей день не существует сколь-либо полного и точного ее указателя, а он, видимо, насчитывал бы около 40 или более названий газет, журналов, бюллетеней на русском (большинство), украинском, польском и белорусском языках⁴. При этом русскоязычная периодика межвоенной Польши, в отличие от украинской [5] и белорусской [6], вообще не изучается, несмотря на ее несомненное богатство и значение в истории народов Центральной и Восточной Европы, в том числе для судеб Русского Зарубежья. Для нашей темы эта периодика ценна прежде всего наличием в ней большого числа материалов, связанных с процессом создания, издания, распространения и чтения народной литературы. Православная периодика межвоенной Польши представляет собой огромный архив важнейших сведений по истории этой литературы и может быть дополнена, увы, не столь уж многочисленными материалами из государственных и ведомственных архивохранилищ различных стран, а также документами из столь существенного для настоящего исследования собрания – Архива Православной Митрополии в Варшаве⁵.

Публикуемый репертуарный перечень представляет собой специальную выборку из общего электронного банка данных проекта "Православная литература Польши: 1918–1939", одна из основных целей которого собирание, изучение, инвентаризация, каталогизация и публикация этой богатейшей части восточнославянского культурного наследия XX ст. От произведений славянских первоучителей Кирилла и Мефодия до оригинальных религиозно-философских сочинений, составивших славу русской духовной культуры нынешнего века – таков диапазон православной литературы Польши межвоенного периода, исследование которой предпринимается впервые.

Наша публикация – первый опыт и предварительный итог собирания и каталогизации памятников восточнославянской православной письменности и литературы XX ст., осуществляемых с использованием собственных компьютерных программных разработок и новейших достижений информационных технологий, что позволяет создавать универсальный электронный банк данных и локальные базы данных для работы над проектом, имеющие и вполне автономное, самостоятельное значение. Пример тому – данный репертуарный перечень изданий, входящих в состав основных издательских серий народной православной литературы, выпущенных в свет Синодальной типографией в Варшаве.

³К настоящему времени изданы только три тома "Bibliografii", последний из них опубликован в 1993 г.

⁴Вопрос о необходимости изучения православной периодики Польши межвоенного периода пытался поставить Казимеж Бобовский в своей статье [3. S. 24–28], содержащей некоторые общие сведения о нескольких изданиях. Следует признать, что и по сей день эта периодика "не была... предметом исторического исследования" [3. S. 25], если не считать очень небольшой главки Ярослава Хойньского [4. S. 146–152].

⁵Нам хочется поблагодарить приходское духовенство, епископат и верующих Православной Церкви Польши за заботу, внимание и бескорыстную помощь, постоянно оказывавшуюся нам. Особенно признательны мы протоиерею Григорию Сосне, благочинному Варшавского благочиния митрофорному протоиерею Анатолию Шидловскому, управляющему делами Канцелярии митрополита Варшавского и всей Польши протоиерею Георгию Дорошкевичу, митрофорному протоиерею Леонтию Тофилюку, ректору Варшавской Православной духовной семинарии протоиерею Георгию Тофилюку, протоиерею Григорию Мисюку, протоиерею Николаю Ленчевскому (младшему), магистру Ирине Савчук и многим другим.

Серия "Библиотека Православного Христианина". Включала в себя сто нумерованных выпусков, выходивших с конца 1920-х и в 1930-е годы, в том числе и в переизданиях. Имела единую серийную обложку серого, желтого, синего, малинового или фиолетового цветов различных оттенков. Некоторые выпуски серии были иллюстрированными. Серия целиком русскоязычная, объем каждого издания – 8 страниц четкой убористой печати на дешевой бумаге.

- № 1. Великий Подвижник Саровский Серафим.
- № 2. Молодость Св. Подвижника Преп. Серафима.
- № 3. Преп. Отец Серафим Саровский в пустыне.
- № 4. Как боролся Препод. Серафим со врагом спасения.
- № 5. Сила молитвы Саровского Старца Серафима.
- № 6. Любовь Преп. Серафима, Саровского Чудотворца.
- № 7. Беседа Преп. Серафима о том, как сладостно жить по-христиански.
- № 8. Духовное общение праведных (Из жизни Преп. Серафима Саровского).
- № 9. Как Преп. Серафим Саровский согревал любовию своею простой деревенский народ.
- № 10. Заповеди Преп. Серафима Саровского о жизни христианской.
- № 11. Воспоминание боголюбивой вдовы о Преподобном Серафиме Саровском.
- № 12. Прозорливость Преподобного Серафима.
- № 13. Утешитель (Из жизни Преп. Серафима Саровского).
- № 14. Как праведники помогают людям в их семейной жизни.
- № 15. Из воспоминания духовных детей Преподобного Серафима Саровского.
- № 16. Из чудных дел Преп. Серафима Саровского.
- № 17. Устроитель благоденствия людей и их семейного счастья (Из жизни Старца Серафима Саровского).
- № 18. Утешитель в крестоношении (Из жизни Преподобного Серафима Саровского).
- № 19. Воспоминания одной дворянской семьи о Преподобном Серафиме Саровском.
- № 20. Что получали от Преп. Серафима его детки.
- № 21. Преп. Серафим творит людям по вере их.
- № 22. Предсмертная беседа Преп. Серафима Саровского.
- № 23. Блаженная кончина Преп. Серафима Саровского.
- № 24. Небесная слава Преп. Серафима Саровского.
- № 25. Преподобный Серафим, как загробный благодетель одной семьи.
- № 26. Семья, взысканная чудесами Преподобного Серафима Саровского.
- № 27. Чудесные исцеления недугов, бывшие по кончине Преп. Серафима Саровского.
- № 28. Бессмертный врач (Из посмертных чудес Преподобного Серафима Саровского).
- № 29. Целебный источник Преподобного Серафима.
- № 30. Камни Преподобного Серафима.
- № 31. Молитва праведника за праведника (Молитвенное предстательство Свяителя Николая за Св. Афонского подвижника Преп. Петра).
- № 32. Соты духовные (Из наставлений Оптинского Старца Амвросия).
- № 33. Пасхальное слово Златоуста.
- № 34. Почему так сладостна песнь: "Христос Воскресе!" (Слово Свяителя Георгия Конисского, Архиепископа Белорусского).
- № 35. Светлая радость Воскресения Христова.
- № 36. Пасхальное Евангелие.
- № 37. Величие таинства Св. Причащения (Из "Поучительного Слова" Св. Илии Миниятия).
- № 38. Правда о вере (Против католиков и униатов). Что есть Уния восточного обряда?
- № 39. Правда о вере (Против католиков и униатов). Что есть Уния восточного обряда?
- № 40. Всемирная слава Свяителя Николая.
- № 41. Почему Свяитель Николай Чудотворец изображается с церковью и мечем в руках?
- № 42. Многочисленным именинникам на день Свяителя Христова Николая.
- № 43. Дни седмицы.
- № 44. Что такое Святая Четыредесятница?
- № 45. Страшный Суд.
- № 46. Рай.
- № 47. Ад.

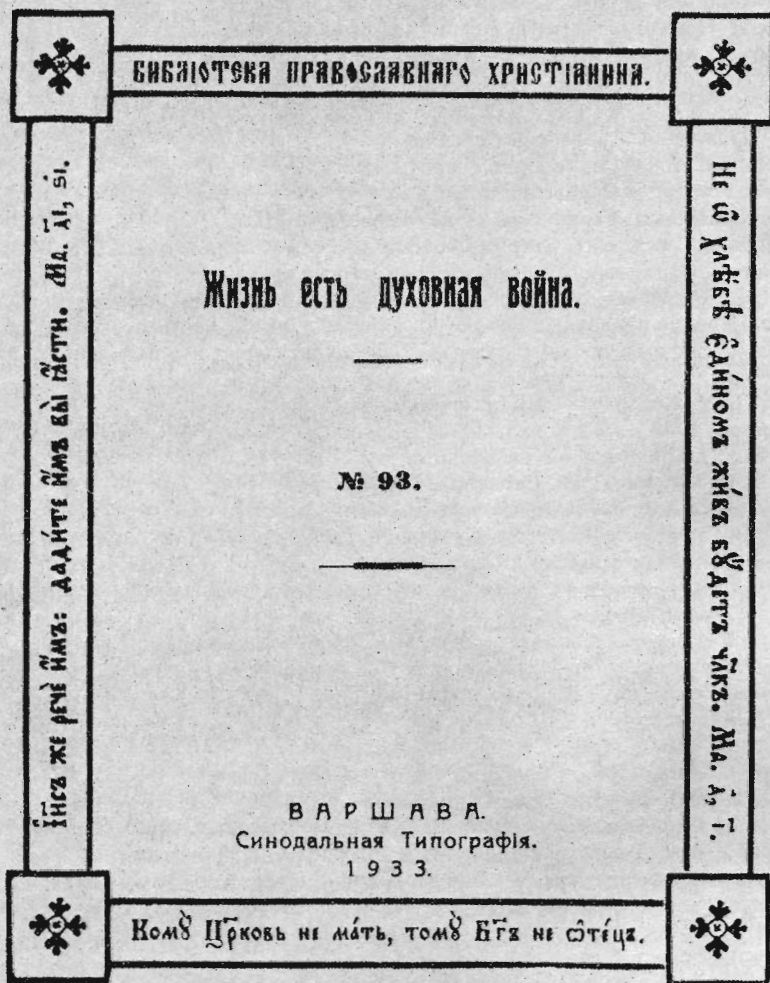


Рис. 1. Первая страница брошюры № 51 из серии "Библиотека Православного Христианина" – "Лето". Варшава, 1932.

- № 48. Об исповеди.
- № 49. Не отлагай покаяния до часа смертного.
- № 50. Весна.
- № 51. Лето.
- № 52. Осень.
- № 53. Зима.
- № 54. Вечер. Вечернее славословие Творцу. Сущность вечерних молитв.
- № 55. Полночь.
- № 56. Утро. Утреннее славословие Творцу. Сущность утренних молитв.
- № 57. Рождество Господа нашего Иисуса Христа.
- № 58. Святки.
- № 59. Богоявление Господне.

Л Ъ Т О.

I.

Изыдетъ человекъ на дѣло свое и на дѣланіе свое до вечера (Пс. 103, 23).

Прошли свѣтлые и великіе праздники Господни: Пасха, Вознесеніе и Троицынъ день; настало лѣто, будніе рабочіе дни, дни поистинѣ трудовые. Каждый добрый хозяинъ будто забудетъ на время свой домашній кровъ: съ ранняго утра до поздняго вечера станеть онъ проводить въ полѣ, подъ открытымъ небомъ, за полевою работою. Сколько трудовъ предстоитъ труженику! Пашня и посѣвъ, покось и жнитво, уборка сѣна, молотьба хлѣба... Трудовымъ потомъ не разъ оросится мать-земля сырая; отъ усталости занокуютъ руки, заломить спину, подогнутыя ноги... Иному, можетъ быть, и надоѣлъ зимою отдыхъ, а лѣтомъ радъ-радъ онъ будетъ добратся до ночлега. Самъ Господь Богъ судилъ человеку трудиться и въ потѣ лица своего добывать хлѣбъ насущный. А безъ труда и работы, съ голоду умрешь. Безъ трудовъ земля сама собой не уродитъ хлѣба. И слово Божіе говоритъ: **Кто воздѣлываетъ землю свою, тотъ ѣстъ хлѣбъ до сыта** (Притч. 12, 11); а если **кто не хочетъ трудиться, тотъ и не ѣшь** (Сол. 3, 10). Еще нашему праотцу Адаму Гос-

Рис. 2. Обложка брошюры № 93 из серии "Библиотека Православного Христианина" – "Жизнь есть духовная война". Варшава, 1993.

- № 60. Сретение Господне во храме.
- № 61. Преображение Господне.
- № 62. Вход Господен в Иерусалим.
- № 63. Страсти Христовы.
- № 64. Сошествие Христа Спасителя во ад.
- № 65. Богослужение Великой Субботы.
- № 66. Песнь Воскресения.
- № 67. Вознесение Господне.
- № 68. Троицын день.
- № 69. Крест Христов – наше оружие на врагов.
- № 70. Рождество Пресвятой Богородицы.
- № 71. Вход во храм Пресвятой Богородицы.

- № 72. Успение Пресвятой Богородицы.
- № 73. Праздник Покрова Пресвятой Богородицы.
- № 74. Добрые советы о памяти смертной.
- № 75. Десять горьких гроздов пьянства.
- № 76. Мать Милосердия.
- № 77. Милость за милость.
- № 78. Детская молитва.
- № 79. Смирением побеждай вражду.
- № 80. "Не судите, да не судимы будете".
- № 81. Справедливо ли мнение, будто в деле нашего спасения чему быть, того не ми-
нуешь.
- № 82. Странноприимство пустытника.
- № 83. Доброе слово земледельцу.
- № 84. Почему иногда молимся и не получаем просимого.
- № 85. Кроме Церкви Православной, нигде нельзя обрести спасения.
- № 86. Бойся осуждать иереев Божиих.
- № 87. Цветы.
- № 88. Что такое заповеди церковные.
- № 89. Наши идолы.
- № 90. Церковная молитва выше домашней.
- № 91. Урок любви христианской.
- № 92. От совести никуда не убежишь.
- № 93. Жизнь есть духовная война.
- № 94. С порочным не дружись.
- № 95. Можно ли верить всякому сну?
- № 96. Беседа о сквернословии и о матерном слове.
- № 97. В деле веры и спасения нельзя полагаться на свое мудрование.
- № 98. Две лестницы.
- № 99. Не бегай встречи со священником.
- № 100. Не всякому слуху верь.

Серия "Набожные песни из Богогласника". Включала в себя около ста выпусков, как нумерованных, так и не нумерованных, неоднократно издававшихся и переиздававшихся в 1920–1930-е годы. Издания представляли собой листки с текстами отдельных песнопений и нотами.

1. О, горе мне грешному.
2. Царю Христе незлобивый.
3. Христе Царю справедливый.
4. Уже декрет подписуе.
5. Вижу Тя на кресте распятого.
6. Огнь горящий в сердце моем.
7. Играй Иерусалиме новый.
8. Иерусалиме светел над звезды.
9. Господь вознесется на небеса.
10. Все Тя хоры.
11. Источник духовный.
12. Крестным древом распятого.
13. Почаевской Божией Матери "Пасли пастыри".
14. Почаевской Божией Матери "Ой зійшла зоря".
15. Холмской Божией Матери "Пречистая Дево".
16. Барградской Чудотворной Иконе Божией Матери "О, Всепетая Мати".
17. Пресвятой Богородице "Мати милосердия".
18. Апостолу и Евангелисту Иоанну Богослову: "Иоанна Богослова и Ритора Сладкомова".
19. Преп. Онуфрию "Помощника ко ищеши".
20. Св. Николаю "Дивный во делах".
21. Св. Николаю "О, кто, кто Николая".
22. На рождество Иоанна Крестителя "Искапайте горы".
23. Почаевской Божией Матери.

32. Св. Николаю Чудотворцу "Явный всему миру".
33. Св. Кириллу и Мефодию "Братья! Двоицу святую".
34. Святому князю Владимиру "Просветителю нашему".
35. Св. Пророку Илии "Галаадский Славный Пророче".
36. Преп. Иову Почаевскому "Из млада возлюби Бога".
37. Преп. Афанасию Брестскому "Блажен Ты, Отче".
38. Св. Великомуч. Параскеве "Радостным сердцем возвысим глас".
39. Пресвятой Богородице "Источнице благодати".
40. Пресвятой Богородице "Светлейша Денницы".
41. Пресвятой Богородице "Вселенная всех стран".
42. Пресвятой Богородице "Пречистая Дево".
43. Пресвятой Богородице "О, Пречистая Царице".
44. Пресвятой Богородице "Пресвятая Дево, светла зарнице".
45. Сретению Господню "Приносит Дева Младенца".
46. Сретению Господню "Светло днесь ликуем".
47. Сретению Господню "Предивное торжество".
48. Благовещению Пресвятой Богородицы "Да приидет".
49. Преображению Господню "На горе преобразился".
50. Успению Божией Матери "Троне вышний".
51. Рождеству Пресвятой Богородицы "Рождество славно".
52. Рождеству Пресвятой Богородицы "Светло небо с ангелы веселися днесь".
53. Введению во храм Пресвятой Богородицы "Патриаси торжествуйте".
54. Введение во храм Пресвятой Богородицы "Архиерее Захарие".
55. Покрову Божией Матери "Истинная Мати света".
56. Покрову Божией Матери "Воспойте согласно".
57. Покрову Божией Матери "Богом избранная Мати".
58. I песнь о вечности "Тлить боязнь сердце".
59. II песнь о вечности "Памятайте, христиане".
60. I песнь покаянная "Согреших, о, Боже мой".
61. II песнь покаянная "Востревожимся, устранимся".
62. I песнь о смерти "Возстани, о, душе".
63. II песнь о смерти "Кажуть люди, що я умру".
64. III песнь о смерти "Приде година".
65. О зло прожитом времени "Ох ушли ж мои года".
66. Песнь о дожде "Царю Боже Авраама".
67. Песнь "Хвалите Господа с небес".
68. Песнь вечерняя "Сподоби, Господи".
69. Рождеству Христову "Виде Бог".
70. Рождеству Христову "Весела света новина".
71. Рождеству Христову "Небо и земля".
72. Рождеству Христову "Цвете мысленный".
73. Рождеству Христову "Ликующе возыграймо".
74. Рождеству Христову "Дивная новина".
75. Рождеству Христову "Нова радость стала".
76. Рождеству Христову "Предвечный родися".
77. Рождеству Христову "Вселенная веселися".
78. Рождеству Христову "Скиния золотая".
79. Рождеству Христову "Новая радость свету ся зъявила".
80. Рождеству Христову "Бог предвечный".
81. Рождеству Христову "Радуйтеся вси людие".
82. Рождеству Христову "Ныне Адаме возвеселися".
83. Рождеству Христову "Я умом ходила".
84. Богоявлению "Вонми небо".
85. Богоявлению "Иордан реко уготовися".
86. Богоявлению "Глагол Господень".
87. Богоявлению "Иордане уготовися".

Серия "Миссионерские листки". Включала в себя более ста различных выпусков на русском и украинском языках, как нумерованных, так и не нумерованных, неоднократно

издававшихся и переиздававшихся в 1920-е – 1930-е годы. Листки были разноформатными, в основном четырехстраничными, часто иллюстрированными. Печатались на бумаге различного качества, иногда очень хорошей, четкими убористыми шрифтами.

- № 1. а) Дочь Иaira, воскресшая от смерти в жизнь.
б) Кто такой Иисус.
- № 2. а) Слепой.
б) Как спастись?
- № 3. Неразумные девы.
- № 4. а) Работники в винограднике.
б) Как спастись?
- № 5. а) Сеятель.
б) Как спастись?
- № 6. Блудный сын.
- № 7. а) Богатый и Лазарь.
б) Как спастись?
- № 8. а) Фарисей и Мытарь.
б) Молитва смирения и покаяния.
- № 9. а) Расслабленный.
б) Рассказчик (Свидетельство штундиста).
- № 10. а) Иисус в доме Фарисея.
б) Бог хочет, чтобы все люди спаслись.
- № 11. О возрождении в Таинстве Крещения.
- № 12. О церковной Иерархии.
- № 13. О крестном знамении.
- № 14. Об иконопочитании.
- № 15. О почитании Св. храмов.
- № 16. О молитве за умерших.
- № 17. О церковных обрядах.
- № 18. О пути к спасению.
- № 20. О почитании Пресвятой Девы Марии.
- № 21. Житие и кончина Св. Великомученика Георгия.
- № 22. Житие Св. Великомученицы Варвары.
- № 23. Памяти Священномученика Дионисия Ареопагита.
- № 24. Житие Алексия, человека Божия.
- № 25. Почему мы называемся православными христианами.
- № 26. Памяти Св. Великомученицы Параскевы.
- № 27. О церковной свече.
- № 28. Свечи и лампады в храме Божиим.
Временные несчастья – благодеяния Божия.
В скорби – к Богу поскорее.

Два пути жизни – широкий и узкий.

Есть ли ныне чудотворцы?

Загаецкий Св. Иоанна Милостиваго Монастырь.

Загаецкий образ Божией Матери "Всемиловитвейшей".

Иже во Святых Отца нашего Василия Великаго (Поучение о гордости).

К Ангелу-Хранителю. Молитвенное обращение.

Каково должно быть истинное покаяние (Поучение в неделю Сыропустную).

Крест Христов и крестное знамение.

Летит время во дни и ночи, яко крылами. Смерть всегда бдит с косою да посечет яко траву с рососою. Св. Димитрия, Митрополита Ростовского.

Миссионерский гимн (с текстом и нотами).

Молитвенное воздыхание ко Пресвятой Деве Богородице.

Молитесь Божией Матери!

Молитесь об умерших!

На богомолье в Почаевскую Лавру.

На неделю Всех Святых. Св. Отца нашего Ефрема Сирина.

Не жалей об оказанной помощи ближнему.

Наказанные клятвopеступники.

Начало Христианства на Холмщине.

Неделя 6-я по Пятидесятнице. Св. Отца нашего Иоанна Златоустого.

Неделя 10-я по Пятидесятнице. Св. Отца нашего Иоанна Златоустого.

Неделя 12-я по Пятидесятнице. Св. Отца нашего Иоанна Златоустого.

Непрестанно молитесь.

О жизни и смерти.

О поведении в храме Божиим.

О почитании Святых Икон (Поучение в неделю Православия).

О причащении Святых Таин (Поучение Св. Отца нашего Иоанна Златоустого).

О путях жизни.

О силе ходатайства Пресвятой Богородицы пред Богом и достойным Ее ублажении.

О терпении (Святителя Димитрия Ростовского).

Об истовом изображении на себе крестного знаменья (Поучение в неделю Крестопоклонную).

Об обязанности каждого христианина слушать поучения своих пастырей.

Памятка для Православных Паломников о Почаевской Лавре.

Плач Пресвятой Богородицы. Канон (Творения Симеона Логофета).

Пост – обличитель грехов, проповедник покаяния. Беседа в первую седмицу Св. Четырдесятницы.

Праздник Пасхи – Праздник радости духовной для всех.

Пред исповедью.

Поучение к прихожанам в Неделю Сыропустную.

Пятница Светлой Седмицы.

Родителям о воспитании детей (По Св. Иоанну Златоустому).

Самоослепленность неверующих.

Св. великий Князь Владимир и Холмская Икона Божией Матери.

Св. Иоанна Златоустого. О входе Иисуса Христа в Иерусалим.

Слово о покаянии Святого Отца нашего Иоанна Златоустого.

О необходимости и силе покаяния.

Св. Отца нашего Антония Великого, о том, что духи злобы всегда стараются свратить благочестивых людей с пути добродетели, и что смирение необходимо для спасения.

Слепота юных.

Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы.

Слово в Неделю Сыропустную.

Слово Св. Отца нашего Димитрия Ростовского.

Уроки благочестивой жизни для христианина от Успения Пресвятой Богородицы.

Что нужно делать, чтобы спастись?

Что я видела на том свете?

Чудо от Иконы Спасителя Господа нашего Иисуса Христа в г. Вирите, обратившее евреев к вере во Христа.

Едино стадо і Един Пастир. Відповідь зрадників Православної віри.

Житіє Св. Николая.

Життя й страждання Св. Великомученика Діонісія Ареопажита.

Життя Преподобної Матері нашої Марії Єгипетської.

Життя Преподобного Отця нашого Онуфрія Великого.

Загаецький Св. Іоана Милостивого Манастир.

На богомілья до Почаївської Лаври.

Нерукотворений Образ Господа Ісуса Христа.

Пам'ять Святого Славного Великомученика Побідоносця Георгія.

Положення ризи Пресвятої Богородиці.

Почаївська Чудотворна Ікона Божої Матері.

Преображення Господне.

Преподобний Іов, Ігумен і Чудотворець Почаївський.

Прочанка.

Страждання Св. Великомучениці Параскеви.

Усікновення Глави Іоана Хрестителя.

Чи треба шанувати Святі Ікони?

Чудеса Св. Великомученика Побідоносця Георгія.
Чудеса Св. Николая.
Що таке совість у людини?

Серия "Беседы об устройстве Святого Храма и о совершаемых в нем Богослужениях". Включала в себя четырнадцать выпусков на русском языке, издававшихся в 1920–1930-е годы⁶. Издания представляли собой небольшие, в основном восьмистраничные, брошюры, напечатанные четкими убористыми шрифтами. К серии как бы примыкают отдельные книжечки аналогичной тематики, выпускавшиеся Синодальной типографией в 1920–1930-е годы. Например, неоднократно печатавшаяся двенадцатистраничная "миссионерская беседа" "О значении обрядов в Церкви Христовой" и другие.

1. Беседа об устройстве Св. Храма, как места общественного Богослужения.
2. Беседа об облачении Св. Престола и о священных вещах, необходимых при совершении Божественной Литургии.
3. Беседа о священных сосудах и вещах, какие употребляются в Православной Церкви при совершении разных Богослужений и треб, и об облачении диакона.
4. Беседа о священных одеждах, или облачениях священническом и архиерейском.
5. Беседа о том, когда и где христианин должен молиться, и о Богослужениях девятого часа.
6. Беседа о вечернем Богослужении.
7. Беседа о всенощном бдении (до начала утрени).
8. Беседа о всенощном бдении (с начала утрени до конца).
9. Беседа о полунощном и утреннем Богослужении.
10. Беседа о Божественной Литургии. Что такое Литургия? Установление ее и составители чина ее – Свв. Василий Великий и Иоанн Златоуст.
11. Беседа о Божественной Литургии. Первая часть – Проскомидия.
12. Беседа о Божественной Литургии. Вторая часть – Литургия оглашенных.
13. Беседа о Божественной Литургии. От начала Литургии верных до великого входа.
14. Беседа о Божественной Литургии. Приготовление Святых Даров при причащении; благодарение за причащение и окончание Литургии.

Серия противосектантских брошюр и книг. Включала в себя до тридцати различных изданий на русском, украинском и польском языках, печатавшихся в 1920–1930-е годы. Отдельные издания представляли собой весьма объемные трактаты и справочники, в основном же это были брошюры от 0,5 до 2 авторских листов.

Краткий Библейско-Миссионерский Словарь.

Lapiński A. Współczesny ruch sekciarski wśród prawosławnego społeczeństwa Polski.

Мельников Ф. О сектантском священстве.

Мельник Х. Опыт и наука от ошибки.

Носаль М., свящ. Лжемудрствование штундистов о Божией Матери, Пречистой Деве Марии. Миссионерская беседа.

О значении обрядов в Церкви Христовой. Миссионерская беседа.

О молитве за умерших. Миссионерская беседа.

Об основных заблуждениях штундизма.

Огицкий П., свящ. Разбор баптистских брошюр: 1. Спасение, уверенность и радость.

2. Дело Христово и ваше спасение. 3. Нейтрального места нет. 4. Великое поручение.

5. Права Божии. 6. Погиб или спасен. 7. Великое спасение.

Оружие правды. Конспект для ведения противосектантских бесед.

От Бога ли они? Ответ адвентистам и субботникам.

Очаповский Н., протоиерей. Всякая ли вера спасает?

⁶Государственная "Bibliografia polska 1901–1939" (Warszawa, 1991. Т. 2. S. 277) зафиксировала всего лишь три издания этой серии из четырнадцати: 1) Беседу о Божественной Литургии; 2) Беседу о всенощном бдении (в двух частях).

Пантелеймон, архиеп. Вне спасительного ковчега. Миссионерская беседа о значении Священного Предания.

Перетрухин И.К. Истинный смысл 2 и 3 стихов 20-й главы Апокалипсиса.

Перетрухин И.К. Короткий підручник по спростованню штундо-баптизму. 3 викладів у Кремінецькій Духовній Семінарії.

Перетрухин И.К. Мир таинственный.

Перетрухин И.К. О почитании святых мощей угодников Божиих. Миссионерская беседа.

Перетрухин И.К. Обновляются иконы. Повесть наших дней.

Перетрухин И.К. Разбор сектантской брошюры: "Что ожидает вас".

Перетрухин И.К. Разговор о чуде.

Перетрухин И.К. Руководство по обличению рационалистических сект штундо-баптизма и адвентизма.

Перетрухин И. Что должны праздновать христиане: Субботу ли, или день воскресный? Миссионерская лекция.

Происхождение секты "Исследователей Священного Писания" (Badaczy Pisma Świętego) и краткое опровержение ее лжеучения.

Сомкович И., свящ. Баптистские браки, или незаконные сожителства и семейныя неурядицы у штундо-баптистов. Миссионерский очерк.

Сомкович И., свящ. Вечная память, или в защиту почитания Креста Христова.

Сомкович И., свящ. Плохая слава, или штундо-баптизм – богопротивная ересь. Миссионерский очерк.

Сомкович И., прот. "Наши благодетели". Против баптистов.

Субботин А., протоиерей. Пастырское разъяснение недоумевающему. Почему духовные пастыри называются отцами и другими высокими наименованиями, с прибавлением даже слова "святые".

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Каталог книг, брошюр и листков Варшавского Синодального склада на 1933–1934 год. Warszawa, 1933; Katalog książek i broszur Warszawskiego Składu Synodalnego na 1939 rok. Warszawa, 1938–1939.
2. Bibliografia polska 1901–1939 / Pod red. Janiny Wilgat. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1986. T. 1.
3. *Bobowski K.* Szkice z dziejów prasy Kościoła Prawosławnego w Polsce w latach 1918–1939 // *Chrześcijańca i Współczesność*. 1985. № 2. S. 24–28.
4. Kościoł Prawosławny w Polsce dawnej i dzis. Warszawa, 1993.
5. *Misiło E.* Spis tytułów prasy ukraińskiej II Rzeczypospolitej 1918–1939. Warszawa, 1983; *Misiło E.* Бібліографія української преси у Польщі (1918–1939) і Західньо-Українській Народній Республіці (1918–1939). Едмонтон, 1991.
6. *Traczuk J.* Prasa białoruska w II Rzeczypospolitej (1918–1939) // *Studia Polono-Slavica-Orientalia* 1992. T. 13. S. 185–373.



© 1996 г. КРАВЕЦКИЙ А.Г.

Опыт словаря литургических символов

ЗМІЙ

1: В Библии и гимнографии символ злобы (Мф. 23.35; Пс. 57.5), коварства (Быт. 49.17). Одно из наименований диавола (Откр. 12.9). В песнопениях часто встречается тема победы над змеем, т.е. над искушениями и диаволом (Ср. Откр. 12.7-9): Побѣдѣвъ многообразнаго зміа, ѿ сегѡ ногами твоими сокрѣшилъ єси ꙗко воистиннѡ главѣ: побѣдоносенъ на верхъ твоѣ вѣнѣцъ прїалъ єси ... (10 апр., К., п. 5). Ты злочаьнаго зміа, ѡрѣжемъ крѣта твоєгѡ низложивъ, твоимъ востаніемъ, сокрѣшилъ єси жало смѣрти ѿнсе (ЦТ, 3 нед. по Пасх., вс., утр., К., п. 5). На источникъ пришѣлъ єси, источникъ чѣдєсъ, въ шестый часъ євнинъ оуловити плодъ: євва бо въ той ѿзыде ѿ раѣ, прѣлестію зміевою. (ЦТ, 4 нед. по Пасх., сб., веч., стихир. самгл.). Лѣстїю дрѣвле благожрѣбїа праѡтцы ѿгна змїй (Сл. апостола, К., п. 8, В.сб). Ѡблекѡхса въ раздранию рїзѣ, юже ѿзтка ми змїй совѣтомъ, ѿ стыждѡхса (ВК, лн. п. 1). Лѣкавый оумертвїхса змїй сцѣненными твоими мѣтвами бѡгѡблженне, ѿ ѡ тогѡ разрѣшаютса злѡбы... (Сл. преподобному, К., п. 6, В.Сб).

2: Сделанный Моисеем медный змей, спасающий от змеиных укусов (Числ. 21,9), прообразовал распятие Христа (ѿкоже мѡвѣсей вознесе змїѡ въ пѣстыни, такѡ подобаетъ вознестица снѡ челоѡчєскомѡ - Ин. 3,14): Змїй, ѿже мѡвѣсєемъ возвышаємый на дрѣво, бжѣственное возвышенїе проображаше хрѣтово, льстїваго зміа оумертвївшагѡ, всѣхъ же ѡживївшагѡ насъ оумертвїв

шнхса престѹплѣніемъ (О., гл. 2, Ср., Утр., К., п. 7). Зміа мѡѷсѣй на дрѣво вознѣсь, ѡбразоваше тѣ ѿсе на крѣтѣ волею вознесѣна, ѿ лѹкавагѡ іадовѣтѣю злѡбѣ ѿзгнѡваго, къ себѣ же человекѣи привлѣкша, члѣвѣколюбче (По Тр., 3 нед., ср., К., п. 9)

Іаірова дцѣрь — Воскрешенная Иисусом дочь Иаира (Мк. 5. 21-43 и гр.) упоминается в просьбах о помощи: Нѣцымъ бѣговѣствоваше хрѣтѡсъ слѡво ... съ мыгтарѣ іадѡше, со грѣшники бесѣдоваше, іаіровы дцѣре дѡшѣ предѣмѣршѡю возвратѣ ѡсѡзѡніемъ рѡкѣи (ВК., ср. К., п. 9).

Іаікѡвъ¹

1: Предок богоизбранного народа и, следовательно, нового Израиля — христиан: Во ѿсходѣ ѿѡвѣ ѡ єгѷпта, дѡмѡ іаікѡвѡ ѿз людѣи вѡрварѣ вѣсть іудѣѡ стѣѡна єгѡ (ЦТ, нед. пасх, Пн., Веч., стихир.). Бѣговолѣлѣ єсѣ гдѣи зѣмлю твою, возвратѣлѣ єсѣ плѣнѣ іаікѡвѡ (ЦТ, 3 нед. по Пасхе, Вс., Лит., аллилуя).

2: Христианская традиция рассматривает видение Иаковым лестницы, соединяющей небо и землю (Быт. 28. 10-13), как прообраз Богоматери. Одним концом лестница стоит на земле, а другим упирается в небо, подобно Богоматери, соединившей земную человеческую природу с Богом: Таѣнѡ во свѡщеннѣхъ писѡніѣхъ глаголѡса ѡ тебѣ, мѣти вѡшнѡгѡ во дрѣвлѣ іаікѡвѣ тѣ ѡбразѡѡщѡю вѣдѣвѣ, речѣ: степѣнь єжѣѡ сѣѡ (Благовещ., К., п. 9). Лѣствѣница іавѣлѡса єсѣ ѡбразнѡ іаікѡвѣ ѡ землѣи къ высѡтѣ оѹтвѣрждѣннаѡ, єюже снѣде вѡка нѣѡ ѿ землѣи, да тою пѣть прѡвѣѣи покаѡнѣѡ покажетѣ намѣ, ѿ къ чертѡгѡмъ нѣеснѣмъ возведѣтѣ людѣи согрѣшѣвѣшѡ (7 мрт., Иконе Споручн. грѣшн., К., п. 4).

3: Благословение Иаковым сыновей Иосифа Манассии и Ефрема (Быт. 48.16-32) рассматривается как прообразование Креста. Согласно Преданию руки Иакова были сложены крестообразно: Внѡчѡта дрѣвлѣ іаікѡвѣ бѣгословѡлѡ, провѣбражѡше свѣтѡмъ крѣтѣ чѣтнѣѣи, ѿмже цѣдре насѣ бѣгословѣ, ѡсѡщенѣѡ подѡтѣльнѡю бѣгодѡтѣ подѡѡ поклонѡѡщымѡ ємѣ, ѿ всѣхъ ѿзбѡвѣтѣлѡ прославѡѡщымъ (4 сегм., Вел. П., Пнд., К., п. 4). Подзнаменовѡ ѿздалѣча тебѣ, крѣте всѣчѣтнѣѣи, вѣ бѣгословѣніѣхъ іаікѡвѣ іавлѣннѣ: мы же вѣ бѣгодѡтѣи оѹдѡстѡнѡвшѡса вѣдѣтѣи тѣ, вѣрою несѡмнѣннѡю пристѡпѡемъ всѣи, ѿ касѡѡщѣса богѡтнѡе

¹ Вместо имени іаікѡвѣ может употребляться слово патрѣіархѣ

бл҃гословѣніе ѡбѣщаніе, и свѣтъ, и сп҃сѣніе, и прегрѣшеній разрѣшеніе (4 нег. В.П., Пт., К., п. 8). На юныя главы положь длани иногда іакввз, кртъ прописоваше, на немже слове распротерлъ еси длани: и ѡ рѣки льстивагѡ борца, избавилъ еси, хртѣ, члвчество (О., 2 гл., ср., утр., К., п. 6).

Іамври — Ианний и Иамврий — согласно преданию², египетские жрецы, противостоящи Моисею (Быт. 7. 11-12). Вслед за апостолом Павлом (2 Тим. 2.8) гимнографы сравнивают с ними тех, кто противится истине: іакѡ тѣжкїи нравомъ фараонѡв горькомѡ быхъ (подобен), влко, іаннїи и іамври дѡшею и тѣломъ ...: но помози ми (ВК., ср., п. 5).

Іаннїи см. Іамври.

Іафедъ — Сим (см.) и Иафет упоминаются в связи с благословением, которое им дал их отец Ной (Быт. 9. 20-27): Бл҃гвенїа сімова не наследовала еси, дѡше ѡканнаа, ни пространное ѡдержанїе, іакоже іафедъ, имѣла еси на земли ѡставленїа (ВК, ср. п. 3)

Іеремїа — Слезы и покаяние кающегося грешника уподобляются слезам посаженного в ров Иеремии (Иеремия 38.6-16). В Библейском тексте слезы Иеремии не упоминаются: Въ ровѣ вл҃та слышала еси іеремїю, дѡше, града сіѡна рыданїи вопїюща и слезъ ищюща: подражанїи сегѡ плачевное житїе, и сп҃сѣшисѡ (ВК, вт. п. 8).

Іеровоамъ Кающийся грешник уподобляет себя Иеровоаму, рабу царя Соломона, и Ровоаму, сыну Соломона, которые после смерти Соломона нечестиво и жестоко правили израильским народом (3-4 Царств): Ровоамѡ поревновала еси, непослушавшемѡ совѣта Ѡтца, кѡпнѡ же и злѣйшемѡ рабѡ іеровоамѡ, прѣжнемѡ ѡстѡпникѡ, дѡше: но бѣгаи подражанїа и зови бг҃ѡ: согрѣшихъ, оущедри мѡ (ВК., вт., п. 8).

Іерлїмъ

1: **Горній Іерлїмъ, вышній Іерлїмъ** — Царство небесное: Легкое евангелское время воспрїалъ еси ... и послѣдѡм влцѣ хртѣ, ѡбрелъ еси лѣствицѡ, по нейже восшѣдъ, достиглъ еси горнагѡ

² В Библии имена этих жрецов отсутствуют, однако они есть в других иудейских источниках, а также у апостола Павла..

їерліма и хртова царствїа сонаслѣдникъ гавнїса єси (4 мрт. Даниил Московский, стих. на ГВ). Радостнѣ горнагѣв їерліма, достигоста сватїтелїе їоанне и ѿеўдоре преблженнїи ... (20 мрт., Иоанн и Феодор Суздальские, К., п. 4). їерліма вышнагѣв наслѣдникъ былъ єси, оўмеръ во їзгнанїи премудре... (Сл. мученику, К., п. 8, В.сб.).

2: Новозаветная Церковь: Свѣтїса, свѣтїса нѣвыи їерусалиме: слава бо гднѣ на тебе возсїа. ликѣи нынѣ, и веселїса сїѣне. ты же чїстѣа красїїса вїце, ѿ востанїи рождества твоегѣв. (ЦТ, Св. сегм Сб. веч. стихир.).

їзраїль

1: Израильский народ: Во їсходѣ їїлєве ѿ єгїпта ... выїсть їудѣа стїна єгѣв (ЦТ, Св. сегм., Пн., Веч., стих). Поїмъ всї людїе, ѿ горкїа рабѣты фараѣни їїла їзбавльшемѣ, и во глѣбннѣ морстѣи ногами немѣкрыми наставльшемѣ, пѣснь повѣднїю (ЦТ, Фом. нег., К., п. 1).

2: Новый Израиль — христиане: Свѣтоподобный вжественный прїздникъ плѣтїю прїблїжшагѣса челѣвѣкѣмъ прїїде къ новозвранномѣ їїлю, и просвѣщаєтъ днєсь всегѣв мїра концї ... (Сл. празн. Господским, К., п. 4, В.сб.).

їисѣсъ навїнъ

1: По молитве Иисуса Навина останавливаются солнце и луна (Ис. Нав. 10.12-14). Остановка небесных светил рассматривается гимнографами как прообразование солнечного затмения во время распятия, а воздетые руки Иисуса Навина как прообраз креста: Да станетъ, вопїаше їисѣсъ, лѣна же и сѣнце: єже на крѣтѣ прописѣай пострадавшаго влѣкѣ плѣтїю, свѣтїлѣмъ помрачєнїе, їмже тмы начїла лѣкаваа посрамлєна быша (О., 1 гл., Ср., Утр., К., п. 3). Прѣображаше таїнѣв дрѣвле їисъ навїнъ крѣта ѿбразъ, єгда рѣцѣ прострѣ крестовїднѣ, спсе мѣи, и стѣ сѣнце, дѣндеже врагї низложи прѣвѣстоащїа тї бгѣ: нынѣ бо заїде на крѣтѣ ... и державѣ смѣртнїю разрѣшївѣ, весь мїръ совоздвїглъ єси (1 авг., сег. креста по 3 п.).

2: Победивший грехи прославляемый святой сравнивается с Иисусом Навином — победителем многочисленных врагов: Востанїи и поборїи їако їисѣсъ амалїка, плѣтскїа стрѣсти ... (ВК, Чт. п. 67)

3: Стремящийся достигнуть спасения уподобляется Иисусу Навину, вошедшему в землю обетованную: *Испытай, душе, и смотри, также и исусъ навинъ, въѣтованіа землю, какова есть, и вселися въ ню блгозаконіемъ (ВК, вт., п. 6).*

ИЛИА

1: Имя прошедшего значительное время в пустыне Илии (3 Цар. 19.4-10; 4 Цар. 1.8) — символ отшельника и аскета³ (ср. *Іоаннъ предтѣча*): Храбрый равнитель бывъ илїи пророкъ, на страсти оустремилася еси оубоже постъ и на горѣ водворилася, алчбою паче человекъ постнически оумертвилъ еси срамныя помыслы (18 авг., Иоанн Рыльский, К., п. 7).

2: Активная борьба Илии с идолопоклонством и обличение им язычников дают гимнографам повод сравнивать с ним проповедников и защитников православия: *Илїинъ ревность воспрїимъ, стїителю: тѣмже ни преценїа, ни моленїа согрѣшающихъ возмогша оувѣщати тѣ ѡ согрѣшенїихъ не ѡбличати. ты же не престалъ еси, дондеже конечнѣ шнѣхъ исправилъ еси (11 мрт., К., п. 9).* Ревнителю илїи, и мѡисею бгѡвїдцѣ возревновавше оуцы бгѡвїдцы ересей начальники посрамите (Сл. святителям многим, К., п. 5, В.сб.).

3а: Вознесение Илии живым на небо (4 Цар. 2.1-11) может рассматриваться как прообразование телесного вознесения Богоматери после Успения: *Не колесница огнезрачна ѡ земныхъ тѣ престави, также илїю праведнаго: но самое слнце правды, на рѣкѣ своею престѣю твою душѣ, такъ непорочною прїемъ, въ себѣ оупокон, и преславнѣ тѣ, чїстѣ, преставивъ почтѣ, въ радости паче оумѣ (16 авг., стихир., 4 гл.).*

3б: Тема вознесения Илии живым на небо может присутствовать как символ восхождения, достижения Царства небесного (ср *лѣствица* ; *Іакѡвъ, 2*): *Колесничникъ илїа, колесницею добродѣтелей вшѣдъ, такъ на нѣса, ношашеся превыше иногда ѡ земныхъ: сегѡ оубѡ, душѣ моѣ, восхѡдъ помышлѣи (ВК, пн. п. 8).* *Тѣ также илїа на колесницѣ, оутче, добродѣтельми твоими возшелъ еси на небо ... (Сл. Преподобному, К., п. 5, В.сб).*

³ Характерно, что за Илию принимается Иоанн Креститель и даже Христос (Ин. 1.21; Мт. 11.14; Лк. 9.19; Ин. 1.21)

4: В текстах, посвященных Преображению, упоминаются имена Моисея и Илии (Мт. 17.11-13; Мк. 9.2-13; Лк. 9.28-36): ... Вчерà бо на Фавърстѣй горѣ свѣтъ ѡблстà бжства, оуверѡл оученикѡвъ верхѡвныхъ мѡисѣа же и илїю со славою предстáви ... (16 мрт., стихир. на славу).

5: см. Ѡлїссѣй, 3.

Іоáннъ предтѣча — Имя Иоанна Крестителя, прошедшего значительное время в пустыне — символ отшельника и аскета (ср. Ілїа, 1): илїи подобѣса и предтѣчи іоáннъ, возлюбїлъ єси безмѡлвіе пѣстыни непроходима (18 авг. прп. Иоанна Рильского, У. стихиры).

Іѡвъ — имя Иова приводится как пример мужества и долго-терпения: Іѡва на гноици слышавши, ѡ дѡшѣ моа, ѡправдавшагоса, тогѡ мужество не поревновала єси (БК, вт. п. 4).

Іѡна

1: Трехдневное пребывание Ионы во чреве китовом и его освобождение понимается как прообраз трехдневного пребывания Христа в гробу и Воскресения (Мт. 12.40): іаѣтъ бысть, но не оудержанъ въ перстѣхъ китовыхъ іѡна: твоѣ бо ѡбразъ носа, страдавшагѡ и погребенїю давшагѡса ... (16 авг., иная служба нерукошт. образу, К., п.6). Морскїй пѣчинородный китѡвъ внѣтрянїй ѡгнь триднѣвагѡ твоегѡ погребенїа проображенїе, єгѡже іѡна, прѡрокъ показася ... (16 авг., К., п. 6). Возопї, прообраза погребенїе триднѣвное, прѡрокъ іѡна, въ китѣ молася: ѡ тлї избави мѡ, иисе, црю силъ (20 авг., К., п. 6). Снизшелъ єси въ преиспѡднѡа землї и сокрѣшилъ єси веренъ вѣчныхъ, содержащыа свѡзанныа, хртѣ, и триднѣвенъ іакѡ ѡ китѡ іѡна, воскреслъ єси ѡ грѡба (ЦТ, Нег. Пасхи, К., п. 6).

2: Молящийся уподобляет себя Ионе во чреве кита, прося освобождения и очищения от греха: іѡнѡ въ китѣ, гдї, вселїлъ єси, мене же свѡзаннаго мрежами вражїими, іакѡ ѡ тлї ѡнаго, спасї (21 авг. К., п. 6). Во глѣбинѣ грѣховнѣй содержїмъ єсмы спсе, и въ пѣчинѣ житїейстѣй ѡбѡрѣваемъ: но іакоже іѡнѡ ѡ зѡверѡ, и мене ѡ страстѣй возведї, и спасї мѡ (ЦТ, 3 нег. по П., Воскр., Утр., К., п. 6). Да не погрѣзїтъ мене бѡра воднаа, ниже пожрѣтъ мене глѣбина: ѡверженъ бо єсмы во глѣбинѣ сердца морскагѡ зѡлѣ моїхъ. тѣмъ зѡвѣ іакѡ іѡна: да възїдетъ ѡ тлї

звѣль живѣтъ мой къ тебѣ бже (ЦТ, 4 нед. по Пасх., вс., утр. К., п. 6).

3: Молитва Ионы (Иона 2.3-10) — основа ирмоса шестой песни канона. Часто имя Ионы приводится в связи с введением цитат из этой песни: Млѣтвѣ пролиѣ ко гдѣ, и томѣ возвѣщѣ печали моѣ, ѣкѡ звѣль дѣша моѣ исполниса, и живѣтъ мой ѣдѣ приближиса, и молюса, ѣкѡ иѡна: Ѡ тли, бже, возведи мѣ (10 апр. К., п. 6). Пророка иѡна подражаѣ, вопиѣ: живѣтъ мой, бже, свободи иъзъ тли, и спаси мѣ, спсе мѣра, зовѣща: слава тебѣ (22 авг. К., п. 6). Ко гдѣ Ѡ кѣта иѡна возопи: ты мѣ возведи иъзъ глѣбнии ѣда, молюса, да ѣкѡ иъзбавителю во гласѣ хвалѣнѣа, истины же дѣхомѣ пожрѣ тебѣ (16 авг. К., п. 6).

4: В богослужбных текстах встречается утверждение, что Иона крестообразно складывал руки⁴, что рассматривается как прообразование Креста: Ѡбразъ бжеественнагѡ крѣта, иѡна во чрѣвѣ кѣтовѣ простѣртѣма дланѣма проначертѣ, и взираше спсѣнѣ Ѡ звѣра силою твоѣю слѣве (П. Триодь, 3 нед. воскр., К., п. 6). Вѣднагѡ звѣра во оутрѣбѣ длани иѡна крестовиднѡ распостѣртѣ, спасителнѣю стѣтъ проображаше ѣвѣ: тѣмѣ триднѣвенѣ иъшѣдѣ, премѣрное воскрѣнѣе прописаше, плѣтѣю пригѣвѣжденнагѡ бѣа ... (О., 8 гл., пт., утр., К., п. 6).

Иорданъ

1. Пересечение Иордана является знаком ухода в пустыню: Оудивѣла еси всѣхъ страннымѣ житѣемѣ твоимѣ ... иъже ѣко невестественнѣма ногѣма вшѣдши, Марѣе, иорданъ прешлѣ еси (ВК, чт. п. 9, с. 141). Стрѣи иорданскѣа пришѣдши, ѡбрѣлѣ еси покой безболѣзненный, плѣти сласти иъзѣжавши ...)ВК, ср., п. 5).

2: Во время освящения воды вспоминаются иорданские воды, в которых крестился Господь: Призри гдѣ ... на вѣдѣ сѣю, и даждѣ ѣй ... бѣгословѣнѣе иорданово (Млв. крещения младенца страха ради смертного). Ѡ ѣже низпослати гдѣ бѣгѣ бѣгословѣнѣе иорданово, и ѡстѣити вѣды сѣа, гдѣ помѣлимса (Чин малого освящения воды)

Иосифъ

1: Иосиф Аримфейский (Мф. 27.57-60; Мк. 15.43-46; Лк. 23.50-53; Ин. 19.38-42): Проси иѡсифѣ тѣло иѣсово, и положи е въ но-

⁴ В библейском тексте нет упоминания о крестообразно сложенных руках Ионы.

вомъ своѣмъ гробѣ: подобаше бо еѣмъ ѡзъ гроба ѡакъ ѡ чертога
пронти ... (ЦТ, 2 нед. по Пасх., Сб. веч. на литии слава). Тебѣ
ѡдѣющагоса свѣтомъ ѡакъ ризою, снѣмъ ѡсифъ съ дрѣва съ
нікодѣмомъ, ѡ видѣвъ мѣртва нага непогрѣбѣнна, благосѣрдный
плачь воспрѣимъ, рыдала глаголаше ... (ЦТ, 2 нед. по Пасх., Сб. веч.
стихир. на стиховне). Блгообразный ѡсифъ съ дрѣва снѣмъ
прѣчтое твое тѣло, плащаницею чѣстою ѡбвѣвъ ... (ЦТ, 2 нед. по
Пасх., сб., утр., стихир. на ГВ);

2: Иосиф обручник: Оудивѣса ѡсифъ, еже паче естества зрѣ, ѡ
внимаше мыслѣю, ѡже на рѣнѣ дѡждь, въ безсѣменномъ зачатѣи
твоѣмъ бѣе, кѡпниѣ огнемъ непалимѡю, жѣзлъ дарѡновъ прозѣв-
шѣи, ѡ свидѣтельствѣ ѡбручникъ твоѣи ѡ хранѣтель, сѣнникѡмъ
взываетъ: двѣ раждаетъ, ѡ по рѣтвѣ пакн двѡю пребываетъ (ЦТ,
4 нед. по П., Вс).

3: Иосиф Прекрасный.

За: Грешникъ сравнивается съ братьями Иосифа, продавшими его
въ рабство (Быт. 37. 25-28): ѡповѣдаюса тебѣ, хрѣте црѣю, согрѣ-
шнѣхъ, согрѣшнѣхъ, ѡакъ прѣжде ѡсифа братѣи продавшѣи, чѣтѡты
пладъ ѡ цѣломрѣа (ВК., пн, п. 5).

Зб: Иосифъ былъ брошенъ братьями въ сухой колодець, а зетемъ
вынутъ оттуда. Гимнографы понимаютъ это какъ прообразъ смерти
и воскресенія Христа: ѡще ѡ въ рѡвѣ пожнѣе ѡногда ѡсифъ,
вѣко гдѣи, но во образѣ погрѣбѣнѣи ѡ востанѣи твоегѡ: ѡзъ же чѣ
тебѣ когда сицевѡе принесѣ... (ВК, пн. п. 5).

ѡрдъ — примеръ блудника и убийцы: ѡрдъ беззакѡнна со
ѡрдѣадою: зрѣ, дѡше моѣ, да не оѡвѣзнаши въ беззакѡнна сѣ-
ти, но ѡбеловызѣи покаѣнѣе (ВК, вт. п. 9)

ѡрдѣада - см. ѡрдъ.

ѡсаакъ

1: Исаакъ, котораго долженъ былъ принести въ жертву Авраамъ
(Быт. 22.1-19), сравнивается со Спасителемъ, принесшимъ себя въ
жертву за грѣхи мира: ѡсаакъ на холмѣ возведенъ бысть, ѡна во
глубинѣ низведенъ, ѡ ѡба стрѣты твоѡ спсе ѡбразоваста. ѡвъ
оѡзы ѡ заколенѣе: ѡвъ же погрѣбѣнѣе, ѡ жизнь преславнагѡ
востанѣи твоегѡ ... (ЦТ, 2 нед. по Пасхе, ср., сег. по 1 стихире).

2: Смирение и покорность Божией волѣ прославляемаго святаго
можетъ сравниваться со смирениемъ Исаака: ѡсаака, ѡкаѣнна дѡ-

ше моа, разумѣвши новѣю жертвѣ, тайнѣ всесожженнѣю гсподевн, подражай егѣ произволѣннѣю (ВК., п. 3, ср).

Исаавъ — сын Исаака и Ревекки, старший брат Иакова. Плотские пристрастия Исава: продажа Исавом первородства за пищу, (Быт. 25.29-34) и его брак с двумя хананеянками (Быт. 26.34,) дает гимнографам повод сравнивать с ним грешника мучимого плотскими страстями (См. также Мал. 1.1-2; Рим. 9.13):

Ѣдѣмъ исавъ наречѣса крайнаго ради женонестовнаго смѣшеніа невоздержаніемъ бо прѣно разжигаемъ, и сластьми ѡсквернаемъ Ѣдѣмъ именовася, еже глаголетса разжженіе души любогрѣховнымъ (ВК., вт. п. 4). Исавъ возненавидѣнаго подражала еси, душе, ѡдала еси прелестникѣ твоемѣ первыа доброты первенство, и Отческіа мѣтвы ѡпала еси ... (ВК, вт. п. 4)

Исаіа

1: Упоминается в связи с пророчеством об Еммануиле (Ис. 7.13-16): Глаголомъ исаіи прѣрока послѣдѣюще, вѣѣ тѣ исповѣдѣемъ: родила бо еси Отроча, всѣхъ древнѣйшее нарицаемое еммануилъ, емѣже зовемъ: блгословите, дѣла гдѣна, гдѣа (4 мрт. Даниил Моск., К., п. 9). На синайствѣи горѣ видѣ тѣ въ кѣпнѣ моусѣи, неупальнѣи ѡгнь вжества заченшю во чрѣве: даниилъ же тѣ видѣ, горѣ несекомѣю: жѣзлъ прозѣвшій, исаіа взываше, ѡ корене дѣдова. (ЦТ, 4 нед. по Пасх., Вс., утр., К., п. 9).

2: Предание рассматривает слова Исаи о горе как пророчество о Богородице (Гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. Ис. 2.2): Горѣ провозгласилъ дрѣвлѣ исаіа явленѣ и высѣкѣ, твоѣ честныа иконы провлѣла пришествіе, влѣще, на нѣ же вѣрнѣи привѣгающе, исцѣленіе прѣемлютъ и спасаются спсѣніемъ вѣчнымъ (22 звг. Иконе Красногорск. Грузинск., Стих на ГВ).

3: Прилетевший к Исаие Серафим коснулся горящим углем его уст, очистив таким образом грехи Исаии (Ис. 6.6-7). В гимнографических текстах Христос во чреве Богородицы уподобляется углю, опаляющему грехи людей: Оугль исаіи провлѣйся, слнце изъ дѣвственнаго оутрѣбы возсіа, во тьмѣ заблѣждшымъ, бгоразуміа просвѣщеніе дарѣа (О., гл. 2, Сб., КПБ, п. 5). Оуглемъ ѡчищается исаіа, предпроповѣдѣа мысленнаго оугла, воплоцаема, дѣо, изъ тебе паче мысли, ѡпалающа челоувѣкѣ всѣ вѣчныа грѣхи,

и ѡбожающая за мѣрдїе ѣстество наше, всенепорочнаа (ЦТ, 4 нег. по Пасх., вс., Утр. К., п. 8).

4: Упоминаемый в Ис. 8.1 свиток гимнографы понимают как пророчество о Богоматери, в которой содержится Бог—Слово: **Свѣтокъ тѣ дрѣвле зрѣще исаїа, приснодво, въ немже перстомъ оѣчимъ, слово безлѣтное написаса, ѡ всакагѡ безсловесїа спасающее насъ, словесы тѣ сцѣнными воспѣвающихъ** (ЦТ, 4 нег. по Пасх., вс., утр.).

5: Имя Исаи упоминается в связи с темой мученичества⁵: **Навѣдѣа каменїемъ побѣша, лютии и законопрестѣпнии, иудейское собранїе неблагоприятное: исаїю же пилюю древною растроша, въ калъ мѣдраго іеремїю ввергоша, гда же на кртъ вознесше взывахъ: храмъ разорѣай, спаси себѣ, и оубѣремъ ...** (ЦТ, 4 нег. по П., Ср., У. стихир. на Хвал.).

Ісмаїлъ см. агарь

Ісмаїла слышала еси, трезвїса, дѡше моѡ, и згнана їакѡ рабынїно ѡрожденїе (ВК, ср. п. 3)

каїнъ — с братоубийцей Каином (Быт. 4. 8-16) сравниваются убийцы праведников и вообще грешники: **Разгнѣваса братоубїйца, їакѡ каїнъ прѣжде, сватопѡлкъ окаанный, їавїса же законопрестѣпникъ, и къ зависти оубїйство приплетѣ, сластїю прельстївса властолюбїа** (24 ул., Борис и Глеб, К., п. 5). **Каїново прешедъ оубїйство, произволѣнїемъ быхъ оубїйца совѣсти дѡшевнѣй, ѡживнѣвъ плѡть. и воевавъ на ню лѣкавыми моїми дѣланїи** (ВК, вт., п.1). **їакѡ каїнъ и мы, дѡше ѡкааннаа, встѣхъ содѣтелю дѣанїа сквернаа, и жертвѣ порочнѡю, и непотрѣбное житїе принесохомъ вкѡптѣ...** (ВК, вт., п. 1).

камень

1: **камень нерѣкосѣчный** Восходит к Дан. 2.31-44 См. гора, 2: **Камень нерѣкосѣчный ѡ несѣкомыа горы тебѣ, дѡ, ... ѡстѣса хртѡсъ, совокѡпнївыи разстоѡцааса естества, тѣмъ веселѣсеса тѣ еце величаемъ** (5 апр., К., п. 9). **Горѣ тѣ прѣрокъ данїилъ вѣжтвеннымъ дѡхомъ наречѣ, дѡ: и з неѣже камень хртѡсъ без рѣкѣ**

⁵ О мученической кончине Исаи сообщают Тертуллиан, Лактаний и Иеро — ним. В Библии об этом ничего не сказано.

Ѡсѣчеса, ѿ сокрѣшеніе содѣла ѿстѣканныхъ прѣлести (9 апр., К., п. 7).

2: ка́мень краєуго́льный — Восходит к Пс. 117.22-23: (ка́мень, ѣгѡже небрегѡша зѣждѡцій, сѣй бысть во главѣ оугла) В гимно — графических текстах краеугольным камнем называется Христос: Ка́мень нерѣкосѣчный Ѡ несѣкомыа горы тееѣ, дѣо, краєуго́льный Ѡсѣчеса хрѣтѡсъ, совоку́пный разстоѡщася ѣстества ... (5 апр., К. п. 9). ... воістинѣ приближѣнса ѣсте, къ самомѣ ка́меню хрѣтѣ краєуго́льномѣ (Сл. преподобным многим, стихира на Хвалитех).

3: Твердое основание (восходит к к Мт. 7.24; Лк. 6.48): На ка́мени бжѣственныхъ заповѣдей сѣрдца твоегѡ оутвердѣлъ ѣси стѡпы, (11 апр. К. п. 8). Возвысѣвъ, постаѡи на ка́мени хрѣтѡсъ своеа ѿ истины, твоеа дѡши, блаженне, стѡпы, ѿ запѡтъ врагѡвъ вознесѣннаа мѣдрѡваніа (6 апр. К. п. 4). Оутвердѣ мене хрѣте, на недвижимомѣ ка́мени заповѣдей твоихъ... (ЦТ, Фом. нег. К. п. 3).

4. Камень, из которого под жезлом Моисея потекла вода (Исх. 17.1-6), воспринимается как прообраз Христовых ребер, из которых после удара римского воина вытекла кровь и вода: ѣакѡ оудѡри мѡѣсѣй раѡвъ твоѣй жезломѣ ка́мень, ѡбразнѡ животворѣваа рѣбра твоа прообразѡваше, ѿз нѣхже всѣ питіе жѣзни, спсе, почерпаѣемъ. (ВК., вт. п. 6).

5: Орудие казни: Воздѡвѣженъ ѿ стрѣжемъ, ѿ ка́менѣмъ посыпаѣемъ ѿ желѣзомъ оуранѣемъ, ѿ мечѣмъ скончаѡемъ, непреклѡненъ пребылъ ѣси, на ка́мени оумнѣмъ дѡшѣ твою водрѣзѣвъ (Сл. мученику, стихир. на стиховне). Ка́меннымъ стрѣтотѣрпцы метѡнѣемъ повелѣнѣемъ мѣчитѣла сокрѣшаѣем, блговѣрѣа державѣ крѣпкѡ соблюдѡсте (Сл. Мученикам многим, К., п. 3).

6: Прославляемые святые могут сравниваться с драгоценными камнями: ѣвѣстѣса кѡпнѡ во ѡснованіи црковнѣмъ, ѣакѡ честное ка́меніе, зарѣю свѣтлою вселеннѣй блѣстающе бѣгоразѡміе ѿзвѣстнѡ, ѡпѣи бжѣственнѣи, трѣцѣ предстоѡтели, ѿ мѡтвеннѣицы ѡ дѡшахъ на́шихъ (Сл. Апостолам двум, К., п. 7).

Продолжение см. "Славяноведение"

1996 № 4



ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Славяноведение, № 2

Rimskyj Misal — Missale Romanum, v Olomouci. Olomouc, 1992. 197 S.
Римский миссал, хранящийся в Оломоуце

С зарождением новых литературных языков в рамках *Slavia orthodoxa* имело место и определение функций церковнославянского языка, возвращавшегося к своему первоначальному назначению и продолжающего жить до наших дней как язык церкви, в первую очередь в богослужении. Оказав значительное воздействие на ряд славянских литературных языков в период их зарождения [1], русский церковнославянский не утратил влияния и на новом этапе своей многовековой истории, потому что именно он был принят славянами византийского обряда — как православными, так и униатами¹.

Но как и прежде новый церковнославянский язык продолжал одновременно существовать и за пределами *Slavia orthodoxa*: в частности, он распространился у хорватов и у чехов. Если хорватский тип церковнославянского языка, который опирается на длительную и непрерывную традицию, широко известен, то этого нельзя сказать про другой тип нового церковнославянского языка — чешский. Он был создан в двадцатые годы одним из лучших специалистов в области кирилломефодиевистики и глаголической письменной традиции, Йосифом Вайсом, и являлся в сущности лишь вариантом хорватского церковнославянского языка [3]. Ситуация изменилась в 1972 г., когда вследствие решений Второго Ватиканского собора о литургических языках вышло первое издание церковнославянского «Миссала» чешского типа под редакцией того же самого В. Ткадлчика, который подготовил и рецензируемое второе издание².

Книга открывается официальным разрешением богослужебного употребления этого «Миссала». Она содержит *Ordo missale cum populo* (Mešnji

čin s ljudmi) на S. 9—72, *Proprium de sanctis* (Vlašče o svjatych) на S. 73—119, и приложения, включающие разные молитвы и песнопения с музыкальной нотацией (S. 120—185). Здесь мы находим те же самые фрагменты из древних церковнославянских произведений, которые читались и в первом издании: под 23 ноября, днем св. Климента, находится месса в его честь, которой открываются «Киевские листки» (S. 117—119), и дальше обнаруживается предсмертная молитва Константина-Кирилла, взятая из XVIII главы его «Пространного Жития» (S. 126—127). Завершают книгу справочные материалы (S. 186—193), посвященные истории и предьстории настоящей публикации (Й. Грдличка), принципам подготовки церковнославянских текстов и правилам чешского литургического произношения (В. Ткадлчик).

В отличие от первого издания, в котором глаголической азбукой были напечатаны в приложениях лишь «Отче наш» и алфавит, второе издание целиком (кроме S. 143 и сл.) напечатано глаголицей, сопровождающейся латинской транслитерацией. Сходным образом в издании 1972 г. глаголический шрифт подражает форме букв «Киевских листков», которые служили и образцом фонетики и лексики (см. S. 189). Представляется небезынтересным остановиться и на плане графики и упомянуть, например, что среди употребляемых графем находится и такая загадочная буква, как паукообразная *x*, известная лишь по некоторым древнейшим памятникам, в том числе по «Ассеманьевому евангелию», «Синайской псалтыри» и трактату «О писменах» черноризца Храбра: она здесь использована для передачи палатальной *x* в иностранных словах (см. S. 190—191). В своей прекрасно осуществленной работе

¹ Краткую характеристику нового русского церковнославянского языка см. в [2].

² О первом издании см. рецензию Тандарича [4], о втором — Минчева [5].

В. Ткадлчик мог обратиться и к опыту сотрудников Пражского словаря, и в особенности к недавно скончавшемуся Ф. В. Марешу, крупному знатоку нового церковнославянского языка и вдохновителю исследований и предприятий в этой области. В книге очевидна не только бесспорная научная компетентность редактора, но и глубокая любовь к этой новейшей и одновременно древней отрасли церковнославянского языка.

Наконец, если рецензент первого издания мог сожалеть, что в полиграфическом отношении книга издана очень скромно [4. S. 160], то рецензент второго издания не может обойти молчанием его превосходное оформительское исполнение. Кроме других, основных причин интереса — лингвистических, литургических и вообще историко-культурных, на которых без всякого сомнения сосредоточится внимание исследователей нового церковнославянского языка и литературы, книга привлечет читателей и своим великолепным оформлением. Это тоже хочется интерпретировать как

знак жизнеспособности нового церковнославянского языка в моравских и богемских землях.

© 1996 г. Дзиффер Д.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Живов В. М.* Роль русского церковнославянского в истории славянских литературных языков//Актуальные проблемы славянского языкознания. М., 1988. С. 49—98.
2. *Mareš F. V.* Die neukirchenslavische Sprache des russischen Typus und ihr Schriftsystem//*П. А. Гильтебрандт.* Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету. München, 1988. Книга вторая: Вѣдѣти-Измаш. S. V—XXXVII.
3. *Mareš F. V.* Vajsova česka redakce nové církevní slovanštiny//*Studia palaeoslovenica.* Praha, 1971. S. 221—225.
4. *Tandarič J. L.* Novi staroslavenski misal//*Slovo.* 1973, № 23. S. 205—210.
5. *Orientalia Christiana Periodica.* 1994, № 60. S. 678—680.



Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.): Около 10 000 слов / Э. Благова, Р.М. Цейтлин, С. Геродес, Л. Пацнерова, М. Бауэрова. Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994. 842 С.

Выход в свет "Старославянского словаря" (по рукописям X–XI вв.) является исключительным событием в мировой славистике. Он рассчитан на славистов-языковедов, а также на историков, этнографов, юристов, литературоведов, изучающих древнейший период истории, культуры и быта славянских народов. Кроме того, этот словарь является серьезным учебным пособием для студентов филологических, исторических и других гуманитарных факультетов вузов.

"Старославянский словарь" представляет собой коллективный труд сотрудников Славянского института Академии наук Чешской республики и Института славяноведения и балканистики Российской Академии наук. Словарь создан на основе картотеки старославянских и церковнославянских рукописей Чехословацкой академии наук. Тексты написаны по их лучшим изданиям; при наличии нескольких изданий учитываются и критически отбираются разночтения. К словарю прилагается описание фонетико-фонологических и правописно-графических характеристик старославянских рукописей, лаконично и исчерпывающе составленное Р. Вечеркой.

Насущная необходимость такого словаря-справочника, созданного на современном уровне лексикологии и лексикографии, объясняется прежде всего той исключительной ролью, которую играл старославянский язык в истории культуры народов Восточной Европы в эпоху раннего средневековья. Не только слависты, но и византилисты и румыноведы различных специальностей постоянно обращаются в своих трудах к старославянским

текстам. Практически вообще нельзя заранее определить все возможные области использования справочника такого рода, каким является словарь древнего языка широкого международного распространения. Старославянский язык и старославянская письменность сыграли значительную роль в формировании и развитии литературных языков и литератур почти всех славянских народов; кроме того, языковые факты, зафиксированные в старославянских рукописях, являются также неперенным источником и при решении ряда проблем индоевропеистики.

Исключительная сложность работы, вставшая перед авторами "Старославянского словаря", связана с недостаточной изученностью лексикологии вообще и, в частности, лексикологии старославянского языка. В то же время авторы словаря поставили перед собой грандиозную задачу: дать системное описание старославянской лексики путем вычленения отдельных лексических пластов в рукописях, переписанных в различных славянских землях.

Первым большим словарем старославянского и церковнославянского языков был, как известно, словарь Фр. Миклошича (1850), который включает около 16 000 слов из 69 рукописей и печатных книг. Однако Фр. Миклошич включил в словарь только те славянские слова, которые являются результатом неполной случайной выборки из древнейших текстов, находившихся в его распоряжении. В 1862–1865 гг. Фр. Миклошич опубликовал новый словарь, в котором учтено и описано значительно больше слов, чем в издании 1850 г., однако, он тоже является далеко не пол-

ным в свете сегодняшних достижений палеославистики в изучении славянской письменности, текстологии и лексикологии.

О необходимости создания словаря старославянского языка и церковнославянского языков говорилось на первом Международном конгрессе славистов в Праге в 1929 г. В 1955 г. Л. Садник и Р. Айтцетмюллер в Гейдельберге издали с учебной целью "Краткий словарь к древнецерковнославянским текстам", в котором учитывается, кроме 16 старославянских рукописей, лексика восточнославянских и чешских рукописей. Значение этого словаря выходит далеко за рамки предполагаемых учебных целей, однако, он при всем своем немаловажном значении для палеославистики, не может претендовать на полноту охвата представляемого материала, в нем нет примеров из рукописей и указаны только основные значения слов; кроме того, слова в нем даны только в латинской транскрипции.

С 1958 г. в Праге начал издаваться отдельными выпусками *Slovník jazyka staroslověnského ČSAV* (СЯС), где дан подробный анализ значений слов и их оттенков, эксцерпированных из рукописей X–XVI вв., кроме того, в него включены церковнославянские тексты чешского извода, т.е. СЯС включает лексику памятников, возникших в великоморавскую эпоху, независимо от того, в каких рукописях (более древних или более поздних) они сохранились. В результате хронологические рамки этого словаря оказались достаточно расплывчатыми.

"Старославянский словарь" строится на извлечении слов из всех древнейших дошедших до нашего времени классических старославянских рукописей (18 текстов X–XI вв.): Киевский миссал, евангелия Зографское, Маринское, Ассеманиево, Охридские листки, Зографский палимпсест, Боянский палимпсест, Синайский псалтырь, Синайский евхологий, Синайский служебник, Клоцов сборник, Рыльские листки, Саввина книга, Листки Ундольского, Енинский апостол, Супрасльская рукопись, Хиландарские листки, Зографские листки.

"Старославянский словарь" по своему типу – тезаурус: он содержит все без исключения лексемы, имеющиеся в этих 18 рукописях. В словаре приводятся все имена собственные – личные названия, географические и географо-политические. Важно отметить, что в словарь включены и неясные написания, описки и ошибки писцов,

которые даны в виде специальных ссылочных статей на основной вариант слова или как самостоятельные статьи, если других вариантов данного слова в старославянских рукописях не засвидетельствовано. Например, в статье на слово – имя собственное ЗМАРАГДЪ дается и его вариант из Ас ЗМАРАЗДЪ.

Большое значение имеют представленные в словаре орфографические варианты по рукописям и многочисленные дублетные формы слова. Кроме того, данный словарь может служить и как словарь синонимов. Так, при слове СКРЪБЪТИ находим лексемы ПЕЧАЛИТИ СѦ, ПЕЧАЛОВАТИ СѦ, ПЕШТИ СѦ. Т Ж ЖИТИ, а слово СКЪЛАСЬ содержит встречающиеся в старославянских текстах наименования денег: ДРАГЪМА, ЗЛАТИКЪ, ЗЛАТИЦА. МЪ ДЪ НИЦА, ПЪНАСЬ, ЦАТА.

При анализе значения, при определении нормативного варианта и в других элементах описания старославянского слова авторы словаря учитывают, кроме перечисленных 18 старославянских рукописей, также материалы косвенных источников – данные греческих протографов для 17 рукописей и соответствующего латинского текста для Киевских листков, данные этимологического анализа, данные исторических и диалектных словарей славянских языков, данные картотеки СЯС в ее полном объеме. Эти косвенные источники особенно важны при интерпретации тех фактов старославянских рукописей, которые представлены единичными употреблениями. Следует отметить, что если слово встречается в памятниках не более 15 раз, то все эти случаи находят непосредственное отражение в словарной статье – часть как иллюстративные примеры, остальные – в заключительной части словарной статьи в виде перечня тех мест в рукописях, в которых оно встречается. Так как в старославянских рукописях преобладают редкоупотребляемые слова, то в подавляющем большинстве словарных статей читатель располагает исчерпывающими сведениями по данной лексеме, что имеет большое значение для анализа старославянской лексики, для изучения славянской лексикологии вообще: таким образом, словарь дает древнейшую письменную фиксацию славянского слова и при этом в контексте определенного литературного памятника и конкретной рукописи. Все это убеждает в том, что

значение данного словаря для лингвистики, истории культуры и палеославистики трудно переоценить: исследователи славянской культуры получают солидную фактическую базу для новых эвристических штудий.

Очевидно, что нет ни одной старославянской рукописи, в которой употреблялись бы все известные нам старославянские слова, но нет рукописи, кроме небольших по объему отрывков Евангелий, в которой бы не было слов, только в ней употребляющихся и отсутствующих во всех других рукописях. "Старославянский словарь" учитывает каждое такое слово в любой из 18 рукописей, что делает возможным изучение редких слов, окказионализмов и гапаксов, которые до сих пор не были достаточно исследованы, так как сам выбор таких лексем был чрезвычайно затруднителен. Гапаксы составляют около четверти словарного состава словаря старославянских рукописей, и среди них известно большое количество специальных и сугубо книжных слов, также ждущих серьезного исследования.

Словарю предпослано описание старославянских рукописей, а также их фонетико-фонологическая и правописно-графическая характеристика, выполненные Р. Вечеркой; Р.М. Цейтлин написала "Введение" и вводный ключевой раздел к словарю – "Построение словарной статьи". "Старославянский словарь" – серьезное пособие по многим фундаментальным вопросам старославянского языка, которое призвано удовлетворить широкий круг читателей и исследователей первого древнейшего литературного языка славян. Особенно важен словарь для палеослависта-лексиколога.

"Старославянский словарь" – первый в своем роде и уникальный труд в области палеославистики, емкий и точный в интерпретации старославянского слова, оригинальный по лексикографическому методу обработки словарной статьи. Трудно переоценить важность его издания для палеославистики в широком смысле этого термина.

© 1996 г. *Косецк Н.В.*



Памяти профессора Бого Графенауера

12 мая 1995 г. в Любляне скончался крупнейший медиевист проф. Бого (Богуслав) Графенауер. Его заслуги были признаны как в Словении, так и в других республиках бывшей Югославии: он являлся академиком Словенской Академии наук и искусств, внешним членом-корреспондентом Академий наук и искусств Сербии, а также Боснии и Герцеговины. Б. Графенауер известен среди медиевистов всего мира как ученый огромной эрудиции, владеющий методом тонкого и всестороннего анализа, трезво и объективно оценивающий исторические события.

Б. Графенауер родился 16 марта 1916 г. в семье видного словенского ученого Ивана Графенауера, литературоведа и этнографа. Окончив в 1935 г. люблянскую гимназию, Б. Графенауер поступил на философский факультет Люблянского университета, где изучал историю и географию. Уже в 1938 г. молодой студент публикует свои первые заметки по словенскому средневековью. Одновременно он активно участвует в общественной жизни предвоенной Югославии, примкнув к кругу христианских социалистов. Во время нападения фашистов на Югославию Графенауер служил в армии. Некоторое время он был в плену, по возвращении в Люблян стал сотрудничать с Освободительным фронтом Словении, затем был интернирован в Италию, где находился более года вплоть до ее капитуляции. В 1944 г. Б. Графенауер защитил докторскую диссертацию, посвященную крестьянскому восстанию 1515 г. в словенских землях, явившемуся предшественником Великой Крестьянской войны в Германии.

После победы над фашистской Германией Б. Графенауер активно участвует в качестве эксперта в работе Югославской комиссии по границам при Министерстве иностранных дел в Белграде. Весной 1946 г. он вместе с югославской делегацией присутствовал на мирной конференции в Париже.

С 1946 по 1982 г. Б. Графенауер преподавал словенскую историю в Люблянском университете. После ухода на пенсию он активно участвовал в работе Словенской матицы, чьим председателем являлся некоторое время. Круг научных интересов ученого был чрезвычайно велик: от прихода предков югославянских народов в Восточные Альпы и на Балканы до национально-освободительной борьбы 1941—1945 гг. Все же можно выделить три главные проблемы, которым он уделял основное внимание.

Первая из них касается древней истории словенского и других югославянских народов, а именно переселения славян, создания раннефеодальных славянских государств, миссии Кирилла и Мефодия в Нижней Паннонии. Графенауера особенно привлекало изучение древнесловенского княжества Карантаня. Результатом его изысканий явилась обширная монография «Возведение на престол каринтийских воевод и держава карантанских словенцев» (*Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih slovencev*), вышедшая в Любляне в 1952 г. Ряд работ Графенауер посвятил древней истории хорватов и македонцев.

Второй проблемой, занимавшей ученого со студенческих лет, являлась проблема крестьянских движений в словенских землях, начиная с XV в. и кончая революцией 1848 г. Ей посвящены многие статьи и книги Графенауера, в том числе труд «Крестьянские восстания в Словении» (*Kmečki upori na Slovenskem*. Ljubljana, 1963).

Наконец, третий круг вопросов, который исследовался Графенауером, связан с историей Каринтии, прежде всего с судьбой каринтийских словенцев начиная с княжества Карантании и до наших дней. Наиболее полно эта тема рассматривается в его книге «Каринтия и каринтийские словенцы» (*Koroška in koroški slovinci*. Ljubljana, 1974). Интерес к каринтийским словенцам у Графенауера не был случаен, его предки являлись выходцами из Каринтии. Сам ученый активно участвовал в деятельности Клуба каринтийских словенцев в Любляне, многие годы был его председателем.

Перу Графенауера принадлежит серьезный и глубокий обобщающий труд «История словенского народа» (Zgodovina slovenskega naroda. Ljubljana, 1954—1962. Zv. I—V), в котором рассматривается история словенцев с древнейших времен до революции 1848 г. Ученый являлся автором и членом редколлегии двух томов «Истории Югославии» (Zgodovina Jugoslavije. Ljubljana, 1959, 1961. Zv. 1, 2). Многие годы Графенауер был членом комитета и председателем Исторического общества Словении, членом комитета Союза исторических обществ Югославии и т. д.

Вклад ученого в изучение средневековой истории народов Югославии трудно переоценить, дело его продолжают словенские историки, учившиеся у него в Люблянском университете, его коллеги в других странах.

© 1996 г. Чуркина И. В.



Владимир Анатольевич Дьяков

(1919–1995)

Отечественная историческая наука понесла большую и невосполнимую утрату. 16 ноября 1995 г. скончался Владимир Анатольевич Дьяков, доктор исторических наук, профессор, почетный доктор Лодзинского университета, иностранный член Польской Академии наук, автор свыше 300 печатных работ, в том числе более 20 книг.

В.А. Дьяков родился 14 июня 1919 г. в селе Бакалы Казанской губернии в семье служащих. С 1938 по 1941 годы учился в Московском историко-архивном институте. В 1941 г. добровольцем ушел на фронт, где командовал взводом в артчастях, был дважды ранен, награжден за боевые заслуги орденами и медалями. Только в 1947 г. и уже заочно он смог закончить институт. После демобилизации из армии (1952) В.А. Дьяков обучался в аспирантуре Московского областного пединститута (1954–1957). Затем работал старшим научным сотрудником Военно-исторического архива (1957–1958), ученым археографом в Главном архивном управлении при СМ СССР (1958–1959). В 1959 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата, а в 1966 г. – доктора исторических наук. В 1960 г. он пришел на работу в Институт славяноведения АН СССР. В Институте занимал должности ученого секретаря (1962–1966), заместителя директора (1970–1973), заведующего сектором (1975–1988), а затем, до конца жизни, ведущего научного сотрудника.

Круг научных интересов В.А. Дьякова очень разнообразен. Широко известны исследования В.А. Дьякова в области исторической полонистики, особенно в изучении освободительного движения в России и Польше. Из-под его пера вышли книги о З. Сераковском, Я. Домбровском, В. Врублевском, П. Сцегениом, биографический словарь "Деятели польского и русского освободительного движения в царской армии. 1856–1865", цикл работ о ссыльных поляках.

Велик вклад В.А. Дьякова в выявление и научную публикацию архивных материалов. Он один из активнейших участников и руководителей 25-томной серии документов и материалов о восстании 1863–1864-х годов, осуществленной совместно с Польшей, возглавлял продолжающееся серийное издание "Польское освободительное движение и российско-польские общественно-культурные связи". В.А. Дьяков принимал самое деятельное участие в работе двусторонней Комиссии историков Польши и России. Для польских коллег В.А. Дьяков долгое время олицетворял то лучшее, что было в нашей исторической науке о Польше, о чем свидетельствуют те высокие ученые звания, которых он был удостоен в этой стране.

В.А. Дьяков не был ученым одной темы. Видное место в его научном наследии занимают проблемы методологии истории и сравнительно-исторические исследования переходного периода от феодализма к капитализму стран Центральной и Юго-Восточной Европы. Под его руководством сложилось новое научное направление и был создан научный центр по изучению истории отечественной и зарубежной славистики, силами которого издана серия историографических сборников статей, два фундаментальных библиографических словаря: "Славяноведение в дореволюционной России" и "Славяноведение в СССР".

В.А. Дьяков был инициатором и одним из авторов двух обобщающих коллективных трудов: "Славяноведение в дореволюционной России. Изучение южных и западных славян" и "Марксизм и историческая наука в странах Центральной и Юго-Восточной Европы". Более двадцати лет В.А. Дьяков был членом Комиссии по истории мировой славистики при Международном комитете славистов, а в 1990–1992-х годах – ее президентом, долгие годы он фактически руководил отечественной частью Комиссии.

В последние годы В.А. Дьяков обратился к изучению различных политических интерпретаций славянской идеи. В 1993 г. вышла в свет его монография "Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России". Им подготовлен к печати сборник статей "Русская идея и славянский вопрос в России и Польше".

Плодотворно сотрудничая в научной периодике, В.А. Дьяков принимал самое деятельное участие в работе редколлегии журналов "Вопросы истории" и особенно близкого ему "Славяноведения".

Владимир Анатольевич был неутомимым тружеником, большим эрудитом и добрым товарищем. Он занял достойное место в исторической науке и останется в памяти коллег.

© 1996 г. *Костюшко И.И., Робинсон М.А.*

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ РАН

ГЛУБОКОУВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

В 1993–1995 гг. в Институте славяноведения и балканистики РАН вышли следующие издания:

- * Тысячелетие введения христианства на Руси. М., 1993.
- * Дополнение к Предварительному списку славяно-рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1993.
- * Косик В.И. Время разрыва. Политика России в болгарском вопросе, 1886–1894 гг. М., 1993.
- * Костюшко И.И. Аграрная реформа 1848 г. в Австрии. М., 1993.
- * Шемякин А.Л. Радикальное движение в Сербии. М., 1993.
- * Липатов А.В. Литература в кругу шляхетской демократии. М., 1993.
- * Литературный авангард. Сб. статей. М., 1993.
- * Ян Коллар – поэт, патриот, гуманист. М., 1993.
- Натура и культура. Тезисы конференции. Москва, ноябрь, 1993.
- * Исследования по славянской диалектологии 2. М., 1993.
- * Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения II. М., 1993.
- * Типологические и сопоставительные методы в славянском языкознании. М., 1993.
- * МАИРСК-26. Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур. Информационный бюллетень.
- * МАИРСК-27.
- Пленники национальной идеи. М., 1993.
- * Проблемы развития и функционирования современных славянских литературных языков. Сб. статей. М., 1993.
- Европейское социалистическое движение. 1914–1917. Разрубить или развязать узлы? М., 1994.
- * Политические партии и движения в Восточной Европе. Проблемы адаптации к современным условиям. М., 1994.
- Польско-советская война. 1919–1920. Ранее неопубликованные документы и материалы. М., 1994.
- Михутина И.В. Польско-советская война, 1919–1920. М., 1994.
- * Улуян А.А. Россия и освобождение Болгарии от турецкого ига. 1877–1878. М., 1994.
- Российское византиноведение. Итоги и перспективы. Сб. тезисов конференции. М., 1994.
- Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и раннее время. (Тезисы XIII конференции). М., 1994.
- * Фрейдзон В.И. Судьбы крестьянства в общественной мысли Хорватии XIX – нач. XX в. М., 1994.
- * Костюшко И.И. Аграрные реформы в Австрии, Пруссии и России в период перехода от феодализма к капитализму. М., 1994.
- * Шушарин В.П. Крестьянская война 1514 года в Венгрии. М., 1994.
- * Славянские съезды XIX–XX вв. Сб. статей. М., 1994.
- * НКВД и польское подполье. 1944–1945. (По "Особым папкам" И.В. Сталина). М., 1994.
- * Национализм и формирование наций. Теории – модели – концепции. М., 1994.

* Очаги тревоги в Восточной Европе (Драма национальных противоречий). М., 1994.

* Семенова Л.Е. Дунайские княжества в международных отношениях в Юго-Восточной Европе (конец XIV – первая половина XVI в.). М., 1994.

* История. Культура, Этнология. Доклады российских ученых к VII Международному Конгрессу по изучению Юго-Восточной Европы. М., 1994.

* Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994.

* Специфика литературных отношений. М., 1994.

* Общекарпатский диалектологический атлас. М., 1994. Вып. 2.

Миф и культура. Человек – не-человек. Сб. тезисов конференции. М., 1994.

* Кишкин Л.С. Литература среди искусства и наук. М., 1994.

* Австро-Венгрия. Опыт многонационального государства. М., 1995.

* Бывшие "хозяева" Восточной Европы. М., 1995.

* Движение Сопротивления в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. 1939–1945. М., 1995.

* Знакомый незнакомец. Социалистический реализм как историко-культурная проблема. М., 1995.

* Из истории общественной мысли народов Центральной и Восточной Европы (конец XVIII – 70-е годы XIX в.). М., 1995.

* Национальный вопрос в Восточной Европе. Прошлое и настоящее. М., 1995.

* Национальный эрос в культуре. Тезисы докладов. М., 1995.

* Никифоров Н.В. Сербия в середине XIX в. Начало деятельности по объединению сербских земель. М., 1995.

* Проблемы становления и развития серболужицких литературных языков и диалектов. Сб. статей. М., 1995.

* Славяне и их соседи. Имперская идея в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы (Тезисы XIV конференции). М., 1995.

* Тоталитаризм. Исторический опыт Восточной Европы. М., 1995.

У истоков "социалистического содружества": СССР и восточноевропейские страны в 1944–1949 гг. М., 1995.

* Книги, отмеченные звездочкой, Вы можете приобрести по адресу: 117334, Москва, Ленинский пр-т, 32А, корп. В, Институт славяноведения и балканистики РАН, комн. 920. Тел. (095) 938-54-66, Гурьева Маргарита Васильевна. Только за наличный расчет.

В.И. Фрейдзон. Далмация в хорватском национальном возрождении XIX века (в печати).

Отношения между югославянами всегда затрагивали не только интересы народов Балкан и Центральной Европы, но и великих держав. Новые события четко показали их пристальное внимание к положению в югославянских странах. Но знаний истории этих проблем явно недостаточно.

Книга посвящена новой для нашей историографии теме – истории Далмации под властью империи Габсбургов, формированию здесь хорватского и сербского национального самосознания, созданию политических программ и политической борьбе, обзор которой доведен до 1914 г. Автор исследует сущность и значение югославизма, его кризис в связи с формированием хорватской и сербской наций и оккупацией Австро-Венгрией Боснии, новый подъем югославистских тенденций в начале XX в.

Автор использовал различные опубликованные источники, архивные материалы и югославянскую литературу.

А.А. Улунян. Деятели болгарского национально-освободительного движения XVIII–XIX вв. (в печати).

Библиографический словарь "Деятели болгарского национально-освободительного движения XVIII–XIX вв." (в 2-х томах) не имеет аналогов в отечественной и зарубежной историографии и посвящен персональному составу участников болгарского национально-освободительного и революционного движения. В словаре собраны и обработаны по единой схеме сведения о 900-х участниках борьбы с османским игом.

Исследователи получают в свое распоряжение уникальные материалы, позволяющие судить не только о персональном, социальном составе участников освободительного движения в Болгарии, но и о форме и степени участия в борьбе каждого из них, политических взглядах, общественной деятельности, культурном и образовательном уровне.

От редакции. В силу не зависевшего от редакции досадного недоразумения опубликованная в № 4 за 1993 год статья «Русская эмиграция в Чехословакии: развитие "русской акции"» за подписью Сладека З., в действительности, принадлежит перу Елены Владимировны Чиняевой. Приносим автору свои извинения.

РЕШЕНИЕ

СОВЕЩАНИЯ ГЛАВНЫХ РЕДАКТОРОВ ГУМАНИТАРНЫХ НАУЧНЫХ ЖУРНАЛОВ

Совещание главных редакторов гуманитарных научных журналов констатирует, что научные журналы сегодня приняли на себя значительную долю труда по сохранению российской гуманитарной науки. Они сегодня – источник информации, источник знания и культуры, средство общения профессионалов между собой и с обществом в целом. Однако научные журналы переживают глубокий кризис, связанный как с общим положением дел в российском обществе, так и с неконтролируемым ростом цен на полиграфические материалы и услуги, на услуги по распространению и доставке журналов потребителям.

Правительство России, многие политические и общественные деятели, постепенно осознают пагубность пренебрежения просвещением, наукой и культурой. Сегодня мы явственно ощущаем изменения, которые совершают политики, постепенно поворачиваясь лицом к науке. До некоторой степени увеличены бюджетные ассигнования на науку, поощряются новые для России государственные формы поддержки научных исследований в виде недавно созданных, но хорошо зарекомендовавших себя научных фондов. Мы рассчитываем, что эти положительные сдвиги отмечают обозначившуюся тенденцию, а не являются результатом случайного стечения обстоятельств. Надеемся, что Правительство РФ рассмотрит в дальнейшем вопрос о льготах в налогообложении для научных и просветительских организаций, научных журналов и научного книгоиздания, а Комитет по антимонопольной политике РФ, Роскомпечать, Министерство культуры – вопрос о снижении тарифов на доставку научных журналов подписчикам.

Однако выживание науки сегодня, прежде всего, дело самих ученых, что ставит в повестку дня вопрос об объединении их усилий в деле сохранения и приумножения научного знания. Осознавая все вышесказанное.

Совещание главных редакторов гуманитарных научных журналов постановляет:

1. Конституировать Совещание главных редакторов гуманитарных научных журналов как постоянно действующий консультативный орган – Совет главных редакторов гуманитарных научных журналов при Российском гуманитарном научном фонде.

Считать необходимым и целесообразным постоянные консультации, а в случае необходимости, и совместные действия научных журналов по выработке общих позиций, влиянию на власть, отстаиванию интересов гуманитарной науки.

2. Избрать председателем Совета главных редакторов гуманитарных научных журналов академика Г.М. Бонгард-Левина.

3. Одобрить инициативы Российского гуманитарного научного фонда по поддержке гуманитарных научных журналов в 1994–1995 гг.

4. Считать необходимым собрать и обработать информацию о положении гуманитарных научных журналов, выработать необходимые рекомендации по их поддержке. С этой целью создать рабочую группу в составе: Ю.А. Зиневича (Философские науки), Б.И. Козлова (Вопросы истории естествознания и техники), И.К. Пантина (ПОЛИС[Политические исследования]), Е.В. Семенова (Вестник Российского гуманитарного научного фонда), Ж.Т. Тощенко (Социологические исследования).

5. Содействовать развитию научных коммуникаций с целью широкого распространения научных знаний, разработать меры по обеспечению большей доступности материалов, публикуемых в журналах, для научной общественности. Считать одной из приоритетных задач информирование научной общественности о состоянии дел в гуманитарных науках, о деятельности Российского гуманитарного научного фонда, ознакомление с исследованиями в соответствующей отрасли знания.

Совещание главных редакторов гуманитарных научных журналов обращается к Совету Российского гуманитарного научного фонда со следующими предложениями:

1. Считать одной из приоритетных задач Фонда поддержку гуманитарных научных журналов, содействие обеспечению редакций журналов редакционно-издательской техникой и поддержание на регулярной основе технического состояния редакций на современном уровне (расходные материалы, программное обеспечение, обновление и ремонт закупленной техники).

2. Рассмотреть вопрос о возможности оказания поддержки со стороны РГНФ гуманитарным научным журналам в виде предоставления типографской бумаги для изготовления тиражей журналов, как это имеет место в практике поддержки Фондом издательских проектов.

3. Рассмотреть вопрос о формах содействия централизованному распространению научных журналов, включая их электронные версии, о подключении редакций журналов к сети Internet.

4. Рассмотреть вопрос о включении гуманитарных научных журналов в списки обязательной рассылки Фонда и о закупке Фондом для этой цели соответствующего количества экземпляров.

5. Обратить специальное внимание на обеспечение доступности журналов для читателей в странах СНГ и ближнего зарубежья.

6. Изучить вопрос о возможности розничного распространения научных журналов.

7. Изучить вопрос о возможностях и целесообразности создания при содействии Фонда полиграфической базы с целью содействия централизованному изданию научных журналов.

8. Рассмотреть вопрос о возможностях и формах материальной поддержки журналов:

- оплаты переводов с иностранных языков для их последующей публикации;
- сотрудников редакций;
- авторов публикуемых работ.

9. Просить Совет Фонда рассмотреть вопрос о целевом использовании редакциями, а также дирекциями соответствующих Институтов и организаций средств, выделенных Фондом на материально-техническую поддержку журналов. Принять меры по недопущению нецелевого использования вышеназванных средств.

10. Допустить к конкурсу научных мероприятий в соответствии с существующей нормативной базой Фонда, "круглые столы", организуемые журналами.

11. Просить Совет Фонда рассмотреть вопрос об обязательности публикации результатов научных исследований, получивших грант Фонда, в профильном научном журнале.

22 сентября 1995 г.

CONTENTS

ARTICLES

<i>Dmitriev M.V.</i> (Moscow). The Embassy of Ipaty Potyi and Cyril Terlecky to Rome in 1595–1596.....	3
<i>Flarya B.N.</i> (Moscow). The Brest's Union of 1596 and some questions of inter-confessional relationships in the Ukraine and Belorussia in the first half of XVII century.....	22
<i>Nowicka-Jezowa A.</i> (Warsaw). The Basilians Order and its cultural-elucidative activity on the Ukrainian-Belorussian-Lituanian Lands of the Rzecz Pospolita.....	33
<i>Muller L.</i> (Tubingen). Vladimir Solowiev and Roman Catholicism.....	48
<i>Lux L.</i> (Koln). The church and the state in the communistic Poland: the anatomy of the liberation ..	54

COMMUNICATIONS

<i>Labyncev Yu.A.</i> (Moscow). The Literature for Orthodox people of Poland: 1918–1939.....	63
<i>Shavinskaya L.L.</i> (Moscow). The peoples leaflets and brochures published by Orthodox Church in the interwar Poland.....	74

MATERIALS TO THE MANUAL OF CHURCH-SLAVIC

<i>Kravetsky A.G.</i> (Moscow). Experience of the Dictionary of the Liturgical Symbols (continuation)..	87
---	----

REVIEW – ARTICLES AND REVIEWS

<i>Dziffer D.</i> Rimskyj Misal-Missale Romanum, w Olomouci.....	98
<i>Kossek N.V.</i> The Old-Slavic dictionary (on the manuscripts of X–XI ct.).....	100
<i>Tchurkina I.V.</i> In memoriam Professor Bodo Grafenauer.....	103
<i>Kostushko I.I., Robinson M.A.</i> Vladimir Anatolyevich Dyakov (1919–1995).....	105
The new publications of the Institute for Slavic and Balcanic Studies.....	107

Технический редактор *В.М. Пахомова*

Сдано в набор 13.12.95	Подписано к печати 09.01.96	Формат бумаги 70 × 100 ¹ / ₁₆		
Офсетная печать	Усл. печ. л. 9,1	Усл. кр.-отт. 7,3 тыс.	Уч.-изд. л. 10,5	Бум. л. 3,5
Тираж 784 экз. Зак. 3645				

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский проспект, д. 32а. Телефон 938-01-20

Московская типография № 2 РАН, 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

ФЕДЕРАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ ПОЧТОВОЙ СВЯЗИ ПРИ МИНИСТЕРСТВЕ СВЯЗИ РОССИИ

КАТАЛОГ '96

газеты, журналы,
книги, учебники

УВАЖАЕМЫЕ ПОДПИСЧИКИ!

Журналы Российской академии наук можно выписать в любом почтовом отделении России по сводному Каталогу Федерального управления почтовой связи ("ФУПС"). Академические журналы объявлены в этом каталоге в разделе "АРЗИ".

Обращаем Ваше внимание!

Подписку можно оформить и непосредственно в редакции журнала с любого очередного номера. Это избавит Вас от значительной части расходов: цены редакционной подписки существенно ниже! К тому же вышедший номер Вы сможете получить в редакции сразу после выхода его из печати.

Пользуйтесь предоставленной Вам возможностью льготной подписки!

КНИГА
СЕРВИС
Агентство "Книга-Сервис"

АРЗИ
Агентство по распространению зарубежных изданий

АРГУМЕНТЫ
ФАКТЫ группа

СЕГОДНЯ
Агентство "Дорога-Пром" Издательство "Дрофа"

АРР
Агентство Подписки и Розницы

АРПИ
Агентство по распространению печати издательства "Известия"

УГОДИЕ
УГОДИЕ
УГОДИЕ