

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·



2002

· ВЕДЕНИЕ



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения

СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

2
2002
МАРТ
АПРЕЛЬ

Содержание

Восточные славяне в XVII–XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие. Материалы "круглого стола" 3

СТАТЬИ

- Флоря Б.Н.* (Москва). Отношение украинского казачества к Речи Посполитой во время казацких восстаний 20–30-х годов XVII века и на начальном этапе народно-освободительной войны 36
- Иванов Д.И.* (Москва). Речь Посполитая в планах московских политиков накануне Виленских переговоров 1656 года (Из истории международного кризиса в Восточной Европе середины XVII века) 52
- Орленко С.П.* (Москва). Выходцы из Западной Европы и русские горожане в XVII веке (По опубликованным источникам РГАДА) 69
- Чуба Г.* (Львов). Текстологическая классификация украинских учительных Евангелий второй половины XVI века 82
- Сазонова Л.И.* (Москва). Общевропейские черты восточнославянского барокко. Из наблюдений над поэтикой: *acumen, poesia artificiosa, emblema, picta poesis* 98
- Софронова Л.А.* (Москва). Философский лабиринт Григория Сковороды 111
- Николаев С.И.* (Санкт-Петербург). Польско-русские литературные связи XVI–XVIII веков и их значение для истории польской литературы 121

СООБЩЕНИЯ

- Назаренко А.В.* (Москва). Новый труд известного слависта: К выходу в свет немецкого перевода Повести временных лет Л. Мюллера 128
- Опарина Т.А.* (Новосибирск). "Книги литовской печати" в "спецхране" Московского Кремля 140

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Лабынцев Ю.А., Шавинская Л.Л.* И.И. Калиганов. Георгий Новый у восточных славян 149
- Литвина А.Ф.* Языки в Великом княжестве Литовском и странах современной Центральной и Восточной Европы: миграция слов, выражений и идей 153
- Лескинен М.В.* М.А. Корзо. Образ человека в проповеди XVII века 155

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Акимова О.А. Ежегодная Международная конференция "Славяне и их соседи" 160

ЮБИЛЯРЫ

К 80-летию Сергея Васильевича Никольского 163
К 80-летию Владимира Израилевича Фрейдзона 164
К 70-летию Виктора Александровича Хорева 167

НЕКРОЛОГИ

Памяти Рали Михайловны Цейтлин 169
Памяти Натальи Ивановны Щавелевой 170
Памяти Галины Александровны Мартыновой 172
Новые издания Института славяноведения РАН 173

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.К. ВОЛКОВ (главный редактор), **М.А. ВАСИЛЬЕВ**, **Г.К. ВЕНЕДИКТОВ**,
Р.П. ГРИШИНА, **В.И. КОСИК**, **Г.Ф. МАТВЕЕВ**,
В.В. МОЧАЛОВА, **С.В. НИКОЛЬСКИЙ**, **В.Я. ПЕТРУХИН**,
М.А. РОБИНСОН (зам. главного редактора),
Л.А. СОФРОНОВА, **Б.Н. ФЛОРЯ**, **В.А. ХОРЕВ**, **Т.В. ЦИВЬЯН**

Ответственный секретарь
А.В. БОЛДОВ

Заведующие отделами: *Адельгейм И.Е.* (отдел литературоведения),
Белова О.В. (отдел культурологии), *Валенцова М.М.* (отдел лингвистики),
Васильев М.А. (отдел истории)

Зав. редакцией *Е.В. Пономарева*

Сотрудники редакции: *Авакова Л.А.*, *Веслова И.Ю.*, *Кошкина Е.А.*

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский пр-т, 32а. Телефон 938-01-20
E-mail: vasilyev@FL09.tower.ras.ru



**Восточные славяне в XVII–XVIII веках:
этническое развитие и культурное взаимодействие
Материалы "круглого стола"**

Указанный "круглый стол" состоялся 3 апреля 2001 г. в Институте славяноведения РАН. Помимо его организаторов – сотрудников Отдела восточного славянства Института славяноведения (д-р ист. наук Л.Е. Горизонтов, д-р филол. наук Ю.А. Лабунцев, канд. ист. наук М.А. Робинсон, канд. филол. наук О.А. Остапчук, канд. филол. наук Л.Л. Шавинская, С.С. Лукашова, Е.А. Верниковская), в обсуждении приняли участие представители еще четырех отделов Института славяноведения (чл.-корр. РАН, д-р ист. наук Б.Н. Флоря, д-р филол. наук А.В. Липатов, канд. филол. наук Е.Е. Левкиевская, канд. ист. наук М.В. Лескинен), а также сотрудники ряда других научных учреждений: д-р филол. наук Л.И. Сазонова (Институт мировой литературы РАН), канд. ист. наук М.В. Дмитриев (исторический факультет МГУ), канд. филол. наук Н.Н. Запольская (филологический факультет МГУ), канд. ист. наук С.Г. Яковенко (Институт российской истории РАН).

Л.Е. Горизонтов: Цель "круглого стола" "Восточные славяне в XVII–XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие" видится в инвентаризации достижений и трудностей в изучении очерченной его названием проблематики, обозначении концептуальных подходов и решений, совершенствовании методологического инструментария и понятийного аппарата исследований. Последний особенно принципиален и для точного отражения сути описываемых наукой явлений, и в качестве неперменной предпосылки плодотворного научного диалога.

Избранный период, являясь связующим звеном между Средневековьем и Новым временем, крайне важен для понимания последующего развития, в частности, специфики восточнославянского национального Возрождения и формирования национальных идей.

Предполагается рассмотреть взаимосвязанные аспекты поставленной темы: историографический, этнополитический, этноконфессиональный, этнокультурный и языковой. В центр внимания, таким образом, попадут этнические процессы, рассматриваемые преимущественно под углом зрения всего восточного славянства. Состав участников, представляющих различные области знания, обеспечивает столь необходимую для успешной работы "круглого стола" междисциплинарность.

Все мы так или иначе будем отталкиваться от современного состояния литературы предмета. Тем не менее есть смысл в специальном историографическом блоке, способном послужить общим введением к дискуссии. В своем выступлении я хочу коснуться двух толкований исторического процесса на восточнославянских землях, отражающих важные тенденции современной науки, хотя и далеко не исчерпывающих разнообразия ее подходов. Речь пойдет о концепции общерусской культуры и концепции Центрально-Восточной Европы.

Основу концепции общерусской культуры (или "большой русской нации") составляет тезис о русском суперэтнотипе, существовавшем не только на этапе древнерусской народности, но сохранившем свое единство в эпоху польско-литовского господства над значительной частью бывшей территории Киевской Руси. Объединение всех русских (великороссов, малороссов, белорусов) в империи Романовых открыло возможность сделать это единство (точнее, триединство) еще более прочным, ликвидировав негативные последствия иноплеменного гнета.

Еще с эпохи Алексея Михайловича усиливается взаимодействие великорусской и западнорусской, в особенности молорусской, культур, в результате чего, согласно излагаемой концепции, явилось создание общерусской культуры и общерусского литературного языка. При этом вклад малороссов и белорусов в эту общую для всех восточных славян культуру был не только не меньшим, но даже большим, чем великороссов. Следовательно, общерусская культура – их законное достояние. В свою очередь, общерусские культура и язык сделали излишним самостоятельное развитие каждой из частей триединого народа в сфере высокой культуры.

В этом русле рассматривались искоренение церковной унии, гонения на местные "наречия" и обычаи, проявления этнического самосознания – все, что сколько-нибудь могло ставить под угрозу единство. Наряду с требованием полной унификации, существовали и более мягкие варианты интерпретации, в частности западнорусизм, допускающие до известных пределов разнообразие, но также, в конечном счете, во имя единства. По своему характеру концепция общерусской культуры этнична, в ней сильна конфессиональная (православная) детерминанта. В значительной степени она всегда была связана с проектом, шансы на осуществление которого не оставались неизменными во времени.

Концепция Центрально-Восточной Европы делает акцент на свободном этническом и культурном развитии населявших Речь Посполитую народов. После падения Польско-литовского государства регионообразующая роль переходит к империи Габсбургов, с одной стороны, и к сохранявшемуся польскому социокультурному преобладанию – своего рода *Pologne après Pologne* – на Правобережной Украине, в Белоруссии и Литве – с другой. Речь идет преимущественно о народах-наследниках этих двух государственных образований. В основе устойчивого регионального единства – европейскость и гражданские ценности, заложившие фундамент политической нации.

Эта концепция, таким образом, более культурологична, этнический компонент в ней приглушен благодаря региональному: регион объединяет не только славян и не всех славян. В вероисповедном плане акцент сделан на поликонфессиональности региона и началах религиозной толерантности, хотя именно католицизму принадлежит творческая роль носителя европейской цивилизации. В своей максимально широкой интерпретации Центрально-Восточная Европа объединяет практически все народы к востоку от Германии и Италии, при этом Россия в границах Московии Ивана Грозного оказывается за пределами европейского культурного круга, и не только, скажем, до середины XVII в., но по сути навсегда.

Налицо явная склонность к политизированной модернизации истории. Все чаще сталкиваясь с понятием "Центрально-Восточная Европа", следует иметь в виду, что обозначаемая им региональная общность в историко-культурном плане – не более чем далекая от всеобщего признания научная гипотеза, а в плане актуальной политики – пока только проект, на пути реализации которого немало трудностей. Одна из них и в прошлом, и в настоящем – неразвитость регионального самосознания.

В обоих построениях присутствует рациональное зерно. Концепция общерусской культуры справедливо подчеркивает, что сознание единства у всех восточных славян сохраняется. Оно действительно является неотъемлемой составляющей иерархически организованной этнической самоидентификации. На имя русских откликнулись во всех частях восточного славянства. Общая государственная принадлежность усилила ассимиляционные процессы. Акцентирование конфессионального фактора также пред-

ставляется не лишенным почвы. Однако достаточные ли все это основания для того, чтобы применительно к XVII–XVIII вв. говорить о "большой русской нации" и общерусской культуре? В XIX в. идея славянской взаимности переживала небывалый взлет, но все же была вторичной по отношению к национальному Возрождению.

Свойственный концепции Центрально-Восточной Европы региональный подход отражает общность исторических судеб элиты и большую устойчивость утвердившихся в ее среде традиций. Между тем, основанная на идее макрорегиона, она недостаточно учитывает внутрорегиональные отличия, в частности, полностью включая в Центрально-Восточную Европу территорию современного Украинского государства.

Охарактеризовав в главных чертах суть обеих концепций, выработавших, как можно было заметить, каждая свой собственный понятийный аппарат, остановлюсь на их эволюции, а также месте в современной науке и политической мысли.

Концепция "большой русской нации" формировалась во времена Екатерины II и С.С. Уварова на основе исторической традиции в тесной связи с потребностями внешней и внутренней политики. В.А. Францев писал, что М.П. Погодин первым открыл образованному обществу глаза на западную границу русского народа. Уже к середине XIX в., т.е. к моменту приобретения украинской самобытностью политической окраски, это – вполне устойчивый комплекс представлений, включавший тезис об особой роли малороссов в культурном развитии конца XVII – начала XVIII в. В канун революционных потрясений влияние учения о "большой русской нации" на научную и общественную мысль России было чрезвычайно велико. Однако тогда ему уже противостояли украинские и белорусские концепции национальной истории, особенно "отрубная" схема М.С. Грушевского.

В дальнейшем эта концепция развивалась в эмиграции, в том числе в контексте евразийского учения. В евразийстве прежний славянофильский акцент был устранен: проповедь ухода из Европы обеспечила евразийцам, между прочим, благожелательный прием в Польше. Основным полем сражения стала Украина, объявленная неотъемлемой частью евразийского единства. Именно под пером евразийцев (прежде всего Н.С. Трубецкого) концепция общерусской культуры оформилась в том виде, в каком она чаще всего обнаруживает себя ныне.

В советской науке разрабатывалась проблематика древнерусской народности, этнокультурное взаимодействие восточного славянства в XVII–XIX вв. в концептуальном отношении привлекало к себе куда меньшее внимание. Было принято исходить из того, что, с одной стороны, на протяжении длительного времени восточнославянские народности, образовавшиеся в результате распада древнерусской, перерастали в нации, а с другой, наилучшие условия для развития этих этносов обеспечивала общая государственность. Несмотря на осуждение русской дореволюционной историографической традиции, а затем и концепции Грушевского, бывшего в 1920-е годы признанным лидером украинских историков, в советский период ощутимо влияние как первой, так и второй (в частности, небывало широкое использование украинского маркера для обозначения разнообразных явлений прошлого). Результатом стала неготовность ученых к вызовам времени, последовавшим в конце 80-х – 90-х годов.

Свое новое, третье по сути, дыхание концепция общерусской культуры обрела после распада СССР, причем по преимуществу в евразийской своей обработке (правда, с заметным усилением славянофильского крена). В определенной степени это явилось реакцией на возобладание национально окрашенного прочтения истории на Украине и в Белоруссии. Имеет ли место развитие и углубление данной концепции? Скорее нет, чем да. Об этом свидетельствует переиздание (практически без научного комментария) и популяризация старых работ. Как прямое продолжение научных и политических идей XIX в., концепция общерусской культуры испытывает немалые трудности со встраиванием в современную систему научных представлений.

Концепция Центрально-Восточной Европы явилась отказом от концепции польского триединства (поляки–русины–литвины), зеркальной по отношению к общерус-

ской концепции, современной ей и столь же этничной. Она сложилась в межвоенный период как антитеза Германии (Центральная Европа без Германии), а во время и после окончания Второй мировой войны также развивалась преимущественно в эмиграции. После распада Советского Союза ее ареал был существенно расширен за счет включения шести бывших западных республик СССР, прежде всего Украины, Белоруссии, Литвы. Таким образом, в развитии двух концепций немало общего.

Важной особенностью концепции Центрально-Восточной Европы является то, что она поддается интегрированию с традиционными, романтическими по своему происхождению, схемами украинской и белорусской историографии, которые возродились в связи с обретением независимости бывшими республиками Советского Союза. Более того, она может быть желанной для них современной идеологической оболочкой. С другой стороны, концепция Центрально-Восточной Европы активно продвигается в западную историографию.

Рассмотренные концепции – явления не маргинальные, хотя и, конечно, не доминирующие. Об этом говорит уже то, что сами термины "Центрально-Восточная Европа" и "общерусская культура" не получили широкого хождения в современной научной литературе. Хотя в своей полярности рассматриваемые построения задают широкий диапазон оценок и подходов, в нашей дальнейшей дискуссии нет оснований ограничиваться только ими. Но есть еще одна причина обратиться к ним. В определенных интерпретациях обе концепции дают возможность со ссылкой на научные авторитеты выражать крайние, вовсе ненаучные взгляды. Им присуще вторжение в сферу общественного сознания, причем адепты каждой из них охотно инкриминируют другой стороне экспансионистские устремления.

Говоря о месте в развитии концепций времени XVII–XVIII вв., следует отметить, что, в контексте становления общерусской культуры, это важнейший период нового восточнославянского синтеза на путях строительства Российской империи. В перспективе Центрально-Восточной Европы, это завершение "золотого века" Речи Посполитой, когда, пережив апогей своего могущества, она вступила на путь распада (казацкие войны, разделы), а усилившаяся польская культурная экспансия на Восток проходила на фоне обострившихся внутренних противоречий.

М.А. Робинсон: Хотелось бы дополнить только что прозвучавшее выступление, остановившись на бытовании некоторых возродившихся в последнее десятилетие концепций, оценка которых очень интересна с точки зрения заявленного на "круглом столе" периода. Не стану подробно распространяться о том, что "концепция общерусской нации" была не просто популярна, а фактически принята большинством русских ученых XIX – начала XX в. самых разных политических ориентаций. А.С. Будилевич и А.А. Шахматов в канун Предварительного съезда русских филологов-славистов 1903 г. жесточайше спорили друг с другом о том, можно ли украинский язык называть языком, но при этом оба считали, что русский народ един и есть только три его ветви. Шахматова, либерала, призывавшего к значительному расширению сфер возможного употребления украинского языка, способствовавшего переводу Библии на украинский язык, подвергали жесткой критике правые националисты, в том числе ряд славистов. Шахматов был одним из первых, кто защищал М.С. Грушевского в 1905–1916 гг, когда тот подвергался гонениям со стороны властей как лидер сепаратистского движения. Ученый старался убедить коллег в том, что, "всячески содействуя культурному развитию Малороссии и Галиции, М.С. Грушевский никогда не был сепаратистом и всегда чуждался австрофильства", что "он любит свою родину и свой родной язык"; "те, кто не желал бы развития мазепинства и украинского сепаратизма, могут стремиться к тому, чтобы Россия оказалась для М.С. Грушевского родною матерью, а не мачехой". Вопрос о возможной автономии Украины, поднятый летом 1917 г. на уровень политических обсуждений, для Шахматова оказался неожиданным и воспринимался им крайне болезненно. "Я с особенным ужасом останавливаюсь перед предательством украинцев во главе с Грушевским", – писал он тогда.

Возрождению в последнее десятилетие некоторых, казалось бы, давно умерших концепций, способствовала и публикация многочисленных работ, ранее недоступных читателю по идеологическим причинам, в том числе материалы полемики, возникшей в эмигрантской среде о происхождении и содержании русской культуры Нового времени. Ее началом послужила известная статья Н.С. Трубецкого "Украинская проблема" (1927), где он утверждал что "старая великорусская, московская культура при Петре умерла, та культура, которая со времен Петра живет и развивается в России, является органическим и непосредственным продолжением не московской, а киевской, украинской культуры", и что "на рубеже XVII и XVIII вв. произошла украинизация великорусской духовной культуры", что "единая русская культура ... была западнорусской – украинской по своему происхождению", – она-то и стала "общерусской".

Эти положения резко отрицались украинскими оппонентами Трубецкого, в частности Д.И. Дорошенко, который, сильно преувеличивая достижения культурного развития на землях Украины, считал, что «"украинизация" Петром великорусской жизни очень напоминала собою ее "европеизацию", т.е. опять-таки были использованы украинские силы, ... были приняты украинские учебники, заимствовано кое-что из литературного обихода – но и только»; «как не произошло "культурной украинизации Великороссии" в том широком смысле, который имеет в виду кн. Трубецкой, как не случилось "превращения украинской культуры в культуру общерусскую", так точно не произошло, по крайней мере, до половины XIX в., утраты украинской интеллигенцией сознания своей культурной особенности от великорусов».

Ныне некогда цельная концепция Трубецкого, являвшаяся производной от его евразийского учения, разрывается, первая ее часть, столь лестная для украинской культуры, отделяется и существует вполне самостоятельно. При этом зачастую в ход идут соответствующие отрывочные цитаты, взятые из переписки Трубецкого, который в определенном смысле – культурная фигура в лингвистической науке. Подобный факт отмечен, например, В.Б. Крысько ("Славяноведение". 2001. № 4) в его рецензии на книгу австрийского ученого М. Мозера, посвященную вопросам синтаксиса. Рецензент справедливо отметил "односторонние" взгляды автора «на развитие русской культуры в XVII–XVIII вв., подкрепленные, в частности, запальчивым высказыванием Н.С. Трубецкого (в письме Р.О. Якобсону) об "украинизации" *всей* (!) духовной культуры России на рубеже XVII и XVIII вв.».

Особо следует остановиться на проблемах терминологии. Многие понятия, встречающиеся в работах очень почтенных ученых, могут восприниматься неадекватно в отрыве от контекста, в котором они употреблены. Например, в опубликованной в № 2 "Славяноведения" за 2001 г. статье С. Гардзонио, посвященной стиховедческому наследию Р.О. Якобсона, приводится следующая цитата из последнего: "Проведенная Никоном украинизация литературного языка Московии, которая надолго обезорижила украинский языковой сепаратизм". "Украинизация" в массовом сознании уже воспринимается исключительно как термин этнически окрашенный. Те же явления Б.А. Успенский описывает в иных терминах – как влияние "книжной традиции Юго-Западной Руси на великорусскую книжную традицию в XVII в.; во второй пол[овине] XVII в. это влияние приобретает характер массовой экспансии юго-западнорусской культуры на великорусскую территорию", приведшей к тому, что возник "единый общерусский извод церковнославянского языка". Мне кажется, что какие-то отклики "общерусской концепции" в интерпретации Трубецкого отражаются и в работах некоторых современных лингвистов.

Концепция общерусской культуры возродилась, конечно, как реакция на возрождение романтических концепций, произошедшее в разной степени в историографии всех новых восточнославянских государств и сопровождавшееся пересмотром многих общепринятых ранее научных положений с точки зрения национальной. Всякая романтическая историография изначально содержит в себе элемент идеализации, тем более неизбежной, когда происходит становление собственного национального госу-

дарства. К сожалению, это сопровождается гигантским валом паранаучной литературы, переполненной всякими фантастическими измышлениями. Именно в этой литературе, более всего влияющей на массовое сознание общества, с максимальной силой проявляются всевозможные национальные комплексы.

Конечно, с точки зрения развития науки, время романтических концепций давно прошло, но и, собственно говоря, общественно-политическая актуальность концепции общерусской культуры и общерусского языка также далеко в прошлом. Гипотетически вполне допустимо, что этнокультурное развитие восточных славян в XIX в. могло привести не к расхождению трех восточнославянских народов, а, напротив, к их фактически полному слиянию в одну общерусскую нацию. Главный пафос лингвистов, теоретиков названной концепции в XIX – начале XX в. (А.С. Будилович, Т.Д. Флоринский) состоял в том, что у восточных славян уже есть общерусский литературный язык и потому нет необходимости в конструировании новых равнозначных ему языков – украинского и белорусского. И если к реконструкции истории образования общерусского литературного языка этими лингвистами вопросов не возникает, то их размышления о перспективах развития украинского и белорусского языков к собственно сфере науки отношения не имеют. Стоит напомнить, что XIX в. был периодом, когда у многих славянских народов происходили выбор, формирование, а иногда и конструирование (не всегда удачное) литературных языков. И Будилович, и Флоринский не придавали значения фактору национального самосознания и абсолютизировали значение общего литературного языка для "единства народа". Характерен в этом смысле следующий аргумент Флоринского. Ученый полагал, что в этнографическом отношении существует "самостоятельная славянская особь" – "сербохорваты" или "сербохорватский народ". В настоящее время это утверждение научным назвать нельзя.

В наше время в качестве реального противодействия идеологизированным романтическим концепциям вряд ли продуктивно выступать с позиций концепции общерусской культуры. Один из ее важнейших аргументов – не только ненужность, но и невозможность когда-либо создать новые языки, достойные быть наряду с общерусскими языками литературы и науки, – безнадежно устарел. В начале XXI в. *de facto* мы имеем многие десятилетия функционирующие в полном объеме украинский и белорусский языки, и отрицать это обстоятельство просто невозможно. Таким образом, прогноз относительно этих языков не оправдался. Тогда закономерно встает вопрос о том, какова же судьба великороссов. Если наш литературный язык *общерусский*, то это значит, что великороссы, в отличие от украинцев и белорусов, так и не создали своего *национального* языка. Согласитесь, что этот вывод, закономерно следующий, если строго придерживаться положений рассматриваемой концепции, в научном смысле выглядит весьма экзотично и неадекватен реальности. В обществе же он способен лишь породить комплекс национальной неполноценности, для чего нет никаких весомых оснований.

Как уже было верно отмечено, концепция Центральной и Восточной Европы – направлена, скорее, в будущее. Для обоснования справедливости ее применения к прошлому неизбежно приходится затушевывать реальную историю региона. Невозможно объединить названный регион, не учитывая или учитывая очень "аккуратно" такой фактор как конфессиональный, который для XVII в. являлся для Центрально-Восточной Европы важнейшим признаком ее неоднородности, особенно на землях Речи Посполитой.

Б.Н. Флоря: Я попытаюсь дать самую общую характеристику процессов этнического развития восточного славянства в XV–XVII вв. Очевидно, что с конца XIV в. пути исторического развития двух частей восточных славян разошлись. Те из них, которые оказались в составе Великого княжества Литовского и Польши, пошли по одному пути, а путь восточных славян, объединившихся в рамках Русского государства, был иным. Хотя сохранялось много общего в исторических традициях, верованиях, обычаях, вместе с тем одновременно на протяжении XV–XVI вв. постепенно

нарастала большая сумма сначала социальных, а затем и культурных отличий. Как мне представляется, объективным итогом этого стало то, что где-то к XVII в. по обе стороны границы стали воспринимать другую часть восточных славян как близкий, родственник, но все-таки иной, особенный народ. Соответственно, в Речи Посполитой сложилось представление о том, что русский народ живет на ее территории, а за границей живет родственник ему московский народ. У "москвитов", также отождествлявших себя с русским народом, появляется наименование всего восточно-славянского населения Речи Посполитой "белорусцами". Широкое употребление этого термина в великорусской среде показывает, что они воспринимались как некая особая общность, отличная от того русского населения, которое жило на территории Русского государства.

Новым важным историческим рубежом послужили события середины XVII в., подготовленные развитием взаимоотношений западной части восточных славян с представителями польского этноса. К указанному времени в такой части украинского общества, как казачество, сложилось устойчивое представление о том, что государственная власть в Речи Посполитой находится в руках поляков (ранее такого представления не было) и что поляки проводят политику, враждебную интересам русского народа, используя религиозные и социальные притеснения. В результате, последовало восстание Богдана Хмельницкого, целью которого была защита интересов русского народа в Речи Посполитой, как эти интересы понимались вождями повстанцев. Собственно говоря, в среде людей, принявших участие в восстании и руководивших затем Украинским Гетманством, еще долго сохранялось представление о том, что живущие на территории Речи Посполитой восточные славяне составляют один народ. Как мне представляется, эти события в конце концов и привели к разделению восточных славян на две разные части, может, даже и три.

Что касается той части восточных славян, которая оказалась втянута в процесс создания Украинского Гетманства и утверждения особого казацкого строя, то в ее среде, конечно, сложилась своя историческая традиция, свои представления о прошлом. Собственно, начиная с этого момента, я думаю, мы можем говорить действительно о формировании особого украинского народа. Данный процесс происходил именно на территории казацкого государства, и именно эта территория чаще всего и наиболее последовательно именовалась Малороссией. В какой мере он выходил за пределы Гетманства, в особенности, охватывал ли пространства на запад от последнего, в частности, позднейшую Галицию – это, мне кажется, один из очень актуальных вопросов для будущего исторического исследования.

Первоначально разделение восточных славян Речи Посполитой на две части (условно говоря – южную и северную) было связано с тем, что процессы, связанные с созданием Украинского Гетманства, возникновением тем особого казацкого строя, складыванием целой исторической традиции, обосновывавшей эти новые исторические явления, не затронули, как мне представляется, территорию Белоруссии. На ней они не имели места, не стали рубежом в судьбах местного населения. И уже поэтому между северной и южной частями восточных славян вне пределов Русского государства возникли объективные глубокие различия. Вопрос в том, когда эти различия были восприняты общественным сознанием как черты двух разных народов на ранее единой этнической территории. Это тоже является важной темой для исторического исследования.

После Переяславской рады и вхождения Гетманства в состав Русского государства возникла очень сложная проблема русско-украинских отношений и вообще отношений восточной части восточного славянства к западной его части. В этой связи надо коснуться термина "воссоединение", который часто использовался нашей историографией и который, как сейчас многие говорят, может быть, вообще не следует употреблять. Мне представляется это ошибочным, потому что, если не определять данным образом русскую позицию в XVII в., то многое в последующем развитии

русско-украинских отношений нельзя будет понять. Русская сторона воспринимала произошедшее как акт воссоединения разных частей некогда единой Руси под скипетром правителей, находящихся в Москве. Кстати, сама эта позиция, в конечном счете, объективно предreshала, что никакой особой государственности на территории Украины быть не может, коль скоро речь идет о воссоединении разных частей одного в сущности народа. Такая точка зрения зафиксирована в целом ряде официальных высказываний, прозвучавших и при созыве Переяславской рады, и непосредственно после нее. Подобное видение сохранялось и в дальнейшем, получив свое воплощение в "Синописе", который был главным учебным пособием по истории Восточной Европы на протяжении всего XVIII в.

Что касается последующего развития, прежде всего украинско-русских отношений (но нужно говорить и о русско-белорусских отношениях, учитывая то, что после вступления войск Алексея Михайловича в Белоруссию произошло очень значительное переселение белорусов на территорию Русского государства), здесь, мне кажется, чрезвычайно важно иметь в виду две тенденции, причем необходимо принимать во внимание их одновременное действие. Расширение контактов, во-первых, приводило к тому, что обе стороны осознавали, что между ними существуют многочисленные объективные различия; объективно они, разумеется, существовали и раньше, но при контактах гораздо сильнее осознавались. Это одна сторона дела. С другой стороны, расширение контактов вело к сближению этносов, развивавшихся ранее в разных исторических условиях, к оживлению старых традиционных представлений о едином (теперь – "российском") народе. При этом открывались новые возможности для взаимных влияний, в частности, западнорусских, а не только украинских, влияний на русское общество, на русскую культуру. В связи с тем что уже говорилось на эту тему, хотелось бы сказать следующее. Мы имеем дело с фактом объективным, отрицать его не приходится, но мне кажется, что это влияние было ограничено отдельными областями культуры, я бы не стал его относить ко всей русской культуре в целом, и, во-вторых, все-таки оно осуществлялось в определенных, достаточно ограниченных хронологических рамках. Уже со времени Петра I, как мы знаем, на русскую культуру оказывается сильное воздействие совершенно другого плана. Когда мы определяем, в чем украинское влияние проявилось прежде всего, то становится очевидным, что оно ограничено церковной сферой культуры. Если церковную сферу считать самой главной в русской культуре XVII–XVIII вв., тогда, конечно, надо признать, что украинские влияния обусловили весь ход развития России этого периода. Если же процесс исторического развития русской культуры выглядел иначе, то и роль украинских влияний окажется более скромной.

Когда в XVIII в. русское правительство более-менее последовательно стало проводить политику ограничения, ликвидации украинской автономии, то это также вызывало две тенденции в обществе. С одной стороны, достаточно резкую отрицательную реакцию, с другой – усиление ассимиляции определенных элементов общества. Я думаю, имело место и первое, и второе.

Надо поставить особый вопрос, который сейчас стал даже весьма модным, – об исторической роли элит в развитии общества того или иного региона. Здесь хотелось бы отметить их значительную роль в осуществлении механизма социально-культурной (затем – этнической) ассимиляции. Социальная элита на разных территориях Речи Посполитой, где живут различные народы, усваивает польскую культуру, польский язык и т.д., и возникает некая единая культура, которую условно можно назвать общепольской, учитывая при этом все многообразные нюансы. Вероятно, со второй половины XVIII в. в пределах Российской Империи на территории Левобережной Украины происходит освоение той же самой социальной элитой русской культуры, которая становится ее культурой. В этом смысле можно говорить об общерусской культуре, поскольку она существует на всей территории Российской империи. Сказанное, конечно, не означает, что тогда уже не было украинского населения со своей особой культурой. Кстати сказать, люди XIX в. не отрицали, что существуют

украинские обычаи, литература на украинском языке и т.д., но они считали их чем-то таким, что существует на этнографическом уровне, а род культуры образованного общества – это, конечно, русская культура.

М.В. Дмитриев: Если мы посмотрим на развитие отечественной науки, картина, по-моему, значительно более разнообразна, и сказать, что историография подчинена идеологии было бы неправильно даже применительно к XIX в., не говоря уже о много более деидеологизированной научной историографии следующего столетия. Что касается "центрально-восточной" концепции, то главной задачей было бы взвесить все pro et contra, связанные с тем, насколько, в каких именно отношениях украинско-белорусские территории принадлежат, с научной точки зрения, региону, который назван Центрально-Восточной Европой. Вопрос именно в этом, а не в том, в какой степени входят в него Силезия, или Мазовия, или Венгрия. Важно знать, насколько глубоко и далеко в восточнославянский мир проникли западные цивилизационные влияния.

Ю.А. Лабынцев: Если обратиться к магистральным, основным путям развития исторических исследований, особенно в украинской и белорусской историографии, то становится очевидным, что при всем разнообразии подходов здесь главенствует проблема путей национального развития, что не исключает вкраплений этих, не столь уж заметных, теорий. Это касается в частности, концепции Центрально-Восточной Европы.

Надо сказать, что в России украинские и белорусские концепции национальной истории принимаются достаточно объективно. Никто не отрицает, что мы имеем дело с особыми народами, обладающими своим культурным, историческим и даже можно сказать "идеологическим багажом". Упомяну о концепции Руси Литовской и Руси Московской, интересной и практически неизученной. Оформилась она в XVI в., жила и в XVII в., но проследить ее судьбу сложно в источниковедческом отношении. Это одна из очень ранних сугубо идеологических, даже можно сказать идеолого-политических теорий, которые важны, например, для понимания событий и сути "Смутного времени".

Обращаясь к оценке итогов научной работы ученых Украины и Беларуси, хотел бы особо остановиться на одной книге. В серии "Народы и культуры" Института этнологии и антропологии РАН в 1998 г. была издана объемная монография "Белорусы", подготовленная авторитетным коллективом белорусских исследователей. Во многом это своеобразный научный монолог. Нет прочных критических взаимосвязей не только с современной российской, но и европейской наукой. Впрочем, подобное наблюдается почти повсеместно. Каждый говорит лишь о своем видении, не учитывая мнения и наработки других, часто даже не догадываясь об их существовании.

Степень изученности интересующих нас проблем особенно хорошо заметна при реконструкции ментального образа белорусов. В книге налицо явная незавершенность в отображении богатой духовной культуры этого народа. Невнимание к религиозной культуре белорусов едва ли допустимо, так как в их среде, наряду с яркими проявлениями языческой архаики, сосуществуют православные и католики, а также достаточно многочисленные и отчасти старые протестантские группы.

Униатская церковь на белорусских землях в течение двух веков занимала фактически главенствующее положение. Распространение в некоторой части интеллигенции униатства в самые последние годы связано с декларированием пограничности культуры Белоруссии и ее специфичности, обособленности. Еще более внутренне контрастна доктрина белорусов-католиков национально-культурного движения, а правильное – движений, которое серьезно пока не изучалось.

Главным двигателем концепции Центрально-Восточной Европы является Е. Ключевский. Он нашел в Европе несколько сторонников. Регион в понимании этой группы лиц охватывает до двух десятков современных государств, далеко не только одну Польшу с сопредельными странами и Венгрию, но и государства от Балтики до Балкан включительно. Стержень данной концепции явно политизирован.

Сейчас необходимо выстраивать наши подходы, учитывая общемировые процессы. Это стало особенно очевидно именно в последнее десятилетие, чем и объясняется интенсивная выработка всевозможных концепций, в частности в Германии, в Австрии, в Польше касательно их места не только в Европе, но и в мире. Важно изучать внедрение этих концепций не только в науку, но и в историко-культурную действительность, а также их выход в область бытового мифа. Все это необходимо учитывать и при рассмотрении различных новаций, связанных с тематикой данного "круглого стола".

Б.Н. Флоря: Л.Е. Горизонтов правильно отметил, что он обращает внимание на крайности. Это не значит, что речь идет обо всей историографии.

Л.Е. Горизонтов: Занимаясь историей науки, должен констатировать, что последняя весьма часто реагирует на политический и, шире, социальный заказ. Сравнительно редко следы охарактеризованных мною концепций различимы в работах, посвященных конкретно-историческим, частным сюжетам; гораздо заметнее они на уровне обобщения, философско-исторической рефлексии. Хотя и по частным поводам, как только что проиллюстрировал несколькими примерами М.А. Робинсон, они могут неожиданно обнаруживать себя. Задача состоит в том, чтобы верифицировать эти концепции, не утратив те рациональные моменты, которые в них заключены.

Мы, действительно, пока не уделили должного внимания концепциям национальной истории, но, уверяю вас, и в них политическая составляющая достаточно велика. И когда возрождение общерусской концепции связывается с реакцией на то, что происходит в украинской и белорусской историографиях, имеется в виду их политически ангажированный подход к прошлому. Не надо, однако, думать, что современная российская историография в этом отношении безгрешна. Я уже подчеркивал связь концепции Центрально-Восточной Европы с национальными историографиями. Как отмечал, говоря о своих единомышленниках, упомянутый выше Е. Ключовский, "следует со всей силой... подчеркнуть, что мы идем здесь за самыми новыми, отчетливо формулируемыми взглядами динамичных национальных исторических школ – белорусской, украинской, литовской, – очень сильно акцентирующих свою принадлежность именно к Европе, определяемой как Центрально-Восточная".

Позволю себе не согласиться с теми, кто склонен изображать украинскую и белорусскую историографии исключительно в темных красках. Историки соседних стран, надо признать, за недолгий срок независимого существования своих государств прошли большой путь в направлении профессионализации. И тем не менее заявлять, что политические влияния несущественны, нет влияний историографических, идущих от национальной традиции, в конечном счете, от эпохи романтизма, совершенно не приходится.

М.А. Робинсон: Хотелось бы поддержать Л.Е. Горизонтова, говорившего о частой зависимости историографии от политики и идеологии. Я тоже занимаюсь историей науки самых разных периодов. Иногда даже у очень крупных ученых идеологическая конструкция стоит на первом месте, подминая под себя научные факты. Опасно недооценивать иногда явную, а иногда и скрытую политизированность научных концепций.

"Общерусская концепция", имевшая под собой почву в XIX в., сейчас обращена в основном в прошлое. Ее политическая часть, объяснявшая возникновение украинского и белорусского языков и национальных культур как осуществление планов сепаратистов, поощряемых противниками России на театре европейской политики столетней давности, к современному положению имеет мало отношения. Но разные варианты этой концепции популяризируются в современных изданиях. Так, ее "классический" вариант составил основу своеобразной хрестоматии "Украинский сепаратизм в России. Идеология раскола" (1998), вышедшей в серии с характерным и вполне соответствующим времени написания работ, вошедших в книгу, названием: "Пути русского имперского сознания". В книге собраны работы ученых начала прошлого века, придерживавшихся общерусских взглядов. Она снабжена предисловием, в кото-

ром все упрощено и политически актуализировано. В книге, кстати, помещена и вполне академическая работа Б.М. Ляпунова 1919 г., в которой (с апелляцией ко многим научным авторитетам) отвергаются политически ангажированные романтические построения ряда украинских исследователей. Присутствуют в статье Ляпунова отсылки и к переизданной в этой же антологии работе Т.Д. Флоринского. Интересно, что, когда к середине 1920-х годов на одной из конференций некоторые национально ориентированные ученые, белорус Лёсик и другие заявляли, будто "академик Ляпунов не признает ни белорусского, ни украинского языка", то, по свидетельству его ученика П.А. Бузука, "это вызвало бурю негодования". Протестовали и М. Фасмер, и Сержпутовский, и сам Бузук, указавший обвинителям Ляпунова, что тот ведет в Ленинградском университете курс украинского языка.

У меня еще вопрос. Б.Н. Флоря сказал, что общепольская элита в принципе сформировалась и представляла некое целое. Входило ли в нее православное духовенство восточнославянских земель Речи Посполитой?

Б.Н. Флоря: Духовенство, с этой точки зрения, целого, конечно, не представляло. В Речи Посполитой оно было самых разных исповеданий и разных культурных ориентаций. Но той силы, которая определяла общий облик общества, культуру и т.д., была там шляхта. В этой связи важно отметить, что накануне принятия Конституции 1791 г. предпринимались попытки превращения Речи Посполитой в унитарное государство. Это наглядно показывает, что к концу XVIII в. шляхта в самых разных частях государства ощущала себя как некое целое и не понимала, зачем нужны внутренние границы, чему служило особое Великое княжество Литовское.

Л.Е. Горизонтов: Встречается ли в источниках XVII в. понятие "украинцы"?

Б.Н. Флоря: Термин "Украина" попадает достаточно часто, но "украинцы" вообще не встречаются.

Ю.А. Лабынцев: Даже для XVIII в. это раритет.

Л.И. Сазонова: Хочу обратить внимание на одно место в письме Симеона Полоцкого к Лазарю Барановичу, в котором говорится так: "на ползу страны Украинныя". Это 1670 г.

А.В. Липатов: Следует упорядочить понятийный аппарат, дабы не вдаваться в дискуссии, которые провоцируются многозначностью употребляемых терминов. Так, в контексте традиционных польских представлений этноним "русские" первоначально был привязан к украинско-белорусскому ареалу: по другую сторону государственной границы обитали "московиты". Лишь позднее понятие "русские" распространяется поляками и на население Московского государства, консолидирующееся в великорусскую народность.

Когда мы говорим о существовании народностей, всю проблему можно свести к самосознанию, носителями которого были элиты. Совершенно разные типы национального мировосприятия и самоосознания – политического и ментального – сложились на землях украинско-белорусских и русских. Уже в XVII в. контакты украинцев и русских (представителей Московского государства) выявляли эту разницу, что зафиксировано в памятниках того времени. С другой стороны, помимо факторов, которые разделяли народы Речи Посполитой, особенно в XVII в. в связи с Контрреформацией, следует учитывать, что совершенно иная ситуация на украинско-белорусских землях была в XVI в. Упомяну о Варшавской конфедерации 1573 г., уравнявшей права всех конфессий в этом государстве. Что касается "украинизации", то речь идет опять-таки не о русской культуре в целом, а о высокой культуре и о конкретных влияниях в церковной сфере светской или "великосветской".

М.В. Дмитриев: В Московской Руси жители издавна называли себя русскими, это хорошо прослеживается по письменным памятникам.

Л.Е. Горизонтов: Полагая, что с историографической и этнополитической проблематики самое время постепенно перейти к обсуждению этноконфессиональных и этнокультурных вопросов, предусмотренных программой нашей встречи.

С.С. Лукашова: Роль конфессионального фактора в формировании этнического самосознания восточнославянских народов слабо изучена в историографии. В русской дореволюционной историографии (естественно, преимущественно православной) все, что касалось униатской или католической церкви, оценивалось негативно, и их глубинное воздействие на восточнославянское население категорически отрицалось. Утверждалось, что православная церковь и православие в целом сыграли решающую роль в формировании самосознания русских, украинцев и белорусов. Вопросы этнических различий внутри восточнославянского региона тогда серьезно не разрабатывались, но тщательно подчеркивалась принципиальная разница в менталитете населения Западной Европы и России.

Советская историческая школа исходила из существования в XI–XIII вв. древнерусской народности, которая объединяла всех восточных славян и впоследствии разделилась на три ветви – русскую, украинскую и белорусскую. Вместе с тем проблемы этнических различий в XVII–XVIII вв. не были освещены должным образом. Католическое влияние во всех его проявлениях по-прежнему оценивалось негативно. Только после распада Советского Союза в России появились первые упоминания о том, что униатская церковь могла воздействовать на формирование политических симпатий, антипатий или предпочтений восточнославянского населения.

Современная украинская (львовская) и, частично, белорусская историография настаивают на том, что именно униатская церковь способствовала самоидентификации украинцев и белорусов и, соответственно, привела к формированию особого этнического самосознания, в то время как православие сглаживало различия между великороссами, малороссами и белорусами. Киевские ученые такую роль униатской церкви категорически отрицают, считая при этом, что и православная церковь не имела прямого влияния на формирование этничности. Сторонники всех названных концепций используют общераспространенный набор фактов и аргументов, которые переходят из одной работы в другую.

Реакция населения на государственную политику в конфессиональной области часто была неадекватной тем мерам, которые применяло правительство, неожиданной, и даже нежелательной для последнего. Когда при Екатерине II, по отзыву архиепископа Георгия Конисского о екатерининском указе 1780 г., униаты стали переходить в православие "стадами", светские и церковные власти начали тормозить выход из унии.

Польские историки приводят аналогичные сведения, но уже в отношении политики властей к православному населению Речи Посполитой. Ситуация настолько симметрична, что возникает сомнение, можно ли в этом случае говорить об ассимиляции униатов на территории Российской Империи или православных в Речи Посполитой и вел ли переход в другую конфессию к сознательной перестройке собственных стереотипов мышления.

Полная симметрия наблюдается и в плане политической лояльности. Если в XVII в. обвинение в сепаратизме и в изменнических настроениях постоянно предъявлялись в отношении православного населения Речи Посполитой, то в XVIII в. те же самые инвективы фиксируются в российских источниках. Как и за "литовским рубежом", простые верующие и особенно униатское духовенство стали усердно заверять в своей политической лояльности по отношению к Российской Империи, подчеркивая незначительность расхождений между греко-католическим обрядом и православием.

Еще один аспект – региональный. Как отдельный регион, безусловно, следует выделить Левобережную Украину, которая достаточно рано вошла в состав Российской Империи, и уния не оказала там серьезного воздействия. Другой четко очерченный регион – Белоруссия, где конфессиональные различия по ряду причин не стали основанием для возникновения политического сепаратизма, хотя там уния укоренилась, и восточно-католический обряд получил достаточно широкое распространение. Особая ситуация сложилась к западу от Днепра, особенно на землях, позднее вошедших в состав Австрийской империи. Именно там конфессиональная принад-

лежность стала в определенном смысле маркером политической ориентации, лояльности или сепаратистских устремлений.

Б.Н. Флоря: Я имел в виду не только Галицию, но и Правобережную Украину. Тут надо вспомнить события Колиивщины, сопровождавшиеся массовым истреблением униатского и католического духовенства, а также евреев. Повторились события времен Богдана Хмельницкого. Очевидно, население этой части Украины сохранило память о своем казацком прошлом, что отталкивало его от власти и униатской церкви. Не случайно уния здесь рухнула сразу после разделов Речи Посполитой. В Галиции, конечно, была другая ситуация, в частности, потому, что казацкое движение не охватило этой территории в свое время. Мне кажется, надо большое внимание уделять йозефинским реформам и всему тому, что за ними последовало. Здесь наблюдается целый ряд параллелей с тем, что на рубеже XVIII–XIX вв. происходило в такой стране, как Словакия, где из семинарий Иосифа II выходят священники, которые начинают отстаивать национальные права своего, словацкого народа. Что касается Белоруссии, действительно, это очень актуальная проблема, потому что, во-первых, нам неясно, почему уния там, в отличие от Украины, так прочно и быстро утвердилась, и во-вторых, почему она там исчезла. Не быстро, отнюдь не столь быстро, как на Правобережной Украине, но как-то более-менее безболезненно, без таких острых конфликтов. На эти вопросы мы пока убедительного ответа не имеем.

Оценивая выступление казаков Хмельницкого как народно-освободительное движение, мы имеем основание говорить, что униатская церковь была противником этого движения. В лагере под Берестечком находился епископ Яков Суша с иконой Холмской Богоматери, и ее чудесному воздействию приписывалась победа над казаками, что ставило униатскую церковь в сложное положение. И это была не единственная сложность. Вот какая картина вырисовывается при изучении записок 20-х годов XVII в. униатского митрополита Иосифа Рутского. С одной стороны, православные придерживаются неправильного учения, их надо обратить в истинную веру, но тем не менее они остаются частью русского народа. Те шляхтичи, которые перешли в католицизм, как часть этого народа Рутским не воспринимаются, хотя, с точки зрения своих религиозных предпочтений, он должен бы был рассуждать совершенно иначе. На этом примере мы видим, какие парадоксы существовали в сознании униатского духовенства. Думаю, что в известной мере они существуют в сознании униатского духовенства до сих пор.

М.В. Дмитриев: Если бы задачей нашего обсуждения было ясно обрисовать некие концептуальные *решения* проблем, связанных с этническим развитием и взаимодействием культур восточных славян в XVII–XVIII вв., то оно было бы обречено на неудачу. Время обобщать еще не пришло, так как слишком скудны и противоречивы накопленные в науке данные. Вместе с тем, имеющегося в распоряжении специалистов достаточно, чтобы более или менее корректно поставить часть вопросов, касающихся этнического и неэтнического в культурах восточных славян рассматриваемого периода и наметить подходы, которые в дальнейшем могут привести к их решению.

Прежде всего, возникает сомнение, правильно ли говорить о польском, украинско-белорусском, русском влияниях на культуры соседних стран, или о западном влиянии, или влиянии православных традиций, или влиянии восточных, мусульманских культур? Иными словами, что преобладало в этих влияниях – этнонациональное или религиозно-конфессиональное? Представляется, что религиозно-цивилизационный критерий много адекватнее тому, что "было на самом деле", чем критерий национальный.

Если же мы ставим вопрос в плоскости религиозно-цивилизационных, а не "национальных" влияний, то здесь есть области более и менее исследованные. Хорошо изучено все, что касается западных влияний, т.е. влияний латинского, а потом и латинско-протестантского мира на культуру восточных славян. Это хрестоматийный и разнообразно разработанный сюжет. Подчеркну только два обстоятельства.

Во-первых, в Московскую Русь западные влияния приходят не в XVII в., а много раньше, во второй половине XV в., и не столько из Польши и Литвы, сколько из Германии, Италии, отчасти из стран Балтийского региона (через Новгород и Псков). Во-вторых, остается очень слабо изученным вопрос, в какой степени органично или неорганично совмещались в рамках возникавших локальных и национальных восточнославянских культур ценности, ориентации, идеи, смыслы, заимствованные с Запада, с местными средневековыми традициями?

Если же речь идет о незападных влияниях, то нужно подчеркнуть, что, во-первых, проблематика взаимных влияний внутри восточнославянского мира никак не может быть оторвана (по крайней мере в период до XVIII в.) от связей внутри восточнохристианской зоны в целом. Так, развитие православной культуры Украины и Белоруссии в конце XVI–XVII в. нельзя понять вне влияний, идущих из Константинополя, православных центров на Балканах и даже из Александрии, Иерусалима, не говоря уже об Афоне. То же самое, разумеется, касается России XVII в. Во-вторых, украинско-белорусские влияния на русскую культуру XVII в. не должны заслонять ни того, какое воздействие русская культура во второй половине XVI в. и даже в XVII в. оказывала на Украину и Белоруссию, ни того, что культура Левобережной Украины стала еще более активным реципиентом русских влияний с конца XVII в.

В-третьих, при обсуждении взаимных культурных влияний в Восточной Европе в XVII–XVIII вв. почти всегда странным образом из нашего поля зрения выпадают еще два важнейших аспекта всей картины. Есть исследования об ориентализации вкусов и стиля жизни польской шляхты на кресах (и не только на кресах), о восточных пластах в польском сарматизме, а вопрос об аналогичных процессах в среде украинского казачества и православного дворянства очень редко привлекает внимание. Второй – это связи христианской и иудейской культур. Еврейские общины были далеко не так сильно изолированы от христианских, и отношения между ними отнюдь не всегда и не всюду отличались враждебностью.

Обращаясь к роли западнорусского влияния в переходе от Средних веков к Новому времени, прежде всего подчеркну, что говорить об украинско-белорусском влиянии мне представляется более правильным, чем о "западнорусском", хотя и этот термин в данном конкретном случае не вполне адекватен. Терминологические затруднения лишней раз напоминают о довольно простой, в сущности, вещи: вполне "национальных" (в современном смысле слова) культур в восточнославянском мире даже в XVII–XVIII вв., по строгому научному счету, еще не существовало. Что же касается существа проблемы, то она имеет по меньшей мере три грани.

Первая связана с проблематикой барокко. Если барокко понимать не как художественный стиль, а более широко, как определенный тип мировоззрения, мироощущения, как особую совокупность ментальных и идеологических норм поведения, и признать теснейшую связь барокко с Католической Реформой, то неизбежен вопрос о "латинизации" православной культуры в XVII–XVIII вв., который был очень остро поставлен Г.В. Флоровским. Речь, главным образом, идет о том, насколько православная идентичность восточнославянских культур была нарушена или разрушена в результате латинско-польских влияний, самый факт которых неоспорим и без которых переход к Новому времени (хотя бы потому что это "Новое время", как и "Средние века", мыслится исключительно в категориях западной культуры) попросту невозможен. С точки зрения истории богословской мысли и институциональной истории церкви, данный вопрос достаточно хорошо изучен. Но что означала "латинизация" и "вестернизация" восточнославянских культур вне теологии и церковных институтов? Какие новые ценности, поведенческие установки, идеи и знания входили в мировоззрение и менталитет русских, украинцев, белорусов под влиянием барокко? Насколько радикальными были перемены? Насколько велики локальные отличия в усвоении барочных веяний в России, на Украине и в Белоруссии? Ясно только, что усвоение западных влияний не было ни быстрым, ни легким, ни бесконфликтным.

И тут мы сталкиваемся со вторым аспектом проблемы так называемых украинско-белорусских влияний на Россию – противоречиями, которые несли "латинизация" и "вестернизация" культуры. Эти противоречия необыкновенно громко и драматично заявили о себе в годы петровских реформ, но противоречия между православной и католической культурой в истории Украины и Белоруссии были ничуть не менее острыми, чем противоречия между культурной программой Петра и старомосковскими обычаями. Самые базовые понятия христианской антропологии, сотериологии, этики и этоса, учения о церкви и практики церковной жизни в кругу традиционной православной культуры были иными, чем на "латинском" Западе. При этом речь идет не об одной лишь "высокой" теологии, организации церкви и обрядах, но и о том, как нормативное церковное учение, будучи уже усвоенным или еще только усваиваемым, переживалось основной массой населения и верхами общества. Отторжение унии – прекрасная иллюстрация того, насколько низкой являлась степень совместимости двух христианских традиций.

Наконец, третий аспект проблемы возвращает нас к теме национального и наднационального в "западнорусском" или "украинско-белорусском" влиянии. Подчеркнем, что речь идет о *конвенциональных* понятиях в том смысле, что польские, украинские, белорусские и литовские земли передавали в Россию не рожденные на их почве идеи, ценности, культурные находки, которые можно было бы назвать национальными, а универсальные начала западной культуры, да и то преимущественно позднесредневековой или обновленно средневековой. Это особенно очевидно при обращении к философско-теологическим курсам Киево-Могилянской академии, где почти безраздельно господствовала так называемая "вторая схоластика", т.е. реанимированная Католической Реформой средневековая "школьная философия" (данной теме посвящена диссертация и ряд статей Л.А. Чернышевой). Собственно гуманистического или возрожденческого, вполне соответствующего Новому времени, там было мало. Восточнославянская интеллигенция питалась не Эразмом, Фичино, Лефевром д'Этаплем, Монтенем и Рабле, не Шекспиром и Макиавелли, а главным образом Скаргой, Суарецом, Фабером, Луллием, Баронием и Канизием. Ситуация стала меняться лишь в XVIII в., особенно в эпоху зрелого Просвещения, по мере развития прямых связей России, Украины и отчасти Белоруссии с Францией, Германией и Англией.

Нас часто искушает современная и потому заведомо анахроничная идея национальных культур: в рассматриваемый период для 95% жителей Восточной Европы идея нации была пустым звуком, а по образу жизни православный украинский крестьянин почти ничем не отличался от русского или польского. О секуляризации общества и речи не шло, если не считать предельно узкого круга какой-то части аристократии и рождавшейся интеллигенции во второй половине XVIII в. Подлинным, социально весомым демаркатором и идентификатором оставалась именно конфессия. Если национальную и региональную специфику украинской, белорусской или русской культуры того времени можно было бы каким-то чудодейственным образом измерить, то ее удельный вес, наверняка, был бы ничтожен в общей массе того, что в культуре определялось конфессией, а не этничностью.

Мы совершенно не знаем ни того, что представляла собой "бытовая религиозность" миллионов прихожан и их мировоззрение, ни того, как эволюционировала их религиозная культура от XVI к XIX в., ни того, что на уровне "переживаемого христианства" отличало, например, православного от католика, ни даже того, что происходило с православной "высокой" культурой там, где распространялась уния. Соответственно, большим "белым пятном" представляется и конфессиональная субкультура, сложившаяся в лоне греко-католической церкви. Была ли эта культура совместима с культурой православной настолько, что обе являлись частями единой "национальной" культуры, белорусской или украинской? Или благодаря унии был запущен в действие механизм формирования "разорванной нации", если следовать терминологии С. Хантингтона, и прав был М.С. Грушевский, сравнив однажды восток

и запад Украины с Сербией и Хорватией? Особенно темны в этом отношении вторая половина XVII в. и большая часть XVIII в.

Ю.А. Лабынцев: С очень многими положениями, высказанными М.В. Дмитриевым, я более чем согласен. В данном случае мы имеем дело как бы с европейской точкой зрения. Совершенно очевидное "белое пятно" на мировой исторической карте по степени изученности – XVIII в.

С.Г. Яковенко: Следы западного влияния отчетливо прослеживаются с конца XV в., в частности, в архитектуре, в еретических движениях Северо-Восточной Руси, в активизации дипломатических контактов России с Папским престолом. Если в конце XV в. западное влияние было, так сказать, ввезенным и заимствованным, то во второй половине XVII в. оно уже достаточно ощутимо присутствует в русской культуре, начиная превращаться в явление местное.

Зарождается такое явление, как "русский католицизм", который является одним из выражений этого влияния (Петр Артемьев, Палладий Роговский). Последний обучался в Италии и там перешел в унию, впоследствии оказав значительное влияние на культурную жизнь России.

Вместе с тем не всегда уместны параллели между культурными процессами, которые происходят на Востоке Европы, и западноевропейскими: речь идет о Реформации и Контрреформации.

В.О. Ключевский писал, что Древняя Русь "искала посредников, которые могли бы передать ей образование в обезвреженной переработке... Западнорусский православный монах, выученный в школе латинской или в русской, устроенной по ее образцу, и был первым проводником западной науки, призванным в Москву".

Е.А. Верниковская: Хотелось бы привести конкретный пример из ранней истории Брестской унии, весьма существенный для понимания того, как происходило соприкосновение двух религиозно-культурных традиций и какие последствия имел их диалог для развития религиозного и, в какой-то степени, этнического самосознания основной массы населения украинских и белорусских земель начала XVII в.

В XVI в. в данном регионе конфессии и этносы сосуществовали довольно мирно. Перелом ознаменовала Брестская уния, положившая начало "борьбы Руси с Русью". На первых порах раскол был замечен преимущественно в высших слоях общества, на сеймах и диспутах, и лишь в незначительной степени находил отклик народа, не видевшего принципиальных различий церквей, в которых служат православные священники, от отданных униатам.

Приблизительно ко второму десятилетию XVII в. наметился поворот: и в низших слоях общества начинается конфронтация католиков и униатов, с одной стороны, и православных – с другой. Особой остроты она достигла на восточнобелорусских землях. Пример столкновения православного населения с полоцким униатским архиепископом Иосафатом Кунцевичем позволяет сделать попытку разобраться в причинах возникшего конфликта и его природе.

Деятельность Кунцевича по распространению унии в Полоцкой епархии показывает, что сопротивление приобретает массовый характер тогда, когда православные лишаются возможности отправления своего богослужения и осознают, что закрываются именно православные церкви и изгоняются именно православные священники, а уния начинает активно насаждаться. Широко практиковавшиеся Кунцевичем меры принуждения по отношению к белорусскому мещанству неизбежно должны были вызвать острую реакцию. Религиозный конфликт затронул низшие слои общества, войдя практически в каждый православный дом.

Кроме того, к 20-м годам XVII в. в широкие слои общества, хотя и в трансформированном виде, начинают проникать "сверху" идеи, бывшие предметом полемики в элитных его слоях. Под их влиянием и на основании собственного опыта у масс простого населения формируется свое представление о различиях и конфликте унии с православием.

Необходимость встать на защиту *своей* веры и традиции предков неизбежно делала

актуальным религиозно-культурное самоопределение православного населения, вызывала потребность отмежеваться от веры католиков и униатов. Процесс религиозной дифференциации сопровождался развитием религиозного самосознания в тесной связи с сознанием этническим. Раскол ранее единой массы русинов на православных и униатов привел к тому, что униаты не просто стали рассматриваться православными как предавшие веру предков и приравняться к католикам, но теряли в их глазах связь со своим народом, если не с национальной (в силу неукорененности национального типа мышления), то во всяком случае с прежней культурной общностью. Перешедшие же в унию продолжали причислять себя к русинам. Кунцевич говорит об униатских церквях как о "наших, русских", а православные считают его "латинником", "папистом" и называют "бискупом".

Как показывает в своих работах Б.Н. Флоря, религиозный конфликт осмысливался православными в национальных категориях. Попытка "ляхов" заставить "белорусцев" принять свою религию нарушала сложившуюся у православных картину мира, в которой у каждого народа – своя вера. В материалах беатификационных процессов Кунцевича причиной ненависти к нему называются его усилия "превратить рутенов в латинян", "сделать рутенов римлянами внешностью и сердцем" (в цитируемом латиноязычном источнике русинам соответствуют рутены). Противопоставление идет не по принадлежности к той или иной конфессии или этносу ("русский" – "лях", "греческая вера" – "латинская вера"); эти понятия смешиваются, порождая оппозицию этноса конфессии.

Порожденный Брестской унией конфликт, таким образом, выходил за рамки чисто конфессионального. Религиозный фактор, интегрируя этническую группу и отделяя ее от других, несомненно, ускорил процесс самоидентификации восточнославянского населения Речи Посполитой.

С.Г. Яковенко: Как бы ни относиться к "латинизации", следует признать, что в XIX в. униа уже стала важным фактором культурной жизни и этнической идентификации, по крайней мере в Галиции. Поэтому можно сколько угодно говорить о негативном влиянии унии, о ее насильственном внедрении в православное восточнославянское общество, но после издания указа о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. свыше 170 тыс. "воссоединенных" с православием униатов Холмской Руси перешли в католицизм. Совсем недавно, в советские времена, на западноукраинских процессах над униатскими священниками сельские жители неожиданно для властей заявляли, что являются греко-католиками и сохраняют принадлежность к этой церкви, потому что и их предки тоже принадлежали к ней.

И еще о терминах. "Греко-католиками" униатов начали именовать лишь с конца XVIII в., когда после разделов Речи Посполитой в Австрийской империи стали разделять римо-католиков и греко-католиков.

М.В. Дмитриев: В настоящее время греко-католики чувствуют себя задетыми, когда их называют униатами, поэтому мы и используем другой термин, действительно, появившийся позже и потому анахроничный для разговора о XVII в.

Лунатов А.В.: Преодоление традиционных подходов к изучению интересующего нас региона, как показывает опыт, требует, чтобы Украина, Белоруссия и Литва рассматривались не с точки зрения истории, государственно-политических интересов и т.д. России или Польши, а присущих именно этим этносам исторических особенностей, культурного самосознания, обнаруживающихся в их взаимоотношениях со своим окружением.

При этом неизбежно встает проблема типологии более широкого, нежели внутри-региональный, плана. Христианство стало предпосылкой, а позднее основой возникновения, формирования и развития надэтнической по своей сути европейской цивилизации. Славяне, подобно другим этносам, входили в эту цивилизацию по мере приобщения к христианскому универсуму. Позднейшая его дифференциация на *Rex Orthodoxa* и *Rex Latina* – следствие *внутреннего* разделения институтов церкви, а не исчезновения или смены *общецивилизационной основы*. Интенсивное взаимоаккла-

дывание двух культурных кругов одной цивилизации просматривается в нескольких регионах времен Средневековья: Балканы, часть Апеннинского полуострова и Средней Европы, Восточная Европа. В этой последней четкое культурное размежевание происходит позднее.

Вследствие существования в раннее Новое время в границах Речи Посполитой, украинская и белорусская культуры, в отличие от русской, не были ограничены от латинского Запада, а в условиях шляхетской демократии – при всех известных ее ограничениях – имели возможность свободного развития. Это предопределило особенности формирования этнически своей культуры и ментальности, отличающихся от формируемых Московским государством, которое, по словам Андрея Курбского (XVI в.), было затворено, "аки во ади твердыни". Отсюда роль украинско-белорусской культуры, наряду с польской и латинской, в XVII в. в обновлении русской. Отсюда и обращение Петра I в его преобразованиях России к услугам выходцев из этой части восточного славянства.

При общецивилизационном подходе можно объективно уяснить происходящие в отдельных культурах процессы, преодолевая ограничения традиционных идеологизированных национально-государственных подходов. Во время работы над томом "Истории всемирной литературы" по XVII в. в рукописях польских, украинских, белорусских и литовских глав фигурировали одни и те же имена этнических поляков, причем в каждой из них утверждалось, что это этнически свои писатели. Я высказал мнение, и оно было поддержано коллегами, что на данном этапе локальной истории этническая принадлежность создателей культурных ценностей не имела значения. В общем пространстве культуры многоэтнической Речи Посполитой латиноязычное (как, впрочем, и польскоязычное) творчество поляков на землях Украины, Белоруссии и Литвы стало частью украинской, белорусской и литовской культурной жизни, имея при этом далеко идущие выходы в будущую – этническую и уже на родном языке – культурную историю названных народов.

Преодоление просцирования в далекое прошлое узконационального мышления XIX–XX вв. способствует диалогу с учеными разных стран, тогда как указанный тип мышления в науке сужает ее эвристические возможности и искажает самое понимание истории как объективной данности.

Если рассуждать в категориях цивилизационной общности, становится, в частности, понятно, почему искусство, мода и язык врага усваиваются и претворяются сообразно с локальными потребностями и пристрастиями, т.е. музы оказываются сильнее Марса.

Рассмотрение судеб народов нельзя сводить к действию одного (трактуемого как всеобуславливающей) фактора – политического, конфессионального, социального и др. Примером может служить внутреннее разделение украинской культурно-политической элиты во времена восстания Б. Хмельницкого, а затем после Переяславской Рады, когда конфессиональная общность Левобережной Украины и России не погасила противоречий, порожденных разным пониманием национальных интересов и самого типа государственности. Украинский менталитет уже тогда разнился от великорусского. Естественно, я имею в виду образованные слои, а не крестьянство, потому что крестьянская, народная культура – совсем другая проблема. Даже в XX в. рассуждения некоторых историков о неудаче попыток создания украинской государственности сводились к выводу, что в этой преобладающей массе населения еще не созрело национальное самосознание.

Национально и ментально Украина, как и Белоруссия, – это не часть России, а особый мир, который при всей общности восточного славянства развивался своим особым путем. Взаимонакладывание в этой части Европы двух культурных кругов, вхождение частей восточного славянства в разные государственные системы, а отсюда их пребывание в геополитически и культурно разнящихся пространствах – все это предопределило формирование отдельных, особых восточнославянских народностей при всей их этнической близости и конфессиональной общности.

Лескинен М.В.: Остановлюсь на определении типологической принадлежности украинской (восточнославянской) культуры. Когда предметом исследования становится культурное взаимодействие восточных (украинцев) и западных славян, рассматриваемое как взаимодействие *двух систем мышления*, особую значимость приобретают вопросы: возможно ли жестко отделить процесс естественной эволюции от влияния в форме прямого заимствования, и кто или что его инициирует?

Украинская (восточнославянская) культура XVI–XVII вв. представляет собой "культурное пограничье", понимаемое двояко: с одной стороны, как культура, находящаяся на рубеже двух цивилизационных типов (Востока и Запада, двух христианских конфессий), двух геополитических зон и т.п., а с другой – в связи с переходным характером исторического периода, типа ментальности, конфессиональной ситуации. Как показала применительно к Украине XVII в. Л.А. Софронова, пограничная культура тяготеет к открытости, и ее элементы, воспринимающиеся современниками в короткие отрезки времени как культурно-специфические, в действительности неустойчивы и могут менять направление. Наконец, ее своеобразие заключается в напряженности и ускорении протекающих процессов. На этой стадии, согласно Ю.М. Лотману, существует несколько вариантов дальнейшего развития. На наш взгляд, именно в таком состоянии находился восточнославянский культурный ареал в первой половине XVII в. К его середине выбор определяющей частью общества был сделан, обозначилась тенденция к "закрытости" культурного развития.

Говоря о проблеме взаимодействия, можно констатировать, что в интересующей нас "пограничной зоне" устанавливались определенные количественные и качественные сочетания элементов двух типов систем, разделяемых по конфессиональной принадлежности.

Главные отличия двух систем мышления и поведения католического и православно-славянского кругов культуры выражались в догматических расхождениях и порождаемом ими отношении к человеку и восприятию личности, мира, пространства-времени: в различных художественно-эстетических концепциях, их отражающих: в разном понимании литургического (сакрального) и обыденного (светского) языков. Все это сказалось на восприятии культурно-исторической традиции в целом. Именно разное содержание фундаментальных категорий формировало принципиальные отличия менталитета западного и восточного славянина.

Среди методов исследования процессов влияния, адаптации и заимствования на культурном пограничье главный (особенно когда речь идет об изучении "истории элит" или "интеллектуальной истории") – сравнительный. Надо только иметь в виду, что при очевидной на первый взгляд общности происхождения или формы явлений, место и значение их в разных культурах может быть принципиально отличным. Аналогичная трудность поджидает нас при постановке вопроса об этноконфессиональном сознании рассматриваемого периода в восточнославянском регионе.

Можно предложить следующую схему процесса этнокультурного развития восточного славянства с конца XVI до середины XVII в. Вступив в непосредственный и конфликтный контакт с более активной (даже более агрессивной) католической конфессией, восточнославянская культура встала перед необходимостью ускорить выработку собственной идентификации, на которую в "спокойных" условиях ей потребовался бы более длительный отрезок времени. Вследствие этого восприятие принципиально иного типа мышления и поведения происходило в столь напряженной форме и принуждало к заимствованию культурных элементов.

Говорить об "этничности культуры" того времени представляется не совсем корректным. Точнее было бы различать этнокультурную идентичность нескольких общественных групп: 1) приверженной традиционному типу мышления, сознания и ценностных ориентиров; 2) носителей национального (протоэтнонационального) типа мышления, менталитет которых отличает высокая степень рефлексии и рациона-

лизма; 3) формирующуюся "переходную" прослойку, сочетающую, явно или скрыто, элементы обоих этих типов. Другими словами, переход от Средневековья к Новому времени в украинской культуре видится как кризис традиционного общества под натиском новой активной культурной парадигмы.

Б.Н. Флоря: Я хотел бы привести пример, показывающий единство христианского мира. Великороссы и украинцы часто попадали в плен к татарам и затем использовались как невольники на галерах в Средиземном море. Иногда эти галеры захватывали испанцы или их разбивало бурей, и таким образом восточные славяне оказывались в Испании или Италии. Сохранился целый ряд документов, которые описывают их пребывание там. Их кормили, давали проезжие грамоты, и они благополучно в течение двух-трех лет добирались до дома, проходя через всю Европу и получая везде помощь (в том числе и на территории Польши). В этом проявилось не что иное, как представление о единстве христианского мира, причем православная Россия тоже в него входила. Правда, в Москве вернувшимся с Запада приходилось нелегко, их допрашивали, причащались ли они в католических храмах. Те, кто был хитрее, отвечали, что причащались у православных греческих священников, остальным же грозило наказание.

С.Г. Яковенко: Добавлю к этому такой пример. Проекты церковной унии в странах Центральной и Восточной Европы идут параллельно с попытками создания военного союза христианских стран Европы – антитурецкой лиги. Именно в связи с этими проектами в 1524 г. Альбертом Кампенским было написано письмо папе Клименту VII с призывом привлечь в указанную лигу и Московию.

Л.И. Сазонова: Уже обращалось внимание на то, что культура создается поверх национальных границ, что фактор культуры выше этнических различий, и в какой-то мере это действительно справедливо. Например, когда мы имеем в виду проблему жанра, то она в значительной степени вненациональна. Жанры литературы Древней Руси при имеющейся специфике являются в такой же мере и жанрами литературы всего ареала Slavia Orthodoxa.

И.Н. Голенищев-Кутузов писал, что «комплекс общей польско-украинско-русской культуры XVI–XVII вв. не следует разбивать, исключая взаимные влияния, охраняя призрачные границы "самобытности", гораздо важнее братская связь на Востоке славянских народов. Вспомним лучше свободные дары на поприще культуры..., навыки школьного дела, образцы красноречия и пиитики поступали на северо-восток из Украины и Белоруссии».

Такой взгляд плодотворен еще и потому, что позволяет учесть сложность определения этнической и культурной принадлежности отдельных авторов, сформировавшихся в условиях культурного пограничья. Так, Симеон Полоцкий по происхождению – белорус, получивший образование в Киево-Могилянской коллегии. Кроме старобелорусского, церковнославянского и латинского, он писал также по-польски, сохранив этот навык даже после переселения в Москву, где со всей полнотой развернулся его талант придворного поэта. Культура Симеона в основах своих – культура западноевропейская и польская.

Следует акцентировать внимание на том, что комплекс общей восточнославянской культуры XVII в. постренессансного типа тесно связан через Польшу с художественным опытом Западной Европы. Таким образом, мы имеем дело с явлением, представляющим собой *относительное* единство при имеющих также место процессов внутренней дифференциации. Признавая *общность* всей восточнославянской культуры XVII в., тем не менее следует выделять реальные культуры, то, что мы, используя современную терминологию, сейчас называем украинской, белорусской, русской культурой. Сложившихся наций тогда еще не было, но все-таки каждая из названных этнических общностей имела признаки культурной самоидентификации, ощущая свое внутреннее единство. Показательно, что даже одни и те же явления, объединяющие украинцев, белорусов, русских, имеют у разных ветвей восточного славянства разную семантическую ауру и выражаются в разных формах.

Церковнославянский язык – общий у православных славян, и тем не менее имел место такой примечательный диалог между Симеоном Полоцким и Лазарем Барановичем, который, как известно, хотел увидеть свою книгу "Трубы словес проповедных" изданной на московском Печатном Дворе, о чем и просил царя Алексея Михайловича: "Повели их печатовать на Москве". Приставленный по просьбе Лазаря Барановича к исполнению этого замысла его ученик Симеон Полоцкий внес как редактор в текст книги коррективы, направленные на то, чтобы приблизить язык проповедей Лазаря Барановича к норме церковнославянского языка, принятой в Московской Руси: «Słowięszczyzna nieco odmienna, bom się accomodował tutejszej. Duales numeros mało wwoziłem, aby trudność nie była czytającym. Interpunctie położone jako tutejsza dzierzy typographia, jako to: notam interrogationis sic ";," a nie "?", bo inaczej by imprimere nie zezwolili» (16 октября 1669 г.). («Славянщизна несколько иная, потому что я приспособлялся к принятой здесь. Двойственное число я мало вводил, чтобы не создавать трудностей читающим. Знаки препинания применены те, каких придерживается местная типография, как-то: вопросительный знак передается как ";," а не "?", иначе не позволили бы печатать»).

Даже из этих беглых замечаний Симеона следует, что варианты (изводы) церковнославянского языка в Малороссии и Московской Руси все же отличались в XVII в., коль скоро они бросились в глаза носителям этих культур. И когда сам Симеон переселился в Москву, то вынужден был обучаться чистоте церковнославянского языка по "Грамматике" Мелетия Смотрицкого. Если в первых его приветствиях к царю постоянно встречаются такие слова и формы, как "нехай", "мовячи", "ганба", "взгарда", "зганбены", то в дальнейшем, в языке московского периода их уже нет. Приблизившийся к этой норме его церковнославянский в каком-то смысле – гораздо более легкий и прозрачный, чем язык Тредиаковского.

Те культурные новации, которые приходили в Россию вместе с носителями украинской и белорусской культуры, видоизменялись. Симеон Полоцкий должен был не только выучиться церковнославянскому языку по кодифицированной грамматике, изменилось и содержание его текстов. Если в стихах на польском языке и на латыни он постоянно упоминал античных богов и персонажей, то в панегириках, писавшихся в Москве, античный реквизит заметно редуцировался. Дело в том, что до тех пор в Московской Руси античность воспринималась как "эллинская ересь", "эллинские басни". Она еще только начинала входить в моду на правах культурной условности, а позднее вошла, в частности, в оды классицизма именно благодаря тому, что вначале прижилась в придворно-церемониальной поэзии Симеона Полоцкого.

Такое значительное историко-культурное явление XVII в., как барокко, связываемое в русской литературе также с именем Симеона Полоцкого, ярче проявилось на уровне поэтики и стиля, чем собственно на мировоззренческом и идеологическом. Философско-логические основы барокко как стиля формировались под сенью латино-польской риторической традиции. Как установил А. Хипписли в процессе работы над изданием книги стихов Симеона Полоцкого "Вертоград многоцветный" (1680), основной источник произведения – проповеди немецкого священника-иезуита Матфея Фабера, которые были адаптированы, прозаический текст преобразован в стихотворный. Сюжетная их часть использована умеренно и аккуратно, мораль же вполне согласуется с общехристианскими представлениями, ничего специфически иезуитского нет ни в ней, ни в "Вертограде" в целом.

Созданное в России барокко не было подражанием или копированием польско-украинско-белорусского типа барокко, но стало результатом взаимодействия привозного его варианта с местными культурными традициями. Схоластическое барокко поднялось в России, в отличие, например, от украинского, до уровня придворного искусства.

Польско-украинско-белорусское барокко изменило свой облик под влиянием новых социальных условий и придворной среды. Барокко в России получило, с одной стороны, некоторое упрощение, поскольку в условиях государственного и церковного

единомыслия (даже при наличии раскола) утратили значение актуальные для Украины и Белоруссии полемико-публицистические тенденции, а с другой стороны, появились заметные стимулы для развития и расцвета некоторых других сторон того же самого стиля. Из богатого арсенала поэтики барокко было востребовано все, что связано с эстетикой придворного церемониала, что служило возвеличиванию царя и государства, просвещению и привитию обществу новых вкусов. Складывается и репертуар жанров с разветвленной системой придворно-церемониальной и дидактической поэзии.

Таким образом, на русской почве и самый тип барокко очень изменился. Пессимизм и рефлексия, трагизм и мистическая экзальтация, свойственные мироощущению западноевропейского барокко, утратили в условиях крепнущего российского абсолютизма приоритетное положение. Названные явления, если и присутствуют в русском барокко, то исключительно как наследие культурной традиции.

На этих примерах я хотела бы показать, что в XVII в. существует многообразие культурных проявлений, которые связаны в том числе с явлениями этническими, ментальными, с культурными традициями и социальными условиями, определявшими самосознание каждой из частей восточнославянского единства и представления каждой из них о собственной культурной идентичности.

Другой мой тезис касается популярного сейчас положения об *украинизации русской культуры, украинизации русского языка*. Когда Р.О. Якобсон пишет об *"украинизации литературного языка Московии"*, которую провел Никон, то для специалистов совершенно ясно, что имеется в виду "книжная справа", произведенная в Москве по киевским и львовским изданиям. Об этом было сказано еще нашими дореволюционными исследователями Ф.И. Титовым, а также В.О. Эйнгорном. Следует заметить, что когда Н.С. Трубецкой писал о *полной украинизации русской культуры XVII в.*, еще не были изданы многие литературные памятники того времени.

В процессе работы над трехтомным изданием книги стихов Симеона Полоцкого "Вертоград многоцветный" (опубликовано в Германии в 1996–2000) на пространных обширных корпусах стихов мне не удалось заметить какой-то особой "украинизации русского языка". Текст написан на так называемом книжном "славенском" языке, в нем имеются лексические и фонетико-морфологические украинизмы, белорусизмы и полонизмы, но их отнюдь не много. С. Медведев, ученик Симеона Полоцкого, стремился освободить от них текст, поскольку Симеону не удалось полностью изжить "зрубити", "згрѣшим", "сгрѣшити" и т.п. Однако в целом такой объемный текст, как "Вертоград многоцветный", не дает никаких оснований для подтверждения тезиса об украинизации русского языка.

Хотелось бы знать вот что: когда говорится о "широкой экспансии" украинского языка, о "сильной украинизации русского языка", какой объем вкладывают авторы в оценочные определения "широкая", "сильная"? Пока это не совсем ясно. Пишущие на данную тему должны были бы определить объем понятий, которыми оперируют, поскольку слова, которыми пользуется наука, занимающаяся реконструкцией прошлого, – это ключевые слова, и их объем и содержание изменяется по мере развития самой науки.

М.В. Дмитриев: Если ставить вопрос о том, что первично во взаимодействии – культурное или этническое, я бы полностью согласился с тем, что сказал Б.Н. Флоря. Когда мы пробуем конкретно-исторически проследить, откуда берется так называемое "национальное" или даже так называемое "этническое", мы не можем не признать, что источником того и другого является культура.

Мы постоянно сталкиваемся с тем, что наш научный язык сформирован культурой, достижениями, представлениями, стереотипами XIX в. Среди этих стереотипов огромное значение имеет концепт нации и в равной степени концепт этноса, хотя с последним понятием дело обстоит сложнее. Стереотип настолько укоренился в нашем научном языке и мышлении, что мы считаем естественным пользоваться данным концептом и при изучении эпохи, которая еще не знала *национальных* идеологий

и самого феномена нации в современном значении этого слова. Когда мы говорим об истории восточных славян в поздние Средние века или в раннее Новое время в категориях национальных, а не культурных и не конфессиональных, мы постоянно сталкиваемся с опасностью модернизации и идеологизации научного познания.

Самое очевидное противопоставление против употребления собственно национальной терминологии – вечная проблема "простой мовы": это украинский или белорусский язык? Другой пример анахронизма – говорить об украинизации русской культуры в конце XVII–XVIII в. или украинском влиянии на русскую культуру. Почему не белорусизации? В конце концов, ни Симеона Полоцкого, ни братьев Зизаниев нельзя назвать украинцами. Из того, что сейчас существуют украинцы и белорусы, не следует, что мы должны использовать эти названия применительно к населению XVI–XVII вв., которое само себя называло "рутены", "русь", "русские", "православные", причем, это вовсе не значит, что они составляли один "народ" или "нацию" с "русским" населением Московского государства. В Московской Руси казаков часто называли "белорусцами", людей из Великого княжества Литовского – "литовцами", хотя на самом деле они никак не были ни белорусами, ни литовцами.

Л.И. Сазонова: А иногда их называли даже "папешниками, приехавшими из Рима".

М.В. Дмитриев: Хотя язык, созданный национальными культурами и национальными идеологиями XIX в., не адекватен с научной точки зрения, к сожалению, мы настолько к нему привыкли, что никто и никто в ближайшее время не откажется от привычного словоупотребления и не станет обобщать знания о восточнославянских культурах доиндустриальной эпохи, не прибегая к понятиям "национальной культуры" и вообще "национального".

Л.Е. Горизонтов: Продемонстрировав образцы языка Симеона Полоцкого, Л.И. Сазонова напомнила нам, сколь тесно этнокультурные проблемы переплетены с языковыми. Сейчас у нас будет возможность ознакомиться с несколькими выступлениями, посвященными истории языка.

О.А. Остапчук: Я попытаюсь охарактеризовать в самых общих чертах динамику языковой ситуации на этнической территории восточного славянства, опираясь на работы Б.А. Успенского, В.М. Живова, Н.И. Толстого и других специалистов по истории языка. XVII–XVIII века представляют переломным периодом в культурно-языковом процессе в данном ареале. Именно в это время происходит перестройка всей системы отношений языков в коммуникативном пространстве, вычленяются национальные культурно-языковые сообщества. При этом чрезвычайно важным оказывается взаимодействие языковых, культурных и этнических факторов, способность к взаимному заимствованию и восприятию опыта культурной коммуникации, выработанному в Киеве, Москве и Вильне.

Предпосылки тех кардинальных изменений в культурно-языковой сфере, которые происходят в XVIII в., закладываются гораздо раньше. Особое значение имело формирование в течение XIV–XVI вв. на территории Западной Руси специфического культурного идиома – так называемого "казенного" языка, приобретшего статус официального в Великом княжестве Литовском. Именно на этом "русском" или "простом" (как его называют сами авторы памятников) языке написан Вислицкий статут 1347 г., судебник князя Казимира 1468 г., Литовский статут в изданиях 1529, 1566, 1568 гг. Тем самым был создан чрезвычайно важный прецедент использования языка, не освященного культурной традицией, в сфере высших коммуникативных функций и заложены предпосылки перестройки функциональных границ внутри коммуникативного пространства. К XVII в. "казенный" язык благодаря насыщению местными элементами трансформируется в "простую мову" в ее староукраинском и старобелорусском вариантах, которая постепенно завоевывает все более прочные позиции в сфере культуры, в частности, благодаря развитию полемической литературы (после провозглашения унии). Появляются первые переводные словари с толкованием "темных", "непонятных" церковнославянских слов на "простой" язык, положившие начало кодификации формирующегося книжного языка. Расширение функциональной сферы,

обслуживаемой "простым" языком, включение в нее традиционных для церковнославянского функций языка проповеди, культуры, науки в целом изменило коммуникативную ситуацию. В результате к XVII в. на украинских землях мы приходим к полилингвизму. При этом границы культурной и коммуникативной компетенции языков являются довольно подвижными: весьма часто даже внутри одного и того же памятника обнаруживаются фрагменты, написанные на разных языках.

Культурный опыт многоязычия, выработанный на украинско-белорусских землях, был в дальнейшем переосмыслен на почве собственно великорусской (московской), где, в свою очередь, языковая ситуация формируется в условиях диглоссии с довольно четким противопоставлением церковнославянского и "народного" языков. Главное, что принесли с собой в Москву киевские книжники, это феномен "простого" языка. Однако этот новый элемент языкового сознания был сразу же ограничен в своем функционировании. Появляется стремление к "очищению" церковнославянского языка от местных особенностей – как великорусских, так и украинско-белорусских, – что признается необходимым условием сохранения за церковнославянским языком "высшего" регистра культурных функций (богослужение, гомилетика, наука, образование). Именно этим стремлением к чистоте нормы можно объяснить появление петровского указа 1720 г., предписывающего строго следить за тем, чтобы "никакой розни" в языке церковных книг не наблюдалось вне зависимости от места их печатания. "Гибридный" церковнославянский язык предназначается для обслуживания функций "среднего" регистра (полемика, светские произведения, драматургия высоких жанров). Наконец, "простой" язык оказывается закрепленным за сферой делопроизводства и проникает в низшие литературные жанры.

Русский литературный язык, формирующийся в XVIII в., развивается по линии насыщения "чуждого" (южнославянского в своей основе) церковнославянского языка элементами живого разговорного языка, затем генетически разнородные лексические элементы закрепляются за разными стилями и жанрами коммуникации. "Проста мова" в ее староукраинском варианте в XVIII в. развивается также по линии максимального включения внешних элементов, но одновременно и нивелировки генетических и стилистических различий. В результате из-за обилия латинизмов, полонизмов и церковнославянизмов она постепенно превращается в макаронический язык (один из ярких примеров – язык Григория Сковороды) и выходит из употребления.

Формирование национальных литературных языков, происходящее в разных формах в течение XVIII в. на великорусских, украинских и белорусских землях, современниками воспринимается лишь как одна из возможностей развития системы культурной коммуникации. Именно в это время появляется идея создания общеславянского литературного языка, впервые сформулированная при дворе Алексея Михайловича хорватом Юрием Крижаничем и поддержанная целым рядом ученых (Симеон Полоцкий, Елифаний Славинецкий). В стремлении противодействовать развитию дробных (а значит, более слабых) национальных культурно-языковых сообществ предполагалось создать новый язык культуры, способный выступить в качестве базы единения всех славян, заменить собой на новом этапе церковнославянский язык. Этот проект не был реализован, но мысль о славянской взаимности как основе создания культурного идиома нового типа возрождается в XIX в. то в форме концепций общеславянского литературного языка, то в виде идей региональных литературных языков, как, например, "иллирийского", разрабатываемого Л. Гаем для хорватов, сербов и словенцев. Своего рода "общевосточнославянским" литературным языком провозглашается в это время и русский язык, что для целого ряда ученых и политиков исключает саму возможность развития особых "малорусского" и белорусского литературных языков.

Тем не менее в XVIII в. побеждает именно концепция национальных литературных языков. В восточнославянском ареале она реализуется на базе взаимодействия московской, киевской и виленской культурно-языковых традиций. Особенно продуктивной оказывается идея "простого" языка, возникшая в XVI в. на украинско-белорус-

ских землях, которая в XVII–XVIII вв. дала толчок развитию русского литературного языка, а в XIX в. трансформировалась в категорию "живого народного" языка, ставшего основой современных украинского и белорусского литературных языков.

Е.Е. Левкиевская: XVII и XVIII века действительно были чрезвычайно сложны и насыщены языковыми процессами и явлениями на восточнославянской территории. Если XVII в. можно считать своеобразным финалом языковой ситуации XIV, XV, XVI вв., то XVIII в. для всех восточных славян представляет собой своего рода апробацию совершенно иной языковой ситуации, которая затем приведет к образованию литературных языков нового типа. Языки нового типа – и в этом их принципиальная особенность – обладают такими свойствами, как полифункциональность, общезначимость для всех слоев населения, кодифицированность, дифференциация стилистических средств. Совокупность перечисленных признаков была невозможна до наступления XVIII в.

Однако обратимся прежде к XVII в. Во-первых, тогда функционировал церковнославянский язык, причем в разных его изводах. Для простоты будем говорить о версиях церковнославянского языка Московской Руси и церковнославянского языка Юго-Западной Руси. Каждая из них обладала своими весьма значительными особенностями. Во-вторых, существовали определенного рода языковые регистры или средства, которые обслуживали деловую сферу – канцелярские языки. Для Юго-Западной Руси таковым являлся канцелярский язык Великого княжества Литовского, впоследствии, как уже говорилось, переросший в "просту мову" или "руську мову", как ее еще называли. Постепенно расширяя свои функции, последняя превратилась со временем в почти полноценный литературный язык. Для Московской Руси такую же роль играл приказной язык. В-третьих, существовало просторечие, которое основывалось на тех или иных диалектах либо на местном городском койне. Таким образом, и на Юго-Западе Восточной Славии, и в Московской Руси существовали три крупных языковых регистра. Конечно, я несколько "огрубляю" ситуацию, потому что существовали и более мелкие деления, но нам важно наметить общие тенденции.

Несмотря на такое, казалось бы, сходство, ситуация в двух регионах была весьма несхожей, если не сказать абсолютно различной. В чем это различие проявлялось? Прежде всего, во взаимодействиях между церковнославянским языком и канцелярской "простой мовой", в одном случае, и приказным языком, во втором. В Юго-Западной Руси над кодификацией "простой мовы" трудились такие крупные украинские грамматисты XVII в., как Иван Ужевич – автор грамматики 1643 г. или Памва Берында – составитель словаря 1627 г. На определенном этапе "проста мова" начинает фактически вытеснять церковнославянский язык и выполнять его функции. В определенной степени она становится также церковным языком, потому что на нее начинают переводиться и церковные тексты: вспомним знаменитое Пересопницкое евангелие 1551–1556 гг. и очень многие случаи, когда православные священники были вынуждены заказывать переводы или на польский язык, или на "просту мову" с церковнославянского языка, который они не понимали. Этим же вызывались и появившиеся в то время указания, чтобы во время богослужения на "простой мове" не изъясняться, а "словенским языком глаголить". "Проста мова" постепенно стала фактически обретать функции языка художественной прозы, потому что вся школьная драма, все бурлески и многие другие художественные тексты, собственно говоря, обслуживались именно ею.

Нужно сказать еще о значительном влиянии польского языка: "проста мова" становится все более и более гибридным языком, вбирающим в себя огромные пласты польской лексики, практически приобрета к концу XVII в. черты макаронического языка. Известны многочисленные тексты, в которых не только отдельные польские слова, но целые огромные фрагменты написаны кириллицей. Однако главная особенность Юго-Западной Руси заключается в том, что соотношение между церковнославянским языком как сакральным и "простой мовой" как литературным языком очень сильно напоминает соотношение, которое сложилось в Польше между

польским языком и латынью. Для носителей языка XVII в. эта параллель была очевидной, и очень многие составители словарей и грамматик неоднократно обращали на нее внимание.

В Московской Руси высокая сакральность церковнославянского языка (о чем писал Б.А. Успенский) не позволяла использовать его в качестве ученого языка в широкой степени. На нем нельзя было говорить, на него нельзя было переводить светские тексты. Во второй половине XVII в. ситуация принципиально меняется благодаря явлению, условно названному "третьим южнославянским влиянием", которое в действительности никаким южнославянским влиянием не было и заключалось в сильнейшем воздействии церковнославянского языка Юго-Западной Руси на церковнославянский язык Московской Руси. В никоновскую эпоху началась "книжная справа" в Москве, которая официально производилась с греческих подлинников богослужебных книг, но на деле, как показал Успенский в своих работах, образцами выступали богослужебные книги Юго-Западной Руси, в свое время "справлявшиеся" по греческим. Таким образом, на церковнославянский язык Московской Руси был перенесен юго-западный извод церковнославянского языка. При этом изначальный извод церковнославянского языка Московской Руси продолжал сохраняться в старообрядческой литературе. Что еще важнее для характеристики этого влияния, были привнесены не только какие-то грамматические или лексические особенности другого извода – в языковую ситуацию Московской Руси привносилась новая философия отношения к языку. Церковнославянский язык перестал восприниматься как некая сакральная недвижимая сущность, которая не должна никоим образом изменяться, и он стал и здесь превращаться в один из ученых языков. В Московской Руси стали предприниматься попытки создания чего-то подобного "простой мове". Стали писаться тексты на гибридном церковнославянском языке, как его называет В.М. Живов, что свидетельствует о стремлении к созданию кодифицированной разговорной русской речи с определенными наиболее яркими, маркированными элементами церковнославянского языка. Это было явное подражание языковой ситуации Юго-Западной Руси, хотя и не имевшее такого успеха, какой выпал на долю "простой мовы".

XVIII век привнес на московскую почву совершенно иные веянья – прежде всего влияние западных литератур, западных языков. В связи с петровской реформой языка было резко ослаблено влияние юго-западной языковой традиции. Философия языка начала разрабатываться под влиянием французских грамматик и западноевропейского языкового мышления, о чем свидетельствуют идеи раннего Третьяковского, а во второй половине XVIII в. – идеи карамзинистов с их ориентацией на французскую речь, с кальками целых французских синтаксических конструкций, переносимых на русскую почву. Результатом этого процесса явилось создание литературного русского языка нового типа в первой трети XIX в.

Происходившие в языках изменения сопровождались яростными языковыми диспутами сторонников большей строгости церковнославянского языка с теми, кто считал, что он должен стать одним из ученых языков, обслуживающих образованные слои общества. Все это, конечно, имело и очень сильный религиозный оттенок, особенно в Московской Руси, где попытки секуляризации церковнославянского языка воспринимались как прямое поругание святынь.

Н.Н. Запольская: Лингвистические темы, которые мы затронули, имеют давнюю исследовательскую традицию, однако остаются дискуссионными из-за сложности самого языкового материала, недостаточно адекватного его осмысления и терминологической неопределенности. В этой связи представляется необходимым четко сформулировать основные проблемы, возникающие при исследовании языковой ситуации Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, и найти пути их решения. Насущной задачей лингвистических исследований является определение структурно-функционального статуса литературного языка, противопоставленного языку церковнославянскому, с предварительным содержательным и терминологическим отделением данного литературного языка от языка делового.

Канцелярский язык Великого княжества Литовского, базировавшийся на восточно-славянской языковой основе, получил официальное закрепление своего статуса и официальное наименование "ру́сский язык" в Литовском статуте 1566 г.: "а писар земскни по рұ́ску маеть литэрами и словы рұ́скими вси листы и позвы писати, а не ннышым языком и словы". Необходимость в определении "ру́сский язык" появилась именно в преддверии Люблинской унии 1569 г., когда возник вопрос, каким быть языку государственных органов – "власным, прироженным" или польским. Таким образом, в Литовском статуте "ру́сский язык" был противопоставлен польскому языку как "свой" язык делопроизводства "чужому" языку. Таким образом очевидно, что официальный статус делового языка исключает применение к нему определения "простой" и тем самым применения терминологической модели "проста мова", что подчеркивается в статье В. Мякишева «"Мовы" Великого княжества Литовского в единстве своих противоположностей» (2000).

Первый опыт литературного языка, противопоставленного церковнославянскому языку, был явлен в начале XVI в. в Библии Ф. Скорины. Только начиная с 50-х годов XVI в. библейские тексты на новом литературном языке, определяемом самими книжниками как "ру́сский язык" ("ру́ская реч, мова"), стали появляться в украинских и белорусских землях: Пересопницкое евангелие 1556–1560 гг. ("мова ру́ская"), Житомирское евангелие 1571 г., Евангелие В. Негалевского 1581 г. ("реч ру́ская"), Летковское евангелие 1595 г., Евангелие В. Тяпинского 1570 г. ("власный езикъ роу́ский).

Функциональный статус литературного языка данных текстов можно адекватно определить в контексте общеевропейской концептуальной оппозиции "классических" языков, как языков искусственных, рациональных, универсальных, и "простых" языков, как языков природных, иррациональных, дифференцированных. Условием возможности достижения "простыми" языками статуса литературных языков являлось понимание "простоты" как универсального этапа развития языков, что позволяло рассматривать языки в координатах своеобразной "исторической преемственности": древнееврейский язык – греческий язык – латинский язык – новоевропейские языки. Соответственно, для языковой ситуации Великого княжества Литовского и Речи Посполитой была актуальна "параллель исторической преемственности": латинский язык – польский язык = словенский язык – "ру́сский язык". Признаком легитимации "простых" литературных языков считалось обретение ими функционального "достоинства" (dignitas), выраженного в употреблении в конфессиональных текстах. Функционирование "простых" языков, приводившее к установлению функционального тождества между lingua litterata и lingua rustica и, следовательно, между homo litteratus и homo rusticus, было мотивировано гуманистическим принципом доступности наук и просвещения и детерминировано распространением Реформационного движения, требовавшего понятности Божественного Откровения. Релевантная для "простых" языков установка на "понятность" должна была реализоваться и в "ру́ском языке", о чем свидетельствовали сами переводчики библейских текстов в своих предисловиях и послесловиях. Так, основной причиной, побудившей Ф. Скорину перевести Библию на "ру́сский язык", являлась достигаемая этим понятность библейских текстов: "понеже нетолико Докторове адюди вченые внихъ разүмеють. Но всакни человек простын исполитын чтүчи нх или слүхаючи может поразүмети что есть потребно кдүшному спасению его...". Равным образом переводчик Пересопницкого евангелия перевел "изъ языка вл҃гарсаго на мову роскоюю ... для лепшого вырозүмлена людоу хр҃тіанского посполитого". В. Тяпинский представил евангельский текст на двух языках – церковнославянском и "власном езике роу́ском ... для лепшого разүмү". В. Негалевский перевел евангелие на "реч ру́скую" для тех, "которые писма полского читати не үмеют, а языка словенского, читаючи писмом

рускимъ, выкладу з словъ его не розумѣют". Таким образом, переводчики мыслили литературный "рускии язык" как равнофункциональный новоевропейским литературным языкам, прежде всего чешскому и польскому, т.е. как "простой" язык, что мотивирует применение именно к данному языку терминологической модели "проста мова". Появление самой терминологической модели "проста мова" обычно связывают с наименованием языка, данным Г. Ходкевичем, замыслившим сначала издать Учительное евангелие не на церковнославянском языке, а "преложити на простую мову ... вырозумѣнія ради простых людей".

Рассмотрение "руского языка" в общеевропейском языковом контексте позволяет определить и его структурный статус, поскольку структурное "достоинство" достигалось либо посредством формально-семантической элиминации "классического" языка, либо посредством формально-семантической трансляции обретшего "достоинство" "простого" языка. При этом действие механизма формально-семантической трансляции приводило к максимальной языковой гибридности: если язык-образец "поддерживал" исходную книжную "классическую" форму, то она становилась нормативным элементом, если "поддержка" реализовалась в некнижной форме, то она становилась достоянием нового литературного языка, при невозможности "поддержки" нормативным элементом являлась форма самого языка-образца, что приводило к синтезу книжных и некнижных, "своих" и "чужих" языковых элементов. Формальное различие манифестаций "руского языка" было обусловлено действиями разных порождающих механизмов (механизм элиминации или механизм трансляции), разными языками-образцами (чешский или польский), разными некнижными языками (украинский или белорусский).

Из всего вышесказанного следует, что в настоящее время возможно и необходимо провести структурно-функциональный анализ, по крайней мере, всех доступных для исследования библейских текстов на "руском языке", чтобы получить полную языковую информацию и тем самым адекватное представление об этом типе литературного языка.

Б.Н. Флоря: Из ряда выступлений складывается впечатление, что выступающие склонны к негативному ответу на вопрос, существует ли какая-либо взаимосвязь между рядом явлений, отразивших довольно значительные этнические изменения, и весьма интенсивным взаимодействием культур в Восточной части Европы. Получается, что существовало взаимодействие культур, которые имели не знающее границ надэтническое содержание и распространялись в разных странах независимо от сильных военных, политических и религиозных конфликтов между ними. Между тем в рассматриваемый период этнические изменения в Восточной Европе были как раз тесно связаны с рядом острых, в том числе идеологических, конфликтов, и взаимодействие культур также имело определенное отношение к этим конфликтам, в свою очередь как-то влияло на этнические изменения.

То же самое относится и к очень содержательным выступлениям наших лингвистов: они не дали ответа на вопрос о связи между эволюцией языковых явлений и этническими изменениями. "Проста мова" – это украинский язык или белорусский язык, или общий язык всех восточных славян Речи Посполитой? Такой вопрос неизбежно возникает, как только мы начинаем говорить об этнических проблемах. Скорее всего, речь должна идти о третьем из перечисленных вариантов. Тогда языковая ситуация находилась бы в полном согласии с теми данными исторических источников, которые свидетельствуют о том, что восточные славяне на территории Речи Посполитой считали себя в течение очень длительного времени одним народом: соответственно, у них был общий литературный язык.

С точки зрения истории культуры исключительно важно было бы выяснить, какой была сфера действия литературного языка западной части восточного славянства в XVIII в. и как она соотносилась со сферой действия русского языка на территории Левобережной Украины. Это могло бы дать ответ на целый ряд обсуж-

даемых проблем. Никто не навязывает ответа на вопрос, обозначенный в названии "круглого стола", он может быть отрицательным, но все-таки наша задача – искать его.

О.А. Остапчук: Определение лингвистической природы "простой мовы" до сих пор остается предметом споров. Дело в том, что одни и те же памятники письменности XIV–XVI вв. украинские лингвисты характеризуют как старобелорусское, в то время как белорусские специалисты относят их к старобелорусским. Существует и компромиссная точка зрения, согласно которой "проста мова" ("руська мова") признается общим литературным языком Западной Руси, по крайней мере для XIV–XV вв. (в частности, см. книгу В.М. Русановского "Історія української літературної мови", изданную в 2001 г., с обширной библиографией вопроса). В советском языкознании существовал особый термин – "западнорусский язык" для обозначения официального языка Великого княжества Литовского, однако он постепенно выходит из употребления, в том числе из-за неприятия его современной украинской и белорусской лингвистикой.

В зависимости от места написания памятника в "простой мове" могло увеличиваться либо число украинских черт, либо количество белорусизмов, что проявлялось и на уровне лексики, и на уровне грамматики и синтаксиса, в частности, в характерных ошибках. Однако сложность определения лингвистической природы памятников XV–XVI вв. заключается главным образом в том, что зачастую язык-источник установить практически невозможно в силу близости старобелорусского и старобелорусского книжных языков, на что неоднократно указывали Б.А. Успенский, В.М. Живов, В.К. Журавлев, Н.И. Толстой и многие другие видные специалисты по истории языка. Не следует забывать и о том, что даже для периода XVIII в., а тем более для предшествующей эпохи говорить о собственно литературном языке не приходится, поскольку языки книжности, как "староукраинский", так и "старобелорусский", не обладали достаточной кодифицированностью, демонстрируя неустойчивость языковой нормы на всех уровнях и разную степень близости к церковнославянскому языку в конкретных текстах. Так, для XVII в., мы вправе охарактеризовать произведение Иоаникия Галятовского или Ивана Вишенского как примеры старобелорусской литературы, в то время как Лазарь Баранович или Епифаний Славинецкий вполне вписываются в канон церковнославянской литературы.

Вопрос о взаимодействии этнического и культурно-языкового факторов для периода XVII–XVIII вв. оказывается довольно сложным. Мы вполне можем установить этническое происхождение авторов, стоявших у истоков московской (шире – великорусской) книжной культуры. Очевидно, что киевские книжники были в Москве не просто желанными гостями, их принимали как "своих", а "западнорусские" произведения становились образцами для развития собственных литературных жанров. Так воспринимались произведения Дмитрия Ростовского, Иоаникия Галятовского, Иннокентия Гизеля, Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого, Феофана Прокоповича и других выходцев из украинских и белорусских земель. Под влиянием киевского и виленского культурного опыта в Москве развивалось силлабическое стихосложение, формировалась драма как отдельный род литературы, создавалась гомилетическая литература. Другое дело, что вхождение воспитанников Киево-Могилянской Академии в московскую культурно-языковую среду могло протекать по-разному в зависимости от характера языкового сознания киевлян, от того, воспринимали ли они принесенный из Киева книжный язык как отличный от бытуемого в Москве или считали себя представителями единого "культурного класса", носителями общей культуры и общего языка культуры – церковнославянского.

Так, "Лексикон славеноросский" Памвы Берынды (1627 г.) – двуязычный словарь с толкованием церковнославянских слов на "просту мову", изданный в Киеве, пользовался огромной популярностью на всем восточнославянском культурном пространстве и неоднократно переиздавался, являясь образцом для создания собственно русских (великорусских) азбукоников XVIII в. Еще один яркий и хорошо известный

пример культурного взаимодействия – грамматика Мелетия Смотрицкого (1619 г.), оставшаяся в течение XVII–XVIII вв. основным учебником церковнославянского языка и оказавшая влияние на орфографию и грамматическую терминологию всех восточных славян, подобно тому как "Синописис" Иннокентия Гизеля (1674) вплоть до начала XIX в. использовался в качестве учебника истории на великорусских, украинских и белорусских землях.

Для периода XVI–XVII вв. и даже XVIII в. взаимодействие восточнославянских языков действительно довольно слабо связано с собственно этническими процессами. Этническая принадлежность автора книги, как и место ее издания, являлись факторами второстепенными, гораздо важнее были принадлежность к единому культурному пространству и осознание этого единства. Другое дело, что уже в XIX в. в условиях формирования национальных идеологий предпринимались активные попытки переосмысления опыта предшествующих эпох в области книжной культуры и языка.

Что касается сформулированного Н.С. Трубецким тезиса об "украинизации" русской культуры в XVII–XVIII вв., то следует отметить один важный момент. Разумеется, нельзя отрицать ни роли Киево-Могилянской Академии в развитии культуры и образования на восточнославянских землях, ни факта активной культурной эмиграции из Киева в Москву, ни того обстоятельства, что "славянорусский" книжный язык петровской эпохи во многом опирался на церковнославянский язык в его киевской редакции. Однако в плане лингвистическом гораздо более важным, чем "украинизация" книжного языка, является формирование нового типа языкового сознания. Заимствовался прежде всего образ частично десакрализованного церковнославянского языка, который наделялся возможностью выполнять целый ряд функций, не связанных непосредственно с богослужением. Заимствовалась и категория "простого языка" как особого идиома в системе коммуникативного пространства. Если конкретные слова, имеющие характерные фонетико-орфографические или грамматические признаки принадлежности к книжному староукраинскому или старобелорусскому языкам, чаще всего "вымарывались" из текста, то сам подход к распределению функций языков, установлению новой их иерархии утвердился в русской книжной культуре в первую очередь под киевским, "украинским" влиянием. Именно в смысле заимствования моделей и принципов организации коммуникативного и культурного пространства, а не в этническом смысле и можно говорить, вслед за Н.С. Трубецким, об "украинизации" русской культуры.

Л.Е. Горизонтов: Можно ли считать, что у лингвистических терминов "староукраинский" и "старобелорусский", вопреки их звучанию, нет столь жесткой этнической привязки, а понятие "западнорусского" языка выходит сейчас из употребления без веских научных к тому оснований?

О.А. Остапчук: И да, и нет. Термины "староукраинский" и "старобелорусский", используемые для обозначения раннего периода в истории соответствующих литературных языков, как раз четко этнически ориентированы. Правда, как уже отмечалось, для XIV–XV вв. разграничить староукраинские и старобелорусские памятники порой фактически невозможно, для этого требуется учет не только лингвистических, но и экстралингвистических характеристик (происхождение автора, место создания памятника). Для XVII в. таких сомнений уже не возникает. Термин "западнорусский" является от необходимости более дробного этнического деления, но в результате его употребления складывается ошибочное представление о существовании некоего общего языка – предшественника позднейших украинского и белорусского. Так что вытеснение данного термина из научного оборота нельзя объяснить только очевидными конъюнктурными соображениями.

Ю.А. Лабынцев: Наши лингвисты говорили о традиции более что ли византийской. Кстати, в кругу восточнославянских православных, если говорить о функции языка сакрального, его роль выполняет в данное время не только церковнославянский, но и греческий, причем он очень активно начинает использоваться даже не в православной

среде, а в униатской. Развивался ли язык в XVIII в. и как? Источников довольно много, просто в руки лингвистов по тем или иным причинам они почти не попадали. Советую обратить внимание на наследие местных, в основном базилианских (василианских) школ. Это трудно читаемые рукописи. Если говорить о канцелярских языках, то в униатской среде Белоруссии выработались очень любопытные, практически не изучавшиеся их вариации, в них и латинский язык, и польский, и "проста мова". Л.И. Сазонова нам это продемонстрировала. Причем опять-таки, канцелярские, школярские, преподавательско-дидактические писания – это массовый источник, ценный для изучения этнического развития и украинского, и белорусского. Здесь много противоречий. Если вы пойдете по некоей хронико-доктринальной линии, начав, скажем, с Замойского собора, это будет один вариант, если же по линии чисто лингвистической – другой. Язык польский в этих восточнославянских канцелярских берегах особенный, "украинный", "кресовый". Он получил здесь свое особое развитие. Возникают и вовсе почти фантастические лингвистические формы, самая яркая – сусцептная. При изучении таких языков очень важна локализация. Нельзя говорить об Украине вообще, так же как нельзя говорить вообще о Белоруссии (например, Карпаты).

Б.Н. Флоря: Несколько слов об источниках. Мне пришлось заниматься сообщениями первой половины XVII в. купцов, лазутчиков и перебежчиков из Белоруссии в Московское государство. Обнаружились очень интересные материалы, например, об отношении местного населения к украинскому казачеству, восприятию того, что происходило на Украине, об отношении к уни, религиозной политике Речи Посполитой и т.д. Причем этот поток материалов не прерывается с началом восстания Хмельницкого и после Андрусовского мира возобновляется вновь. Для последней трети XVII в. его исследование может дать много важных конкретно-исторических сведений о настроениях населения Украины и Белоруссии, отношении к внутриполитическим, межгосударственным и религиозным конфликтам.

Л.Л. Щавинская: В изучении этноконфессиональной и этнокультурной ситуации XVIII в. неоценимую помощь могут оказать данные, содержащиеся в приходских метрических книгах. Это массовый источник, фиксирующий основные экзистенциальные события человеческой жизни: рождение, брак, смерть. В книги заносится факт крещения, вероисповедание родителей, семейное положение и т.д.

И здесь со всей очевидностью встает вопрос об использовании новейших информационных технологий. В данной области ученые постсоветских стран, в частности Белоруссии, не отстают от своих западных коллег, а кое в чем даже их опережают. Особо следует упомянуть о специальных "историко-информационных" подразделениях нескольких университетов Белоруссии и Белорусском научно-исследовательском центре электронной документации (руководитель – В.Л. Носевич), занимающихся разработкой подобных методов, преимущественно на местном материале.

Новейшие методы могут быть сгруппированы в несколько больших блоков: базы данных, обработка графической информации (в том числе карт), статистические методы, математическое моделирование исторических процессов. Применению этих методов предшествует разработка соответствующей концептуальной модели, определение и описание предметной области исследования, выявление и оценка информационного потенциала разного типа источников. Существенно и корректное использование полученных с их помощью результатов. С другой стороны, важнейшим этапом такого исследования является формализация содержательной задачи, переход от построения концептуальной модели к математической. Необходимо иметь специальные навыки работы и знания о существующих программных ресурсах. Формируется новая исследовательская информационная культура.

Ю.А. Лабынцев: Источники по XVIII в. – огромный и в значительной своей части до сих пор еще не разобранный материал. Отсутствие адекватных методов заставило даже таких крупнейших знатоков архивных богатств, как профессор М.И. Коялович (1828–1891) и епископ Э. Ликовский (1836–1915), отказаться от работы с ними.

М.А. Робинсон: Налицо большая сложность и недостаточная разработанность заявленной на "круглом столе" проблематики. Безусловно, было бы полезно привлечь к совместной работе также ученых Украины и Белоруссии, что, однако, совершенно не мешает нам самостоятельно "посмотреть" на проблему и из Москвы. Мне кажется абсолютно необходимым содружество всех гуманитарных наук. Невозможно разорвать язык, культуру и историю, а исследования без учета достижений смежных дисциплин приводят к возникновению теорий, иногда внешне стройных, но совершенно неверных по своей сути.

Л.Е. Горизонтов: Будем подводить итоги состоявшегося обсуждения. Все мы свидетели сложной историографической ситуации, в которой различимы всевозможные по времени и месту происхождения напластования – в одних случаях взаимно конфронтационные, в иных "комплиментарные". Сложно не попасть в заданный фарватер с присущими ему политическими акцентами и даже сакрализацией истории, своими идеологемами и мифологемами, но этого участники "круглого стола", как мне кажется, стремились избежать. Вовсе не будет преувеличением сказать, что в современном славяноведении очень немного проблемных узлов столь же масштабных, острых и запутанных – не в последнюю очередь в силу еще недостаточной научной разработки.

В ходе обсуждения мы могли убедиться, что конфессиональный фактор выступает связующим звеном между этническими и культурными феноменами, тогда как изображение высокой культуры изучаемого периода сквозь призму этничности ведет к неоправданной модернизации прошлого. Яркий тому пример – так называемая украинизация русской культуры.

Вместе с тем необходимо помнить о том, что в исторической действительности ключевая роль принадлежит этносоциальным структурам. Закономерно оказавшиеся в центре нашего внимания элиты как носители высокой культуры наиболее восприимчивы к переменам государственно-политического климата. В этом смысле хуже освещенным остался XVIII в., в особенности ассимиляционные процессы, происходившие в результате "собирания русских земель" под сенью Российской империи.

Возможность синтеза открывает также предлагаемый культурологией цивилизационный подход. Нацеливая на изучение великорусско-западнорусско-польского культурного пространства, он позволяет преодолеть ограниченность, свойственную концепциям общерусской культуры и Центрально-Восточной Европы.

Однако признание большого значения христианских, общеевропейских ценностей вовсе не снимает актуальности изучения исторической эволюции этнического самосознания. В этой сфере одними элитами ограничиться нельзя и важен учет региональной неоднородности. Мы практически пришли к необходимости продолжения работы, которая в данном направлении в течение длительного времени велась Отделом истории средних веков Института славяноведения РАН.

Чрезвычайно важным показателем как этнических, так и культурно-творческих сдвигов служит языковая ситуация. Лишь с учетом материала всего восточного славянства прослеживаются судьбы церковнославянского языка, долгое время выполнявшего "общерусские" функции. В изучении XVII–XVIII вв. много сделано лингвистической наукой, которая, надо признать, в осмыслении механизмов и реконструкции процессов продвинулась заметно дальше историков. Но и у историков, как показало обсуждение, есть к лингвистам вопросы и пожелания.

У самих историков вопросов друг к другу более чем достаточно. Многие из них были поставлены, обозначены перспективные направления поиска и методологические решения. Мы наблюдали разнообразие подходов, различия во взглядах и оценках. Своего рода барометром здесь может служить далекое от желательной стандартизации пользование понятийным аппаратом. Научная терминология, с одной стороны, должна быть предельно адекватной описываемым ею явлениям, а с другой, по самой своей природе она сплошь и рядом конвенциональна и не может не учитывать сложившегося стандарта словоупотребления. Украина как понятие исторической

географии и производные от нее существуют весьма давно, однако украинцы (даже в смысле проживающие на территории Украины) обретают исторически конкретное этническое наполнение, и это вводит в заблуждение применительно к тем эпохам, когда данный этноним еще не функционировал, а главное, свойственные ему этнополитические коннотации не отвечают описываемым им конкретно-историческим реалиям.

Прибегая к понятию "общерусский", также ищут выход из терминологических затруднений: понятие "русский" в этом качестве уже не воспринимается, ибо в советский период ушло из употребления имя великорусов. Развитие этнономенклатуры от руських (русинов, рутенов, белорусцев) к малороссам, белорусам и украинцам требует самой тщательной разработки. Эта задача, однако, далеко выходит за рамки XVII–XVIII вв., и при ее решении важно неукоснительное соблюдение принципа историзма, уяснение того, для какого периода и какой территории правомочен тот или иной термин.

Проблематика "круглого стола", несомненно, заслуживает международного обсуждения, что позволит в полной мере учесть немалые, особенно за последние годы, наработки украинской, белорусской и других историографий. Такую возможность мог бы предоставить очередной Международный съезд славистов. Публикация материалов нашего обсуждения будет способствовать продолжению дискуссии в более широком кругу специалистов.



© 2002 г. Б.Н. ФЛОРЯ

ОТНОШЕНИЕ УКРАИНСКОГО КАЗАЧЕСТВА
К РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ ВО ВРЕМЯ
КАЗАЦКИХ ВОССТАНИЙ 20–30-х ГОДОВ XVII ВЕКА
И НА НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ
НАРОДНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ ВОЙНЫ

В истории отдельных обществ бывают события, имеющие важнейшее значение для всего их последующего развития. В такие моменты в их сознании сравнительно быстро происходят весьма значительные изменения, для которых в обычных, "нормальных" условиях требуются многие десятки лет. Нет сомнений, что именно таким событием, имевшим переломное значение для исторических судеб украинского народа стала народно-освободительная война под руководством Богдана Хмельницкого. Исследователи неоднократно пытались (и пытаются) дать ответ на вопрос, какие изменения произошли в сознании тех кругов украинского общества, которые начали эту войну, после победы восстания на Украине и образования гетманства.

На пути к решению данного вопроса существовало, однако, одно объективное препятствие. У исследователей были очень неполные и отрывочные сведения о сознании тех слоев украинского общества, которые приняли наиболее активное участие в народно-освободительной войне в период, предшествовавший этому историческому событию. В сравнительно недавнее время был введен в научный оборот комплекс материалов (большое количество записей слухов о событиях на Украине, сохранившихся в документах Разрядного приказа), который открыл новые возможности для изучения взглядов и представлений низов украинского общества – крестьян, мещан, казаков. Исследования этих материалов, осуществленные автором этой статьи, позволили реконструировать их взгляды и представления в десятилетия, непосредственно предшествовавшие народно-освободительной войне (20–40-е годы XVII в.) [1–3], и тем самым открылась возможность на новой основе вернуться к вопросу о переменах в сознании украинского общества после начала народно-освободительной войны.

Запорожское казачество определенно осознавало существование острого конфликта между его интересами и интересами противостоявших ему феодалов-землевладельцев и представителей государственной власти – воевод и старост. В записях слухов постоянно повторяются утверждения, что размеры Запорожского войска хотят уменьшить с тем, чтобы "выписанным" казакам "быти по городам в подданных под панскою справою" [4. Стб. 54. Л. 214]. Это общее утверждение, смысл которого, впрочем, вполне ясен, в некоторых записях слухов дополняется более конкретными высказываниями: так, оказывается, что у "выписных черкас" ставятся на постой солдаты коронной армии "и станции и всякие королевские поборы с них берут",

а в одной из записей читаем, что "казаком от ляхов стала великая обида, многих, де, козаков из козацкого списка выписали в мешане и заставляють казаков ляхи на себя работать" [4. Стб. 54, Л. 227, 297]. Таким образом, казаки очень ясно представляли себе, зачем их хотят обратить в "подданных". В этой связи заслуживают быть особо отмеченными записанные в сентябре 1635 г. "речи" казака Лаврика Лепляева, где читаем: "А гетман, де, Конецпольской с поляки идет на козаков за то, что, де, от них, поляков, из Полши выбегли все подданные их крестьяне и хлопцы, бегают в украинные города и ставятца в казаки" [4. Стб. 64, Л. 264].

Эти высказывания определенно показывают, что казачество ясно понимало природу конфликта: противная сторона не желала признать притязаний казаков на особый сословный статус и хотела превратить их в крестьян и мешан – подчиненных либо государству, либо отдельным феодалам.

Хотя среди сторонников "уменьшения" казачества было немало "русских" шляхтичей (примером может служить известный волынский шляхтич, а затем магнат Адам Кисель), в записях слухов сила, враждебная казачеству, постоянно обозначается термином "ляхи", т.е. противники казачества воспринимаются как люди иной, польской народности.

Источник конфликтов между "ляхами" и казачеством в восприятии самих казаков отнюдь не ограничивался собственно социальным противостоянием. Их острое недовольство вызывали попытки принудить их подчиниться власти униатской церкви и "Бога молити за папу римского". Основываясь на стихийном представлении, что каждый народ в этом мире имеет свою особую веру, они видели в этих действиях "ляхов" попытку силой навязать "русскому народу" (наиболее важной частью которого считали себя казаки) свою "ляшскую" веру ("поляки хотят де, у белорусцов веру нарушить и церкви запечатать, а поставить костелы и учинить ляцкую веру") [5. Стб. 10. Л. 250] (о восприятии украинскими низами религиозного конфликта подробнее см.: [1. S. 30–32, 42–43]). Это явно воспринималось как свидетельство подчиненного, неравноправного положения "русского" народа в Речи Посполитой (а следовательно, и казаков), вызывало сопротивление и отпор.

Эти два конфликта, социальный и религиозный, разные по своему происхождению, в сознании казачества тесно переплетались между собой. Изучение записей слухов показывает, что попытки "уменьшить" Запорожское войско в сознании казаков связывались не только с желанием "ляхов" приобрести новых подданных, но и их стремлением ослабить казачество, как главного защитника православия на украинских землях, чтобы затем беспрепятственно принуждать местных крестьян и мешан к перемене веры ("только, де... поляки убавят черкас и у нас, де, веру до конца поломают") [5. Стб. 10. Л. 198] (подробнее см.: [1. S. 32–33]).

При этом следует особо отметить убеждение казаков, что для достижения своих целей "ляхи" не остановятся перед самыми крайними мерами. Уже перед началом казачьего восстания 1625 г. на Украине распространился слух, что командующий коронной армией гетман Ст. Конецпольский неслучайно ведет с собой иностранных колонистов – "немцев" с женами и детьми: "и как, де, польские люди побьют казаков и крестьянскую веру нарушат, а римскою учинят, и тех, де, немец король указал посадить на казачьих местах" [6. № 27. С. 57]. И в последующие годы казаки неоднократно выражали убеждение, что поляки "хотят православную крестьянскую веру разорить и церкви поломать, а казаков всех и жон их и детей побить, а достальных казаков и мешан привести в свою в ляцкую веру" [6. № 92. С. 159] (подробнее см.: [1, 7]).

Неудивительно, что к началу 20-х годов XVII в. у казаков стало складываться убеждение в необходимости вооруженной борьбы против ляхов "про веру и про казачество" [1. S. 30–32]. Несмотря на забегая вперед, следует отметить, что во всех этих своих компонентах сознание низов украинского общества не претерпело никаких изменений и совокупность охарактеризованных выше представлений была в равной мере характерна для сознания украинского казачества и в годы народно-освободительной войны.

В борьбе с "ляхами" казаки стремились найти себе союзников. Они искали помощи и поддержки у одного из главных (в прошлом) противников Запорожского войска – крымского хана. Крым стал одним из возможных мест, где запорожские казаки могли скрыться от преследований: после поражения восстаний 1625 и 1637–1638 гг. в Крым действительно "отъехали" большие отряды запорожцев (подробнее см.: [8]).

Обсуждался вопрос о поисках приюта во владениях турецкого султана. Ко времени восстания 1637–1638 гг. относится запись слуха о планах запорожцев "отложить к турецкому" и о том, что султан якобы "дал им на житье шесть городов своих на море" [4. Стб. 98. Л. 97]. И Крым и Османская империя воспринимались в казацкой среде, как "иной", "чужой мир", где приходится искать убежище лишь тогда, когда не остается другого выхода¹.

Более заметное место в сознании казачества занимали надежды на получение поддержки со стороны Русского государства. При этом имелась в виду возможность не только найти спасение от преследований на русской территории, но и с помощью русских войск "отложиться" к царю вместе с теми "городами", в которых жили казаки. Первые слухи о планах такого рода отмечены уже в 1621 г. [6. № 8. С. 17], позднее они неоднократно возникали в тяжелых для Запорожского войска ситуациях, но ни разу не было предпринято серьезных попыток эти планы осуществить. Очевидно, казаки пытались искать решения беспокоивших их проблем прежде всего в рамках Речи Посполитой.

Записи слухов показывают неизменно враждебное отношение казаков к "ляхам" – феодалам – владельцам имений на Украине и воеводам и старостам, в руках которых находилась судебно-административная власть на украинских землях. Главой этих враждебных "ляхов" казаки считали великого коронного гетмана Станислава Конецпольского, которому подчинялось Запорожское войско и власть которого как владельца целого ряда старств распространялась на значительную часть населения Восточной Украины².

Вместе с тем казаки не рассматривали как враждебную силу все правящие верхи Речи Посполитой, тем более их враждебность не распространялась на само это государство. По их убеждению, в правящей элите Речи Посполитой существовали влиятельные силы, враждебные "ляхам" и настроенные дружественно по отношению к казакам. Главой этих сил казаки считали старшего сына короля Сигизмунда III королевича Владислава³.

По убеждению казаков, с наступлением "бескорольевья" после смерти Сигизмунда III общество Речи Посполитой раскололось на два враждебных лагеря: лагерь сторонников младшего сына Сигизмунда – Яна Казимира, которого поддерживают "ляхи", католическое духовенство, "цесарь" (император Фердинанд II, близкий родственник польской королевской семьи), и лагерь сторонников старшего сына, Владислава, которого поддерживают "черкасы", "белорусцы" (так в московских источниках первой половины XVII в. обозначалось восточнославянское население Речи Посполитой) и "Литва". Если сторонники Яна Казимира – "поляки" хотят "приходить на Литву и на черкас, чтоб им посадить на королевство Казимера и хрестьянская вера разорити" [10. Т. I. № 427. С. 410], то о Владиславе говорили, что он готов защищать права "русского" народа, а в некоторых записях слухов даже упоминалось о том, что королевич "держит веру русскую с казаки" [5. Стб. 40. Л. 85, 261]. Если рядом с Яном Казимиром как глава "ляхов" выступал великий гетман коронный Ст. Конецпольский, то главою сторонников Владислава в Речи Посполитой был один из крупнейших литовских магнатов польный гетман Великого княжества Литовского Кшиштоф

¹ См. сообщения белгородских станичников (май 1635 г.) о намерениях казацкого войска во главе с Тарасом Федоровичем "селитца по реке по Донцу" и служить царю, при этом казаки говорят: "понти, де, к царю турецкому или крымскому, ина, де, веры крестьянские отбыть" [4. Стб. 54. Л. 520].

² О Конецпольском, как главе "ляхов" см.: [1. С. 43, 48].

³ Анализ обстоятельств, в которых зародилась такая легенда см.: [9].

Радзивилл⁴. Можно лишь догадываться, что столь почетное место в казацких представлениях о политической элите Речи Посполитой литовский магнат – протестант получил благодаря своим выступлениям против религиозной политики короля Сигизмунда III и покровительству православной церкви в его белорусских владениях.

Как бы то ни было, для сознания казаков на рубеже 20–30-х годов XVII в. было характерно представление о существовании в политической элите Речи Посполитой влиятельных сил, настроенных дружелюбно по отношению к "русскому" народу, готовых отстаивать его права, находящихся в конфликте с главными противниками казаков – "ляхами". Естественно, что на рубеже 20–30-х годов XVII в. лица, стоявшие во главе Запорожского войска, видели свою главную задачу в том, чтобы содействовать победе этих сил в борьбе за польский королевский трон. Так они и действовали во время "бескоролевья" 1632 г.: на конвокационный сейм были отправлены послы с заявлением, что Запорожское войско поддерживает кандидатуру Владислава [11. С. 401 и сл.] (тем самым казаки одновременно заявляли о своем праве на участие в выборах монарха), а самому королевичу Запорожское войско предложило вооруженную помощь в борьбе с его противниками [11. С. 452–453].

В действительности никаких двух резко противостоящих друг другу враждебных лагерей в политической элите Речи Посполитой не существовало, и подавляющая часть магнатов и шляхты поддерживала на выборах кандидатуру Владислава, а сам новый польский король имел мало общего с персонажем сформировавшейся в казацкой среде легенды. Неудивительно, что с избранием Владислава на польский трон никаких перемен к лучшему в положении казаков не произошло. Власти Речи Посполитой на Украине с не меньшей энергией, чем ранее, добивались "уменьшения" казачества и возвращения основной массы казаков в зависимость от прежних панов и старост.

М.С. Грушевский полагал, что, столкнувшись с таким отношением со стороны властей, "козаки мусіли розчарувати ся в своїм вибранцю, за котрим так разбивали ся на елекції" [12. Ч. 1. С. 210]. Однако изучение записей слухов, ходивших на Украине в середине 30-х годов XVII в., показывает, что казаки нашли свое объяснение того, почему с приходом к власти Владислава IV их положение не изменилось к лучшему. "Ляхи" во главе со Ст. Конецпольским были вынуждены согласиться на выбор Владислава, но не желают ему подчиняться, не хотят выполнять его распоряжения и стремятся отстранить его от власти. Владиславу и его сторонникам приходится вести с ними постоянную борьбу. В этих условиях стратегической задачей Запорожского войска оставалась помощь Владиславу (теперь уже королю) и его сторонникам в борьбе за власть в Речи Посполитой. С большой яркостью эти представления отразились в слухах, распространившихся на территории Украины накануне и во время казацкого восстания 1637–1638 гг.

Участники восстания были убеждены, что выступают против распоряжающихся на Украине "ляхов" по приказу короля. Астраханец Андрей Давыдов, выходивший из турецкого плена через Украину в ноябре 1637 г., рассказывал путивльским воеводам о казаках, что "король, де, велит и пишет к ним, чтоб, де, они, черкасы за веру стояли и с поляки бились" [13. Стб. 105. Л. 13–14]. И это свидетельство не единично. В мае 1638 г. полоняники, выходившие из турецкого плена через украинские земли, рассказывали, что "оне, де, слышали от литовских же людей, что король и корунной гетман Радвил казаком велели за веру битися с ляхами" [4 Стб. 98. Л. 203]. Записи слухов не оставляют сомнений в том, что участники восстания были убеждены, что одновременно со сражениями на Украине между "ляхами" и казаками в Польше идет война между сторонниками Владислава и Яна Казимира. В январе 1638 г. запорожский казак из Прилук, который во время восстания "был... в казацком войску", рассказывал русским воеводам, что "у короля польского Владислава да у гетмана

⁴ Более подробный анализ слухов о существовании в Речи Посполитой двух враждебных лагерей и о борьбе между ними в начале 30-х годов XVII в. см.: [1. С. 38–48].

Радзивила с королевичем с Казимером был бой в нынешней в Филиппов пост" и Владислав и Радзивилл "польских многих людей побили". При этом казак пояснял, что "Козимир, де, стоит за ляхи, а Родивил, де, гетман и Литва, белорусцы стоят за короля Владислава и за веру" [4. Стб. 82. Л. 59–60]. Тогда же, в начале 1638 г. крестьянин из-под Новгород Северского сообщал, что Миколай Потоцкий "пошел из Нежина в Польшу х королевичу Казимеру", который после поражения оказался в тяжелом положении [4. Стб. 82. Л. 124]. В апреле того же года о войне между Владиславом и Казимиром, которому "помогают ляхи" ("а бьютца, де, они промеж себя в Литовской земле"), сообщали торговые люди из Брянска, побывавшие на ярмарке в Баре. Им даже было известно, что "Каменец, де, подолской отложился от короля х Казимеру" [14. 1638 г. № 2. Л. 121]. Таким образом, "ляхи" были общими врагами и казаков, и Владислава IV, и его сторонников в Речи Посполитой.

В записях слухов встречаем и сообщения о якобы имевших место попытках короля и Радзивилла помочь участникам восстания. В начале февраля 1638 г. выехавший в Россию казак Кузьма Васильев рассказывал, что "Владислав король прислал лист к гетману к Якубу Потоцкому, чтоб, де, он козаков не побивал" [4. Стб. 82. Л. 237]. Еще более интересное сообщение читаем в относящемся к январю 1638 г. рассказе казака из Прилук, который уже цитировался выше в иной связи. По его словам, король Владислав "послал было Родивила гетмана, а с ним ратных людей, Литву, белорусцов, тысяч с восьмью к запорожским казакам на помощь, чтоб не дать поляком казаков побивать". Поход не состоялся, так как Радзивилл узнал о поражении запорожцев. Далее говорится, что когда коронная армия во главе с Миколаем Потоцким двинулась против Радзивилла, то "гетман ж, де, Радивил писал ... к запорожским казаком, к остальцом, чтоб, де, ... будет мочно, как пройти, шли бы к нему гетману к Родивилу в сход" [4. Стб. 82. Л. 61–62].

Неудивительно после всего этого, что в записях слухов встречаем утверждения, что "бьютца, де, черкасы с ляхами по королевскому веленью, а ляхи, де, с черкасы бьютца без королевского веленья" [4. Стб. 98. Л. 198], что "поляки самовольством запорожских казаков всех побили и пожгли бес королевского ведома" [4. Стб. 82. Л. 435].

Все эти слухи представляют тем больший интерес, что за ними не стояли какие-либо реальные события: в 1637–1638 гг. не было никакой войны между Владиславом и Яном Казимиром, король и гетман Кш. Радзивилл вовсе не пытались послать войско на помощь участникам восстания. Возникновение и распространение таких слухов наглядно свидетельствует о том, насколько сильным было убеждение казаков в том, что в борьбе за свои интересы они имеют сильных и влиятельных союзников в политической элите Речи Посполитой. А это, в свою очередь, питало надежды на то, что в рамках и на почве этого государства им удастся добиться достижения своих целей.

Для оценки совокупности представлений казаков о месте, которое казачество должно занимать в Речи Посполитой, было бы важно выяснить, к каким результатам, согласно этим представлениям, должна была привести победа Владислава и его сторонников в Речи Посполитой. К сожалению в записях слухов об этом ничего не говорится. Некоторым ориентиром может служить лишь анализ слухов, появившихся в связи с ожидавшимся в 1636 г. посещением королем Владиславом IV Киева.

Весной 1636 г. распространились слухи, что король едет в Киев. 30 марта 1636 г. "черкашенин" Иван Яцкий сообщал, что от короля сюда пришел "лист", "чтоб казаком быть готовым на службу" и что в Киеве сам король будет платить казакам жалованье [4. Стб. 64. Л. 22]. В июне Иван Сокол из Батурина сообщил и о другом королевском распоряжении: "выписным", исключенным из реестра казакам "быть на сойму (т.е. собрании. – Б.Ф.) с ... запорожскими козаки (судя о контексту реестровыми. – Б.Ф.) у Маслову ставу". Из сообщений Сокола становится также ясно, какой службы хотел Владислав от Запорожского войска: "А быть, де, тем казаком с королем Владиславом против королевича Казимера и поляков" [4. Стб. 64. Л. 605–606]. Однако (и это самое интересное) пребывание Владислава в Киеве не должно было

ограничиться сбором казацкого войска для войны с Яном Казимиром. Тот же Иван Сокол сообщал, что перед выступлением в поход Владислав должен "креститца в православную крестьянскую веру" [4. Стб. 64. Л. 605]. "Листровых казаков полковник Федка Кузминской", выехавший на русскую службу тогда же, в июне 1636 г., указывал и точную дату, когда это должно было произойти – король должен был "креститца в православную крестьянскую веру в Киеве об Ильин день" (20 июля) [4. Стб. 64. Л. 606].

Для понимания того, что, по мнению казаков, должно было произойти в Киеве в июле 1636 г., большой интерес представляет рассказ полоняника Гриши Авдеева, который в мае того же года побывал в Киеве, где беседовал со старцами Печерского монастыря. Король, сообщал он, едет в Киев для того, чтобы "благовернаго князя Владимира мощей положенья досматривать и хочет, де, король на том месте иную новую церковь строить" [4. Стб. 64. Л. 417].

Все эти события, как представляется, в глазах казаков имели глубоко символическое значение: принятие монархом "русской веры" – православия и оказание почтения останкам крестителя Руси и наиболее могущественного правителя Древнерусского государства, знаменовало то, что после своего утверждения на троне с помощью казацкого войска Владислав IV станет таким правителем, который будет в своей политике руководствоваться прежде всего интересами "русского" народа Речи Посполитой. В частности, очевидно, та религия, которую принял глава государства – монарх, "русская вера" – православие, а не "ляшская вера" – католицизм, должна была стать в этом государстве господствующим официальным вероисповеданием.

Оживлению представлений о возможности изменить несправедливые порядки в Речи Посполитой, опираясь на поддержку доброго монарха, способствовали события середины 40-х годов XVII в. В это время действительно осложнились отношения между королем Владиславом и политической элитой Речи Посполитой. Владислав IV видел путь к укреплению своей власти в успешной наступательной войне против Османской империи и Крыма, но эти его планы наталкивались на сопротивление магнатов и шляхты, не заинтересованных ни в укреплении королевской власти, ни в войне с Османской империей и Крымом, которая привела бы к разорению их владений. Для нашей темы существенно, что в попытках осуществить свои планы король стал искать сотрудничества с запорожским казачеством. Предприняв по приказу короля морские походы на османские и татарские земли, запорожские казаки должны были спровоцировать военный конфликт, заставив тем самым магнатов и шляхту Речи Посполитой вести войну с Османской империей и Крымом против их воли и желания.

В апреле 1646 г. состоялась тайная встреча Владислава IV с казацкой старшиной, на которой король передал им 18 тыс. злотых на строительство судов. Тогда же им были вручены два королевских "привилея": один давал старшине полномочия для организации морского похода, другой предоставлял право увеличить размер казацкого "реестра" с 6 до 12 тыс. человек. "Привилеи" эти не регистрировались в королевских канцеляриях и были запечатаны не государственной, а личной печатью Владислава IV [15. S. 110–112, 391–395]. Представители казацкой старшины спрятали эти документы, ожидая, очевидно, благоприятного момента для их обнародования, но о приказе короля казакам стало известно, и летом 1646 г. на Днепре началось строительство стругов "для морского ходу" (см. об этом: [8. С. 88–89]). Тогда же без согласия сословий король стал набирать за границами Речи Посполитой наемную армию для ведения войны с Османской империей и Крымом [16. S. 364]. Действия короля, предпринятые с явным нарушением действовавших в Речи Посполитой правовых норм, встретились с едва ли не единодушным осуждением политической элиты страны. На сейме, собравшемся осенью 1646 г., его политика была подвергнута резкой критике, и Владислав IV вынужден был отказаться от своих планов (в частности, было объявлено о роспуске набранных для войны войск) [16. S. 371–373]. Были прерваны и приготовления к морскому походу, а запорожские суда так и не вышли в море [3. С. 89–90].

Документы о взаимоотношениях Владислава IV с запорожским казачеством и политической элитой Речи Посполитой обстоятельно были изучены еще в работах ряда польских исследователей второй половины XIX в. (прежде всего в специальной монографии В. Чермака), но только недавно удалось обнаружить свидетельства 1646–1647 гг. о том, как воспринимало происходящее украинское общество.

Уже априори можно было бы предполагать, что столкновения Владислава IV с магнатами и его поиски сотрудничества с казаками должны были способствовать оживлению сложившихся в казацкой среде уже традиционных к этому времени представлений о внутреннем положении в Речи Посполитой. Ряд свидетельств говорит о том, что в украинском обществе происходившее было воспринято как попытка короля Владислава IV сосредоточить в своих руках всю полноту власти в государстве. Лазутчик путивльского воеводы, побывавший в ноябре 1646 г. на ярмарке в Ромнах, рассказывал тому, что Владислав IV желает, "чтоб быть ему, королю, волю, как в иных государствах цари и короли вольные и все люди в послушанье" [4. Стб. 235. Л. 184]. Переводчик Посольского приказа Богдан Лыков, проезжавший через Украину весной 1647 г., также сообщал, что король хочет "поляков и Литву под свою власть привести и вольность их разрушить, как иные великие государи самодержавствуют" [17. № 1. Л. 46а]. В украинском обществе, конечно, понимали, что магнаты-"ляхи", узурпировавшие власть законного монарха, так просто ее не отдадут. Неслучайно лазутчик путивльского воеводы закончил свое сообщение словами: "И чают все литовские люди, что быть у короля с паны междуусобью большому".

Как представляли себе на Украине это "межуусобье", позволяют судить "расспросные речи" старца Иова, записанные в Севске в декабре 1646 г. [13. Стб. 131. Л. 239–240; 3. С. 95–96]. Иов рассказывал о "рокоше", который подняли против короля коронный гетман Миколай Потоцкий, князь Ярема Вишневецкий, князь Доминик Заславский, киевский воевода Януш Тышкевич. По их требованию в августе 1646 г. был созван сейм "на поле" под Люблином, где они пытались низложить монарха, но до этого не допустил литовский магнат Януш Радзивилл, сын Кшиштофа, который "разорвал" сейм. В этих условиях, согласно рассказу старца, король стал искать поддержки запорожцев. Он поставил над ними гетманом одного из представителей казацкой старшины – Барабаша, "дал волю по прежнему и пушки и наряд". Король после сейма направлялся в Киев, чтобы ехать оттуда в "казацкие города", но "князь, де, Вишневецкой с товарищи короля в казацкие города не пустили", а затем "у запорожских казаков Вишневецкий с товарищи наряд поотнимали и воли им не дали и поворотили опять под свою власть".

Рассмотрение этого важного, но до недавнего времени оставшегося неизвестным ученым свидетельства позволяет сделать вывод, что происходившие события воспринимались и переосмысливались в казацкой среде в духе уже традиционных для этой среды представлений о противостоянии доброго монарха, готового дать "черкасам" "волю", и магнатов-"ляхов" – противников и короля, и казаков, тем более, что столкновения короля с магнатами и шляхтой, встреча Владислава IV с казацкими посланцами как будто давали казакам новый материал, подтверждавший правильность таких представлений. Неслучайно в качестве главных организаторов направленного против короля "рокоша" в "речах" Иова выступают магнаты, в руках которых находились огромные владения на Украине и судебно-административная власть на украинских землях. Некоторая новость состояла в том, что в роли главного предводителя враждебных казакам "ляхов" вместо умершего к этому времени Ст. Конецпольского стал выступать молодой магнат, воевода русский князь Ярема Вишневецкий. "Речи" старца Иова определенно свидетельствуют о том, что казаки считали Я. Вишневецкого своим главным врагом еще до того, как началась народно-освободительная война. Именно Вишневецкий возглавил магнатов-"ляхов", когда они не дали "черкасам" воспользоваться той "прежней волей", которую пожаловал им монарх (судя по контексту, имелось в виду восстановление самоуправления Запорожского войска и отмена навязанной казачеству Ординации 1638 г.). Вместе с тем разнообраз-

ные свидетельства позволяют во многом уточнить представления казаков о характере политической борьбы в Речи Посполитой. Речь шла о том, будет ли польский король "самодержавным" государем, свободным от контроля со стороны магнатов ("вольным королем"). Только такой государь в их представлении мог сломить власть магнатов-"ляхов" и дать "черкасам" ту "волю", которой они добивались.

События, однако, явно развивались в другом направлении. Старец Иов дал ясно понять севским воеводам, что магнаты не примирятся со своей неудачей на сейме под Люблином. "На лета, – говорил он, имея в виду лето 1647 г., – де, от панства на короля будет великой рокош, и чайт, де, что на лето короля с королевства ссадят". В таком положении казачество не могло не видеть прямую угрозу своим интересам. Их положение в Речи Посполитой, и так весьма нелегкое, должно было еще больше ухудшиться после низложения доброго, готового помочь казакам монарха и сосредоточения всей власти в государстве в руках враждебных казакам магнатов-"ляхов". В таком взгляде на положение дел в стране следует видеть одну из причин того, почему казацкое восстание вспыхнуло именно в 1648 г.

Неудивительно, что в этих условиях выступление Хмельницкого против установившихся в Речи Посполитой несправедливых порядков началось с похищения им хранившихся у одного из представителей казацкой старшины королевских "привилеев" и что это событие, как известно, получило отражение даже в украинских народных песнях [12. Ч. 2. С. 164].

По сообщениям полоняника Никиты Гридина, который бежал из Крыма и "был в Запорожском войске года с полтора", Хмельницкий "пришел в Запорожское войско с королевскими листами" в самом начале 1648 г. [10. Т. II. № 357. С. 231]. Что говорил Хмельницкий о "королевских листах" собравшимся за порогами казакам, позволяют судить собственные слова гетмана, рассказывавшего московскому гонцу Григорию Климову, что "послал, де, от себя король в Запороги грамоту к прежнему гетману, чтоб сами за веру христианскую греческого закона стояли, а он, де, король будет им на ляхов помощник, и тот, де, королевской лист от прежнему гетмана достался ему Хмельницкому" [6. Т. II. № 16. С. 41]. Возможно, к этим же рассказам Хмельницкого восходит и сообщение в одном из слухов лета 1648 г. о документе, "какову дал на себя запись король Владислав, что быть им черкасом вольным и давали /бы им?!/ стацею" [6. Т. II. № 352. С. 227].

Как пронизательно отметил М.С. Грушевский, то, что говорил о королевских "привилеях" Хмельницкий, существенно отличалось от реального текста документов, выданных казацким представителям на их тайной встрече с королем Владиславом IV [12. Ч. 2. С. 165]. Этот же исследователь верно отметил, что успех агитации Хмельницкого не в последнюю очередь был связан с тем, что представление о том, что король является союзником казаков в борьбе с панами – "ляхами" было не новым [12. Ч. 2. С. 174]. В свете того дополнительного материала, который удалось собрать о настроениях и представлениях украинского казачества 20–30-х годов XVII в. можно утверждать, что к середине столетия такое представление утвердилось в сознании казачества очень прочно, а события 1646–1647 гг. дали сильный толчок к его оживлению.

По мнению М.С. Грушевского, самому Хмельницкому такое представление было чуждо, и он использовал его лишь в целях агитации [12. Ч. 2. С. 174]. Однако никаких доказательств в пользу этого утверждения ученый не привел, а то, что мы знаем о действиях Хмельницкого в первые месяцы восстания, говорит скорее о том, что он и сам находился под определенным воздействием этих воззрений.

Для участников восстания наличие в руках Хмельницкого королевских "привилеев" было ощутимым доказательством правильности их убеждения в том, что глава государства стоит на их стороне. Это убеждение давало восставшим дополнительную уверенность в справедливости, законности их действий (и соответственно – незаконности, несправедливости действий их противников) и одновременно порождало надежду на то, что в своей борьбе они могут рассчитывать на содействие тех сил в Речи

Посполитой, которые во главе с королем готовы отстаивать законные права "русско-го народа" и его главной, наиболее активной части – казачества.

К апрелю-июню 1648 г. относится целый ряд записей слухов, отражающих настроения населения на охващенной восстанием территории Восточной Украины. В некоторых моментах эти сообщения могут быть дополнены записями показаний пленных казаков, попавших в руки властей Речи Посполитой. В этих слухах отражалось убеждение, что свои действия восставшие предпринимают по приказу короля, а их враги являются одновременно врагами короля. Так, уже упоминавшийся Никифор Гридин сообщал, что Хмельницкий "посылал... по королевскому повелению на ляхов на помощь звать крымского царя" [10. Т. II. № 357. С. 231]. В более развернутой форме этот слух отразился в рассказе Луки, лекаря из г. Прилуки, записанном уже осенью 1649 г.: король "велел послать по крымского царя и по татар и велел звать итти войною на князя Вишневецкого за их к себе непослушание, что они, Вишневецкой с товарищи ево, короля ни в чем не послушали" [14. 1649 г. № 1а. Л. 403]. Мещанин из Конотопа Иван Игнатов 28 мая 1648 г. рассказывал, что "подняли, де, казаки татар на поляков и на жидов за то, что поляки хотели рокош чинити на короля, и ныне, де, с татараы воюют... маетности Вишневецкого и иных панов, которые хотели на короля рокош чинить, а которые, де, паны на короля рокоша не чинили, и тех, де, панов городов и маетностей не воюют" [10. Т. II. № 344. С. 219]. Тогда же гадячские мещане рассказывали, что Хмельницкий и Капуста "с королевскими листами прибирают казаков", а когда после боя с "ляхами" в их руки попал польский полковник, то они "того полковника после бою, оковав, послали к королю" [10. Т. II. № 345. С. 220].

Второе, что в этой связи следует отметить, это нашедшее выражение в этих слухах убеждение, что король активно участвует в этой борьбе на стороне казаков. В ряде записей слухов от мая-июня 1648 г. настойчиво повторялись сообщения об ожидавшемся приезде Владислава IV в Киев. Владислав должен был прибыть в Киев со своими войсками, чтобы оттуда идти походом на своих противников – магнатов. В Прилуках – владении одного из этих магнатов, Я. Вишневецкого – проезжему греку Юрию Константинову рассказывали, что коронный гетман М. Потоцкий срочно призвал Вишневецкого с войсками на помощь, так как вскоре "будет, де, король польской в Киев, а с ним, де, польских и литовских и иных земель ратных людей 150 тысяч", откуда они должны "идти за ослушанье на гетмана Николая Потоцкого да на князя Еремея Вишневецкого, что они его не слушают" [10. Т. II. № 343. С. 219]. Позднее один из попавших в плен под Тульчином казаков говорил, что король уже находится в казацком лагере, где для него поставлен шатер, куда никто не входит, кроме гетмана Хмельницкого [12. Ч. 3. С. 39–40]. Сын боярский, ездивший в конце мая в один из городов на московской границе, сообщал, что в Киеве король должен остановиться в Печерском монастыре, где будет находиться четыре недели [10. Т. II. № 347. С. 222]. Какая связь между королем Владиславом и Печерским монастырем, выясняется из сообщений запорожского казака Тимофея Семенова, выехавшего на русскую территорию 22 июня 1648 г. Он сообщил, что король "хочет креститься нынешнего лета после ржаной жнитвы и всех ляхов король хочет вводить в крестьянскую веру" [10. Т. II. № 356. С. 231]. Таким образом, победа Владислава и казаков должна была сопровождаться обращением "ляхов" в русскую веру по приказу монарха⁵. Тем самым была бы, очевидно, окончательно утверждена главная руководящая роль "русского народа" в Речи Посполитой.

Нетрудно видеть, что все эти слухи находят довольно точные аналогии в записях слухов 30-х годов XVII в. Очевидно, идея переворота, осуществленного в тесном

⁵ Такая идея сохранялась и позднее в сознании украинского общества. См. запись слуха, распространившегося в связи с переговорами Хмельницкого о возведении на польский трон брата трансильванского князя: "тому королевскому брату наперед креститца в православную христианскую веру... и ляхов и жилов вывести из Полши и Литвы всех, чтоб учинить в Польше и в Литве православная христианская вера греческого закону одна" [6. Т. III. С. 80].

сотрудничестве с королевской властью, переворота, который бы обеспечил "русскому народу" и его политически наиболее активной части – казачеству главное, преобладающее место в Речи Посполитой, продолжала оставаться актуальной в сознании украинского общества. Неслучайно попавший в плен казак свое сообщение о приходе Владислава IV в королевский лагерь сопроводил словами: "Панство (т.е. государство. – Б.Ф.) перешло от вас, ляхов, к нам, казакам".

Разумеется, нет оснований полагать, что Хмельницкий и его окружение разделяли все эти представления. Они хорошо знали, что никаких связей с королем у них в действительности нет, и его намерения им неизвестны. Однако и они, судя по всему, полагали, что в главном – стремлении ослабить власть магнатов, фактически присвоивших себе всю ее полноту на украинских землях, интересы участников восстания и интересы короля совпадают. Тем более, что для такого переворота, о котором давно мечтали низы украинского общества, теперь, после того, как главная сила в руках "ляхов" – коронная армия была разбита на Желтых Водах и под Корсунью, складывались как будто благоприятные условия.

О надеждах гетмана и его окружения на возможность такого переворота говорит важный документ – послание Хмельницкого Владиславу IV от 12 июня 1648 г. Описывая "кривды" казакам со стороны старост и державцев, Хмельницкий подчеркивал, что они делали это вопреки приказаниям короля, говоря всегда: "Вот вам король! Пусть поможет вам король, такие сякие сыны". "Не обращая внимания на права и привилеи, которые мы имеем от вашей королевской милости, вольности наши и нас самих, – писал Хмельницкий, – обратили в ничто, считая нас не слугами королевскими, а своими собственными невольниками". Действия участников восстания – акт необходимой самообороны, и они заслуживают прощения. В заключение Хмельницкий просил короля сохранить за Запорожским войском его права и вольности, "чтобы ваша королевская милость сам святою своею особою и мы, самые низшие слуги вашей королевской милости, той неволи больше не терпели" [18. № 4. С. 33–34]⁶. В этих заключительных словах послания явно выражалась надежда на то, что благодаря совместным действиям королевской власти и казачества будет положен конец самовластью магнатов – "ляхов" в жизни Речи Посполитой, король станет "вольным королем", который даст "волю" своим подданным – казакам.

Вскоре после того как были написаны эти слова, до Хмельницкого и его окружения дошли сведения о смерти Владислава IV [12. Ч. 3. С. 16]. Как видно из сохранившихся записей слухов, никто на Украине не поверил в естественный характер его смерти. По общему убеждению, король был убит своими противниками – "ляхами". В письме Алексею Михайловичу Хмельницкий писал, что "короля, пана нашего, смерть взяла, так же с причины тех же незбожных неприятелей его і наших, которых есть много королями в земле нашей" [6. Т. II. № 12. С. 33]. В официальном письме Хмельницкий должен был выражаться осторожно, но в казацкой среде он высказывался более определенно: уже неоднократно цитировавшийся Никифор Гридин сообщал московским воеводам: "а сказывал, де, им, казакам гетман Хмельницкий, что короля в раде ляхи убили" [10. Т. II. № 357. С. 232]. Записи слухов от июня 1648 г. называют убийцей короля князя Я. Вишневецкого – к тому времени главного противника восставших [14. 1648 г. № 1а. Л. 254–256].

На ход исторических событий смерть реального исторического лица – короля Владислава IV – оказала влияние лишь в том смысле, что наступление бескорольевья серьезно затруднило властям Речи Посполитой борьбу с казацким восстанием. Несравненно большее значение имела эта смерть для развития общественного сознания украинского казачества.

Со смертью Владислава IV и украинское казачество, и его политический вождь Богдан Хмельницкий оказались перед решением трудной проблемы. С одной сто-

⁶ В написанном ранее письме белоцерковскому подстаросте З. Черному Хмельницкий также выражал надежду на то, чтобы король "неприятелей его и наших до конца подавил" [18. № 3. С. 32].

роны, с разгромом коронной армии и утверждением новой, созданной восставшими казацкой власти на значительной части территории Украины был сделан важный шаг на пути к осуществлению того переворота в жизни Речи Посполитой, о котором казачество мечтало в течение нескольких десятилетий. С другой стороны, со смертью короля Владислава IV со всей остротой встали вопросы: а может ли быть этот переворот вообще осуществлен и с помощью каких союзников? И как быть дальше?

Именно в этой кризисной ситуации, вызванной смертью короля, с которым в течение долгого времени связывались столь большие надежды, начал серьезно обсуждаться вопрос о возможном отделении земель Речи Посполитой, заселенных "русским народом", от этого государства. Если в написанном под Корсунью письме белоцерковскому подстаросте Черному Хмельницкий выражал надежду на то, чтобы король "много лет и над нами правил" [18. № 3. С. 32], то Никифор Гридин в начале июля 1648 г. сообщал русским воеводам: "положили казаки на том: будет король убит и им, де, иного короля не обирати и всей лядской землей христианской веры приговорили поддаться" московскому царю [10. Т. II. № 357. С. 232]. Тогда же воевода одного из русских пограничных городов – Яблонова сообщал в Москву: "а многие, государь, люди в литовской стороне говорят, как даст Бог им ляхов побить, и они б; де, по Киев отложились к твоей государевой стороне" [6. Т. II. № 24. С. 54].

Однако сознание связи с Речью Посполитой продолжало оставаться сильным, и на казацкой раде было принято решение содействовать вступлению на польский трон московского царя Алексея Михайловича. 8 (18) июня 1648 г., предлагая царю Алексею польскую корону, Хмельницкий писал: "Зичили бiхмо собi самодержца господара такого в своей землi, яко ваша царская велможност православний хрестиянский царь" [6. Т. II. № 12. С. 33]. Эти слова Хмельницкого не оставляют сомнений в том, что предпочтение кандидатуре царя Алексея было оказано не только потому, что он был православным правителем, т.е. исповедывал ту же веру, что и казаки. Имело значение и то, что он был "самодержцем" – государем с сильной неограниченной властью. От такого государя можно было ожидать, что он сумеет установить в Речи Посполитой те порядки, которые хотел, но не смог установить король Владислав IV. Об этих порядках Хмельницкий говорил во время переговоров с комиссарами Речи Посполитой в январе 1649 г.: "Король пусть будет королем, таким, чтобы карал и казнил шляхту и дуков и князей, чтобы имел волю: согрешит князь – урезать ему шею, согрешит казак – сделать то же" [6. Т. II. С. 151].

Формально речь шла о том, чтобы сенаторы и шляхта избрали Алексея Михайловича на польский трон. Однако на деле имелось в виду принудить их согласиться на этот выбор под давлением совместных действий русской армии и Запорожского войска. Неслучайно в своем письме, предлагая царю польскую корону, Хмельницкий одновременно советовал ему идти с войском на Смоленск. Позднее, предлагая русскому дипломату Василию Унковскому, чтобы царь "наступил на Литовскую землю своими ратными людьми", он разъяснял: "И Литва, боясь великого государя ратных людей и нас, Запорожского войска и крымского царя, сами будут просить и бити челом великому государю, чтоб им был государем... А Полше против нас, Запорожского войска и крымского царя, кем стояти. И великий государь за помощью божиею будет над обоими, над полской и над литовской землей государем" [6. Т. II. С. 151]. Таким образом речь шла об осуществлении старого традиционного плана переворота в общественно-политическом устройстве Речи Посполитой, лишь с тем изменением, что место короля Владислава IV должен был занять московский царь. Так понимал дело не только Хмельницкий, но и казаки из отрядов Кривоноса, попавшие в плен в конце июля 1648 г., которые говорили: "загоним поляков за Вислу и посадим на королевстве польском московского царя" [6. Т. II. № 38. С. 72]⁷.

⁷ Сами казаки приписывали такие заявления московским послам, но так как московские послы подобных заявлений не делали, то ясно, что перед нами слух, возникший непосредственно в казацкой среде, отражавший намерения самих казаков.

В этой связи заслуживают внимания и относящиеся к началу июля 1648 г. слова Никифора Гридина о намерениях казаков "итти в Польшу, чтоб, де, государь, ляхов и жидов в Польше не было" [10. Т. II. № 357. С. 232]. Слова эти, конечно, нельзя понимать как стремление к поголовному истреблению польского населения. Простых людей в Польше здесь считали союзниками казацкого войска. "Поможет мне чернь вся по Люблин, по Краков", – говорил в январе 1649 г. Хмельницкий комиссарам Речи Посполитой [6. Т. II. № 47. С. 108]. Эти слова, скорее всего, означали, что, по убеждению казаков, "ляхи" – магнаты, узурпировавшие себе власть над украинскими землями, ограничив власть монарха, должны быть лишены власти и влияния и на территории Польши. При этом совсем не затрагивался вопрос о положении Запорожского войска в рамках новой политической структуры. Однако представляется очевидным, что как одна из главных опор власти царя на территории Речи Посполитой Запорожское войско должно было занять особо привилегированное, почетное положение.

Так как русское правительство отказалось последовать предложениям Хмельницкого, то во второй половине 1648 г. гетман и старшина стали рассматривать другие пути осуществления своего плана. Было решено искать соглашения с одним из главных претендентов на польскую корону, братом покойного Владислава IV Яном Казимиром. В сотрудничестве с ним рассчитывали обеспечить Запорожскому войску особое автономное положение в рамках Речи Посполитой и сломить власть и влияние враждебных запорожскому войску магнатов – "ляхов".

История контактов между Яном Казимиром и Хмельницким, контактов во многом неофициальных и секретных, остается до сих пор во многом неясной, несмотря на все усилия исследователей. Переговоры между ними начались поздней осенью 1648 г., после нового поражения коронных войск под Пилявцами и похода казацкого войска на земли Западной Украины. 15 ноября 1648 г. Хмельницкий обратился к королевичу с письмом, в котором объяснял, что казаки были вынуждены подняться на войну, чтобы дать отпор гетману Потоцкому, который напал на них "против воли брата вашего покойного короля", а на земли Западной Украины казацкое войско двинулось, узнав от пленных, "что Речь Посполитая вашу королевскую милость, пана нашего дедичного на хочет иметь королем". "Просим того у Господа Бога, чтобы ваша королевская милость пан наш милостливый изволил быть самодержцем, как и другие короли, а не так, как святой памяти покойные предшественники вашей королевской милости в неволе были". В другом месте этого письма говорилось, что Запорожское войско желает, чтобы "в согласии с волей вашей королевской милости тех побочных корольков больше не было" [18. № 32. С. 80]. Из текста послания определенно следует, что казацкая верхушка во главе с гетманом рассчитывала, что Ян Казимир сумеет сыграть ту роль, которую казачество в течение долгого времени предназначало его брату Владиславу.

Исследователям точно неизвестно, на каких условиях была достигнута договоренность между казацкими посланцами и новым королем. В ставке Хмельницкого склонны были думать, что король принял предложенные казацкой стороной условия. Полковник Силуян Мужилковский, посол Хмельницкого, в записке, поданной в феврале 1649 г. в Посольский приказ в Москве, отметил, что Ян Казимир обещал Запорожскому войску "быти русским /королем/ і що през шаблю узяли, аби тое мощно держали, обещуючи що /одноконечно хотят подтве/рдить" [6. Т. II. № 50. С. 130]. Здесь наиболее важное значение имеют слова о согласии Яна Казимира быть "русским королем", т.е. проводить такую политику, которая содействовала бы тому, чтобы авангард "русского народа" – казачество стал главной политической силой в Речи Посполитой. Стоит отметить, однако, что на этот путь казачество вступило с известными сомнениями. В отличие от своего покойного брата Ян Казимир имел в глазах казаков не лучшую репутацию. В течение длительного времени в казацкой среде его считали ставленником "ляхов" и "ксендзов", которые хотели отстранить от власти пекущегося об интересах "русского народа" Владислава IV. Поэтому у Хмельницкого и его

полковников не было уверенности, что новый король будет соблюдать достигнутую договоренность. Как говорил Силуян Мужилковский в Посольском приказе, между казаками и Речью Посполитой заключено перемирие, но по его окончании "знову воеват, кгда не будет Казимера королем руским, /хочет войско Запороз/ское" [б. Т. II. № 50. С. 130].

Как представляется, своеобразной лакмусовой бумажкой, с помощью которой Хмельницкий хотел выяснить, будет ли Ян Казимир "русским королем", было выставленное в самом начале переговоров требование наказать виновников войны – великого хорунжего Александра Конецпольского, сына того гетмана, которого так ненавидели казаки, и русского воеводы князя Яремы Вишневецкого, печально прославившегося своими жестокими казнями участников восстания [12. Ч. 3. С. 114]. В несколько иной форме – как требование наказания Вишневецкого и личного обидчика гетмана Хмельницкого Чаплинского – это требование как одно из неизменных условий мира было повторено на переговорах с комиссарами Речи Посполитой в Переяславе в январе 1649 г. Если они не будут наказаны, говорил гетман, "то либо ему с войском Запорожским пропасть или земле лядской, всем сенаторам, дукам, королькам и шляхте згинуть" [б. Т. II. № 47. С. 107]. Комментируя эти требования гетмана, М.С. Грушевский полагал, что Хмельницкий выдвигал их, зная заранее, что они приняты не будут. Такие требования, как справедливо отмечал ученый, "не могли бут навіть трактовані серіозно в рамках польского конституційного життя" [12. Ч. 3. С. 152]. Однако, представляется, Хмельницкий и выдвигал эти требования, чтобы выяснить, готов ли Ян Казимир, опираясь на своих сторонников, ломать эти нормы польской конституции, карая магнатов как простых казаков. Не один Хмельницкий питал такие надежды: среди казаков были люди, которые связывали свои надежды с одним из наиболее близких к покойному королю политиков, коронным канцлером Ежи Оссолиньским. По свидетельству главного среди польских комиссаров на переговорах, Адама Киселя в Переяславе казаки говорили ему: "Когда его милость пан канцлер будет комиссаром, а ты другим – будет /у нас/ согласие" (цит. по: [12. Ч. 3. С. 165]).

К этому следует добавить, что несмотря на весьма отрицательную в прошлом репутацию Яна Казимира вскоре после его избрания среди "русского" населения Речи Посполитой стали распространяться представления, что он был возведен на трон при поддержке казаков и стоит на их стороне в их войне с панами. Так, 5 марта 1649 г. посадский человек, ездивший в Вильно взимать долги, рассказывал воеводе Вязьмы, что "обирали на королевство королевича Казимера запорожские черкасы да купецкие люди черные, а панство, де, ...его на королевство немногие обирали, и ляхи, де, ево, Казимера, не слушают". Когда "ляхи", не дождавшись окончания срока перемирия, начали военные действия против казаков, то король "писал" к польскому гетману, "чтоб он ляхов из обозу всех роспустил по городом и крестиян бы не воевал, и тот, де, гетман и ляхи королевского приказу не послушали". 16 марта московские купцы, ездившие в Вильно, также сообщали вяземскому воеводе: "А королю, де... Казимеру ляхи непослушны, что король стоит за Белую Русь" [14. 1649 г. № 1. Л. 44–45].

Это – записи слухов, имевших хождение на территории Белоруссии, но нет сомнений, что подобные слухи были распространены и на украинских землях. Свидетельством тому может служить известный рассказ лекаря Луки Климовского из Прилук о некоторых событиях, последовавших за заключением Зборовского мира. Хорошо известно, что тайным условием мирного договора было согласие властей Речи Посполитой на то, чтобы крымская орда на обратном пути беспрепятственно брала ясырь на украинских землях [12. Ч. 3. С. 208–209]. В рассказе Луки Климовского читаем, что "велел король татаром вместо заплаты те города воевать, которые по сю сторону реки Вислы в маетностях тех панов, которые ему, королю, сперва были непослушны, гетмана корунного Фирлея и князя Вишневецкого, и Доминика /Заславского/ и Корецкого, и Збаражских князей, за то, что от их задору и налоги та война с черкасы и зачелась". Ведь "велел он, король, им с черкасы миритца, и они, де, ево ни

в чем не послушали". После этого "князь, де, Еремей Вишневецкой писал х королю с невежеством, что он, де, Вишневецкой за то разоренье учнет с ним, королем, битца и король, де, писал к черкасскому гетману к Богдану Хмельницкому, чтоб он шол к нему, королю, с черкасы и с татары на помочь". Рассказ заканчивался словами: "И впредь, де, ... чаят он у короля с поляки, что в Збораже сидели, розрятья" [19. С. 347–348]⁸. В этом рассказе Ян Казимир выступает как правитель, который не только стоит на стороне казаков, но и готов вместе с ними карать не подчиняющихся его власти магнатов.

Тогда же появились связывавшиеся с особой Яна Казимира слухи о том, что он примет "русскую веру" и сделает столицей Речи Посполитой Киев [4. Стб. 297. Л. 78]. В сентябре 1649 г. распространился и слух о том, что Вишневецкий "короля польского Яна Казимера убил, шодшись оманом до смерти" [6. Т. II. № 115. С. 253]. Распространение всех этих слухов показывает, что вплоть до конца 1649 г. надежды на то, что с помощью короля и в сотрудничестве с ним удастся преобразовать Речь Посполитую в государство, где главная роль будет принадлежать "русскому народу" и его наиболее политически активной части – казачеству, а сам его глава будет "королем русским", еще продолжали сохраняться в какой-то части украинского общества.

Вместе с тем в этих слухах все более заметно выступает понимание того, что король, хотя у него, по мнению рассказчиков, самые добрые намерения, по существу бессилён, власть в государстве находится в руках враждебных казачеству магнатов, и он не в состоянии подчинить их своей воле. Между тем, надеясь на поддержку монарха, казаки, как представляется, видели в нем как бы символ тех сил, которые, по их мнению, имелись в Речи Посполитой, сил, которые были дружественны по отношению к "русскому народу" и в сотрудничестве с которыми можно было бы изменить сложившиеся в этом государстве враждебные по отношению к казакам порядки. Ход событий принесил все новые доказательства того, что подобных сил в Речи Посполитой нет, а в этих условиях личность монарха, вера в его добрые намерения уже не могли иметь для казаков прежнего значения.

В течение долгого времени казаки считали своим союзником "Литву" во главе с крупнейшими литовскими магнатами, представителями биржанской ветви Радзивиллов – гетманом и виленским воеводой Кшиштофом Радзивиллом, а затем его сыном Янушем. Такие представления разделяли в начале восстания также гетман и его окружение. Свидетельством может служить "лист" Хмельницкого от 17 июля 1648 г., в котором, вспоминая о старом расположении казаков к литовским панам и их военном братстве в общих походах, гетман разъяснял казакам, что война, которую они начали против своих неприятелей – польских панов, не касается панов литовских, и запрещал разорять их владения под страхом "кары войсковой" [18. № 18. С. 58]. Однако таким представлениям был нанесен сильный удар, когда осенью 1648 г. казацкое движение захватило юго-восточные поветы Великого княжества Литовского, и литовское войско во главе с Янушем Радзивиллом с большой жестокостью расправилось с казаками [20. С. 70–72].

С большим раздражением об этих расправах Хмельницкий говорил комиссарам на переяславских переговорах [6. Т. II. № 47. С. 107]. Сохранилось и письмо, которое в этой связи запорожский гетман отправил гетману литовскому [18. № 44. С. 96]. В письме, наряду с выражением возмущения по поводу жестоких расправ с "невинными людьми", гетман напоминал о давней дружбе, связывавшей семью Радзивиллов с Запорожским войском. Однако отношение гетмана и казацкой старшины к литовскому некоронованному "королю" определяли другие высказывания того же письма: "Ваша милость и другие паны, как перед тем покойного пана нашего не слушали, так и теперь снова против королевской воли изволите начинать и на нас наступать, то,

⁸ См. также рассказ грека Миколая Папазова, проехавшего в сентябре 1649 г. через украинские земли: он "слышал от многих же литовских людей, что корунной гетман Фирлей и княз Еремей Вишневецкий идут на польского Яна Казимира короля войною за то, что он, король, съ их подданными с черкасы помирился" [19. С. 352].

взяв Бога в помощь, защищаться будем и королю дадим знать". В течение долгого времени казачество считало биржанских Радзивиллов главными союзниками короля Владислава в его борьбе с непокорными магнатами, а теперь гетман относит Януша Радзивилла именно к числу тех магнатов, которые "не слушали" покойного короля и не желали подчиняться его воле. Хмельницкий не хотел разрывать контактов с главой "Литвы" и подчеркнуто оказывал особые почести его посланцам, стремясь не допустить вступления Великого княжества Литовского в войну с казаками, но надежд на то, что "Литва" вместе с казачеством будет участвовать в изменении традиционного строя Речи Посполитой, в ставке гетмана больше быть не могло. Еще в мае 1649 г. торговые люди из Могилева рассказывали севским воеводам, что "литовский, де, гетман Радивил писал к гетману Хмельницкому, что он литовскими поветы с ними, з белорусцы, битца не хочет, так же как отец его, Радивил, против их белорусцев не бивался" [14. 1649 г. № 1. Л. 148]. Однако, когда летом 1649 г. литовское войско во главе с Янушем Радзивиллом приняло активное участие в войне, разбив казацкий корпус во главе с киевским полковником С. Кричевским [20. S. 75–78], был положен конец и этой последней иллюзии.

В условиях, когда ход событий давал все новые доказательства того, что в Речи Посполитой нет сил, готовых сотрудничать с казачеством, надежды на переворот, после которого Речь Посполитая стала бы государством, в котором главная роль принадлежала бы "русскому народу", становились все более нереальными. Все это заставляло задумываться о перспективах существования Запорожского войска и как военного объединения казаков и как особой политической организации, созданной на землях Украины после победы восстания.

Если у части украинского общества надежды на возможность переворота в Речи Посполитой сохранились, как мы видели, вплоть до лета 1649 г., то гетман и его окружение избавились от этих иллюзий значительно ранее. Явное разочарование новым монархом сквозит в известных словах Хмельницкого на переяславских переговорах: "А не захочет король вольным королем быть – это его дело" [6. Т. II. № 47. С. 108].

Размышления над будущим в ставке гетмана пошли в двух направлениях. С одной стороны, стали формироваться планы создания особого, независимого от Речи Посполитой государства, в границы которого вошли бы все земли Речи Посполитой, населенные "русским народом". Неслучайно на переговорах в Переяславе Хмельницкий как известно, называл себя "единовладцем и самодержцем русским" и говорил, что освободит "от ляхской неволи народ русский весь" – "по Львов, по Холм и по Галич" [6. Т. II. № 47. С. 108–109]. С другой стороны, важное практическое значение приобретал вопрос о возможности дальнейшего существования Запорожского войска в рамках не Речи Посполитой, а иного, соседнего с Украиной государства. Мысль о возможности перехода под власть "иного пана" присутствовала в сознании участников восстания уже на его начальном этапе. Симптоматичными в этом плане представляются слова в письме Хмельницкого Адаму Киселю от 13 июня 1648 г.: казаки не обращаются "до иншого пана", так как знают, что враждебные действия против них предпринимались "без воли Его Королевской милости" [18. № 8]. Со временем эта мысль приобретала все более определенные формы. После переяславских переговоров Хмельницкий писал Яну Казимиру от имени Запорожского войска, что тяжелое положение приводит казаков к тому, что они должны кровью освобождаться от неволи и хотят искать себе чужих панов [18. № 50].

Назревавшие перемены в ориентации казацкой старшины нашли свое выражение в дипломатической переписке Запорожского войска с Россией. 8 февраля 1649 г. Хмельницкий писал царю: "А мы, как первые, такожде и ныне желаем того, чтоб ваше царское величество нам государем и царем яко православное светило и самодержцею за благословением божиим учинился" [6. Т. II. № 52. С. 132]. Хотя в письме гетман ссылался явно на свое прежнее обращение к царю от 8 июня 1648 г., то обстоятельство, что новое письмо было написано после окончания бескоролья в Речи

Посполитой и избрания нового короля, придавало ему совсем иной смысл. Речь шла теперь о разрыве Запорожского войска с Речью Посполитой и о его переходе под власть московского царя. Совсем прямо и определенно это было сформулировано в грамоте гетмана, отправленной в Москву 3 мая 1649 г. с черкасским полковником Федором Вешняком: "Нас под милость и оборону свою и всю Русь, ныне по милости Божии против ляхов совокупающуюся, возьми" [б. Т. II. № 74. С. 177].

М.С. Грушевский всесторонне обосновал то положение, что именно зима 1648–1649 гг. стала временем, когда произошли переломные изменения в политическом мышлении казацкой элиты. Прделанное исследование лишний раз подтверждает принципиальную правильность этого вывода классика украинской историографии. М.С. Грушевский видел эти перемены в том, что если в начале восстания цели казацкой верхушки не шли дальше восстановления прав и привилегий, утраченных Запорожским войском с установлением Ординации 1638 г., то к зиме 1648–1649 гг. она возвысилась до идеи создания особого государства для "русского народа", живущего на территории Речи Посполитой. В свете сделанных наблюдений этот вывод М.С. Грушевского требует серьезных поправок. Цели восставших уже в первые месяцы восстания отнюдь не сводились к восстановлению прав и привилегий, утраченных Запорожским войском. Участников восстания вдохновляла сложившаяся в казацкой среде уже в предшествующие десятилетия идея переворота в традиционном общественном устройстве Речи Посполитой с тем, чтобы в новом, преобразованном государстве главная роль принадлежала "русскому народу" и его наиболее активной политической части – казачеству. Лишь когда ход событий показал нереальность этой идеи, приобрел актуальность вопрос о создании для "русского народа" в Речи Посполитой своего особого государства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Floria B.N.* Konflikt między zwolennikami unii i prawosławia w Rzeczypospolitej (w świetle źródeł rosyjskich) // Barok. Warszawa, 1997.
2. *Floria B.N.* Kozaczyzna wobec przemian religijnych na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej w latach trzydziestych XVII w. // Mowią wieki, 1995, № 12.
3. *Флоря Б.М.* Запорозьке козацтво і плани Турецької війни Владислава IV (політика верхів і суспільна свідомість низів) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Київ, 1992. Вып. 1.
4. РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол.
5. РГАДА. Ф. 210. Приказной стол.
6. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. М., 1954. Т. I–III.
7. *Флоря Б.Н.* Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в первой половине XVII в. // Славяноведение. 1996. № 2.
8. *Флоря Б.Н.* Запорожское казачество и Крым перед восстанием Хмельницкого // Исследования по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. Вып. 1.
9. *Флоря Б.Н.* У истоков легенды о королевиче Владиславе // Сборник к 60-летию Я.Д. Исаявича // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Вып. 5. Львів, 1998.
10. Акты Московского государства. М., 1890. Т. I; СПб., 1894. Т. II.
11. *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1.
12. *Грушевський М.С.* Історія України-Руси. Київ-Львів, 1922. Т. VIII. Ч. 1; Київ-Видень, 1922. Ч. 2–3.
13. РГАДА. Ф. 210. Севский стол.
14. РГАДА. Ф. 79 (Сношения России с Польшей).
15. *Czermak W.* Plany wojny tureckiej Władysława IV. Kraków, 1895.
16. *Czapliński.* Władysław IV i jego czasy. Warszawa, 1972.
17. РГАДА. Ф. 89 (Сношения России с Турцией), 1647.
18. Документи Богдана Хмельницького. Київ, 1961.
19. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1861. Т. III.
20. *Wisner H.* Działalność wojskowa Janusza Radziwiłła. 1648–1655 // Rocznik białostocki. Białystok, 1976. Т. XIII.



© 2002 г. Д.И. ИВАНОВ

РЕЧЬ ПОСПОЛИТАЯ В ПЛАНАХ МОСКОВСКИХ ПОЛИТИКОВ НАКАНУНЕ ВИЛЕНСКИХ ПЕРЕГОВОРОВ 1656 ГОДА (ИЗ ИСТОРИИ МЕЖДУНАРОДНОГО КРИЗИСА В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ СЕРЕДИНЫ XVII ВЕКА)

Вскоре после присоединения Украины к России в 1654 г. русскому правительству пришлось решать сразу несколько взаимосвязанных внешнеполитических задач, действуя в сложной международной ситуации. В ходе первых лет войны между Россией и Речью Посполитой, в 1654–1655 гг., русские и украинские войска достигли крупных успехов, заняли большую часть Белоруссии и Литвы, в том числе столицу Великого княжества Литовского – Вильно, существенно улучшилось военное положение на Украине. Россия оказалась близка к осуществлению одной из своих основных внешнеполитических задач – объединению под своей властью всех восточнославянских земель.

Однако нападение Швеции на Речь Посполитую в июле 1655 г., в результате которого под контролем шведов оказались большая часть собственно Польши и северо-западные районы Литвы, привело к приостановке русско-польской войны и переориентации московских политиков на борьбу со Швецией. В апреле 1656 г. Россия заключила перемирие с Речью Посполитой, а в мае 1656 г. объявила войну Швеции. Реальные боевые действия против шведов начались в июне–июле 1656 г., и тогда же для проведения переговоров с Речью Посполитой о заключении мира было подготовлено и отправлено в Вильно российское посольство.

Оценка переориентации России на борьбу со Швецией и примирения с Речью Посполитой стала предметом острой дискуссии в историографии. Однако сам процесс выработки нового внешнеполитического курса до сих пор остается недостаточно изученным. В настоящей статье предполагается рассмотреть планы русского правительства в отношении Речи Посполитой на завершающем этапе подготовки к войне со Швецией, то, как в тот момент представляли в Москве дальнейшие взаимоотношения с Речью Посполитой, и, соответственно, с каких позиций предполагали выступать на русско-польских мирных переговорах в Вильно.

Переориентация царского правительства на борьбу со Швецией и примирение с Речью Посполитой происходили постепенно. Вступление Швеции в войну против Польско-Литовского государства первоначально не вызвало серьезных осложнений в русско-шведских отношениях. Русские и украинские армии продолжали военные действия против польско-литовских войск, часть которых, соответственно, была

отвлечена на борьбу со шведами. Однако к исходу осени 1655 г. ситуация изменилась. Чрезвычайно больших успехов достигли шведы, ими были заняты Варшава и Краков, значительные группы польско-литовских феодалов перешли на сторону шведского короля Карла X Густава, польский король Ян Казимир был вынужден бежать за границу в Силезию. Фактически, большая часть Речи Посполитой была поделена между Россией и Швецией, само дальнейшее существование Польско-Литовского государства было поставлено под вопрос. В этой ситуации проблема взаимоотношений со Швецией, резко усилившейся за счет Речи Посполитой стала выдвигаться на первое место в российской внешней политике.

Одновременно между Россией и Швецией возникли противоречия в связи с вопросом о принадлежности земель Великого княжества Литовского и борьбой за влияние на некоторые группировки литовских магнатов и шляхты. Царь Алексей Михайлович претендовал на обладание всем Великим княжеством, что отразилось и в его новой титулатуре, в то время как шведские отряды заняли ряд северо-западных литовских поветов, шведскую протекцию принял литовский великий гетман Я. Радзивилл, между шведами и русскими имели место военные столкновения. В то же время русские войска постепенно приостанавливают военные действия против литовских отрядов, все большее внимание уделяется переговорам с литовскими магнатами и шляхтой, в частности, с польным гетманом В. Гонсевским и витебским воеводой П. Сапегой. Представители последних предлагали заключить перемирие между Россией и Речью Посполитой и начать переговоры о мире, основной же целью этих переговоров для российской стороны было стремление добиться перехода в российское подданство той части феодалов Великого княжества, которая еще не подчинилась шведам [1. С. 86–88; 2. С. 58–67].

Вместе с тем царское правительство проявило интерес к предложению императора Фердинанда III о посредничестве между Россией и Речью Посполитой. В октябре–декабре 1655 г. возможность русско-польского примирения при участии Австрии обсуждали в Москве императорские послы А. Аллегретти и И.Т. Лорбах, которые одновременно старались обратить Россию против Швеции. В декабре российской стороной было дано предварительное согласие на предложение австрийских послов заключить мир с Речью Посполитой при посредничестве императора, но при этом царь потребовал как можно быстрее сообщить условия мирного договора. Австрийские послы предложили Алексею Михайловичу назначить место и время съезда, а о готовности царя к переговорам польского короля предполагалось известить через императора. При этом послы обещали, что соответствующий ответ от Яна Казимира будет получен через два месяца, т.е. к марту 1656 г. [3. С. 626–627] (см. также: [4. Стб. 398–402, 405]).

Соглашаясь формально начать переговоры с польским королем, царское правительство одновременно явно сомневалось в том, что Ян Казимир способен контролировать ситуацию в Речи Посполитой и что с ним можно иметь дело. Подобное мнение сложилось у российской стороны на основании информации, поступавшей в конце 1655 г. из Речи Посполитой, в частности о бегстве польского короля из страны. Во время упоминавшихся переговоров с представителями Великого княжества царские послы заявляли, что, мол, как же Ян Казимир собирается "присылать о мире", если его и сыскать нельзя [1. С. 87–88]. В ходе бесед с императорскими послами также присутствовал этот мотив; в ответ Аллегретти пришлось заверять московских политиков, что Ян Казимир "еще не сгинул" [3. С. 622, 627; 4. Стб. 402–403, 411–413].

Как полагает ряд исследователей, тогда же, в декабре, в Москве было принято решение о войне со Швецией [2. С. 83–89; 5. С. 78]. Вместе с тем переговоры с шведскими послами, прибывавшими к царскому двору в декабре 1655 г., продолжались до конца марта 1656 г. В их ходе были вновь предприняты попытки разграничить сферы влияния в Речи Посполитой. Однако позиции сторон по этому вопросу не совпадали. Стремление шведских послов отложить вопрос о границах и новых титулах

царя вызвало недовольство московских политиков. Поведение послов Карла X усилило сформировавшиеся к зиме 1655/56 гг. опасения русского правительства, что шведский король стремится затянуть время, чтобы окончательно сломить сопротивление польско-литовских сил, а затем выступить против России и лишить ее большей части приобретений, сделанных за счет Речи Посполитой в ходе войны в 1654–1655 гг. В этих условиях идея превентивной войны против Швеции окончательно вышла на первое место в планах русского правительства. В феврале 1656 г. шведским послам были поставлены жесткие и заведомо невыполнимые условия по вопросу о "прописках" в царском титуле, который в дальнейшем стал поводом для объявления войны Швеции [1. С. 89–91].

В феврале 1656 г. в Речь Посполитую был отправлен В.Н. Лихарев. Одной из целей его миссии являлось завершение переговоров о переходе в российский подданство ряда магнатов Великого княжества. Кроме того, он должен был передать предложение о переходе под власть царя старосте Жемайтии Е. Глебовичу и коронным гетманам С. Потоцкому и С. Лянцкоронскому. Одной из мотиваций этого предложения было отсутствие в стране польского короля, с одной стороны, и их нежелание подчиниться шведам – с другой. Фактически, царское правительство предприняло попытку мирными средствами подчинить своей власти остатки Польско-Литовского государства. При этом борьба за установление российского влияния в Речи Посполитой воспринималась теперь в Москве непосредственно как часть нарастающего конфликта со Швецией [1. С. 92–94].

Однако открытого объявления войны Швеции пока не последовало. Можно предположить, что на позицию российской стороны оказывала влияние неопределенность во взаимоотношениях с Речью Посполитой. Необходимо было дождаться результатов миссии В.Н. Лихарева. В то же время неясными были перспективы переговоров с Яном Казимиром. При этом следует отметить, что в Москве не были заинтересованы в сохранении этой неопределенности, это подтверждает требование к австрийским послам на переговорах в декабре как можно быстрее представить мирные условия польской стороны.

Фердинанд III проинформировал Яна Казимира о согласии царя принять австрийское посредничество и вести переговоры с польским королем лишь в конце марта 1656 г. К этому времени Ян Казимир, отчасти по просьбе которого император и предложил свое посредничество, уже предпринял самостоятельные действия по установлению прямых официальных контактов с царем, о чем он и сообщил императору. Зимой 1655–1656 гг. в Польше вспыхнуло национальное восстание против шведов, что позволило Яну Казимиру вернуться в страну и продолжить борьбу против Швеции. На совещании короля с сенаторами в Кросно в январе 1656 г. было решено попытаться наладить каким-либо образом отношения с Россией с целью совместной борьбы против Швеции, что было названо основной задачей на тот момент. Согласно решениям совещания в Москву от короля и сенаторов в феврале был направлен польский посланник – маршалок оршанский П. Галинский [6. С. 345–348].

12 марта¹ в Смоленск из Бреста от П. Галинского прибыл польский гонец К. Ловский, который объявил смоленским властям о скором приезде к царю королевского посланника. По словам гонца, "идет тот посланник ... учинить вечной мир", однако сам П. Галинский в сопроводительном письме цели своей миссии не определял столь однозначно (подробнее см.: [7]).

Австрийский посол Аллегретти в своих донесениях писал о нетерпеливости, с которой ожидали прибытия посланника в Москве [8. С. 293. Прим. 3]. Не исключено, что в Москве считали, что П. Галинский имеет полномочия заключить мир, ведь представители императора обещали, что ответ от короля по поводу мирных переговоров будет получен именно к марту 1656 г. Официальное подтверждение стремления польского короля примириться с Россией, о чем ранее велись переговоры лишь

¹ Даты событий в тексте статьи обычно приводятся по старому стилю. Исключения оговариваются.

с отдельными магнатами Речи Посполитой и послами императора, давало московским политикам лишний аргумент в пользу активизации подготовки военного выступления против Швеции, так как если польский король просит о мире, значит он не в состоянии продолжать войну с Россией. В этой связи не случайным могло быть и то, что именно в конце марта 1656 г. фактически прекращаются переговоры с шведскими послами. В дипломатической практике того времени считалось, что при переговорах об окончании войны сторона, первая направившая послов к противнику, вставала в положение просителя и как бы признавала себя побежденной [9. С. 57–58]. Следует отметить, что на переговорах с представителями Великого княжества в конце 1655 г. московские дипломаты подчеркивали, что царь не жалеет кровопролития, но от короля пока "присылки ... о унятии крови и о добром деле не бывало" (см. [10. С. 70, 72]).

4 апреля польский посланник добрался до Москвы, и вскоре начались переговоры, которые продолжались до конца месяца. В ходе их П. Галинский заявил о желании короля примириться с царем и предложил назначить время и место для начала мирных переговоров, а до тех пор заключить перемирие и фактически вступить в военный союз с Речью Посполитой, направленный против Швеции. При этом посланник всеми силами стремился уверить московских политиков во враждебности Швеции по отношению к России и тем самым обосновать необходимость выступления последней против шведов. В ответ с российской стороны последовало согласие провести посольский съезд в Вильно, до начала переговоров о мире было заключено перемирие на основе сохранения status quo, однако к предложению о союзе против Швеции в Москве отнеслись крайне осторожно, отложив обсуждение этого вопроса до посольского съезда. Вместе с тем возможность русско-шведского конфликта во время переговоров с П. Галинским не исключили и в этой связи призвали поляков к продолжению борьбы со шведами [7. С. 71–76].

Когда выяснилось, что П. Галинский готов заключить только перемирие, российские дипломаты стали настаивать, чтобы переговоры о мире начались как можно скорее, например, в июне, чтобы царским "ратным людем без дела стоянья не было". Добиться этого не удалось, посланник ответил, что послы смогут приехать лишь в конце июля. Однако с П. Галинского потребовали письменных гарантий, что король не нарушит перемирия. Ответных гарантий российская сторона фактически не предоставила, заявив, что соблюдение перемирия во многом зависит от самих поляков [7. С. 74, 77]. В этом, на мой взгляд, следует видеть средство давления на Яна Казимира с целью побудить его как можно скорее искать более прочного примирения с Москвой и не откладывать мирные переговоры.

Интересно также, что вопрос о направленном против Швеции военном союзе в Москве отложили до мирного договора, хотя казалось бы, почему, готовясь к войне с последней, не иметь польского короля в качестве союзника? При этом с посланника взяли письменное обязательство, что Ян Казимир не будет мириться со шведами, российская же сторона ограничилась лишь аналогичным устным обещанием [7. С. 75, 80]. Для российских политиков было выгодно продолжение борьбы Яна Казимира со шведами, однако связывать себе руки жесткими обязательствами, по крайней мере до заключения мира, в Москве, похоже, не хотели. Вероятно, царь и его окружение не могли не понимать, что Ян Казимир заинтересован в антишведском союзе, и эту заинтересованность короля также можно было использовать для ускорения мирных переговоров. Преждевременный же союз со столь слабым партнером не мог принести ничего, кроме лишних хлопот. Во время переговоров с П. Галинским царские дипломаты по-прежнему выражали сомнение в способности Яна Казимира и его сторонников противостоять шведскому королю [7. С. 880].

В целом в Москве, по-видимому, полагали, что Речь Посполитая еще не скоро выйдет из кризиса, и по этой причине король, нуждаясь в мире с Россией, пойдет на значительные уступки. В ходе переговоров с П. Галинским московские дипломаты фактически заявили претензии на все завоеванные в ходе войны земли Речи Поспо-

литой, хотя официально условия будущего мирного договора не обсуждались. В то же время осторожно высказанное королевским посланником предположение, что царь удовлетворится присоединением Смоленска, Дорогобужа, Белой и Стародуба, было сразу отвергнуто как несерьезное [7. С. 75–78].

Соответственно, несмотря на то что польский посланник не имел полномочий заключить мир, и пока что удалось достичь лишь перемирия, в Москве продолжали подготовку к войне со Швецией, при этом надеясь на скорое и благоприятное для России урегулирование отношений с Речью Посполитой на мирных переговорах в Вильно. В тот момент, когда переговоры с П. Галинским подходили к концу, царь 23 апреля писал Б. Хмельницкому, что "пойдет в мае месяце со многими ратями ... на неприятеля своего", шведского короля [11. С. 56]. 17 мая 1656 г., вскоре после завершения переговоров с польским посланником П. Галинским, в Москве было объявлено о начале войны со Швецией, а в июле главная армия во главе с Алексеем Михайловичем выступила в поход на Ригу [12. С. 111–114]. По-видимому, одновременно шла подготовка российского посольства; в середине июля послы во главе с Н.И. Одоевским были отправлены царем из Полоцка в Вильно на мирные переговоры с представителями Яна Казимира. Наказ посольству Н.И. Одоевского в наиболее полной форме отражает планы московских политиков в отношении Речи Посполитой накануне начала военных действий против шведов.

Инструкции российским послам состоят из двух частей: большого и тайного наказа. Основное содержание большого наказа посвящено обоснованию тезиса, согласно которому главной причиной русско-польской войны явились различные нарушения с польской стороны вечного докончания [13. Кн. 87. Л. 16–44 об.]. Этот тезис был выдвинут российской стороной еще до войны, однако послам предписывалось вновь подробно остановиться на "обличении неправд" короля и Речи Посполитой не случайно. Как отмечали Л.В. Заборовский и Н.С. Захарьина, российским политикам было важно добиться признания своей трактовки причин войны, так как в случае успеха становилось легче настаивать на желательном для русской стороны решении территориального и иных вопросов [14. С. 160–161].

Действительно, тем обстоятельством, что виновником войны, как должны были заявить российские послы, являлась польская сторона, обосновывались претензии на присоединение к России всех занятых в ходе войны территорий [3. Кн. 87. Л. 8 об.–9 об.; 103–103 об.]. При этом в тесной связи с проблемой определения будущих границ находился вопрос о титулатуре. Полный царский титул, представленный в наказе Н.И. Одоевскому, включая среди прочего "Малыя и Белья России самодержец ..., Киевский ..., великий князь Литовский, Смоленский, Волынский, Подольский, Черниговский, Полотцкий, Витебский, Мстиславский" [13. Кн. 87. Л. 7]. Включение в царский титул новых земель предполагало закрепление прав Русского государства на эти территории.

Однако следует отметить, что не все территории, включенные в царский титул, находились к этому времени под контролем российских войск. В Великом княжестве Литовском это касалось, в первую очередь, северо-западных и юго-западных областей: Улицкий, Вилькомирский, Браславский поветы и Брестское воеводство, включая Пинский повет, не подчинялись российским властям. При этом первые три были частично заняты шведами, в Бресте стояла основная часть войск Великого княжества. Не была завоевана и Жмудская земля (Жемайтия), также временно находившаяся под шведским контролем, но надо сказать, что титул "Жемоитцкий" не был включен в царскую титулатуру. Кроме того, не сдавался польско-литовский гарнизон Старого Быхова, осада города продолжалась с лета 1655 г. Вне контроля российских войск находилось и Слуцкое княжество Радзивиллов, в ходе военной кампании 1655 г. Слуцк не был взят, а к 1656 г. там к тому же находились отряды шведов, на чью сторону перешли Радзивиллы [12. С. 85, 98–99, 164; 15. С. 437, 447–448, 506 и др.].

Не были полностью заняты к этому времени российскими, а точнее, казацкими войсками Волынь и Подолия. В частности, ключ к большей части собственно Подоль-

ского воеводства – хорошо укрепленный Каменец-Подольск с сильным польским гарнизоном так и не был взят в ходе походов 1648–1655 гг. ни казацкими, ни российскими войсками. Вместе с тем следует отметить, что в историко-географическое понятие "Подолия" входило и Брацлавское воеводство (в качестве отдельной "титульной" территории оно не фигурировало), которое полностью находилось в руках казаков. Что касается ситуации на Волыни, то здесь интересную информацию можно почерпнуть из статейного списка царского гонца Ф. Зыкова, который проезжал через Волынь в мае 1656 г. Проезжая через Заславль и Острог, гонец отмечал, что в замках заперлись поляки, которые "сидят в осаде" и "боятся казаков". В Дубно, Луцке и Владимире Ф. Зыков уже имел дело с польскими наместниками, о казаках не упоминалось [16. С. 40–41]. Таким образом, города на Горыни подвергались нападениям казаков, однако земли Волыни к западу от этой реки, по-видимому, находились под контролем местной польской администрации.

Согласно большому наказу, российские послы должны были потребовать у Яна Казимира, чтобы он "Великого княжества Литовского города все, которые належат к великому княжеству Литовскому, и с людьми и со всем строением велел отдать в царского величества сторону". Кроме того, король должен был возместить царю военные издержки. При этом послы должны были требовать уступки всего Великого княжества, т.е. и тех городов, которые не были заняты российскими войсками; сослаться же следовало на то обстоятельство, что эти города все равно были бы за царем, но он согласился не продолжать военные действия и начать переговоры в ответ на соответствующую просьбу императора и самого короля [13. Кн. 87. Л. 11 об.–12].

Более детальные инструкции российским послам по широкому кругу вопросов, конкретные условия, на которых следовало заключить мирный договор, варианты статей, предусматривающие возможные уступки польской стороне, излагались уже в тайном наказе. Первоначально российские послы должны были "утверждать вечным миром" реально завоеванные земли Великого княжества литовского "со всеми городами, которые Бог нам великому государю даровал", а также те, что выжжены или покинуты жителями. Далее в этом месте тайного наказа прилагалась выписка из Разряда и Посольского приказа – подробный список всех городов Речи Посполитой, и Великого Княжества, и Короны, которые были "взяты или добились челом" царю в ходе военных кампаний 1654–1655 гг., всего 103 города [13. Кн. 87. Л. 135]. Представляется, что это приложение имело характер справочной информации, а не прямого указания, что именно эти города должны быть закреплены за царем. В этом списке фиксируются все города, занятые в ходе войны, вне зависимости от того, удалось российским войскам закрепиться в этих районах или нет, например, Люблин в Польше или Пинск в Великом княжестве.

Однако в последующих статьях присутствует требование к королю возместить убытки, "что у нас великого государя за их неправду в два года на жалование нашим царского величества ратным людем изошло", а именно: в 1654 (7162) г. – 800 тыс., в 1655 (7163) г. – 900 тыс.² рублей, "кроме иных подъемов". В целом Москва была заинтересована в контрибуции – необходимо было каким-либо образом пополнить опустевшую из-за войны казну. Но, учитывая сложное положение Яна Казимира, рассчитывать на скорую выплату этих сумм не приходилось. Если же польская сторона не сможет заплатить в три приема, говорилось в наказе, то король должен передать царю Брест-Литовск, Слуцк, Быхов, тем более некоторые "из них осажены и быть под его государскую высокую рукою вскоре имеют", а также Жмудь [13. Кн. 87. Л. 140–141 об., 145–145 об.]³. В последнем случае подразумевались, по-видимому, осада Старого Быхова и то обстоятельство, что российские власти вели переговоры с отдельными представителями Великого княжества о переходе в поддан-

² У С.М. Соловьева ошибочно 500 тыс. рублей. [3. С. 634].

³ Всего король должен был заплатить "десять малеодрома" (вероятно, 10 леодров, т.е. 10 млн. рублей).

ство царю. Кроме того, часть из этих территорий была занята шведами и могла перейти под российский контроль после начала войны со Швецией. Таким образом, король должен был бы уступить России все Великое княжество Литовское, так как перечислялись все те основные территории, которые не были завоеваны русскими войсками. По сравнению с соответствующим пунктом большого наказа российская позиция слегка изменилась, так как в большом наказе предполагалось добиваться и передачи царю всего Великого Княжества, и возмещения убытков.

Были оговорены и максимальные уступки, на которые могла пойти российская сторона в крайнем случае, если представители Речи Посполитой "откажут впрямь и до того дойдет, что розъехатца будет ни с чем". Тогда следовало "утверждать вечным миром" земли "по Березу реку". И на этих границах послы должны были настаивать "всякими мерами накрепко". Что же касается завоеванных и опустевших городов к западу от Березины, то их предполагалось "утвердить" за российской стороной на 18–20 лет. Когда же указанный срок будет подходить к концу, то предлагалось о судьбе этих территорий "сослатца гонцы..., а войны без обсылки ни с которую сторону огнюдь не всчинять" [13. Кн. 87. Л. 135 об.]. Как видим, московские политики соглашались лишь на изменение правового положения части земель Великого княжества, но фактически намеревались надолго удержать в своих руках все занятые в ходе войны территории.

Отметим, что в тайном наказе граница "по Березине" понималась как "межа Белые России", которая проходила следующим образом: от Динабурга через Друю и Дисну к верховьям реки Ушачей, далее через Доксин (Дольцы, Докшицы?) к верховьям Березины, далее через Борисов до Свислочи, оттуда до Зыцина (Житин) и реки Позыц (или Поричь – Птичь?) и затем до Припяти и до Днепра. Для южного участка границы были возможны варианты: "А буде от Борисова на Свислочь межи учинить не похотят, и межу учинить от Борисова Березынею рекою до Днепра" [13. Кн. 87. Л. 138 об.–139].

Как указывал еще А.Н. Мальцев, река Березина стала выступать в качестве рубежа между территорией Великого княжества Литовского, которую русское правительство "безоговорочно рассматривало подлежащей русским порядкам", и теми землями, где сохранялось прежнее устройство, уже в конце 1655 г. Например, в ходе переговоров с представителями шляхты Ошмянского повета в декабре 1655 г. просьбы последних о сохранении прав и вольностей Великого Княжества ограничивались с московской стороны землями "по Березу". Восточнее вводились изменения в судебно-административной и земельной политике, запрещалось существование католической церкви и т.п. (см. [10. С. 85–90; 12. С. 142–152, 160–161]).

Однако восприятие Березины в качестве реки пограничной имело и более древнюю традицию. Польский хронист XV в. Я. Длугош писал о Березине, как о реке, отделяющей Литву от русских земель. Когда в конце XV–XVI вв. московские послы требовали у правителей Великого княжества Литовского возврата тех "городов русских", которыми, мол, владели предки московских государей, то они признавали, что рубежом этим землям была Березина, а Литва, соответственно, простиралась с запада до этой реки. Таким образом, уже к этому времени Березина воспринималась как граница между "Литвой", которая включала и территории современной Западной Белоруссии, достаточно рано присоединенные к Литовскому государству и тесно связанные с этнической Литвой в административном отношении, и между другими русскими землями, вошедшими в состав Великого княжества позднее и сохранившими свою обособленность в качестве особых административных единиц [17. С. 71–73].

Остановимся теперь на терминах "Белая Русь" и "Малая Русь", которые также имели долгую и весьма запутанную историю. Под "Белой Русью" в разные периоды времени понимались различные по охвату территории, иногда это название пересекалось по значению с термином "Малая Русь". Приблизительно с середины XVII в. "Малая Русь" становится названием казацкой державы, а название "Белая Русь" устойчиво закрепляется за восточнославянскими землями в составе Великого княжества

Литовского. Но при этом достаточно часто название "Белая Русь" являлось областным, а не этническим, т.е. обозначало лишь территорию современной Восточной Белоруссии [8. С. 21–24].

"Малая Русь" впервые появляется в титулатуре царя после присоединения к России не просто Украины, а Украины, находившейся под властью Б. Хмельницкого, гетмана Войска Запорожского, т.е. именно казацкой державы. Соответственно, этот титул перекрывал позаимствованные тогда же из королевского титула "Киевский" и "Черниговский", а позднее – "Волинский" и "Подольский". Правда, с последними двумя титулами не все так однозначно – часто в документах 1656 г. Волинь и Подолля называются параллельно с Малой Русью.

"Белая Русь" в тайном наказе определяется, как мы видели, вполне четко – это восточные земли Великого княжества по Березину и Западную Двину. В такой трактовке этот новый царский титул также дублировал целый ряд титулов, до войны принадлежавших польскому королю: "Полоцкий", "Витебский", "Мстиславский" и, вероятно, "Смоленский". Все остальные земли, т.е. к западу от Березины, таким образом, были связаны с титулом "Литовский". Соответственно, когда речь заходила о титулатуре, московские власти особо возражали против того, что король "пишетца Белоруским". "А предки их николи так не писывали, – подчеркивалось в наказе, – И то явная неправда королевского величества, миру желает, а новою тихою сору вчинает" [13. Кн. 87. Л. 132–132 об.].

Действительно, если мы обратимся, к примеру, к письму Яна Казимира (февраль 1649 г.), в котором он уведомляет царя о своем вступлении на трон, то найдем там следующий титул: "король Польский и великий князь Литовский, Руский, Пруский, Жемоитцкий, Мазовецкий, Киевский, Волинский, Подольский, Смоленский, Подляшский, Черниговский, Полотцкий, Витебский, Мстиславский, Лифлянский, Эстонский и иных, а Шветцкий, Кгоцкий (Готский), Вандальский дедичный король, княжа Финляндское и иных..." [19. С. 250]. Здесь присутствует лишь старый обобщающий титул князя "Руского".

Однако уже в конце 1655 г., когда представители Великого княжества вели переговоры с московскими воеводами, в литовских грамотах Ян Казимир именуется "королем Польши, Великого княжества Литовского, Белой Руси и иных". На это бояре сразу же заметили литовским представителям, что "Белой России ... николи при прежних польских королях и при нынешнем короле написано нигде не бывало" [10. С. 67, 70–71]. В королевской грамоте от 10 января 1656 г. (н. ст.), которую привез царю в апреле посланник П. Галинский, в титуле Яна Казимира вместо "Руский" написано "Белоруский" [13. Кн. 86. Л. 37 об.], а в грамоте короля от 3 июля 1656 г. (н. ст.), присланной к царю в июле с гонцом Ф. Зыковым, "Белоруский" стоит после "великий князь Литовский, Руский" [13. 1656 г. Д. 13. Л. 28].

Не исключено, что подобные изменения в королевском титуле были сделаны именно под влиянием магнатов и шляхты Великого княжества, для которых земли Белой Руси были чрезвычайно важны, поскольку там располагалась значительная часть их земельных владений. Возможно, не случайным является и появление этого названия в титуле короля именно в конце 1655 г., т.е. после того, как Белая Русь была включена в царский титул. Таким образом польско-литовская сторона как бы попыталась сделать ответный ход, обозначив и закрепив этим свои права на обладание землями именно Белой Руси. Соответственно, это не могло не обеспокоить московских политиков.

В целом в вопросе о титулатуре российские послы должны были добиваться, чтобы "титлами нашего царского величества королю польскому не писатца", т.е. то, что было включено в полный царский титул, указанный в большом наказе (см. выше), должно было быть исключено из королевского. "По последней мере" царские послы могли пойти на ряд уступок в вопросе о полных титулах и договориться с польскими представителями, "дать им на волю, королевское величество как хочет так пишетца, и поволить по Березу реку писатца, а з Березы реки до столицы царства Московского

не писатца" [13. Кн. 87. Л. 132 об.–133]. Как видим, в Москве были готовы отказаться и от формальных прав, закрепленных в титулатуре, на земли к западу от Березины – очевидно, имелся в виду титул "великого князя Литовского". (Хотя фактически, как было сказано выше, их планировалось удержать, как минимум, еще 18–20 лет.) Что же касается собственно Белой Руси, то она, по-видимому, должна была быть признана окончательно вошедшей в состав Российского государства.

Стремясь закрепить за собой земли Великого княжества Литовского, российская сторона предлагала своеобразную "компенсацию", чему была посвящена отдельная статья. В "замену" царь обещал не возбранять польскому королю "дедичным королем шведским писатца", а также помочь "некоторым войском", чтобы Ян Казимир мог "на королевстве шведском утвердиться" [13. Кн. 87. Л. 144 об.–145]. Правда, что касается первого пункта, то его нельзя считать уступкой, так как титулы шведского короля, на которые Ян Казимир претендовал в силу своих династических прав, российской стороной признавались за польским королем еще до войны. Однако поддержка притязаний Яна Казимира на шведскую корону была выгодна России, так как они затрудняли заключение мира между Речью Посполитой и Швецией. Следует отметить, что именно нежелание польского короля отказаться от прав на шведскую корону стало формальным поводом для нападения Швеции на Речь Посполитую. Вместе с тем большая часть польско-литовских феодалов не поддерживала династических притязаний Яна Казимира, предпочитая взамен добиваться территориальных уступок от Швеции в Прибалтике (см.: [20. С. 23, 56, 99, 118])⁴. Но согласно той же статье царской инструкции из возможных польских приобретений за счет Швеции сразу исключались земли Лифляндии, "которые належат к стороне царского величества пограничным городам", и особо Рига, так как она вскоре "под царского величества высокою рукою" утвердится [13. Кн. 87. Л. 144 об. – 145].

Последнее замечание напоминает о том, что к началу мирных переговоров русские войска уже вступили в войну со шведами, и в то же время прямо указывает, что основной целью при этом являлась Рига. На переговорах с польской стороной российские послы должны были изложить причины, побудившие царя выступить против шведов. Фактически вступление России в войну со Швецией изображалось московскими политиками как ответ на польское предложение, переданное с П. Галинским, о "случении сил" против шведов [13. Кн. 87. Л. 143–144]. Однако принципиальное решение о войне со Швецией было принято царем, как указывалось выше, еще до миссии П. Галинского. Вместе с тем следует подчеркнуть, что оказать реальную помощь королю российская сторона обещала только в случае уступки Литвы, при этом никакого другого варианта военной взаимопомощи или антишведского союза не предусматривалось. Таким образом, не желая до заключения мира связывать себя конкретными обязательствами, царское правительство использовало обещание предоставить военную помощь против шведов, в чем в целом были заинтересованы поляки, с целью добиться территориальных уступок в Литве. Но в Москве стремились обозначить свои претензии на Лифляндию и сместить интересы польской стороны в русло борьбы за шведскую корону.

Вопрос об Украине рассматривался в наказе отдельно. В Москве исходили из того, что Украина по причине "польских многих неправд и гонений немилосердных" после Переяславской рады перешла "под государеву высокою руку в вечное подданство". Соответствующей статьей тайного наказа царским послам на переговорах следовало "утверждать вечным миром по реку Буг и все войско Запорожское и города гетмана Богдана Хмельницкого". Кроме того, российские послы должны были добиваться, чтобы представители Речи Посполитой взяли от ее имени обязательства впредь на войско Запорожское "не наседать и не теснить, также в города и в уезды Малья Росии запорожских черкас не вступатца и не обидеть, и мест пустых и жилых, где

⁴ О признании титулов см., например, ответную грамоту царя на упоминавшееся извещение Яна Казимира 1649 г. о своем вступлении на престол [19. С. 310].

бывали города за рекою Бугом, не заседать и своего государства ратных людей и иных государств наемных ратных людей в явь и в тай за реку Буг не посылать". "А в запас буде мочно написать", говорилось в наказе, что король не будет мстить нынешнему и "вперед будучим по нашему государеву указу и по их выбору гетманом... и всему войску Запорожскому" и обещает "никаких с ними военных дел не вчинать" [13. Кн. 87. Л. 58–59; 141 об. – 142 об.].

Последняя поправка должна была, по-видимому, особо подчеркнуть, что Украина является теперь частью Российского государства и находится под его защитой, подразумевалось, что поляки не могут вести войну с казаками непосредственно, как с самостоятельной силой. Однако если статус и принадлежность Украины оговорены довольно четко, то вопрос о границах требует комментария, так как в наказе не названа, в отличие от соответствующих статей, посвященных границе Белой Руси, точная линия разграничения украинских и польских земель, за исключением упоминания о Буге, не предусмотрены какие-либо варианты в этом вопросе, т.е. максимальные или минимальные требования, и т.п.

По-видимому, в территорию Украины, закреплявшейся за Россией, должны были войти Волынь и Подолия, претензии на которые были оформлены в царской титулатуре. Позднее, в ходе переговоров в Вильно, российские послы использовали стандартную формулировку: "Малая Русь, Волынь и Подолия по Буг". При этом нигде не поясняется, о каком Буге идет речь. В "Истории УССР" говорится о том, что в состав Русского государства должны были войти все украинские земли по Западный Буг [21. С. 86], правда, в этом случае остается не вполне понятно, как прошел бы южный участок польско-украинской границы. В целом подобная трактовка возможна, но традиционно в исследованиях подразумевается Южный Буг, который с его высокими берегами служил удобным оборонительным рубежом. В то же время сильно разоренное в результате похода польских войск зимой 1654–1655 гг. правобережье, действительно, могло стать буферной зоной, существование которой предусматривалось наказом. Но в этом случае оставалась неопределенной граница на Волыни. Правда, если учесть то, что в наказе большая часть границ проводится по рекам (Западная Двина, Березина, Птичь, Буг и др.), то ориентиром могли бы послужить реки Горынь и Случь. Именно эти реки вместе с Припятью отстаивал Б. Хмельницкий в 1649 г. в качестве пограничных [22], именно за эту линию, как мы видели из статейного списка Ф. Закова, продолжали вести борьбу казацкие отряды и в 1656 г. Однако это лишь предположение, повторим еще раз, что четкой линии границы Украины в наказе не названо.

Неопределенность российской стороны по этому вопросу была, по-видимому, связана с позицией Б. Хмельницкого. О намерении царя заключить мир с польским королем гетману стало известно во второй половине мая 1656 г., после возвращения из Москвы украинского посольства Д. Якименко, чуть ранее эту информацию мог сообщить Ф. Зыков, который был отправлен царем к королю после завершения переговоров с П. Галинским, но по дороге должен был захватить к Б. Хмельницкому и передать ему какую-то грамоту [11. С. 53]. В ответ гетман попросил царя уведомить о месте и времени проведения мирных переговоров, чтобы он также мог послать своих послов. Но вместе с тем в ряде своих писем к Алексею Михайловичу Б. Хмельницкий высказывал свое негативное отношение к идее переговоров, просил не верить полякам, так как они будут тянуть с переговорами, чтобы тем временем сосредоточить силы против шведов, а добившись успеха, поляки снова обратятся на Украину "вашего царского величества" против казаков, чтобы их "и веру православную, и церкви восточные искоренити", чуть позже гетман указывал, что поляки "умышляют" и на самого царя. При этом Б. Хмельницкий аргументировал свою позицию ссылками на информацию о переговорах польского короля с Крымом, Турцией, императором, Папой римским и трансильванским князем Ракоци II, с которыми Ян Казимир пытался заключить соглашения о помощи, тем самым гетман демонстрировал царю дипломатические "хитрости" поляков (см.: [23. С. 497, 499, 502]).

В начале июня к Б. Хмельницкому от царя прибыл В. Кикин с предложением, чтобы гетман объявил, "межи какими б городами и местами черкасскими и полскими рубеж учинить". На это Б. Хмельницкий отписал царю, что, мол, "ныне... хотя бы есмь где поблизу объявили между твоими царского величества и Яна Казимира короля полского городами, не можем о том знати". Однако гетман просил царя учесть, что православные владыки и народ в Львовском, Перемышльском, Луцком, а также Холмском и Владимирском епископствах, т.е. на территории Западной Украины, "великие гонения терпели и ныне терпят", и если бы царь лишил их своей "милости", "то бы никакова православного человека в тех краях не было". И уж если проводить границу, продолжал свою мысль Б. Хмельницкий, то так, как было при предках царя, князьях времен Киевской Руси, "чтоб рубеж... по Вислу реку был, аж до венгерские границы" [23. С. 501–502]. Таким образом, гетман предлагал царю добиваться присоединения земель Западной Украины, которые полностью находились в руках поляков, и не оговаривал никакого другого возможного варианта⁵.

Изложенная позиция Б. Хмельницкого отразила внешнеполитические разногласия, которые возникли в этот период между гетманом и царем. Как указывал М.С. Грушевский, Б. Хмельницкий не раз заявлял о своем намерении освободить от поляков "всю Русь", в том числе Западную Украину, еще более активно эти претензии зазвучали со второй половины 1655 г., когда казалось, что еще немного, и Речь Посполитая под совместными ударами шведских, казацких и русских войск прекратит существование. Именно поэтому гетман выступал за продолжение войны с поляками, надеясь реализовать свои планы [25]. Однако в Москве считали нецелесообразным продолжать войну с Речью Посполитой, более серьезной угрозой представлялось усиление Швеции. Тогда Б. Хмельницкий решил включить требование присоединения Западной Украины в условия мирного договора, хотя скорее всего он не мог не осознавать, что добиться такой уступки от поляков на переговорах будет практически невозможно. Как отмечал Г.А. Санин, гетман таким образом стремился сорвать русско-польские переговоры [5. С. 179–180]. Соответственно, расхождение с официальным российским курсом очевидно. Представляется, что не имея других, более реалистичных вариантов, предложенных гетманом, в Москве в целом решили ориентироваться на закрепление за Россией территорий, находившихся под контролем казаков. При этом российские политики, вероятно, полагали, что линия границы будет уточнена позднее, в ходе подготовки украинского посольства для участия в мирных переговорах⁶.

В то же время не были оставлены без внимания призывы Б. Хмельницкого защитить православных, чем гетман и аргументировал необходимость присоединения земель Западной Украины. В первых статьях тайного наказа делался акцент на еще одной из главных, в российской трактовке, причин войны: в вину полякам ставилось "порушение к православным", подчеркивалось, что царь пошел войной на Речь Посполитую именно "за гонение святых Божиих церквей, также и к духовному чину православному и всем православным христианам". Послам следовало указать, что у православных церквей, архиепископств и епископств отнимались владения, а многие церкви передавались католикам и униатам. Соответственно, послы должны были добиваться, чтобы "быть бы по-прежнему православным владыкам в чести и во всяких духовных делах повольными, и маестностями православным владыкам по-прежнему владеть, и вперед не отимать, а церквам бы быть по-прежнему православными". Причем особо предписывалось об этих статьях "стоять крепко", в крайнем случае добиться, чтобы их обязательно огласили на сейме Речи Посполитой [26. С. 262].

⁵ И.П. Крипьякевич в свое время полагал, что с формулировкой "Малая Русь, Волянь и Подолия по Буг" в качестве границ Украины была согласна и казацкая старшина (см.: [24. С. 321–322]). Однако этот вывод вызывает сомнение, тем более что не ясно, на каком основании он был сделан исследователем.

⁶ Подтверждением может послужить и то, что даже позднее, в начале 1657 г., российская сторона по-прежнему добивалась, чтобы гетман четко обозначил "межу" между казацкими и польскими городами (см.: [19. Т. 8. С. 386]).

Наконец, согласно шестой статье тайного наказа российские послы должны были предложить послам Речи Посполитой следующее: "Слышно то от многих нарочитых лиц, также и от посольства, что Речь Посполитая говорит о том, уж королевское величество древностью лет состарился и наследников... не имеет, и то б пристойно, чтоб Речь Посполитая с совету упрося королевского величества прислали к нам великому государю, к нашему царскому величеству послов своих со избранием нас..., и писать государем обранным Коруне Полской, для того, что ныне... Великое княжество Литовское под нашею царского величества высокою рукою утвердилось, и чтоб тем обоим издавна слученым государствам... по-прежнему в соединении быть" [13. Кн. 87. Л. 139 об. – 140].

Таким образом, подразумевалось, что вследствие избрания царя в преемники Яну Казимиру сохранится связь Польши и Литвы, которые с конца XIV в. были объединены личной, а с 1569 г. реальной государственной унией. При этом примечательно, что царь добивался избрания "государем обранным Коруне Полской", а Великое княжество Литовское считал уже своим. Однако в наказе не разъяснялось более подробно, на каких условиях и каким образом должно было осуществиться это избрание, которое в перспективе привело бы к объединению России, Литвы и Польши под властью царя. Правда, говорилось, что "честные особы", которые "о том пристойном деле тцатца знаменито будут", вознаградят "достойными чины и богатствы многими". Одновременно указывалось, что в случае своего избрания царь будет "Речь Посполитую во всех правдах прежних содержать" и "в вольностях умножити" изволит [13. Кн. 87. Л. 139 об. – 140]. Этим содержание статьи об избрании и ограничивалось. Вместе с тем не вполне понятно, как предложение об избрании должно было сочетаться с другими статьями. Вообще, этот пункт наказа, как отмечают исследователи, был менее всего проработан [14. С. 170].

При этом сама по себе идея избрания царя на престол Речи Посполитой или государственной унии не в первый раз появляется в русско-польских отношениях, подобные проекты обсуждались, начиная со второй половины XVI в. (см.: [27]). В том числе в ходе переговоров 1634 г. шла речь о возможности избрания царя на польский престол в случае смерти Владислава IV. Об этом последнем предложении в Москве вспомнили в 1648 г., после смерти Владислава IV, когда Речи Посполитой предстояло выбирать нового короля в условиях начала казацкого восстания под руководством Б. Хмельницкого на Украине. В этой ситуации российские политики надеялись добиться мирного объединения России и Польско-Литовского государства, включая Украину, путем избрания царя на престол Речи Посполитой. При этом, как отмечает Г.М. Лызлов, «в Москве прямо связывали возможность избрания Алексея Михайловича на польский престол с затруднительным положением Польши, с боязнию "черкас" и надеждой (поляков. – Д.И.), что царь сможет их умиротворить». Однако российский посланник Г. Кунаков, в наказе которого и содержатся инструкции по этому вопросу, прибыл в Польшу уже тогда, когда новым королем был избран Ян Казимир, и по этой причине вопрос об избрании царя не обсуждался [28. С. 71–75].

И тем не менее, несмотря на имевшиеся прецеденты, в тайном наказе это предложение не было четко проработано. Возможно, это было связано с тем, что решение включить в текст наказа статью об избрании было принято незадолго до отправки посольства Н.И. Одоевского в Вильну под влиянием поступившей к этому времени из Речи Посполитой информации. Вместе с тем следует учесть, что условия избрания приходилось разрабатывать заново, прежние проекты унии не могли быть непосредственно использованы в связи с кардинально изменившейся ситуацией в Восточной Европе.

Мы не имеем никаких подтверждений в источниках тому, что вопрос о возможности избрания царя на польский трон обсуждался или как-либо упоминался, по крайней мере официально, в ходе переговоров с послами императора зимой 1655/56 г. Об этом нет сведений в российских документах о ходе этих переговоров, хотя в целом они освещены очень подробно. Ничего не знают об этом и те исследо-

ватели, которые работали с австрийскими материалами (см., напр.: [8; 29]). При этом в дальнейшем, в ходе виленских переговоров, представители императора будут выступать резко против идеи избрания царя преемником польского короля. То же самое можно сказать и о переговорах с П. Галинским в апреле 1656 г. — упоминаний об обсуждении возможного избрания не обнаружено.

Это не означает, что проекты унии вообще не обсуждались, однако предложения на этот счет в основном исходили от представителей Великого княжества Литовского. В ходе переговоров российских властей с шляхтой Ошмянского повета в конце 1655 г. представители последней, "видячи короля его милости Яна Казимира дело отчаянное", предлагали Великое княжество Литовское, включая земли Украины с Вольной и Подолией (т.е. Великое в его границах до 1569 г.), соединить унией с Россией, как ранее с Польшей [12. С. 143–144]. Польский исследователь Л. Кубала высказал предположение, что В. Гонсевский был одним из первых, кто предложил мысль об избрании царя на трон Речи Посполитой, о подобной возможности литовский гетман говорил В. Лихареву. При этом историк ссылался на материалы миссии С. Медекши, представителя В. Гонсевского на переговорах с российскими воеводами осенью 1655 г. [30. С. 28–29]. Однако в российских документах, относящихся к переговорам В. Лихарева с В. Гонсевским и миссии С. Медекши, об этом прямо не упоминается. Несмотря на это, даже если вопрос о возможности избрания и поднимался, то в тот момент он, по-видимому, не вызвал особого интереса у московских политиков. В ходе переговоров российских властей с отдельными представителями Речи Посполитой в конце 1655 — начале 1656 гг. последним, как мы упоминали, все же предлагалось не избрать царя польским королем, а прямо перейти в российское подданство.

В мае 1656 г. царскому правительству от возвращавшегося из Вены гонца Г. Богданова стало известно, что в Вильно ему сообщили о слухах, распространившихся в Литве, "что король с царем мир учинил на том, пока король жив, ему быть королем в коруне польской, а после позволили быть в коруне польской царевичу, а ныне идти сообща на шведа, ...а то все поляки хвалят" [4. Стб. 654–655]. А 9 июля, т.е. за несколько дней до отъезда российских послов в Вильну (13 июля), к государю в Полоцк прибыл гонец Ф. Зыков, вернувшийся из поездки к польскому королю. В его статейном списке упоминалось о разговоре с одним из придворных, А. Чернецким, который позднее был направлен королем гонцом к царю. В беседе с Ф. Зыковым А. Чернецкий говорил о желании "сенаторов и всей Речи Посполитой", чтобы после Яна Казимира королем у них стал царевич Алексей Алексеевич [16. С. 47]. Таким образом, у российских политиков появилась информация, что, по крайней мере, какие-то силы в Речи Посполитой могут поддержать российского претендента на польский престол, при этом, правда, следует отметить, что не было речи о кандидатуре царя.

Вместе с тем в Москве располагали сведениями, что поляки ищут и другие подобные варианты. В конце февраля 1656 г. А.Л. Ордин-Нащокин, в то время воевода Друи, сообщал о возможности избрания польским королем после смерти Яна Казимира представителя императорского дома Габсбургов, и о том, что взамен император поможет Яну Казимиру в борьбе против шведов [15. С. 487]. Действительно, поляки еще в августе–сентябре 1655 г. начали переговоры с императором об этом и обещали после смерти Яна Казимира избрать нового короля только из дома Габсбургов. До А.Л. Ордина-Нащокина, по-видимому, дошла информация уже о следующей попытке Яна Казимира предложить императору польскую корону в обмен на поддержку в войне со Швецией, которую король предпринял в ноябре 1655 г., находясь в Силезии. Однако в Австрии корону "не отвергли, но и не приняли" [8. С. 83, 88, 149–150]. Осторожность венского двора по отношению к подобным просьбам польского короля объяснялась нежеланием императора в тот момент втягиваться в открытый конфликт со Швецией [31. С. 383–384]. В июне же 1656 г. Б. Хмельницкий писал царю о переговорах поляков с семиградским князем Ракоци II, которому в обмен на помощь против шведов также предлагали избрать его на королевство после смерти Яна Казимира [23. С. 497–499].

На позицию царского правительства должны были оказать влияние результаты миссии В. Лихарева, направленного, как мы помним, в феврале 1656 г. к литовским и коронным гетманам с призывом перейти в российское подданство. В. Лихарев вернулся из Речи Посполитой в конце мая и привез информацию о ситуации в Польше. В частности, в статейном списке сообщалось о ходе борьбы Яна Казимира со шведами. Под контролем последних по-прежнему оставалась значительная часть Польши, в Варшаве, Кракове и Торуне находились шведские гарнизоны. Однако Яну Казимиру удалось собрать войско и выступить в апреле из Львова к Варшаве. Позднее Ф. Зыков сообщит о взятии Варшавы в конце июня войсками короля. В этой ситуации гетманы П. Сапега и С. Потоцкий, с которыми встречался В. Лихарев, естественно, отклонили предложение о переходе в подданство царю, мотивируя это тем, что теперь, когда Ян Казимир вернулся из-за границы и встал во главе борьбы со шведами, это означало бы прямую измену королю [13. 1656 г. Д. 6. Л. 17–36, 110–121]. Соответственно, если ранее московские политики полагали, что в связи с бегством Яна Казимира им удастся в той или иной степени привлечь на сторону царя гетманов, не перешедших на сторону шведов, то теперь приходилось искать другие методы борьбы за влияние в Речи Посполитой, от чего в Москве не собирались отказываться.

Уже после отъезда послов из Полоцка царю поступило еще одно известие. На пути в Вильно 18 июля к российским послам прибыл посланец от скарбника (казначея) Мозырского повета А.Ф. Юшкевича. Последний в своем письме предлагал создать в воеводствах и поветах Великого княжества Литовского сеймики, на которых следовало назначить послов от этих воеводств и поветов на переговоры в Вильно. Эти послы должны были бы склонять представителей короля, чтобы "по давнему обычаю... паны корунные не отлучаючись и хотели б приклонитца до великого княжества Литовского..., а единого себе за государя и монарха его царского величества имели, хотя после нынешнего короля, однако ж чтоб тотчию за выбраного государя в титлах писать и крест целовать хотели" [13. Кн. 88. Л. 7–11].

Информация от послов о письме А.Ф. Юшкевича дошла до царя ранее 25 июля, и сразу же данное предложение было использовано московскими политиками. 25 июля из царского лагеря под Динабургом российским послам в полном соответствии с предложением А.Ф. Юшкевича были отправлены образцы грамот о созыве сеймиков и выборе от воеводств и поветов "выборных людей" для присылки на съезд в Вильно. Однако сам текст предложения интересным образом отредактирован, и эта редакция отражает взгляды царя и его окружения на идею избрания. Первоначально выборные должны были склонять представителей посольства Яна Казимира, польских и литовских сенаторов и "всяких чинов людей" к переходу в российское подданство. И только если те "учнут отговариватца, что им от Яна Казимира короля Полского ныне, покаместа он жив, отступить... немочно, что они ему присягали; и они б, покаместа Ян Казимир... жив будет, над коруною королем Полским до его живота имели, а нас бы великого государя всею Коруною Полскою на Коруну Полскую великим государем царем обрали", и чтобы обещали иметь государем царя и его сына Алексея, а кроме царя "на Королевство Полское по смерти Яна Казимира... иного государя никого себе не обирать, и в констытуцею то велеть напечатать" [13. Кн. 88. Л. 50–61; 3. С. 633–634]⁷.

В целом можно выделить несколько факторов, повлиявших на решение российских политиков выдвинуть предложение о избрании царя на польский трон именно летом 1656 г. К этому времени в Москве получили информацию, что Ян Казимир, вернувшись из-за границы, сумел возглавить и организовать борьбу со шведами, и в этом его поддержал ряд магнатов Речи Посполитой, которых до этого надеялся привлечь на свою сторону царь. Однако, нуждаясь в помощи против шведов, Ян Казимир и его сторонники пытались получить ее в обмен на предложение короны Речи Посполитой тому или иному претенденту, при этом среди возможных назывался

⁷ Отметим расхождение с тайным наказом, в котором о царевиче не упоминается.

и русский царевич. По-видимому, рассчитывая на сложное положение Яна Казимира и заинтересованность в сохранении связи между Польшей и Литвой, а также во многом ориентируясь на позицию литовской шляхты⁸, для которой уния под главенством царя представлялась вполне приемлемой, Алексей Михайлович решил выдвинуть свою кандидатуру. Это не только преследовало цель добиться в перспективе объединения под властью царя России, Литвы и Польши, но также могло быть использовано и в тактических соображениях, для борьбы за влияние в Речи Посполитой.

В заключение следует сказать, что в тексте наказа речь шла о заключении мира с Речью Посполитой. Любопытно, что послам предписывалось, когда переговоры о мире будут уже успешно завершаться, потребовать у поляков возвращения московских пушек, вывезенных во времена Смуты [13. Кн. 87. Л. 146 об. – 147]. Вероятно, предполагалось, что переговоры будут успешными и до таких деталей дело дойдет. При этом послам не было дано никаких инструкций на случай, если мира достигнуть не удастся. Не упоминалось даже о возможности хотя бы продлить перемирие. По-видимому, в Москве полагали, что, несмотря на некоторые успехи, положение Яна Казимира по-прежнему оставалось достаточно тяжелым, и в этой связи рассчитывали, что Н.И. Одоевский сможет заключить мир с представителями Речи Посполитой на выгодных для России условиях.

Таким образом, успехи шведов в Речи Посполитой и резкое ослабление последней привели к изменению внешней политики России. Осенью 1655 г. российские власти приостанавливают военные действия против польско-литовских войск и вступают в переговоры с отдельными представителями Речи Посполитой с целью склонить их к переходу в подданство царю. В целом в конце 1655 – начале 1656 г. русское правительство предпринимает попытки по преимуществу мирным путем подчинить своему влиянию те немногие территории Польско-Литовского государства, которые еще не были заняты шведами. При этом борьба за влияние в Речи Посполитой воспринималась в Москве как часть нарастающего конфликта со Швецией, который постепенно вышел на первый план в российской внешней политике.

Одним из факторов, определявшим позицию московских политиков, было представление о полном поражении польского короля и его сторонников в борьбе со шведами. Российские власти официально не отказывались вести переговоры с Яном Казимиром и не стремились затягивать этот процесс, однако официальный представитель последнего прибыл в Москву лишь в апреле 1656 г. Несмотря на то, что в ходе переговоров с П. Галинским удалось заключить только перемирие, царское правительство продолжало подготовку к войне со Швецией, надеясь на скорое урегулирование отношений с Речью Посполитой на мирных переговорах в Вильно.

Вступая в войну со Швецией, Россия, безусловно, была заинтересована в продолжении борьбы польско-литовских войск против шведов. Но российские политики не спешили связывать себе руки в русско-шведской войне союзом с Яном Казимиром. При этом в Москве рассчитывали использовать для оказания давления с целью добиться более выгодных условий мира с Речью Посполитой то обстоятельство, что помощь против шведов в большей степени необходима польскому королю.

В целом к лету 1656 г. в Москве полагали, что Речь Посполитая еще не скоро выйдет из кризиса, и польский король, нуждаясь в мире с Россией, пойдет на значительные уступки. Главной целью российских политиков было добиться закрепления за Россией основной части украинских и белорусских земель. Окончательно к Русскому государству должны были отойти земли Великого княжества Литовского восточнее реки Березины, которая понималась как граница между Белой Русью и собственно Литвой. Но в той или иной форме под контролем России должны были остаться и завоеванные земли Великого княжества к западу от этого рубежа. Четко оговаривалось вхождение в состава России Украины – в этом вопросе в Москве

⁸ Следует отметить, что, с одной стороны, среди литовской шляхты традиционно был силен интерес к проектам унии с Россией, с другой стороны, в Москве часто разрабатывали политику в отношении Речи Посполитой в целом, исходя лишь из оценки ситуации в соседней Литве (см.: [27. С. 35, 60, 167]).

ориентировались на закрепление земель, реально контролируемых казацкими войсками; борьба за земли Западной Украины не считалась приоритетной задачей. Кроме того, к России должна была отойти Лифляндия как необходимый плацдарм для борьбы за выход к Балтике.

Но в Москве не отказывались от стремления распространить российское влияние и на остальную часть Речи Посполитой. С этой целью, учитывая поступавшую информацию об изменении ситуации в Речи Посполитой после возвращения Яна Казимира и сведения об обсуждении возможности избрания преемника польскому королю, а также принимая в расчет настроения литовской шляхты, поддерживавшей и выдвигавшей проекты унии, российская сторона выдвинула предложение об избрании царя в качестве преемника Яна Казимира. Однако это предложение еще не было проработано. Дальнейшее развитие российские планы в отношении Речи Посполитой получили уже в ходе виленских мирных переговоров 1656 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Флоря Б.Н.* Миссия В.Н. Лихарева в Польше и Литве (к истории русской внешней политики времени "Потопа") // Славянские народы: единство истории и культуры. М., 2000.
2. *Кобзарева Е.И.* Дипломатическая борьба России за выход к Балтийскому морю в 1655–1661 гг. М., 1998.
3. *Соловьев С.М.* Сочинения. М., 1990. Кн. 5.
4. Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1854. Т. 3.
5. *Санин Г.А.* Отношения России и Украины с Крымским ханством в середине XVII в. М., 1987.
6. *Wójcik Z.* Polska i Rosja wobec wspólnego niebezpieczeństwa szwedzkiego w okresie wojny północnej 1655–1660. // Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660. Т. 1. Warszawa, 1957.
7. *Иванов Д.И.* Русско-польские переговоры 1656 г. Миссия П. Галинского // Русское средневековье. 1998. М., 1999. Вып. 2. Международные отношения.
8. *Walewski A.* Historia wyzwolenia Polski za panowania Jana Kazimierza (1655–1666). Kraków, 1866. Т. 1.
9. *Юзефович Л.А.* "Как в посольских обычаях ведется..." Русский посольский обычай конца XV – начала XVII вв. М., 1988.
10. *Заборовский Л.В.* Великое княжество Литовское и Россия во время польского Потопа (1655–1656 гг.): Документы, исследования. М., 1994.
11. *Заборовский Л.В.* Недооцененный документ Б. Хмельницкого? // Славяноведение. 1992. № 6.
12. *Мальцев А.Н.* Россия и Белоруссия в середине XVII в. М., 1974.
13. РГАДА. Ф. 79.
14. *Заборовский Л.В., Захарьина Н.С.* Из истории русско-польских дипломатических контактов: посольство Н.И. Одоевского с "товарищи" 1656 г. // Славяне и их соседи. Международные отношения в эпоху феодализма. М., 1989.
15. Акты Московского государства. СПб., 1894. Т. 2.
16. *Каманин И.М.* Документы эпохи Б. Хмельницкого 1656 и 1657 гг., извлеченные из Главного Московского Архива МИД. Киев, 1911.
17. *Ochmański J.* Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennej do XVI wieku. Poznań, 1981.
18. *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего нового времени // Россия – Украина: история взаимоотношений. М., 1997.
19. Акты, относящие к истории Южной и Западной России. СПб., 1861. Т. 3.
20. *Заборовский Л.В.* Россия, Речь Посполитая и Швеция в середине XVII в. М., 1981.
21. История Украинской ССР. Киев, 1983. Т. 3.

22. Воссоединение Украины с Россией. М., 1953. Т. 2. С. 112, 244, 251; *Голобуцкий В.А.* Дипломатическая история освободительной войны украинского народа 1648–1654. Киев, 1962. С. 206.
23. Документы Б. Хмельницького. 1648–1657. Київ, 1961.
24. *Крип'якевич І.П.* Богдан Хмельницький. 2-е изд. Львів, 1990.
25. *Грушевський М.С.* Історія України–Руси. Київ, 1993. Т. 9. Кн. 2. С. 1128, 1136; *Яковлева Т.* Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Руїни. Київ, 1998. С. 152.
26. *Заборовский Л.В.* Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х – 80-х гг. XVII в. Документы. Исследования. М., 1998. Ч. 1.
27. *Флоря Б.Н.* Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во вт. пол. XVI – н. XVII в. М., 1978.
28. *Лызлов Г.М.* Польско-русские отношения в начальный период Освободительной войны украинского народа 1648–1654 гг. (до Зборовского мира). // Ин-т славяноведения. Краткие сообщения. М., 1958. Вып. 24.
29. *Pribram A.F.* Die österreicheische Vermittlungspolitik im polnischrussischen Kriege 1654–1660 // Archiv für österreicheische Geschichte. Wien, 1889. Т. 75; *Шварц И.* Вена – Москва: дипломатические отношения в середине XVII в. // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 9.
30. *Kubala L.* Wojna brandenburska i najazd Rakoczego w roku 1656 i 1657. Lwów – Warszawa, 1917.
31. *Piwwarski K.* Rywalizacja francusko-austriacka o wpływ w Rzeczypospolitej w latach 1655–1660. // Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660. Warszawa, 1957. Т. 1.



© 2002 г. С.П. ОРЛЕНКО

ВЫХОДЦЫ ИЗ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ И РУССКИЕ ГОРОЖАНЕ В XVII ВЕКЕ (По неопубликованным источникам РГАДА)

Вопрос об отношении к выходцам из Западной Европы в русском обществе XVII в. является одним из аспектов многоплановой проблемы "Россия и Запад", традиционно значимой для отечественной науки. Оценивая радикальность петровских реформ, мы зачастую исходим из стереотипного представления о всеобщем неприятии русскими людьми всего иностранного в период, предшествовавший преобразованиям. За исключением узкого круга московских "западников", общее отношение русских людей к иноземцам и иноверцам принято оценивать как негативное, в особенности в народной среде.

Настоящее исследование посвящено изучению отношения русских горожан к "некрещеным немцам" – так обобщенно, в XVII в. называли выходцев из Западной Европы неправославного вероисповедания независимо от их национальности. В отличие от служилых людей, представители городских низов в меньшей степени были вовлечены в совместную с "немцами" профессиональную деятельность, и их контакты с выходцами из Западной Европы практически целиком лежат в обиходно-бытовой сфере. В данной работе предпринята попытка исследовать характер восприятия и проявления реакций русских горожан на присутствие "немцев".

Объективное рассмотрение этой темы возможно лишь на основе комплексного анализа материалов русского законодательства, записок иностранцев о Московском государстве и документов приказного делопроизводства, ныне хранящихся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА). Именно архивные материалы дают возможность рассмотреть практические реалии взаимоотношений русских людей и выходцев из Западной Европы, позволяют пролить свет на истоки формирования поведенческих стереотипов и объяснить их специфику. Анализ документов приказного делопроизводства, их сопоставление с другими видами источников позволяют в ряде случаев выявить подлинные мотивы тех или иных коллективных действий горожан в отношении иноземцев. В приказных столбцах обозначены "точки соприкосновения" интересов русских горожан и иностранцев. Кроме того, сами документы содержат немало колоритных деталей контактов "немцев" с посадским населением.

В историографии вопроса мы постоянно встречаем утверждение о резко негативном отношении русских к "немцам", всецело обусловленном религиозной неприязнью

к "еретикам". Так, Л. Руцинский полагал, что разница в вере русского человека и "немца" "всегда отделяла последнего от первого, как нечто нечистое и не достойное имени истинного христианина, как нечто враждебное ему <...> и служила основой непреодолимого отвращения к иноверцам" [1. С. 202–203]. Это утверждение не встретило возражений в работах Д.В. Цветаева [2], о враждебности московского населения к "немцам" писали В.Я. Уланов [3. С. 50] и П.Н. Милюков [4. С. 113–114]. В исследованиях последних лет можно встретить мнение, что события Смутного времени определяли отрицательное отношение русских людей к иноземцам на протяжении всего XVII ст. [5. С. 22–30].

Действительно, записки иноземцев о пребывании в России XVII в. изобилуют описаниями оскорбительных выходок русских горожан в адрес "немцев". Голштинец Адам Олеарий писал о том, что торговые и служилые иноземцы специально заказывали русское платье, "чтобы не встречать оскорблений <...> со стороны дерзких злоумышленников", пока по настоянию патриарха Никона на ношение иностранцами русского костюма не был наложен запрет [6. С. 176–168]. Тогда "немцы" подали челобитную, в которой жаловались, что они постоянно "подвергаются поношению, <...> со стороны разных оборванцев слышат постыдные слова". В ответ на просьбу иноземцев последовал указ: "Кто с этого дня будет кричать [подобные слова] хотя бы вслед самому незнатному из немцев, тот без всякого снисхождения будет наказан кнутом" [6. С. 345–346]. Несмотря на жесткость этой меры, попытка отучить русских горожан от привычки дразнить иностранцев успеха не имела. В более поздних по времени записках иноземцев мы встречаем свидетельства того, что оскорбления и насмешки не прекратились. "И хотя эта легкомысленная дерзость языка нередко наказывается тяжелым бичеванием, все-таки русские от нея несколько не исправляются" [7. С. 348].

Описывая положение иноземцев в России, Олеарий дал своеобразное объяснение происхождению названия "Кокуй", т.е. московского места жительства выходцев из Западной Европы: «Это место лежит на Язуе и получило название Кокуй по следующей причине. Так как жены немецких солдат, живших там, видя что-либо особенное на мимоидущих русских, говорили друг другу Kuch! Kuch hie! т.е. "Смотри! Смотри здесь!", то русские переменили эти слова в постыдное слово "х-й, х-й" (что обозначает мужской член) и кричали немцам <...> в виде брани "Немчин [м]чись на х-й, х-й", т.е. немец убирайся на...» [6. 345–346].

Версия о происхождении топонима "Кокуй" как трансформации (передразнивания) иноязычной фразы в грубое ругательство ошибочна. Но в любом случае, возникает вопрос: какие обстоятельства и события в среде, окружавшей иноземцев в России XVII в., побудили именно к такой интерпретации? Очевидно, едва ли подобное истолкование могло появиться иначе, чем под влиянием специфического поведения русских горожан – постоянного передразнивания и насмешек в адрес выходцев из Западной Европы.

В своем "Сказании светлейшему герцогу тосканскому Козьме третьему о Московии" Яков Рейтенфельс писал: «Русские, не стесняясь, задирают иностранцев всяких, в особенности же немцев, бесстыдными речами и, если встретятся случайно с ними, то громко обзывают глупейшей бранью "шишами" (schisch)» [7. С. 348]. "Шишами" в XVII в. называли разбойников и бродяг, лазутчиков-шпионов, нечистую силу. Существовал и ряд других значений, в большей или меньшей степени подходящих для оскорблений в адрес "немцев" [8. С. 636–637]. Возможно и еще одно значение слова "шиш" – как замена другого, явно непристойного "фаллического" ругательства, что вполне подтверждается символической жеста (шиш – кукиш). Но вероятней всего принятое Рейтенфельсом за самостоятельное ругательство "schisch" в действительности представляло собой часть насмешки, постоянно сопровождавшей "немцев" на улицах русских городов – "шиш на кокуй". Швед Кильбургер в 1674 г. писал, что большинство "немцев" «живут в особом месте, называемом ими Немецкой слободой <...> между р. Язуой и ручьем Кукуем, откуда происходит извест-

ная во всей России, но презрительная для иностранцев поговорка: "Tschisna Kukui", т.е. "Шиш на Кукуй"» [9. С. 182]. При этом слово "шиш", по всей видимости, использовалось как междометие в значении "кыш, прочь" или "убирайся на...", как указано у Олеария. Голландец Николаас Витсен, будучи проездом в Торжке в 1665 г., сделал в своем дневнике следующую запись: "Мы услышали на наш счет некоторые грязные поговорки, и нас *посылали* к местожительству немцев в Москве, что является оскорблением" [10. С. 77–78]. Известия о бытовании в среде русских горожан такой насмешки подтверждается архивными источниками. В 1677 г. некий Максимко Павлов, оправдываясь после драки, учиненной с англичанином Чарльзом Гердоном, говорил в "ропросе": «Вез он к себе за Москву-реку на телеге птичьи клетки, и на Балचेке-де встретился с ним иноземец... И того иноземца с стороны подразнили и молвили "Шиш на Кукуй". И тот-де иноземец бросился к нему Максимке к телеге и учал ево бить тростью и клетки все перебил. И он-де от него скача с телеги [стал. – С.О.] утолятца и отходить, и тот-де немчин, выня шпагу, учал колоть, и поколов, побежал проч к Москворецким воротам, а [он] бежал за ним и кричал "караул"» [11. Ф. 141. Оп. 6. 1678 г. № 154. Л. 87]. Австриец И. Корб упоминал еще об одном "оскорбительном для немцев" ругательстве русских горожан: "frica" – (фря?) [12. С. 147].

В Новгороде – центре приграничной торговли – население было лучше знакомо с иностранцами, особенно шведами – "свейскими немцами". В 1629 г. жаловались "все королевского величества торговые и иные люди, что им по улицам ходить не мочно, потому, что за ними кличют и называют их шалакушники и курятными тати, иными позорными словесы" [13. С. 43]. По словарю Даля, "салакушка – рыбка балтийского моря, из рода сельдей (т.е. салака. – С.О.), салакушник – охотник до салакушки" [8. С. 120]. Что же касается "курятных татей", то, по всей вероятности, такую память о себе шведы оставили после оккупации Новгорода в начале XVII в.

Насмешки русских людей непосредственно (текстуально) не несут в себе негативной оценки "немецкой веры" и напрямую не соотносимы с проявлением религиозной неприязни. Да и сами "немцы", по-видимому, никак не увязывали этих "постыдных слов, глупейших брани" в свой адрес со своей принадлежностью к иной, чем у русских людей, религии.

В России XVII в. выходцы из Западной Европы, одетые в костюмы своей страны, представляли собой зрелище экзотическое и в высшей степени чужеродное. Неприлично вида платье, отсутствие бороды, накладные волосы, непонятный язык (тарбарщина) или искаженная русская речь, затрудненное понимание русского языка – все эти факторы, воспринимаемые визуально и на слух, и были, на мой взгляд, первичны в формировании реакции коренного населения на присутствие выходцев из Западной Европы. Специфические формы проявления этой реакции диктовались общим контекстом поведенческой культуры, бытовавшим в русском обществе XVII в. Многие иностранные путешественники отмечали грубость манер русских людей и их склонность к крепким выражениям. Яков Рейтенфельс в своем сочинении среди различных сведений о государственном устройстве, религии, нравах и обычаях населения отдельную главу посвятил сквернословию русских [7. С. 347]. Олеарий писал: «У них нет ничего более обычного на языке: как "бл...н с.н, с...н с.н, .б. т... м.ть" и еще иные тому подобные гнусные речи. Говорят их не только взрослые и старые, но и малые дети, не умеющие назвать ни Бога, ни отца, ни мать» [6. С. 187]. В приказном делопроизводстве сохранилось огромное количество исков и дел "о бесчестье" русских людей друг на друга. Сквернословие процветало не только в народной среде, но и у знати. Сам государь Алексей Михайлович "тишайший" в минуты раздражения мог обрушиться на слуг, на бояр и даже на патриарха с непристойными ругательствами. Павел Алеппский писал: «В этой стране у патриарха, царя и вельможи главное ругательство, обыкновенно "мужик, бл...н сын"» [14. Вып. 4. С. 126, 169]. Не удивительно, что реакция простых горожан на очевидную инаковость, т.е. "неправильность", выходцев из Западной Европы приобретала форму грубых насмешек. Разумеется,

насмешки преследовали не только "немцев", доставалось и другим иноземцам, чей внешний вид привлекал внимание русских горожан. В 1653 г. дана была в Земский приказ "память" о запрещении дразнить "задорными прозвищи (...) и задор чинить приезжим татарам и мордву, черемису, и чувашу" [11. Ф. 159. Оп. 2. 1653 г. № 712-а. Л. 1].

Помимо названия Немецкой слободы (Кукуй), весьма интересное толкование от иноземцев получил и другой московский топоним – "Поганый пруд". Иезуит Иржи Давид, живший в Москве в 1680-х годах, писал: «В первое время по прибытии они ["немцы". – С.О.] жили в пределах города, где и теперь есть улица, на которой обитают старожилы. Их считали язычниками, отсюда москвитяне и сегодня называют их улицу "Поганый пруд" или улицей язычников» [15. С. 126]. Исследователь истории Москвы П.В. Сыгин полагал, что пруд называли "поганым" потому, что в него сбрасывали отходы торговцы, забивавшие скот для своих лавок на Мясницкой улице [16. С. 226].

Зададимся вопросом, какие обстоятельства или события заставили иезуита связать употребление характеристики "поганый" с местом проживания "немцев" в Москве? Действительно ли русские горожане в XVII в. считали выходцев из Западной Европы язычниками, как об этом писал И. Давид, а ранее и де Родес? [17. С. 97].

Традиционно в Московском государстве XVII в. языческой считали "басурманскую веру", т.е. ислам. "Погаными" называли мусульман вообще и в частности татар, хорошо знакомых русскому населению. Однако и выходцам из Западной Европы на улицах русских городов приходилось слышать в свой адрес слова "поганые" [10. С. 153] и "басурмане" [18. С. 89–90]. Неудивительно, что у некоторых "немцев" могло сложиться впечатление, что "москвиты" искренне считают (или считали ранее) их веру языческой. Не исключено, что чуткий слух иноземцев еще и уловил в русском слове "поганый" созвучие с латинским "paganus" – язычник.

По-видимому, в сознании простых русских людей существовала двуполярная картина конфессионального устройства мира: православные и все остальные – иноверцы. Неправославие "немцев" для русских было столь же очевидным, сколь и неправославие татар. Маловероятно, что у большинства горожан присутствовало сколько-нибудь ясное представление о вероисповеданиях в странах Западной Европы. Эти обстоятельства объективно способствовали формированию в обыденном сознании обобщенного восприятия всех неправославных. При этом некий комплекс представлений об иноверцах мусульманах – татарах, проецировался и на иноверцев другого рода – "немцев". Дразня иноземцев, москвичи подчас смешивали все исповедания, показывая "немцам" полу кафтана, свернутую в виде свиного уха (глумливый жест, изначально адресованный презирающим свинину мусульманам) [19. С. 228].

Едва ли русские люди, обзывая "погаными и басурманами" выходцев из Западной Европы, сознательно приравнивали их к "язычникам", демонстрируя таким образом крайнюю степень религиозной неприязни к неправославным христианам. В повседневной жизни эти выражения давно стали частью обиходной брани. Яков Рейтенфельс среди обычных ругательств и проклятий, которыми "мосхи" награждают друг друга, называет оскорбления "язычниками и нечистыми", т.е. басурманами и погаными [7. С. 347]. Любопытно, но нет никаких упоминаний о том, что русские горожане на улицах бранили "немцев" "еретиками", хотя, теоретически, именно это понятие должно было бы наиболее адекватно отражать отношение православного населения к иноверным христианам.

Привычка называть "погаными" и "басурманами" иноверцев-христиан, в основном бытовала в народной среде. Официальные власти Московского государства проводили четкую дифференциацию между европейцами-христианами и выходцами с мусульманского Востока [20; 21. С. 92; 6. С. 34, 37; 14. Вып. 3. С. 18]. Выражения "басурманская вера, поганые, поганство" и т.п. употреблялись в документах власти применительно к исламу и народам, его исповедующим, "обасурманиться" означало принять мусульманство. Для сравнения приведем более позднюю по времени народную пого-

ворку о господах, посещавших Европу: "Наши бары за морем басурманятся, а домой воротятся свое и не любо" [22. С. 53]. Традиция называть "погаными" и "басурманами" не только мусульман, а вообще иностранцев (в том числе европейцев) сохранялась в народной речи довольно долго и встречается на протяжении XVIII–XIX вв.

По мнению Л. Руцинского, религиозные убеждения русских людей являлись непреодолимым внутренним препятствием к сближению с иноверцами "не только в делах веры, но и практического житейского быта" [1. С. 202–203]. Это утверждение представляется по меньшей мере спорным. Серьезной преградой к общению русских и выходцев из Западной Европы была политика московского правительства. Неформальные контакты населения с "немцами" настораживали русские власти, будили сомнения в лояльности этих лиц государю и православной церкви. Очевидно, не слишком полагаясь на "инстинктивное отвращение православных людей к иноверцам", правительство старалось свести к минимуму саму возможность общения населения с "немцами" путем запретов и угрозы наказания. Следует отметить одну особенность в содержании статьи 70, главы XX Соборного Уложения 1649 г., являющейся списком с раннего указа 1627 г. о запрете иноверцам держать у себя во дворах русских работников. В тексте статьи описано, какая "православным христианам от иноверцев чинится теснота и осквернение, и многие без покаяния и отцов духовных помирают, и в великий пост и в иные посты мясо и всякий скорм едят неволею". Тем не менее наказанием за нарушение запрета закон угрожал не иноземцам, а именно православным, добровольно пожелавшим поступить к иноверцам на службу. "А будет которые русские люди учнут у некрещеных иноземцев (...) служить (...), тех сыскивая, чинить им жестокое наказание, чтобы иным таким неповадно было так делати" [23. С. 111]. Павел Алеппский писал: «Никто из народа не смеет войти в жилище кого-либо из франкских купцов (...), а то его сейчас же хватают со словами: "Ты пошел чтобы сделаться франком"» [14. Вып. 3. С. 78]. В немецкую слободу русских пропускали лишь по торговым и служебным делам, а также для подвоза необходимых припасов. В наказе дворянину, назначенному управлять слободой, и подчиненным ему стрельцам предписывалось пресекать попытки "лишних" русских людей пройти к немцам, задерживать таких и отводить в приказы [11. Ф. 50. Оп. 1. 1671 г. № 8. Л. 108 об.].

Очевидно, опасения властей не были беспочвенными. Русские горожане отнюдь не имели непреодолимой внутренней предубежденности против бытовых контактов с выходцами из Западной Европы и охотно нанимались на работу к "немцам". Перепись русских людей, служивших у западноевропейских купцов в Архангельске и Холмогорах 1686 г., показала, что многие по десять и более лет жили у них на дворах [11. Ф. 159. Оп. 3. № 2442. Л. 80–86].

Подчас русские проявляли интерес и к религиозным обрядам "латинян, калвинов и люторов". Так, по свидетельству Ганнера, католическое богослужение, проводимое посольскими капелланами, собрало толпу [18. С. 33, 35]. В 1686 г. архангельское духовенство жаловалось государю, что "у иноземцев же построены для мольбы их две кирки, и в летнее-де время русские торговые и всяких чинов люди (...) во время мольбы их всегда к тем их киркам приходят и их пения слушают" [24. С. 89].

Культурное влияние выходцев из Западной Европы на основную массу русского населения даже в крупных городах, где существовали "немецкие" общины, было незначительно. Безусловно, сказывалась правительственная политика изоляции иноверцев от православных. Преградой для проникновения в народную среду иноземных новшеств был и традиционализм русского средневекового общества. Вместе с "истинной верой" от предыдущих поколений наследовался жизненный уклад и убежденность, что такой образ жизни является единственно возможным и правильным для православного русского человека.

Из русских горожан в непосредственном контакте с "немцами" находились наемные рабочие, прислуга и должники, отданные в распоряжение своих западноевропейских кредиторов "заживать долги головою до испу". Информация о том, какие отно-

шения складывались у русских людей и их иноземных хозяев, сохранилась отрывочно и содержится, как правило, в изветных и явочных челобитных, сыскных и судебных делах, что обуславливает несколько односторонний ее характер с преобладанием негативных сюжетов. Тем не менее немало любопытных сведений можно почерпнуть и в такого рода документах. В 1620-х годах отставной стрелец Денис Иванов "упросился жить на дворничестве" в Москве у служилого иноземца Федора фон Любцова и, по всей вероятности, был вполне доволен своим положением. Во всяком случае, когда в 1627 г. был объявлен указ, запрещающий русским людям жить "в работе" у "некрещеных" иноземцев, Денис Иванов не пожелал покинуть свое место. Однако фон Любцов во исполнение указа "того Дениска с женою ево Матренкою с двора сбил". В отместку Денис известил на немцев "государево дело" – обвинил в непригожих словах на бояр, князей и патриарха. Скорее всего, донос был ложный. Немцы под пытками отрицали свою вину, а отставного стрельца уже один раз наказывали за напрасно сказанное "государево дело" [25. С. 352–354].

Ложный донос широко практиковался как метод сведения счетов. Айрман в своих "Записках о Прибалтике и Московии" предостерегал от ссор с русским людьми, а если это уже случилось, советовал скорее помириться. "Ибо обиженный или озлобленный москвит может повергнуть их в великое несчастье, показав (...) поступок или умысел против царского величества. А по этому обвинению мало кому удастся избежать наказания или убытков, как бы не старались себя оправдать" [26. С. 303].

В 1638 г. в Новгороде был задержан русский человек Богдан Артемьев. В "роспросе" он сказал, что долгое время жил в Москве – служил у разных иноземцев, а последние восемь лет у "арганного мастера у Мелхерта Лунева (...), а дурна за ним нет никакова". Слова Артемьева подтвердили трое проживавших в Москве иноземцев (ювелир, переводчик Посольского приказа и "торговый немчин"). Замечателен тот факт, что поручителями за Артемьева выступили тоже "немцы". Три иностранных офицера, два "государева золотого дела мастера", один оружейник и еще двое других иноземцев обязались в случае неявки Артемьева в Посольский приказ "платить пеню, что государь укажет, и ставить свои порутчиковы головы в его голову место" [27. С. 288–291]. Готовность "немцев" поручиться за русского человека в подобной ситуации указывает по меньшей мере на то, что иноземцы хорошо знали Богдана Артемьева и доверяли ему.

Обвинения "немцев" в религиозных притеснениях и "осквернении" служивших у них русских "рабочих людей", постоянно возводимые православным духовенством, не находят массового подтверждения в архивных документах. Обнаружено лишь одно дело по челобитью русской прислуги на своего хозяина иноземца в "стеснении в вере". В ноябре 1674 г. была челом государю "девка Танка Афонасьева дочеришка" на торгового иноземца голландца Петра Деладала в том, что он "к церкви Божии ее не отпускает, и Богу молитца не велит, и душу ее сквернит, и хочет он, Петр, ее вечно похолопить и в свою веру привести в немецкую". Девушка просила освободить ее от службы у иноземца, чтоб "от него, Петра, православной христианской веры не отбыть". Дело разбирал сам Артемон Сергеевич Матвеев. По его приказу были взяты "распросные речи" с самого Деладала, а также с остальной русской прислуги, проживавшей у него на дворе. Голландец с возмущением все отрицал, называя челобитье Татьяны "затейным и воровским". Русская прислуга и "рабочие люди" также не подтвердили Татьянинных слов, заявив при этом, что им "от хозяина своево прещ сего и ныне налоги и обиды никакой нет". Скорее всего, Татьяну Афонасьеву перестали устраивать первоначально заключенные с ней условия службы: пять лет работать у иноземца за еду и одежду, и лишь по истечении этого срока Деладал обязался "дать сверх одежды три рубля денег". Расчет девушки оказался верен – от службы у голландца велено было ее освободить, но полного доверия челобитье Татьяны у администрации Посольского приказа не вызвало. Никаких репрессий против Петра Деладала властями предпринято не было, вопрос об отнятии у иноземца остальной русской прислуги даже не поднимался [11. Ф. 50. Оп. 1. № 8. Л. 448 об. – 455].

Любопытные материалы, относящиеся к вопросу о религиозной свободе живших "в работе" у немцев русских людей, содержатся в документах съезжего двора Новой Немецкой слободы. В 1666 г. "русской детина Савка Василев" сказал в "роспросе", что живет с женою в Немецкой слободе "из найму" у торгового иноземца Адула Олферьева. Когда 10 июля Савкина жена родила сына, ее и младенца в тот же день "у Адула на дворе" посетил "Басманные слободы поп Павел". Спустя неделю тот же священник крестил ребенка в церкви Великомученика Никиты в Басманной слободе, крестными родителями были жители Казенной слободы. Крестины праздновали там же на дворе у иноземца. Ни малейшего "стеснения в вере" Савка Василев явно не ощущал, о существовании запрета русским людям служить у иноверцев даже не подозревал [11. Ф. 210. Приказной стол. № 974. Л. 107].

Иноземцы не хуже русских знали о жесткой реакции властей на обвинения в религиозных притеснениях православных людей иноверцами. Трудно поверить, что осторожные западноевропейские коммерсанты стали бы подвергать опасности свое дело и самих себя из одного лишь желанья "привести в свою веру" русскую прислугу и "работных людей".

Конечно, отношения разных иноземцев со служившими "из найму" или "отданными в зажив долга" русскими могли складываться по-разному. Нередко русские люди, в основном отданные иноземцам "в зажив долга", бежали от иностранных хозяев, подчас прихватив с собой их имущество [11. Ф. 141. Оп. 5. 1677 г. № 77; Оп. 6. 1688 г. № 262; Оп. 7. 1689 г. № 200; Оп. 7. 1690 г. № 42; Оп. 7. 1697 г. № 603; Ф. 159. Оп. 2. № 3350; Оп. 2. № 3762; Оп. 2. № 3988; Оп. 2. № 4414]. Однако бывали и обратные случаи. Бежавший в 1671 г. от подьячего Разрядного приказа Ивана Костоусова "кабальный человек" Григорий Григорьев нашел с женой приют в Новой Немецкой слободе у торгового иноземца Ивана Бермана [11. Ф. 159. Оп. 2. № 1186]. В 1692 г. кадашевец Фома Курдюков был взят на Хамовный двор по долговому иску дьяка Стрелецкого приказа Григория Петрова. В своем челобитье Фома требовал вернуть его обратно к другому своему кредитору – голландцу Вахромею Петрову сыну Мерлеву, у которого он уже прожил "в зажив долга" восемь лет.

Ввозимые из-за рубежа предметы роскоши, гравюры и книги в основном оседали в хоромах знати. По свидетельству Б. Койэта, в домах простого народа "на стенах редко видно что другое, как несколько образов" [28. С. 540]. Именно любовью к образам следует объяснять возникшую среди русских горожан во второй половине XVII в. охоту к приобретению "немецких листов" с изображениями библейских сцен и святых. Нешуточную обеспокоенность по этому поводу проявили духовные власти. В патриаршей грамоте с осуждением говорилось, что русские люди "покупают листы на бумаге немецкие печатные и продают, которые листы печатают немцы еретики, люторы и калвины, по своему их проклятому мнению неистово и неправо (...), а они еретики святых икон не почитают, и, ругаясь развращенно, печатают в посмех христианам... И того ради велети (...), чтоб на бумажных листах икон не печатали, и немецких еретических не покупали и в рядах, и по крестцам не продавали" [29. С. 254–255]. Грамота не случайно запрещала русским людям не только покупать "немецкие листы", но и самим печатать изображения святых по их подобию. Гравированные иллюстрированные "Библии" и "Священные истории" Борхта, Пискатора, Схюта, Наталиса, отдельные серии гравюр становились популярным источником у русских мастеров [30. С. 229].

Принимавшие православие выходцы из Западной Европы едва ли могли существенно повлиять на русское общество в культурном плане. Записки иноземцев, посещавших Россию в XVII в., полны негодующих замечаний в адрес "безбожных лицемеров", изменивших своей вере в пользу православия [6. С. 303; 31. С. 94]. В большинстве своем "новокрещены" отвергались обществом своих прежних земляков и единоверцев. Традиционный для русских образ жизни (ношение русской одежды и т.д.) был обязателен и для принявших православие "немцев", за этим строго следили духовные власти [6. С. 303, 307–308]. Лишенные общества своих бывших соотечест-

венников, "новокрещены" ассимилировались, вступали в браки с русскими и быстро растворялись в московской среде.

Поведение русских людей (уличные насмешки и т.п.) вполне могло восприниматься некоторыми участниками иноземных посольств как выражение общей неприязни русского народа к иностранцам. Но известия о "немилосердной злобе к иноземцам", как правило, принадлежат авторам, не долго пробывшим в России [18. С. 85–86]. В сочинениях иностранцев, имевших возможность лучше познакомиться с Московским государством и его жителями (А. Олеарий, С. Коллинс, П. Гордон, Я. Рейтенфельс), такие утверждения не встречаются.

Неизвестно ни одного случая насильственных действий против выходцев из Западной Европы, однозначно спровоцированных ксенофобией или религиозной нетерпимостью русских горожан к "немцам". Нападения на выходцев из Западной Европы в основном имели криминальную подоплеку и предпринимались с целью грабежа. Грабежи, разбой и убийства на улицах русских городов в XVII в. случались нередко, особенно в темное время суток. Пораженный Мейерберг писал: "В Москве не расцветает ни одного дня, чтобы на глаза прохожих не попадалось множества трупов убитых ночью людей" [31. С. 96].

Иногда обидчивые иноземцы сами затевали драки с горожанами, в ответ на насмешки атакуя своих оскорбителей с оружием в руках [12. С. 87, 146]. Подчас выходцы из Западной Европы сами провоцировали стычки с местным населением. В 1644–1645 гг. бесчинства и безобразное поведение "королевичевых немцев" – датчан из свиты принца Вальдемара – привели к многочисленным столкновениям с горожанами [32. С. 342–343]. Секретарь датского посольства 1659 г. Андрей Роде описал инцидент с майором фон Заленом, который, будучи сильно навеселе, "подъехал к какому-то торговцу и хотел купить у него яиц (...) Но когда они ему были переданы, он бросил их одно за другим торговцу в лицо и запачкал его таким образом совершенно. Свидетели этой выходки прибежали и страшно избили майора и его слугу" [33. С. 34].

Отдельного рассмотрения заслуживает описанный в сочинении Олеария эпизод из жизни московских "немцев" после учреждения Новой Немецкой слободы. "Сначала, впрочем, они и здесь терпели сильный соблазн, вследствие обвинений жены полковника Лесли в том, будто она своевольно бросила русские иконы в огонь. В немецких церквах тогда сорвали кафедры проповедников и алтари, а также снесли крыши, но через некоторое время им разрешено было покрыть церкви крышами: лишь алтари и кафедры проповедников им не позволили возобновить" [6. С. 346]. Само по себе известие не содержит никаких указаний на то, что разрушения в протестантских храмах были произведены возмущенным народом. Тем не менее Л. Рушинский и Д.В. Цветаев полагали, что разгром – дело рук толпы разгневанных горожан [1. С. 232–233; 2. С. 84–85].

Ряд обстоятельств заставляют серьезно усомниться в том, что подобные события вообще имели место. Об инциденте не упоминается ни в одном известном русском источнике, хотя происшествия такого рода должны были оставить след в документации московских приказов. Ни о чем подобном не сообщается в записках других иноземцев, а также в донесениях находившегося в то время в Москве шведского резидента Иоганна де Родеса, бывшего в курсе дела Лесли и отмечавшего все важные перемены в положении единоверцев [17. 97–98].

Обращает на себя внимание наличие явного хронологического несоответствия. Голштинец пишет, что разгром в "кирках" был учинен уже после создания Новой Немецкой слободы. Указ об отводе земель под слободу последовал 4 октября 1652 г. [34. С. 273]. Однако о поступке жены полковника в Москве стало известно гораздо раньше (не позднее 23 марта), а 14 апреля 1652 г. Лесли уже был зачитан приговор [17. С. 97–98, 104–105]. Трудно представить, что месть горожан за поступок Лесли могла настичь иноверцев спустя полгода после того, как дело было закрыто.

Не вполне ясно, что имел в виду В.Я. Уланов, когда писал, что слободу иноземцев не единожды "погромно жгли" [3. С. 50]. Старая Немецкая слобода выгорела в Смутное время равно как большая часть Москвы и ее предместий. Ни один из известных русских источников, ни записки иноземцев не содержат никаких известий о "погромных поджогах". Как и в других частях города, в Немецкой слободе иногда случались пожары. В суматохе "пожарного времени" нередко находились желающие поживиться хозяйским добром. Отмечены и преднамеренные поджоги. В 1671 г. "била челом и являла" жена торгового иноземца Адольфа Гутмана Сара: "Сентября против 13 числа в полноч в Новой Немецкой слободе неведомо какие воровские люди хоромишки мои зажгли с огорода под кровлю. И покамест у тех хоромех верхи горели, и они воровские люди ворвались в хоромы, и будучи в хоромех свечи задули и многие мои пожитки рознесли" [11. Ф. 50. Оп. 1. № 8. Л. 110]. Однако этот и подобные случаи ни коим образом не могут свидетельствовать о погромных настроениях русского населения по отношению к иноземцам и принадлежат к разряду криминальных. Грабеж во время пожара или поджог с последующим грабежом был распространенным разбойничьим приемом, а богатые дворы иноземцев представляли собой весьма привлекательную добычу.

Интересные подробности об отношении русских жителей к выходцам из Западной Европы может рассказать история городских восстаний XVII в. Во время московского восстания 1648 г. город на некоторое время очутился в руках возмущенного народа. Лояльность стрелецкого войска, по-видимому, вызвала у власти сомнения. Поэтому для защиты особы государя в Кремль были призваны силы, свободные от подозрений в сочувствии к бунтовщикам – "немцы". «Когда во исполнение этого требования, немцы собрались в большом числе, то приходилось удивляться, как мятежники охотно уступали им место, любезно говоря: "Вы честные немцы, не делайте нам зла, мы вам друзья и во веки не намерены совершить вам что-либо злое"» [6. С. 268].

В чем же была причина удивительной любезности русских горожан по отношению к "немцам"? Рассматривая причины московского восстания 1648 г. (рост налогов, злоупотребления "сильных людей"), мы не находим никакого видимого повода для ненависти или враждебности русских людей в адрес "служилых немец". Ко времени выступления "немецкого" отряда с главными народными обидчиками было уже покончено. Реального сопротивления народу никто не оказывал. Столкновение же с хорошо вооруженными и опытными в военном деле "немцами" могло обернуться серьезным кровопролитием и в планы восставших явно не входило. Вид вооруженных иноземцев в тот момент вызывал у горожан не враждебность или агрессию, а скорее опаску. Громкое изъявление восставшими своей дружбы к "немцам", контрастировавшее с традиционными насмешками, вероятней всего, было вызвано желанием избежать конфликта с отрядом иноземных офицеров. Столкновения не произошло, что, по-видимому, устраивало обе стороны. "Немцы" свободно прошли сквозь толпы горожан и взяли под охрану Кремль [6. С. 268].

В 1650 г. во Пскове нападению со стороны горожан подвергся шведский агент Логин Нумменс, везший в Стокгольм деньги, полагавшиеся шведской короне за православных перебежчиков. (Тем же соглашением предусматривалась продажа в Швецию значительного количества хлеба.) В Новгороде горожане напали и избili датского посланника Иверта Граббе (Краббе), полагая, что и он везет за рубеж казну: "они [русские] говорят, что не допустят чтобы деньги, а тем более хлеб, вывозились из страны" [17. С. 25–28].

В своих челобитных псковитяне и новгородцы немало мест отвели "немецким неправдам". Писали о намерении шведов и "иных орд немец" идти войной под Новгород и Псков "твою государь вотчину по-прежнему разорить и церкви Божии осквернить и нас православных христиан вконец погубить". Извещали государя, что шведы "православную христианскую веру у русских зарубежных людей отняли и церкви Божии осквернили и попов на Руси ставить не дают, а крестьянских детей

крестят своими немецкими попы в своих немецких кирках, а не в церквах Божиих" и т.д. [35. С. 250; 36. С. 348–349].

Едва ли эти челобитные являлись отражением мощных "антинемецких" настроений среди жителей Новгорода и Пскова. За исключением описанных эпизодов с нападениями на Нумменса и Краббе, ни погромов, находившихся в городе "немецких" торговых дворов, ни насилий над иноземцами в дни восстаний не происходило. Вымышленными вестями об ожидаемом нападении шведов горожане старались оправдать перед московским правительством необходимость восстания [37 С. 146–147]. По расчетам челобитчиков, нарисованная яркими красками картина религиозных притеснений "русских зарубежных людей" также должна была воздействовать на власти, побудив их отказаться от отправки хлеба в Швецию.

Похожий прием был использован в коллективном челобитье жителей Холмогор в 1653 г. Посадские люди жаловались на торгового иноземца голландца Михайла Иванова. Донесли, что двор он свой поставил на "тяглые два дворища" близко от двух православных храмов, а живет в нем "не бережно: избы и поварни топят безпрестанно днём и ночью", что грозит церквам и церковной казне пожаром, на дворе своем держит и продает "заповедное питье", иноземцы на том дворе "многие игры творят и стреляют". А кроме того, "в посты и постные дни от мясного варения и табаку к церквам Божиим от дому ево великий смрад несет". Действительная же причина челобитья обнаруживается в конце документа: "А за те тяглые два двора всякие <...> подати и великие отпуски и тягло платим, и службы служим мы сироты твои остальные людишки, а он, иноземец, с двора своего тягла с нами не платит... И от того мы бедные платили за те двory и обнищали и обдолжали" [11. Ф. 141. Оп. 3. 1663 г. № 272. Л. 1–2]. В 1669 г. вологодский земский староста Автомон Рожин пытался "отписать на посад" двор торговых иноземцев Томаса Келдермана и Ивана Ерофеева, указывая на то, что владельцы с того двора "тягла не платили и службе не служили" [11. Ф. 159. Оп. 3. № 268. Л. 87–92].

Дела о неуплате или недоплате иностранцами податей с расположенных на посадкой земле дворов, по всей вероятности, возникали постоянно. В 1684 г. двинскому воеводе Никите Стрешневу и гостю Ивану Панкратьеву велено было "переписать и перемерить" иноземские двory в Архангельске и Холмогорах, допросив владельцев "великих государей денежные доходы платят ли и всякое мирское тягло тянут ли, и службы служат ли?" [11. Ф. 159. Оп. 3. № 2010. Л. 1–16]. Когда во исполнение царского указа в Москву были присланы "скаски" иностранных дворовладельцев, выяснилось, что из них "по договору платят в посад всякого тягла и за службы денгами" меньше половины [11. Ф. 159. Оп. 1. № 140. Л. 3].

Изучая источники, в том числе архивные, мы не находим никаких свидетельств того, что сам по себе факт присутствия выходцев из Западной Европы в Московском государстве XVII в. оскорблял религиозные чувства русского населения. Негативная реакция возникала лишь в случаях неподобающего поведения "немцев" по отношению к священным предметам, в первую очередь к православным иконам. Известно, насколько сильной была в русском обществе традиция почитания святых образов. От православных людей не могло укрыться, что "немцы" при виде икон не проявляют должного к ним почтения (не снимают шляп, не совершают поклонов и крестного знамения и т.д.). Жива была память о Смутном времени и бесчинствах поляков, глумившихся над иконами, да и в последующее время появлялись основания подозревать иноверцев в неподобающем отношении к православным святыням. С нежеланием иноземцев обнажить головы во время крестного хода Олеарий связывал запрет на ношение иноверцами русской одежды [6. С. 176–178]. К чинам шведского посольства 1655–1658 гг., смотревших процессию в Москве, патриарх посылал дворянина узнать, "почему они не встали и не обнажили голов в то время, когда мимо них несут изображения Бога и святых?" [38. С. 16]. Один из конюхов голландского посольства 1675–1676 гг., наблюдавший за крестным ходом в Архангельске, демонстративно не захотел снять своей шляпы, что вызвало гнев воеводы [29. С. 566–567]. Остановли-

ваясь на постой в русских домах, неосведомленные о местных обычаях выходцы из стран Запада могли улечься спать ногами к иконам, "что у русских считается большим неуважением и грехом" [10. С. 64].

21 мая 1645 г. "немцы с королевичева двора" (датчане из свиты принца Вальдемара) стреляли в образ на воротах церкви Соловецких Чудотворцев [32. С. 329]. В 1652 г. некий лейтенант Вильям Тасен обвинялся в том, что, будучи в гостях у полковника Лесли, вместе с хозяином стрелял из ружей в церковь и по кресту [17. С. 97–98]. Дневник Витсена косвенно подтверждает обоснованность подобных подозрений в адрес "немцев". 24 декабря 1664 г. голландец сделал запись: "Один из наших поваров стрелял здесь в птицу на кресте церкви; наше счастье, что ни один русский не видел этого. Одного немецкого офицера, который сделал по неосторожности то же самое, гнали кнутом по городу Москве и затем выслали в Сибирь" [10. С. 65]. Уже сидевший в тюрьме за убийство русского человека прапорщик "цесарской земли" Ульф Полгери, "взяв из киота образ Преображения Господня да Рождества Богородицы и о столбы бьючи, раскалол" [11. Ф. 32. Оп. 1. 1646 г. № 1. Л. 2–5]. В 1649 г. в Гдовском уезде некий "немчин" у церкви Николы Чудотворца, что на Нарвской губе, ни много ни мало – ограбил крестный ход: "Государевых людей свечи и фимиян и ладан отнимал, и в штаны себе клал, и по паперти с кортом шумовал, и образ Петра и Павла надвое розсек" [11. Ф. 141. Оп. 2. 1649 г. № 38. Л. 1–8].

Таким образом, случайно или намеренно, "немцы" своим поведением сами время от времени провоцировали русских людей на подозрения и неприязнь. Неудивительно, что у православных рождались опасения, что оставленные в отданных "немцам" домах иконы могут подвергнуться поруганию. Олеарий писал: "Когда несколько лет тому назад немецкий купец Кароль Мелин купил у русского каменный дом, русские начисто выскребли все иконы, написанные на стенах, на штукатурке и пыль от них унесли с собой" [6. С. 316]. Из помещений, занимаемых выходцами из Западной Европы, хозяева выносили образа [31. С. 78]. А если все-таки оставляли, то после постоя "немцев" приглашали священника, чтобы тот освятил их заново [6. С. 316]. Негативную реакцию русских людей, на мой взгляд, инициировала не враждебность к иноверцам, а желание оградить от возможного поругания чтимые святыни.

Если же "немцы" оказывали должное уважение русским религиозным обычаям и даже сами им следовали (пускай лишь внешне), никакой неприязни или "брезгливости" к иноверцам-"еретикам" коренное население не проявляло. Николас Витсен в своем дневнике описывал русский обычай обмениваться на Пасху расписными яйцами и поцелуями. По словам голландца, этому обычаю следовали и некоторые "немцы": "Мне тоже случалось целовать многих важных дам: и иноземных и русских девушек" [10. С. 152, 155]. Никакого протеста со стороны местного населения такое поведение "немцев" не встречало. Русские люди не отказывали в пасхальном целовании выходцам из Западной Европы несмотря на то, что костюм явно обличал в них иноверцев. В 1676 г. русские служители "до дровосеков, водоносов и истопников включительно" пришли с поздравлениями к голландскому послу, одарив его и свиту "изящно расписанными яйцами" [28. С. 472]. Когда в свите голландского посольства, находившегося в Москве в 1665 г., скончался дворецкий, то на его похороны, помимо соотечественников, пришли и русские люди: "Из русских пришли истопники, дровосеки и кухонные слуги поклониться телу умершего и помолиться за упокой его души, по их обычаю просили у него прощения, жалели о его смерти, спрашивали как это вдруг он умер, отчего и т.д." [10. С. 171]. Оплакивая умершего и вознося молитвы за упокой его души, простые люди следовали сложившейся традиции, по-видимому, не задумываясь, насколько уместно такое поведение по отношению к иноверцу-"еретику".

На основании изложенного можно прийти к выводу, что конфессиональные различия не сформировали в народной среде устойчивой неприязни к выходцам из Западной Европы. Сам факт принадлежности к "немцам" не являл собой повода для враждебности русских горожан. Присутствие иноземцев не задевало религиозных чувств

русских людей, если не сопровождалось поступками, оскорбительными для почитаемых православных предметов, религиозных обычаев и обрядов. Фактор религиозной неприязни если и присутствовал, то не сформировал в среде русских горожан направленной ненависти и агрессивности по отношению к "немцам".

Дошедших до нас исторических свидетельств явно недостаточно, чтобы говорить о возникновении в народной среде в XVII в. устойчивых представлений, характеризующих действительные или мнимые "типичные" черты характера "немцев". Упоминания о высказываниях русских людей о внутренних качествах и нравах народов Западной Европы в источниках единичны. В 1669 г. хозяин двора, на котором остановился голландец Я. Стрюйс, был подвергнут телесному наказанию за неуплату налогов. На совет голландца не упрямитесь, пожалеть себя и заплатить положенное, "москвитянин" якобы ответил: "Люди, подобные вам, не должны давать советов; вы принадлежите народу трусливому, изнеженному и слабодушному, которого пугает даже тень опасности, который ищет доходов только приятным способом и легко достающихся" [39. С. 162–163].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Руцинский Л. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1871. Кн. 3.
2. Цветаев Д.В. Протестанты и протестантство в России до эпохи преобразований. М., 1890.
3. Уланов В.Я. Западное влияние в Московском государстве // Три века. М., 1991. Т. 2.
4. Милюков П.Н. Национализм и европеизм // Очерки по истории русской культуры. М., 1995. Т. 3.
5. Морозова Л.Е. Образ "чужого" в представлении людей Смутного времени нач. XVII века // Россия и внешний мир: диалог культур. М., 1997.
6. Олгарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
7. Рейтенфельс Я. Сказание светлейшему герцогу тосканскому Козьме третьему о Московии // Утверждение династии. М., 1997.
8. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4.
9. Кильбургер Ф. Краткое известие о русской торговле как она производилась в 1674 г. вывозным и привозным товаром по всей России // Курц Б.Г. Сочинение Кильбургера о русской торговле в царствование Алексея Михайловича. Киев, 1915.
10. Витсен Н. Путешествие в Московию 1664–1665. СПб., 1996.
11. РГАДА.
12. Корб И.Г. Дневник путешествия в Московию. СПб., 1906.
13. Письмо шведских словес А. Монеиера и Ю. Бенгардта в Посольский приказ о претензиях шведских подданных, ведущих торговлю в Новгороде (1629 г. не позднее марта 28) // Русско-шведские экономические отношения в XVII веке. Сборник документов. М.; Л., 1960.
14. Алеппский П. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. М., 1898. Вып. 3–4.
15. Давид И. Современное состояние Великой России или Московии // Вопросы истории. М., 1968. Вып. 1.
16. Сытин П.В. Из истории Московских улиц. М., 1952.
17. Родес де И. Донесения шведского резидента Родеса королеве Христине 1650–1655 гг. // Курц Б.Г. Состояние России в 1650–1655 гг. по донесениям Родеса. М., 1914.
18. Таннер Б. Описание путешествия польского посла в Москву в 1678 г. // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1891. Кн. 3.
19. Богоявленский С.К. Московская Немецкая слобода // Известия АН СССР. Сер. ист. и фил. М., 1947. Т. IV. № 3.
20. Рогожин Н. Культура и вероисповедание: посольский диалог средневековья // Россия XXI. М., 1997. Вып. 1–2.
21. Юзефович Л.А. "Как в посольских обычаях ведется", М., 1988.

22. *Даль В.* Толковый словарь... М., 1991. Т. 1.
23. Соборное Уложение 1649 года. Л., 1987.
24. Выписка из челобитной Архангельского духовенства (5 февраля 1686 г.) // *Цветаев Д.В.* Памятники к истории протестантства в России. М., 1888.
25. Извет в "государевом деле" на кормовых иноземцев С. Мора и Ф. Фон Любцова отставного стрельца Дениса Иванова (не ранее 1627 г.) // Записки Московского археологического института. М., 1911. Т. XIX.
26. *Айрман.* Записки о Прибалтике и Московии 1666–1670 гг. // Исторические записки АН. М., 1945. № 17.
27. Акты о выездах в Россию иноземцев // Русская историческая библиотека. СПб., 1884. Т. 8.
28. *Койэт Б.* Исторический рассказ или описание путешествия госп. Кунрада фан Кленка, чрезвычайного посла великомощных Штатов и его высочества госп. Принца Оранского, к великому государю царю и великому князю Московскому // Посольство Кунрада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу (1675–1676). СПб., 1900.
29. Патриаршая окружная грамота о запрещении печатать на бумажных листах изображения святых и торговать немецкими печатными листами с таковыми же изображениями (после 1674 г.) // Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. СПб., 1841. Т. 4.
30. *Хромов О.Р.* Западноевропейские источники русского религиозного лубка // Древняя Русь и Запад. Научная конференция. М., 1996.
31. *Мейерберг А.* Путешествие в Московию барона Августина Мейерберга и Горация Вильгельма Кальвучии, послов императора Леопольда к царю Алексею Михайловичу в 1661 году // Утверждение династии. М., 1997.
32. *Голубцов А.* Прения о вере, вызванныя делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891.
33. *Роде А.* Описание второго посольства в Россию датского посланника Ганса Ольделанда в 1659 году, составленное посольским секретарем Андреем Роде // Утверждение династии. М., 1997.
34. Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830.
35. Царская грамота псковичам с ответом на их челобитную (большую), поданную в Москве 12 мая 1650 г. (19 мая 1650 г.) // *Тихомиров М.Н.* Классовая борьба в России XVII в. М., 1969.
36. Новгородская челобитная (1650 г., конец марта) // *Тихомиров М.Н.* Классовая борьба в России XVII в. М., 1969.
37. *Тихомиров М.Н.* Классовая борьба в России XVII в. М., 1969.
38. Отрывки шведского дневника времен царя Алексея Михайловича // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1912. Кн. 1.
39. *Стрюйс Я.* Путешествие по России голландца Стрюйса // Русский архив. М., 1880. Кн. 1.



© 2002 г. Г. ЧУБА

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ УКРАИНСКИХ УЧИТЕЛЬНЫХ ЕВАНГЕЛИЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVI века

Рукописные учительные Евангелия (далее – ЕУ), памятники учительно-проповедческого содержания, – одно из самых интересных явлений в украинской письменности XVI в. Их появление в конце XVI в. и широкая популярность вплоть до середины XVII в. тесно связаны со сложными социальными процессами в Украине этой эпохи. Не удивительно, что ЕУ вызывают внимание специалистов разного профиля: историков, которые видят в них отражение определенных общественных перемен, исследователей богословия и философии, которые смотрят на них как на памятники религиозной и философской мысли, филологов, которым они интересны как отражение языковой ситуации, сложившейся в конце XVI – начале XVII в.

Разные аспекты ЕУ породили довольно обширную библиографию. Ю.А. Тиховский одним из первых указал на богатство заключенной в них информации: "Среди малороссийских и западнорусских переводов Священного Писания в XVI–XVII в. учительные Евангелия занимают первое место... Тексты сохранившихся рукописей и печатных изданий содержат не только списки оригиналов, но и их новые редакции и новые переводы" [1. С. 355–356].

И.Я. Франко указывал на необходимость "подробного исследования всех ЕУ, как опубликованных, так и рукописных" и отмечал, что "ни один список не передает в точности оригинала, а в рукописных ЕУ... можно изучить добавления самого переписчика, который использовал самые разные источники, не исключая народных традиций и верований" [2. С. 7].

ЕУ XVI–XVII вв. посвящен ряд работ В.Н. Перетца. Он первым указал на качественное отличие текстов второй половины XVI в. от переводных памятников предшествующих веков. По словам ученого, ЕУ второй половины XVI в. не имеют ничего общего, кроме плана, с известным ЕУ патриарха Филофея (или Каллиста). Своим возникновением они обязаны тем духовным лицам, кто, убедившись, что церковнославянский язык непонятен пастве, обратился к языку, который хотя и нельзя назвать народным, был тем не менее понятен сколько-нибудь грамотным людям [3. С. 5]. В.Н. Перетц описал выявленные им рукописи, в частности Тригорское ЕУ конца XVI в. [4] и ЕУ 1592 г. из собрания музея А.Н. Поля [5. С. 1–100]. Ученый указывает на общее происхождение и текстологическую близость этих памятников. К сожалению, мы не знаем, где теперь находятся эти рукописи.

Чуба Галина – канд. филол. наук, научный сотрудник Института украиноведения АН Украины во Львове.

Различные вопросы изучения рукописных ЕУ рассматриваются в работах И. Панькевича [6; 7], А.Л. Петрова [8], Ю.А. Яворского [9–11] и других ученых начала XX в. При этом особое место в изучении ЕУ заняли труды польского филолога Я. Янова. Он первым показал неоднородность этого обширного массива текстов, и предложил разделить их на списки церковнославянских оригиналов, копии печатных изданий, переводы польских толкований на Евангелие ("Postylla") и списки неустановленного происхождения [12. S. 317–335]. В другой работе автор выделяет среднеподольскую группу ЕУ, определяет место и время ее возникновения, выявляет источники данной редакции и районы ее распространения [13. S. 296–301]. Ряд статей польского ученого посвящен лингвистическим и текстологическим особенностям отдельных ЕУ [14. S. 197–206; 15. S. 119–163], заимствованиям из "Постыллы" М. Рея в текстах ЕУ [16. S. 301–306; 17. S. 310–319].

Современные исследователи продолжают изучать списки ЕУ с разных точек зрения (работы О. Горбача [18], М.В. Дмитриева [19], У. Добосевич [20], М. Кочиша [21. С. 26–28], И. Чепиги [22. С. 39–46] и др.) Однако до сих пор не существует исчерпывающего описания этих памятников, о необходимости создания которого писал еще И.Я. Франко.

Особенно важной задачей является классификация ЕУ на основе текстологического изучения и сопоставления текстов. Такая классификация позволяет по-новому понять сам феномен украинской культуры, каким выступили ЕУ, и открывает широкую перспективу их дальнейшего изучения. Текстологический анализ ЕУ должен основываться на констатации, что каждый список ЕУ второй половины XVI–XVII в. представляет собой не изолированный памятник письменности, а лишь звено в серии копий проповеднических сочинений того времени. Такой подход имеет несколько преимуществ: позволяет, во-первых, систематизировать большой массив сохранившихся памятников; во-вторых, оторваться от анализа отдельных текстов для того, чтобы взглянуть на них как на проявление некоторых философских, богословских, литературных и языковых тенденций развития украинской культуры; в-третьих, изучение списков той или иной выделенной группы позволит понять, что представлял собой оригинал, положивший начало серии копий.

Чтобы осуществить текстологическое изучение ЕУ нужно оговорить смысл употребляемых терминов. Одним из ключевых для нашего исследования является понятие *редакции*. Сразу подчеркнем, что содержание, которое мы в него вкладываем, несколько отличается от того, как этот термин принято до сих пор употреблять в текстологии. Как считается, редакция текста – это его переработка, обусловленная общественно-историческими событиями, литературными пристрастиями, индивидуальными вкусами книжника [23. С. 132]. Иначе говоря, речь идет лишь о модификации текста, и в этом случае понятие "редакция" сближается с понятием "копия" (= список). В нашем же исследовании мы объединяем в одну редакцию памятники, имеющие сходную композиционную структуру и близкие по содержанию тексты. Мы считаем, что все они были копиями одного и того же литературного прототипа. Таким образом, в нашем случае понятие "редакция" сближается с понятием "литературный текст". Приемлемо ли такое употребление традиционного термина? В нашем случае оно представляется вполне допустимым, так как, несколько абстрагируясь от деталей, можно обнаружить, что все *редакции* (тексты) ЕУ нового типа оказываются своего рода вариантами того жанра литературного текста, которым было традиционное Учительное Евангелие. Этот переводной памятник появился в украинской литературе вместе с зарождением книжности, был представлен несколькими редакциями до середины XVI в. и стал очень популярным среди украинских книжников [24. С. 46–49].

Выявление групп схожих в текстологическом отношении списков ЕУ (по нашей терминологии – редакций) приводит к выводу о непереносимом существовании у них общего начального текста – *протооригинала*, который положил начало серии копий [23. С. 142]. Но связь между ними необязательно соответствует отношениям копий

и оригинала. В реконструируемой цепи существовал ряд промежуточных списков, иногда к тому же переработанных очередным переписчиком. Об этом свидетельствуют, среди прочего, структурно-композиционные различия списков одной редакции. И поскольку рукописи ЕУ не были каноническими, переписчики обращались с ними свободно, чем с каноническими текстами, вносили свои поправки, дополнительные статьи (особенно в минейной части), фрагменты из других книг религиозного содержания – например, из Пролога.

Выявление редакций ЕУ нового типа позволяет утверждать, что у каждой из них был свой автор, чаще всего анонимный. Таким авторам, как нам представляется, мог выступать и один человек, и группа лиц, представлявших один из тогдашних просветительских центров.

Предложенные ниже наблюдения вытекают из исследования, которое проходило в два этапа. Сначала проводилась дифференциация выявленных списков ЕУ на основе критерия схожести и несхожести текстов. Таким способом среди списков выделялись редакции – группы рукописей, которые содержали один и тот же или сходные тексты.

На втором этапе исследования работа велась над каждой отдельной группой рукописей. Выявлялись *структурно-композиционные особенности* каждого списка, устанавливались *источники текста* протооригинала, определялась география распространения списков. Выделенные нами редакции ЕУ получали название по месту их предположительного создания. Отметим, однако, что мы стремились добиться глубокой дифференциации, так как часть текстов была создана и циркулировала практически на одной и той же территории.

Объектом изучения стали 70 рукописей ЕУ второй половины XVI–XVII в., выявленных автором в книжных собраниях Варшавы, Львова и Киева. В их числе 23 – из отдела специальных фондов Польской Национальной библиотеки в Варшаве (далее – ПНБ); 22 – в отделе рукописей Львовской научной библиотеки им. В. Стефаника (далее – ОР ЛНБ); 18 – в отделе рукописей и старопечатных изданий Львовского Национального музея (далее – ОР ЛНМ); 3 – в Институте рукописей Украинской национальной библиотеки им. Вернадского в Киеве (далее – ИР УНБ); 3 – во Львовском историческом музее (далее – ЛИМ), 1 – в отделе рукописных, старопечатных и редких книг Научной библиотеки Львовского государственного университета им. И.Я. Франко (далее – НБ ЛГУ). Сверх того, в исследовании использованы также описания 11 списков ЕУ из частных и приходских собраний конца XIX – начала XX в. Где находятся некоторые из этих рукописей в настоящее время, неизвестно. В целом общее число привлеченных к анализу списков – 81; из них удалось классифицировать 51.

Саноцкая редакция ЕУ

Текст саноцкой редакции ЕУ выявлен в 16 из обследованных рукописей:

- ЕУ 1588 г., ОР ЛНБ, фонд Народного дома, № 379 (далее – список 1.1);
- ЕУ конца XVI в., ПНБ, Akcesje – 2729 (далее – список 1.2);
- ЕУ конца XVI в., ПНБ, Akcesje – 2794 (далее – список 1.3);
- ЕУ конца XVI в., ПНБ, Akcesje – 2847 (далее – список 1.4);
- ЕУ конца XVI в., ОР ЛНБ, фонд Народного дома, № 77 (далее – список 1.5);
- ЕУ конца XVI в., ОР ЛНБ, фонд Научного общества имени Т.Г. Шевченко, № 91 (далее – список 1.6);
- ЕУ конца XVI в., ОР ЛНБ, фонд Научного общества имени Т.Г. Шевченко, № 192 (далее – список 1.7);
- ЕУ конца XVI в., ОР ЛНМ, № 392 (далее – список 1.8);
- ЕУ конца XVI в., ОР ЛНМ, № 611 (далее – список 1.9);
- ЕУ конца XVI в., НБ ЛГУ, № 200/III (далее – список 1.10);
- ЕУ 1635 г., ОР ЛНБ, фонд Народного дома, № 62 (далее – список 1.11);
- ЕУ начала XVII в., ПНБ, Akcesje – 2756, л. 1–20 (далее – список 1.12);
- ЕУ начала XVII в., ОР ЛНМ, № 257 (далее – список 1.13);
- ЕУ начала XVII в., ОР ЛНБ, фонд Научного общества имени Т.Г. Шевченко, № 397 (далее – список 1.14);
- ЕУ середины XVII в., ПНБ, Akcesje – 2597 (далее – список 1.15);
- ЕУ 1650 г., в., ОР ЛНМ, № 456 (далее – список 1.16).

Судя по описаниям, текст санецкой редакции содержали также Бодянское ЕУ конца XVI – начала XVII в. [9]; Пряшевское ЕУ 1640 г. [18; 25]; Ладомирское ЕУ XVII в. [6. С. 93–107]; частично – Угрянское ЕУ XVII в. (поучения на 5-ю неделю Великого поста и на 1–8 недели после Пятидесятницы) [11. С. 41–55].

Структурно-композиционные особенности этих список таковы. В большинстве памятников этой группы текст складывается из двух частей. Первую, триодную часть, составляют воскресные евангельские чтения и их проповеднические толкования; вторую, минейную – чтения на важнейшие праздники и дни памяти святых. Различия в репертуаре первой части рукописей незначительны, и они касаются преимущественно цикла пасхальных чтений. В частности, список 1.1 содержит отличное от других списков поучение на неделю Пасхи ("Ныне вся прорчскаа слава оказалась"¹ [Л. 51 об. – 58 об.]), Фомину неделю ("Подарка албо оупоминок духовный през особу духовною" [Л. 58 об. – 63 об.]), в четверг на Сошествие Святого Духа ("Християне наймилшии ныне слышите вьсех пророков слова" [Л. 91–95]). Аналогичное поучение в неделю Пасхи содержит и список 1.15, Л. 58–63. Список 1.10 пополнен поучением в Светлый понедельник "В якои в неделю нынешнюю сталася реч дивнаа" (Л. 110–115), а поучения на 3–6 неделю после Пасхи заменены соответствующими текстами из жидачевской редакции ЕУ (см. ниже). Аналогичное поучение на Светлый понедельник содержится в списке 1.3 (Л. 57–61 об.).

Списки 1.3, 1.6 и 1.13 содержат отсутствующее в других рукописях поучение на Вознесение Господне "Слова сут ясны написаны през евангелиста Луку" (соответственно, Л. 81 об. – 86 об., 50–54 и 53 об. – 58). На тот же день церковного календаря в списке 1.14 приходится иное поучение – "Слышали есте благовернии християне з нынешней евангелии о востании из мертвых Иисуса Христа" (Л. 91 об. – 96).

Других различий в триодной части этой группы ЕУ нет.

Значительно больше расхождений в подборе поучений для минейной части ЕУ. В частности в восьми списках (1.2, 1.4, 1.6, 1.9, 1.13, 1.14, 1.15, 1.16) помещен цикл чтений на дни перед и после Воздвижения Честного Животворящего Креста Господня, Рождества и Крещения. Эти поучения помещены также в Угрянском списке ЕУ [11. С. 41–55], а также в списках, триодную часть которых образует текст перемышльской редакции ЕУ (см. ниже).

Минейную часть списков 1.1, 1.3, 1.6, 1.9, 1.11, 1.14, 1.16 составили чтения из разных переводных источников (Пролога, Златоуста, ЕУ Каллиста-Филофея). Их подбор индивидуальный в каждом из названных списков. Изученные памятники включают также "Живота вечного зеркало" (1.1, Л. 359–366; 1.6, Л. 263–265 об.), "Слово архангела Михаила" (1.16, Л. 263–265 эв; 1.13, арк. 212–217), "Слово о знаках епископских" (1.9, арк. 129 об. – 139 об.) и некоторые другие чтения.

Из этого можно заключить, что протооригинал текста санецкой редакции ЕУ содержал лишь поучения на триодную часть церковного календаря. В минейной же части рукописей ЕУ тексты помещались по усмотрению переписчика.

Источники текста санецкой редакции ЕУ достоверно не установлены. В ЕУ мы неоднократно находим указание на чуждый православным церквям обычай вставать во время чтения Евангелия и садиться во время проведи: "А так вшитци из набоженством и тыж с пилностю ставши кождыи на своем месци выслушайте слова божиа" (1.11, Л. 100); "прошу вас вшиткых помолемося... а за тым мейте себе месце к седаню а слушайте слова Божиего с пилностю" (1.3, Л. 6 об.). Текст явственно имеет целью защитить православие от нападков его противников. Его авторы неоднократно подчеркивают свою принадлежность к православной церкви ("Мы будучи закону греческого" [1.3, Л. 4]). Об этом говорят заявления об исповедании православных догматов веры "А так вызнавати маемо благовернии християне иж дух святыи от отца родити и на сыне почивает" (1.14, Л. 102). В тексте мы встречаем и выступления против еретиков ("Иж тых учителей фалшивых много на свет пришло котории хотят

¹ Здесь и далее церковнославянские тексты и "руська мова" передаются в упрощенной форме (прим. переводчика).

истинное слово божие изничтожит... а они нам мовят иж бысмо сами измышляли себе закон" [1.1, Л. 171 об.]), и особенно против Лютера ("А комуж то мовит пане Лютре тое всем нам... людии не зводи от пути правого вѣрвртаючи правдивыи слова божиа" [1.1, Л. 67]).

Говоря о времени возникновения протооригинала санецкой редакции, можно с уверенностью утверждать, что ее текст возник до середины 1580-х годов, о чем свидетельствуют наличие списка 1588 г. и анализ филиграней недатированных рукописей. В конце XVI в. списки санецкой редакции ЕУ широко распространялись (10 списков из 16). Они оставались весьма распространенными в начале XVII в. (5 списков), но к середине XVII в. встречаются реже (список 1.6 1650 г. и Углынский список 1640 г.).

Что касается места создания текста санецкой редакции, то изучение маргинальных записей в изученных рукописях позволяет думать, что текст санецкой редакции ЕУ возник и бытовал на территории между Санокком, Перемышлем и Ярославом и соседствующих с нею. Точно известно лишь место создания списка 1.11 – село Высочаны возле Санока. Поэтому и всю редакцию можно обозначить как санецкую.

В других рукописях мы встречаем лишь указания на пути миграции текста. Так, в записи, сделанной в XVII в. на списке 1.1 сказано, что книгу купил Иван Штефанович для "Сирокецкой" церкви Преображения Господня (Л. 13 об.). Видимо, речь идет о селе Сиракизцы под Перемышлем. Рукопись 1.2 попала в библиотеку греко-католического капитула в Перемышле из церкви села Дрогоева (Л.1) близ Радимно (территория современной Польши). На соседней территории бытовал список 1.3, который в конце XVII в. находился в церкви великомученика Никиты в селе Лежахове (Л. 1). Список 1.9 поступил в фонды ЛНМ из села Недельное (в настоящее время – Старосамборский район Львовской области).

Несколько южнее бытовал список 1.16. В многочисленных записях XVII в. на страницах этой рукописи упоминается имя отца Василия Смежикова, "презвитера хмелинского" (Л. 151). Очевидно, речь идет о селе Хмель под Лиском.

Поэтому можно заключить, что сфера распространения санецкой редакции ЕУ не ограничивалась обозначенной выше территорией. Уже в первой половине XVII в. ее текст был известен в Закарпатье, на что указывают Ладомирский, Пряшевский и Углынский списки.

Перемышльская редакция ЕУ

Текст перемышльской редакции ЕУ обнаруживается в 15 из выявленных нами списков:

- ЕУ конца XVI в., ОР ЛНМ, № 326 (далее – список 2.1);
- ЕУ конца XVI в., ПНБ, Аксесје – 2823, л. 1–315 (далее – список 2.2);
- ЕУ, ПНБ, Аксесје – 2823, л. 316–353 (далее – список 2.3);
- ЕУ конца XVI – начала XVII вв. (до 1605 г.), известное в научной литературе под именем Тростянецкого [14. S. 197–206], ПНБ, Аксесје – 2584 (далее – список 2.4);
- ЕУ конца XVI в., ПНБ, Аксесје – 2930 (далее – список 2.5);
- ЕУ 1615 г., ОР ЛНМ, № 95 (далее – список 2.6);
- ЕУ начала XVII в., ПНБ, Аксесје – 2757 (далее – список 2.7);
- ЕУ начала XVII в., ПНБ, Аксесје – 2823 (далее – список 2.8);
- ЕУ начала XVII в., ОР ЛНМ, № 431 (далее – список 2.9);
- ЕУ 1637 г. из села Яворника, переписанное Иоанном Гавриловичем, иереем Яворницким, ПНБ, Аксесје – 2831 (далее – список 2.10);
- ЕУ 1646 г., переписанное Иоанном Гавриловичем Бабицким, пресвитером Яворницким, ПНБ, Аксесје – 2783 (далее – список 2.11);
- ЕУ первой половины XVII в., ОР ЛНМ, № 44 (далее – список 2.12);
- ЕУ первой половины XVII в., ПНБ, Аксесје – 2755 (далее – список 2.13);
- ЕУ середины XVII в., ОР ЛНМ, № 29 (далее – список 2.14);
- ЕУ конца XVII в., ПНБ, Аксесје – 2597 (далее – список 2.15).

Тот же текст находился в Скотарском списке ЕУ 1588 г. (см.: [26]), Медяницком списке ЕУ XVII в. (описание этого памятника см.: [27. С. 422–425]), частично – в Углянском списке ЕУ XVII в. (поучения на 10–32 неделю по Пятидесятнице), а также во фрагменте ЕУ конца XVI в. из собрания А. Петрушевича (ОР ЛНБ, собрание А. Петрушевича, № 409).

Структурно-композиционные особенности списков. Состав ЕУ этой группы практически одинаков в той части чтений, которая относится к подвижной части церковного календаря. Различия наблюдаются в чтениях на Страстную неделю и Пасху. В частности, в списках 2.4 (Л. 69–97), 2.6 (Л. 27–64), 2.11 (Л. 47–62 об.), 2.13 (Л. 49–72 об.) помещены чтения на страсти Господни ("Ныне всех пророковъ прочества съплънилися"), а в списках 2.9 (Л. 33–36) и 2.12 (Л. 59 об. – 64) встречается текст "Истории о новом законе", приуроченный к Великому четвергу. Иных существенных различий в составе триодной части изученных ЕУ не выявлено.

В большей части списков ЕУ перемышльской редакции после триодной части текста помещен специальный цикл чтений на недели перед и после праздников Воздвижения, Рождества и Крещения. Тот же цикл текстов мы встречаем в списках 1.6, 1.9, 1.13, 1.14, 1.16 саночкой редакции ЕУ. Факт перемещения части текстов перемышльской редакции в списки саночкой редакции говорит о параллельном бытовании обоих текстов ЕУ на одной и той же или соседних территориях, а также о большой популярности этого текста среди книжников того времени.

Проанализированные списки содержат и различные дополнительные чтения. В частности, это поучения на освящение церкви (2.12, Л. 315–320), на похороны (2.7, Л. 400 об. – 406; 2.9, Л. 200–205; 2.10, Л. 270 об. – 274; 2.12, Л. 320–327; 2.13, Л. 361 об. – 364 об.), на венчание (2.4, Л. 443 об. – 448 об.; 2.7, Л. 395 об. – 400 об.; 2.10, Л. 268 – 270 об.; 2.13, Л. 358 об. – 361 об.), объяснения Десятословия (2.4, Л. 457–468; 2.7, Л. 409 об. – 416 об.; 2.10, Л. 276 об. – 283; 2.12, Л. 328–337 об.; 2.13, Л. 367–375).

Источники текста. Авторы перемышльской редакции ЕУ предложили своим слушателям собственные толкования библейских текстов, вложив в них значительный морализаторский элемент. Некоторое влияние на эти тексты имели и произведения западноевропейских проповедников. В частности, в некоторых поучениях были использованы отрывки из "Постылли" М. Рея (это обнаружил в свое время Я. Янов [16. S. 301–306; 17. S. 310–319]). Например:

Пекныи почато(к) наимилшии хр(с)тиане а срогое доко(н)чєня тоеи приповести іс хве кѣтороую гь нам ту(т) оу писме зоставити рачи(л) пре(з) еv(р)листа стого а правдиваго ка(н)цлера таемни(ц) бозства своего стого (2.6, л. 171 об).

То ю(ж) ту наипрѣво маемо бачити с тои еv(р)ліи и(ж) таа невеста была поганка жона ханнея и была грешница а была далеко отдалена от споле(ч)ности божіихъ выбраны(х) и в гневѣ божіи(м) была (2.6, л. 205 об.)

Присмотремо(ж)ся справа(м) божіи(м) кого то зове(т) господарє(м) и я(к) зываетъ до ты(х) свои(х) обфитости розмаиты(х) гостіи свои(х) и якъ и(м) възгрьдил и ины(х) ро(с)каза(л) зывати (2.6, л. 267 об.)

Piękny początek ale srogoye dokończenie tey przypowieści Pana naszego którą nam tu na piśmie zostawić raczył przez ewangelistę swego а prawdziwego kanclera tajemnic bostwa swego (niedziela 22 po Trójce św.)

To już tu naipierw mamy baczyć s tey ewangelyey iż ta niewiasta była poganka była gresznica daleko oddałona od społeczności przebranych Pańskich а wszystka była w gniewie Pańskim (niedziela 2 postu)

Potrząj że pilno а przyparuy się sprawam Pana tego kogo on tu zowie gospodarzem y iako powoływa do tych swych hoynych obfytości rozmaitych gości sobie y iako mu się wymawiaią y iako imi wzgardził а inych powołać roskazał (niedziela po Trójcy św.)

Займствования из сочинения М. Рея выявляются в шести поучениях:

"Постылля" М. Рея

22-я неделя после Троицы
5-я неделя после Троицы
2-я неделя Великого поста
7-я неделя после Нового года
1-я неделя после Троицы
14-я неделя после Троицы

Почуения в перемышльській редакції ЕУ:

11-я неделя после Пятидесятницы
17-я неделя после Пятидесятницы
18-я неделя после Пятидесятницы
21-я неделя после Пятидесятницы
28-я неделя после Пятидесятницы
29-я неделя после Пятидесятницы

Время создания протооригинала. Протооригинал перемышльської редакції ЕУ возник до середины 1580-х годов (это устанавливается благодаря Скотарскому списку 1588 года), хотя и не раньше 1560-х–1570-х годов, на что указывают выявленные займствования из "Постылли" М. Рея, два первых издания которой датируются 1557 и 1571 гг. Текст перемышльської редакції ЕУ был хорошо известен в конце XVI в. и активно распространялся украинскими книжниками вплоть до середины XVII в.

Место создания протооригинала. Изучение записей на полях списков перемышльської редакції ЕУ выявило, что ее текст возник и получил наибольшее распространение на территории между Перемышлем, Саноком и Старым Самбором. В частности, в списке 2.6 (Л. 63 об.) мы находим упоминание, что он создан в 1615 г. Игнатием Гостиславским, дьяконом перемышльским. Это позволило нам назвать эту редакцию перемышльської. Списки 2.10 и 2.11 были переписаны в 1637 и 1646 гг. Иоанном Гавриловичем, пресвитером Яворницким, служившим в храме св. великомученика Дмитрия. Видимо, речь идет о селе Яворник Русский, около Динова. Известно также, что список 2.10 продолжал циркулировать в данном регионе. В 1671 г. его приобрел Федор, пресвитер Волоцкий (Л. 11–19). Скорее всего имеется в виду село Володж, так как этот населенный пункт, а также соседние Динов и Дуброва неоднократно упоминаются в маргиналиях XVII и начала XVIII в. В 1731 г. эта книга стала собственностью Павла Свидинского, пресвитера Волоцкого (Л. 9 об.), а затем Лодинского (Л. 1 об.). Второе наименование относится, вероятно, к селу Лодины около Санока. Это предположение подкрепляется тем, что книга поступила в библиотеку греко-католического капитула в Перемышле из соседнего села Семушова (запись на внутренней стороне верхней части переплета).

На соседней территории бытовал список 2.4 (Тростянецкое ЕУ). В записи на Л. 4–10 и 279 об. сказано, что в 1605 г. его купил Тимофей, корчмарь тростянецкий, и передал рукопись в местную церковь Рождества Богородицы. Село Тростянец находилось недалеко от Лиска, на территории современной Польши.

Под Саноком в XVII в. бытовал список 2.12. В нем на Л. 3–20 упомянуты населенные пункты Дукля и Вислочек. В начале XX в. книга была передана в собрание Львовского Национального музея отцом Вахнянином из села Суrowцы.

Среди мест миграции списка 2.1 в XVIII в. были несуществующие теперь населенные пункты Волховець (Л. 8), Панишов (Л. 80 об.), Хревт, которые лежали к югу от Устроков Дольних.

В списке 2.9 есть следы нахождения на соседних территориях. В начале XVIII в. книга была передана Ясеницкой церкви архангела Михаила, в которой, видимо, следует видеть, церковь села Замковые Ясеницы в Старосамборском районе Львовской области. На страницах этой рукописи – многочисленные записи, связанные с именами старосамборских наместников – о. Василия Ясеницкого (Л. 146) и о. Григория Жробека (Л. 73).

В записях XVIII в. на полях списка 2.2 упомянуты Самбор, Лопушанка, Явор. Два последних лежат в Старосамборском районе Львовской области. Книга поступила в библиотеку греко-католического капитула из села Деревня около Жовквы (запись на Л. 1).

Несколько севернее очерченной выше территории бытовал список 2.7. Эта рукопись поступила в библиотеку греко-католического капитула в Перемышле из Старого Села около Любачева.

Кроме того, текст перемышльской редакции ЕУ уже в конце XVI в. был известен в Закарпатье. Об этом свидетельствует Скотарский список 1588 г. и список Марамарешского Углянского монастыря, который содержит отдельные поучения этой редакции ЕУ.

Несколько позднее текст перемышльской редакции ЕУ стал встречаться и в Подолии. Во вкладной записи конца XVII в. в списке 2.14 упоминают Китай-город, местечко Каменец-Подольского района Хмельницкой области. На Л. 45–55 указано, что книга была куплена отцом Иоанном, приходским священником села Бабинец (ныне – Борщевский район Тернопольской области) у отца Якова, приходского священника села Мукши (видимо, это современная Мукша Великая около Каменца Подольского).

Жидачевская редакция ЕУ

Текст этой редакции ЕУ содержится в пяти списках:

ЕУ конца XVI в., ОР ЛНБ, собрание А. Петрушевича, № 31 (далее – список 3.1);

ЕУ конца XVI в., ОР ЛНБ, собрание А. Петрушевича, № 77 (далее – список 3.2);

ЕУ 1603 г., ОР ЛНБ, собрание А. Петрушевича, № 78 (далее – список 3.3);

ЕУ первой половины XVII в. ОР ЛНМ, № 105 (далее – список 3.4);

ЕУ второй половины XVII в. ОР ЛНМ, № 265 (далее – список 3.5).

Возможно, что тот же текст находился и в списке первой половины XVII в., принадлежавшем Василию Радкевичу. Это можно лишь предполагать, так как данное Я.Н. Шаповым описание рукописи очень кратко [28. С. 35–36]. Однако приведенные Я.Н. Шаповым отрывки совпадают в целом с текстами перечисленных выше списков.

Некоторые чтения жидачевской редакции ЕУ (поучение в первую неделю поста, в недели о женах-мироносицах, о расслабленном и о слепце) находятся также в списке священника Андрея из Ярославля 1585 г. [15. S. 119–163] из собрания А. Петрушевича (ОР ЛНБ, собрание А. Петрушевича, № 5); в списке конца XVI в. из фондов Львовского Исторического музея (ЛИМ, № 104; поучения в сырпустную неделю, в 1–5 недели поста и в цветную неделю); в списке начала XVII в. из фондов Польской Национальной библиотеки (ПНБ, Akcesje – 2904, поучения от недели мытаря и фариесея до недели Пасхи).

Структурно-композиционные особенности списков. Тексты минейной части в этой редакции ЕУ варьируются незначительно. Практически одинаков состав списков 3.1, 3.2, 3.3. Единственное их различие – присутствие в списке 3.1 чтения на Великий четверг ("О мучении Христове. Кды приближалося свято опресночное", Л. 30 об. – 38).

Списки 3.4 и 3.5 имеют более серьезные различия. В первом из них изменены поучения в неделю Великого поста: помещено дополнительное чтение в первую субботу поста ("Валенту царствующоу в афинстем граде", Л. 27–33 об.), чтение на пятую неделю поста заменено аналогичным из печатного издания ЕУ 1616 г. (Л. 50–54 об.), а чтение на шестую неделю поста заимствовано из ЕУ К. Транквиллиона-Ставровецкого (Л. 54 об. – 69 об.). В данный список включено также чтение о страстях Господних на Великий четверг ("Ныне всех пророк пророчества спълънилися", Л. 69 об. – 101). В списке 3.5 цикл чтений от Фоминой недели до недели Святых Отцов заменен соответствующими поучениями из ЕУ Транквиллиона-Ставровецкого (Л. 12–72).

Подбор чтений в минейной части списков индивидуален в каждом отдельном случае. Так, большая часть этих текстов в списках 3.1 и 3.2 взяты из Пролога и Златоуста, причем подбор в каждом случае особый в том, что касается и объема, и состава. В списке 3.5 минейная часть вообще отсутствует, и вместо нее помещена

копия "Ключа разумения" Иоанникия Галятковского. Поэтому можно предположить, что протооригинал текста перемышльской редакции ЕУ включал только триодную часть. Чтения в минайной части могли подбираться по желанию или заказчика, или самого переписчика.

Источники текста. Составляя свои проповеди, авторы этой редакции ЕУ использовали и "Постыллю" М. Рея, и ЕУ Каллиста-Филофея. Заимствования из Рея часто оказываются дословным переводом отрывков из его проповедей.

Ев(г)листа стьи пише(т) в нинешне(м) ев(г)лии оказуючи на(м) працю га избавителя нашего ісь ха котороую уставичне чини(л) о спсеніи гршнаго народу лю(д)скаго (3.1, л. 10 об.)

Обетницъ розличны(х) самага единого бжства на розличны(х) месте(х) е(ст) много написаны(х) и пото(м) чере(з) пр(о)ркь моцне утверж(д)ены(х) о пришествію га избавителя нашего іса ха которыися мель въ члче(н)стве оказати (3.1, Л. 26 об.)

Ту(т) ся праве на(д) народо(м) лю(д)скы(м) выплънила(с) онаа стараа приповесть и(ж) по смоуткоу веселіе, а по велико(м) забуренію радо и ясно бывае(т) (3.1, Л. 38 об.)

В общей сложности, заимствования из "Постылли" обнаружены в десяти поучениях:

Почуения из жидачевской редакции ЕУ

2-я неделя поста
5-я неделя поста
неделя Цветная
неделя Пасхи
Фомина неделя
5-я неделя после
Пятидесятницы
9-я неделя после
Пятидесятницы
11-я неделя после
Пятидесятницы
14-я неделя после
Пятидесятницы
18-я неделя после
Пятидесятницы

Проповеди М. Рея

неделя 19 по Трójcy św.
неделя 8 по Now. Lecie
неделя 1 Adwentu
неделя Wielkanocna
неделя św. Tomy
неделя 3 postu

неделя 4 по Nowym lecie

неделя 22 по Трójcy św.

неделя 20 по Трójcy św.

неделя 5 по Трójcy św.

Цитируя произведение польского проповедника, авторы украинского текста творчески подходили к заимствованиям. Они приспособляли тексты Рея к требованиям гомилического жанра своих проповедей, существенно сокращая их и используя лишь отдельные фрагменты, которые брали чаще всего из вступлений или начальных частей поучений Рея, где давались пояснения к библейскому тексту.

В своих поучениях авторы жидачевской редакции ЕУ используют и соответствующие части хорошо известного и распространенного в то время ЕУ Каллиста-Филофея. Заимствования из этого памятника выявлены в поучениях на 3-ю неделю Поста, на неделю о расслабленном, о женах-мироносицах, о слепорожденном, на неделю святых отцов, на 10-ю, 14-ю и 20-ю недели после пятидесятницы. Заимствования из ЕУ Каллиста-Филофея – скорее пересказ, чем дословное цитирование. Авторы довольно вольно обходятся с текстом Каллиста-Филофея: передают его разговорным языком, расширяют, дополняют своими собственными толкованиями, объясняют отдельные слова.

Приведем несколько примеров:

Преобразуя и пре(д)писуя бж(с)твенныи Моисеи животворящаго и бже(с)твеннаго кр(с)та жезломъ Чермное море пресече и жидове немокрено и нескорбно проведе яко стена обоюдусташа воды (Евангелие учительное. Заблудов, 1569. Л. 44).

Веруюте же и мы братіе възжидителя и содетеля и га и поклоняются ему яко от тмы и заблужденія и от клятвы насъ свобождыша и просвыщыша дша и телеса ве(м) бо тои в миръ пришель естъ дела же света (Евангелие учительное. Заблудов, 1569. Л. 106)

Проведенный анализ пяти списков позволяет лишь приблизительно определить время создания протооригинала жидачевской редакции ЕУ. Лишь список 3.3 точно датирован 1603 г. Ясно, что протооригинал был создан раньше, и даже до середины 1580-х годов, поскольку некоторые тексты именно этой редакции ЕУ встречаются в рукописи 1585 г. из фондов ЛНБ (собрание Петрушевича, № 5). Вместе с тем, протооригинал не мог возникнуть раньше 1560-х годов, о чем говорят заимствования из "Постиллы" М. Рея.

Место возникновения протооригинала. Изучение приписок на полях этой группы рукописей приносит следующие указания на район бытования ЕУ жидачевской редакции. Список 3.3 был переписан в селе Чолганы Жидачевского повета. Этот населенный пункт находился на территории Долинского района Ивано-Франковской области. Одним из пунктов миграции списка 3.1 в XVII в. было село Турады, лежащее теперь в Жидачевском районе Львовской области. Список 3.2 в XVII в. принадлежал церкви Рождества Пресвятой Богородицы в селе Бережницы. Сегодня это, видимо, Королевские Бережницы Стрыйского района Львовской области. На Л. 144 списка 3.5 в качестве пункта миграции этого списка упомянута Ростоцкая церковь Василия Кесарийского. Скорее всего, это село Ростоцки нынешнего Долинского района Ивано-Франковской области. Столь узкая сфера распространения списков этой редакции, которая сегодня совпадает с двумя соседними районами (Жидачевский район Львовской области и Долинский район Ивано-Франковской области) дает основание назвать редакцию жидачевской.

Изученный текст был известен и на других территориях. В частности, список 3.4 (XVIII в.) принадлежал церкви Николая в Тухле (ныне – Сколовский район Львовской

Пре(д)образоваль и прописаль бж(с)твенні(и) Моисеи еще в старо(м) законе животворящаго и бж(с)твеннаго крста гня коли вывелъ жидовскы(и) наро(д) изъ Египту и палицею Чермное море разделить на полы и жиды немокрыми ногами сквозе оное море провель та(к) и(ж) вода имь обаполь я(к) стена стала (3.5, Л. 42).

Прото(ж) мы братіа милаа вероуимо въ ха сна бжіа избавителя своего и поклоняимося емоу и(ж) на(с) от заслепленія вивель и от проклятва вечного высвободи(л) на(с) и объясни(л) пришествіем свои(м) сты(м) д(у)ши и тела наши або ве(м) о(н) све(т) истинныи и которыи просвещает(т) ко(ж)дого челка приходящаго на то(т) све(т) (3.3, Л. 60).

области). Список конца XVI в. из фондов Львовского Исторического музея (№ 104), в котором встречаются некоторые поучения из этой редакции ЕУ, поступил в фонды музея из церкви Св. Троицы села Потеличи (ныне – в Рава-Русском районе Львовской области). Недалеко от этого места, в селе Речицы около Унева был выявлен список, который теперь хранится в Варшаве. Многочисленные приписки на полях изученных кодексов говорят о том, что они активно читались.

Среднеподольская редакция ЕУ²

Текст этой редакции ЕУ мы находим в четырех из известных нам списков:

ЕУ 1592 г., [5] (далее – список 4.1);

ЕУ конца XVI в. из Отдела рукописей Львовского Национального музея, № 417 (далее – список 4.2);

Тригорское ЕУ начала XVII в. [4] (далее – список 4.3);

ЕУ первой половины XVII в. в ОР ЛНБ, собрание НТШ, № 236 (далее – список 4.4).

В.Н. Перетц указал на близость текстов списка 1592 г. и Каневского ЕУ конца XVI – начала XVII в. [5. С. 40]. Некоторые проповеди этой редакции ЕУ выявлены в списке конца XVI в. из фондов ИР УНБ [29].

Структурно-композиционные особенности списков. Сравнение состава триодной части этих списков не выявило существенных расхождений в подборе и последовательности проповедей. Отличается от других лишь поучение на вторую неделю после Пятидесятницы в списке 4.4 ("Давно то на(м) Христос Спаситель оповедел", Л. 46 об. – 49 об.).

В минейной части подбор поучений оказался фактически особым в каждом отдельном списке. Видимо, в протооригинал данной редакции входили лишь поучения из триодного цикла. Подбор чтений в минейной части определялся либо перепищиком, либо заказчиком.

Во всех проанализированных списках встречается поучение "На погреб христианского человека". Как предполагает Я. Янов, этот текст мог появиться в украинском памятнике по примеру "Постиллы" М. Рея [13. С. 299].

Источники текста. Изучая состав ЕУ 1592 г. В.Н. Перетц заметил, что стиль памятника позволяет думать, что это перевод какого-то польского произведения [5. С. 40]. В другой работе ученый предположил, что источниками ЕУ этого типа были проповеди П. Скарги или "Постилла" Я. Вуйка [3. С. 5]. Однако сравнение проповедей этой группы ЕУ с названными польскими сочинениями показывает, что источники переводов в данной редакции ЕУ были другими. Большая часть поучений опирается на "Постиллу" М. Рея, а не на сочинения П. Скарги или Я. Вуйка.

Цитаты из книги М. Рея выявлены в 19-ти поучениях:

Почувения среднеподольской редакции ЕУ	Почувения М. Рея
5-я неделя поста	dzień św. Jakuba
Фомина неделя	niedziela św. Tomy
неделя жен-мироносиц	niedziela Wielkanocna
неделя всех святых	26 niedziela po Trójcy św.
2-я неделя после	dzień św. Mateusza
Пятидесятницы	
6-я неделя после	19 niedziela po Trójcy św.
Пятидесятницы	

² Так эта редакция названа Я. Яновым [13].

8-я неделя после Пятидесятницы	niedziela 4 postu
9-я неделя после Пятидесятницы	niedziela 4 po 3 królach
11-я неделя после Пятидесятницы	22 niedziela po Trójcy św.
15-я неделя после Пятидесятницы	18 niedziela po Trójcy św.
17-я неделя после Пятидесятницы	niedziela 2 postu
20-я неделя после Пятидесятницы	16 niedziela po Trójcy św.
21-я неделя после Пятидесятницы	niedziela 17 po Nowym lecie
22-я неделя после Пятидесятницы	2 niedziela po Trójcy św.
24-я неделя после Пятидесятницы	24 niedziela po Trójcy św.
26-я неделя после Пятидесятницы	2 niedziela po Trójcy św.
28-я неделя после Пятидесятницы	1 niedziela po Trójcy św.
29-я неделя после Пятидесятницы	14 niedziela po Trójcy św.
32-я неделя после Пятидесятницы	dzień poświęcania kościelnego

Таким образом, авторы среднеподольской редакции ЕУ черпали из сочинения М. Рея больше, чем авторы других редакций.

Украинские авторы перенимают и структуру поучений польского проповедника. Как и у М. Рея, их поучения построены по такому плану: вступление – чтение из Евангелия – проповедь. Вступление обыкновенно начинается словами "Которое то читане имаеш, вставши, с почтливостю послухати" (список "4.4, Л. 40). Очень часто после евангельского текста помещается обращение к читателям: "То е конец нынешней евангелии, на которую то евангелию имаю нащо щирей вашим милостям провидете, едно ж рачьте кождый седши на своих местех на лица свои положити креста Христова знамение" (список 4.4, Л. 99 об.). Следуя за польским проповедником, украинские авторы упоминают в своих текстах обычай вставать во время чтения Евангелия и садиться во время проповеди, что было характерно для протестантов и отсутствовало в православной культуре.

Другим весомым источником текста среднеподольской редакции ЕУ стало ЕУ Каллиста-Филофея. В частности, это касается проповедей на 3-ю и 4-ю неделю поста, на Цветную неделю, неделю Самарянки, Слепорожденного, Святых отцов и 3-ю, 5-ю, 7-ю, 10-ю, 12-ю, 16-ю, 19-ю, 25-ю, 27-ю, 31-ю недели после Пятидесятницы.

Время создания протооригинала можно установить только приблизительно. Наличие точной даты в списке 1592 г. показывает, что в конце XVI в. текст этой редакции ЕУ уже сложился. Заимствования из М. Рея позволяют допустить, что протооригинал сложился еще раньше, в 1570-е – 1580-е годы XVI в., т.е. в то время, когда этот жанр книжности пользовался особой популярностью в польском и украинском населении.

Место создания протооригинала данной редакции ЕУ определяется, в частности, на основе того, что список 4.1 был создан в "именю пана Синявского отчизном, на селе Оугриновцех. А трудился Даниил попович Гриневский на початку, а после

Федор Пашкович, родом из Сатанова". В.Н. Перетц дал название Тригорскому списку на основе записи о передаче этой книги Троицкой церкви Тригорского монастыря около Житомира. Эти факты позволили Я. Янову назвать эту группу ЕУ сначала снявско-житомирской, а потом, более широко – среднепольской [13. S. 298]. Таким обозначением пользовались и мы. Однако записи на полях выявленных нами списков свидетельствуют, что район распространения текста не ограничивался Подоліей. Список 4.4 был известен в Закарпатье. На это указывает запись о передаче этой книги Есеницкой церкви Успения Пресвятой Богородицы. Видимо, речь идет о селе Есеников в Закарпатье, ибо именно отсюда (от Гедсона Стрипского) эта рукопись поступила в Научное общество им. Т.Г. Шевченко во Львове. Список ЛИМ № 104, в который вошли и некоторые проповеди среднеподольской редакции ЕУ, в XVII в. принадлежал Святотроицкой церкви в селе Потеличи (ныне – в Рава-Русском районе Львовской области).

Разнообразие редакций ЕУ нового типа далеко не ограничивается четырьмя выделенными и проанализированными в этой статье. Исследуя списки ЕУ, был выявлен и ряд текстов другого состава и содержания. Однако они представлены изолированными списками, поэтому в данном исследовании не рассматриваются.

Подводя же общий итог, следует подчеркнуть, что выделенные на основе предложенной методики четыре редакции ЕУ нового типа представляют собой оригинальные, а не переводные, авторские, хотя и анонимные, произведения украинской проповеднической прозы, которые были созданы приблизительно в одно и то же время – до середины 1580-х годов, и, главным образом, в Западной Украине (Перемышль, Санок, Жидачев, Средняя Подолія).

Изучение ЕУ остается актуальной задачей науки. Отметим хотя бы тот факт, что немногие памятники письменности представленные таким массивом списков (более 100), сложившимся к тому же в основном в 1550-е – 1570-е годы. При этом немалое число списков (например, из российских собраний) до сих пор остаются практически неизвестными исследователям. На наш взгляд пришло время издать отдельные списки ЕУ (и тут хорошим примером стало издание Скотарского ЕУ 1588 г.) или, по крайней мере, подборку репрезентативных текстов из этих памятников, которые вошли бы, таким образом, в широкий научный оборот.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Примеры инципитов в поучениях от 4-й недели Поста до Недели о расслабленном.
Саноцкая редакция ЕУ (по списку 1.5).

Нед. 4-я Поста: Таа еv(г)ліа с(вя)таа наоучае(т) на(с) до того абысмо и с тихи(м) и с поко(р)ны(м) ср(д)це(м) наврѣноулися до вседрѣжителя б(ог)а отца (Л. 28–32 об.).

Нед. 5-я Поста: Таа еv(г)ліа с(вя)таа н(ы)нешняя на три части разделяе(т)ся прѣшаа часть показуе(т) на(м) влѣноую мукоу избавителя нашего І(ису)са Х(рис)та (Л. 33–37).

Нед. Цветная: Таа еv(г)ліа с(вя)таа н(ы)нешняя дае(т) на(м) знати и напоминае(т) на(с) о пришествіи его с(вя)го(м) въ Іер(с)ли(м) (Л. 37 об.–51).

Пасха: Слышали есте мои наими(л)шіи хр(с)тіане еv(г)лію н(ы)нешнюю на кѣтору то ачь бы(х) хотель повести выкла(д) але того са(м) от себе умети не могу (1.11, Л. 59–65 об.).

Фомина нед.: Тая еv(г)ліа н(ы)нешняя ра(з)деляе(т)ся на три части прѣшаа ча(ст) учи(т) на(с) вши(т)кыхъ цно(т) (1.11, Л. 69 об.–74).

Нед. жен-мироносиц: Таа еv(г)ліа с(вя)таа н(ы)нешняя дае(т) на(м) знати и оповедуе(т) на(м) о избавители наше(м) І(ису)се Х(рис)те которы(и) рачи(л) крепостию б(о)ж(е)ства своего с(вя)того (Л. 64–69 об.).

Нед. о расслабленном: Таа еv(г)ліа н(ы)нешняя дае(т) на(м) знати и выславляе(т) чуда х(ристо)вы которыи чини(л) крепостию божства своего с(вя)того (Л. 69 об.–76).

Перемышльская редакция ЕУ (по списку 2.1).

Нед. 4-я Поста: Слышали есте наими(л)шіи хр(с)тіане читаня и оповеданя и(з) с(вя)того ев(г)ліа прислухай же ся выкладу д(у)ховнаго (Л. 46–51).

Нед. 5-я Поста: Всемогушіи г(оспод)ь нашъ І(ису)с Х(ристо)с а справца збавеня вши(г)кого народу лю(д)скаго и(ж) он завж(д)ы того потребовати рачи(л) (Л. 51–58).

Суббота Лазаря: Слышали есте наими(л)шіи хр(с)тіане гды г(оспо)дь нашъ І(ису)с Х(ристо)с въ чл(ове)ченстве свое(м) сто(м) по зе(м)ли ходи(л) (Л. 58–63).

Нед. Цветная: На(и)ми(л)шіи хр(с)тіане якъ визнавае(т) с(вя)тое ев(г)ліе обетницъ розмаиті(х) самого избавителя нашего І(ису)са Христа (Л. 63–70).

Нед. Пасхи: Слышали есте наими(л)шіи хр(с)тіане я(к) визнавае(т) стыи ев(г)ли(ст) Іоань ласкою милого б(ог)а пре(з) н(ы)нешнее читаня (Л. 70–79 об.).

Фомина нед.: Нашъ мл(с)тивыйи ц(а)рь а избавите(л) народу ч(лове)ч(с)кого по вта-ню свое(м) и(з) мѣртвы(х) рачи(л) казати оученико(м) самого себе живого (Л. 84–89).

Нед. жен-мироносиц: Слышали есте наими(л)шіи хр(с)тіане г(оспод)ь нашъ І(ису)с Х(ристо)с завж(д)ы хочеть члч(с)каго сп(с)нія и не ра(д)уе(т)ся (Л. 90–94 об.).

Нед. о расслабленном: Слышали есте наими(л)шіи хр(с)тіане што мовить ев(г)ліе с(вя)тое прислухайжеся выкладу д(у)ховнаго понева(ж) три празники (лл. 95–97 об.).

Жидачевская редакция ЕУ (по списку 3.1).

Нед. 4-я Поста: Ев(г)ліе с(вя)тое н(ы)нешнее визнавае(т) на(м) великоюю можность избавителя наше(г) І(ису)с(а) Х(рист)а кды ишо(л) чере(з) единою крайною (Л. 17–21 об.).

Нед. 5-я Поста: Наипрѣве(и) пише(т) ту(т) ев(г)листа сты(и) в ннешне(м) ев(г)ліи и(ж) Х(рист)с с(ы)нь б(о)жїи явне оповедае(т) ап(с)толо(м) свои(м) (Л. 21 об.—25 об.).

Нед. Цветная: Обетницъ розличны(х) самаго единаго б(о)ж(с)тва на розличны(х) месте(х) много написаны(х) и пото(м) чре(з) пр(о)ркы моцне оутверж(д)ены(х) (Л. 25 об.—30 об.).

Пасха: Тоу(т) ся праве на(д) народо(м) лю(д)скы(м) выплѣнила(с) онаа стараа припове(сть) и(ж) по смоуткою веселе (Л. 38–40).

Фомина нед.: Ев(г)ли(ст) с(вя)тыи Лоука пише(т) ты(ж) таковоюю повесть о то(м) пришествїю Х(ристо)ве до оустрашенны(х) ап(с)ловь свои(х) (Л. 43–46 об.).

Нед. жен-мироносиц: С(вя)ты(и) Марко ев(г)листь на(и)прѣвее споминае(т) в н(ы)-нешне(м) ев(г)ліи оныи бж(с)твенныи стр(с)ти избавителя нашего І(ис)в(са) Х(рист)а (Л. 46 об.—50 об.).

Нед. о расслабленном: Пише(т) тоу(т) Іоань Б(о)госло(в) в ннешне(м) ев(г)ліи с(вя)-то(м) о оно(м) велико(м) празнице жидо(в)ско(м) (Л. 50 об.—54).

Среднеподольская редакция ЕУ (по списку 4.3).

Нед. 4-я Поста: Преплывше братїе глубину въздръжания съ веселїе(м) подбаимо(ж) и до ко(н)ца в тихости преити м(о)лю (Л. 4–7).

Нед. 5-я Поста: Г(оспод)ь б(ог)ь всedrъжитель будучи справцею въсьех народовъ лю(д)скы(х) и(ж) онь того въсего по на(с) потребуе(т) (Л. 7–10 об.).

Нед. Цветная: Многокро(т) прихожова(л) І(ису)с избавитель до Іер(у)с(а)лима але некды въ таковой велебности не ходиль (Л. 10 об.—13 об.).

Пасха: Самое то въскр(с)ніе празнуе(м) Г(оспод)а б(ог)а и Сп(а)са нашего І(ису)с(а) Х(рист)а которое н(ы)нешнее торжество имае(м) (Л. 13 об.—16 об.).

Фомина нед.: Тую исторїю с(вя)таго ев(г)листа Луки о томъ с(вя)то(м) приходе г(оспод)ни до неверны(х) оуч(е)н(и)ко(в) свои(х) (Л. 16 об.—20).

Нед. жен-мироносиц: Тутъ праве испо(л)нилось на(д) народо(м) лю(д)ски(м) онаа стараа припове(ст) и(ж) по смоуткою бывае(т) веселїе (Л. 20–23).

Нед. о расслабленном: Многи(м) а велики(м) злы(м) справцею бывае(т) тре(х) бо то(г) и душу и тело ве(л)ми погубляе(т) (лл. 23–26).

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Тиховский Ю. О малорусских учительных евангелиях XVI–XVII вв. // Труды XII Археологического съезда. М., 1905. Т. 3.
2. Франко І.Я. Карпаторуське письменство XVI–XVII вв. // Записки Наукового товариства ім. Т.Г. Шевченка. 1900. Т. XXXVII.
3. Перетц В.Н. К вопросу об "Учительных Евангелиях" XVI–XVII вв. // Перетц В.Н. Исследования и материалы по старинной украинской литературе XVI–XVII вв. Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР. Л., 1926. Т. CI. № 2.
4. Перетц В.Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Житомир 21–28 октября 1910 г. Киев, 1911.
5. Перетц В.Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Полтаву и Екатеринослав // Университетские известия. 1911. № 2 (приложения).
6. Панькевич І. Ладомирівське учительне Євангеліє // Науковий збірник товариства "Просвіта" в Ужгороді. 1923. Р. 2. С. 93–107.
7. Панькевич І. Нарис історії українських закарпатських говорів. Ч. I: Фонетика // Acta Universitatis Carolinae. Philologica. Прага, 1958.
8. Петров А. Отзвук Реформации в русском Закарпатьи XVI в. Няговские поучения на Евангелие. Прага, 1923; Петров А.Л. Памятники церковно-религиозной жизни угорорусов XVI–XVII вв. 1. Поучение на Евангелие по Няговскому списку 1758 г. Тексты. СПб., 1921.
9. Яворский Ю.А. Бодянское Учительное Евангелие // Věstník kralovské České společnosti nauk. Třída filosofsko-historická. R. 1935. С. II. Praha, 1936.
10. Яворский Ю.А. Ветхозаветные библейские сказания в карпаторусской церковно-учительной обработке конца XVII в. Ужгород – Прага, 1927.
11. Яворский Ю.А. Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности XVI–XVII вв. Прага, 1931.
12. Janów J. Ze studiów nad ewangelizatorami "uczynielnymi" XVI–XVII w. // Slavia. 1950. R. XIX. Z. 3–4.
13. Janów J. Problem klasyfikacji ewangelizatorów "uczynielnych" (kaznodziejskich). Cz. I. Grupa środkowopodolska // Sprawozdania PAU. 1947. T. XLVIII. № 8.
14. Janów J. Język ruski w ewangelizatorze kaznodziejskim z Trościańca XVI w. Wstęp i czesc I: Cechy fonetyczne // Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie. 1929. R. IX. Z. 2.
15. Janów J. Przyczynek do źródeł ewangelizatora popa Andrzeja z Jarosławia // Prace Filologiczne. 1931. T. XV. Cz. II.
16. Janów J. Tłumaczenia i przeróbki z Postylli M. Reja w pouczeniach ruskich // Sprawozdania PAU. 1947. T. XLVIII. № 8.
17. Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangelizatorach kaznodziejskich XVI i XVII wieku // Sprawozdania PAU. 1929. № 10.
18. Горбач О. Дві сторінки з південно-лемківського рукописного Учительного Євангелія 1640 р. // Горбач О. Історія української мови. Зібрані статті. Мюнхен, 1992.
19. Дмитриев М.В. К истории реформационной проповеди в восточно-славянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. // Советское славяноведение, 1989, № 2. С. 15–26; Дмитриев М.В. Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990. С. 25–27, 101–104; Дмитриев М.В. Православная проповедь в Речи Посполитой во второй половине XVI – первой половине XVII в. (по материалам рукописных учительных Евангелий и четких сборников) // Prawosławie w Polsce i Katolicyzm w Rosji. Католицизм в России и Православие в Польше. Warszawa, 1997, S. 99–107.
20. Добосевич У. Мова і стиль рукописних учительних Євангелій кінця – початку XVII ст.: Автореф. дис. к-та філол. наук. Львів, 1997.
21. Кочиш М. Описание украинского гомилярия 1588 г. // Другий міжнародний конгрес українців. Мовознавство. Львів, 1993.
22. Чепіга І.П. Учительні Євангелія як жанр ораторсько-проповідницького письменства // Мовознавство. 1995. № 6.
23. Лихачев Д.С. Текстология. Л., 1983.

24. Чуба Г. До історії екзегемно-томілійних редакцій Євангелія в Україні // Вісник Львівського державного університету. Серія філологічна. Львів, 1997. Вип. 26.
25. Vařica J. Slavika Kovačovy diecesní knihovny v Prešově // Slovanský sborník věnovaný Jeho Magnificenci prof. Fr. Pastrnkovi. Praha, 1923; Tychý Fr. Podkarpatoruská Postilla z roku 1640. Berouno, 1922.
26. Скотарське Учительне Євангеліє – український гоміліар 1588 року. Текст рукопису підготував і видав М. Кочіш. Передмова В. Німчука. Сомбатгей, 1997.
27. Русак Ю. Медяницкое толковое евангелие // Карпатский свет. 1929. № 1.
28. Щапов Я.П. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской народной республики. М. 1976. Т. 1.
29. ИР УНБ, Мел., № 113 (поучения на 1–5 недели Поста и 2–8 недели после Пятидесятницы).



© 2002 г. Л.И. САЗОНОВА

**ОБЩЕЕВРОПЕЙСКИЕ ЧЕРТЫ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО БАРОККО.
ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ПОЭТИКОЙ:
*acumen, poesia artificiosa, emblema, picta poesis***

Барокко у восточных славян – эпоха, несомненно, родственная соответствующему хронологическому периоду в иных европейских литературах (конец XVI – начало XVIII вв.). Термин доказал свою полезность, помогая достичь интеграционного понимания критического момента в развитии европейской культуры раннего Нового времени. Вопрос об искусстве и литературе барокко в целом впервые поставил еще Г. Вёльфлин более века назад в своей ставшей знаменитой книге "Ренессанс и барокко" (1888). Проблема впоследствии разрабатывалась такими известными учеными, как В. Беньямин (немецкое барокко), Й. Хёйзинга (барокко в Нидерландах), Д. Чижевский, А. Андъял (славянское барокко; см. также [1]), Ч. Хернас (польское барокко), М. Павич (сербское барокко), И.П. Еремин, Д.С. Лихачев, А.А. Морозов, А.М. Панченко, А.Н. Робинсон, Л.А. Софронова (восточнославянское и, в частности, русское барокко).

На современном уровне изученности возникает задача исследования в сравнительном контексте разных национальных вариантов барокко, идущего через широкий ряд литератур из Западной Европы через Польшу, и, что особенно важно, через украинские и белорусские земли Речи Посполитой в Россию. Кросс-культурные процессы играли в барокко значительную роль. Поэтому задача заключается в том, чтобы интегрировать восточнославянское и, в частности, русское барокко в общеевропейскую культурную парадигму. Рассмотрение восточнославянской литературы начала Нового времени как проявление более широких культурных процессов в Европе эпохи барокко позволило бы осмыслить процесс введения элементов не-русской, не-православной культуры в культуру православного московского общества.

Россия приобрела новый тип общеевропейской постренессансной культуры вместе с продвижением своих границ в сторону Западной Европы. Присоединив в царствование Алексея Михайловича (1645–1676) земли восточных окраин Речи Посполитой, молодая империя получила вместе с новыми территориями и сложившийся здесь тип культуры. Он представлял собой провинциальный вариант польского барокко, которое в свою очередь являлось одним из проявлений общеевропейского типа барокко, ставшего "большим стилем" целой эпохи, отразившимся не только в литературе, но и в изобразительных искусствах, в живописи и музыке, в архитектуре, в самом образе жизни.

Сазонова Лидия Ивановна – д-р филол. наук, заведующая сектором Института мировой литературы РАН.

На восточных землях Речи Посполитой, населенных православными славянами, барокко пережило к моменту их включения в состав России период почти полувековой адаптации и предстало таким образом уже не как искусство контрреформации, а как культура, вполне освоенная православной средой благодаря разносторонней деятельности образованного духовенства, прошедшего выучку в высших учебных заведениях Речи Посполитой и других европейских стран. С включением в свой состав новых западных земель, бывших окраин Польши, Россия получила в готовом виде новый тип культуры вместе с высшей школой – Киево-Могилянской коллегией, оставшейся для восточных славян и школой барокко на протяжении почти двух столетий. Этот тип культуры, тесно связанный с усвоением западноевропейского художественного опыта, как оказалось, больше соответствовал требованиям становящейся империи, чем традиционная московская культура, сохранявшая в значительной мере еще средневековый облик.

Барокко пришло в Россию вместе с его носителями. Государственные реформы царя Алексея Михайловича, объективно направленные на приобщение России к европейскому развитию, совпавшие с церковной реформой патриарха Никона, аналогичной той, что несколькими десятилетиями ранее провел на Украине Петр Могила, вызвали потребность в образованных помощниках. Ими и стали обладавшие необходимым опытом представители украинской и белорусской интеллигенции – монашествующие писатели, книжники, художники, музыканты, мастера. Выходцы из бывших земель Речи Посполитой становились деятелями русской культуры. Даже территориально судьба связала их со старорусскими городами, как, например, Симеона Полоцкого – с Москвой, Дмитрия Туптало – Ростовом, Стефана Яворского – не только с Москвой, но также Рязанью и Муромом, Иоанна Максимовича – с Брянском и Тобольском. Лаврентия Горку – с Москвой и Астраханью.

В центр России переместился даже один из западнорусских монастырей со всем своим внутренним устройством. Создавая по образцу Иверского монастыря на Афоне Иверский Валдайский монастырь как новый центр русской святости и книжной мудрости, патриарх Никон перевел сюда монахов Кутейнского монастыря, с которыми приехали также ремесленники и печатники вместе с типографией, выпустившей книги, оформленные в стиле, столь характерном для вкусов украинско-белорусского барокко.

В столице новой империи исполнителям реформ предстояло провести важные преобразования в церковных делах, книжной справе, а также придать восточно-византийскому укладу придворной жизни некоторые западноевропейские новшества и лоск. Преодоление старых традиций было возможно только при мощной поддержке двора, личном покровительстве со стороны царя. Патетическое искусство барокко, отвечавшее новым интеллектуальным запросам высшего общества, прежде всего царского двора, располагало разработанной художественной системой, способной удовлетворить идеологические, просветительские и эстетические потребности зарождавшейся империи, создавало необходимую обстановку для пышных церемониалов, возвеличивающих христианско-абсолютистское государство.

Такова одна из главных причин, почему иноземное, украинско-белорусское барокко с заметным латино-польским компонентом было воспринято в России и в считанные десятилетия XVII в. стало здесь тем, что определяется понятием 'московское', 'русское' барокко. Другая заключается в двойственной художественной природе самого барокко: это стиль, синтезировавший в себе традиции средневековья и Ренессанса [2. С. 399]. Средневековое начало обеспечило вживание барокко в русскую культуру, которая, как известно, в отличие от ряда западноевропейских стран не знала стадии Возрождения, продолжая сохранять и в переходном XVII в. многие средневековые признаки. Ренессансная же струя, усиливая и укрепляя тенденцию к обновлению облика русской литературы, способствовала преодолению средневекового начала, прокладывая путь к Новому времени.

В сближении заимствованного барокко с русской культурой и быстром усвоении нового стиля в Москве сыграл свою роль и такой немаловажный фактор, как общность веры и книжного языка у восточнославянских авторов, так же, как зачатую общими у них были учителя, школа, система образования и мышления, воспитанного на науках тривиума (грамматика, риторика, диалектика), вместе с которыми были получены представления о принципах искусства барокко. Творцы восточнославянского литературного барокко были, за редчайшим исключением, монахами, служителями православной церкви – также немаловажный момент, объясняющий, почему постренессансные новации, вторгшиеся в замкнутую жизнь русского общества, хотя и вызывали недоверчивое отношение со стороны представителей традиционного культурного сознания, все же были усвоены русской средой. Показательна в этой связи судьба двух заметных в культуре барокко фигур – католического священника, хорвата Юрия Крижанича [3. С. 81–95] и силезского немца, протестанта, поэта-метафизика, "пророка" Квирина Кульмана [4. С. 330–347]. Сочинения этих мечтателей с их идеями славянского мессианизма, забросившими их в Россию, на великую роль которой они возлагали большие надежды, были решительно отринуты. Конфессиональный фактор, традиционно чувствительный для России, сыграл в их судьбе роковую роль: Крижанича сослали в Сибирь, где он провел 15 лет, а Квирин Кульман, проповедовавший взгляды, приравненные местными властями к воззрениям раскольников, был сожжен в Москве как еретик.

Поэтому можно думать, что относительная легкость адаптации украинско-белорусского варианта барокко к условиям России объясняется среди прочего и принадлежностью носителей данного типа культуры к кругу православного духовенства. Однако в реальном историко-культурном процессе разносторонняя деятельность монашествующих писателей отвечала в гораздо большей мере культурно-просветительским требованиям двора, чем собственно церкви. Восприятие барокко в Москве в середине XVII в. и дальнейшее его развитие здесь – с центром тяжести во второй половине столетия – произошло благодаря сочетанию разнообразных факторов: политических, идеологических, церковно-религиозных, культурно-образовательных и таких субъективных, как личный вкус царя и его ближайших сподвижников.

Эта эпоха, полная глубочайших конфликтов и духовных исканий, стремительного развития, выводящего культуру вперед, в новое, заслуживает названия одной из самых богатых в истории русской культуры. Вместе с наименованием 'барокко', которое она получила в исследованиях последних десятилетий, появилась возможность заметить единство круга авторов и текстов при всех имеющихся различиях – единство, обеспечиваемое тем, что составляет суть барочной поэтики, и дать со знанием целого более конкретную характеристику художественных созданий, идентифицировать частности и ввести их в ряд типологически родственных литературных феноменов.

По мере движения с Запада на Восток Европы барокко утрачивало ортодоксально-католическую направленность, конфессиональность, но сохраняло в силу своей стилистической многогранности и полисемантической значимости свойственные ему художественные черты, что, кстати, предопределило национальную специфику разных вариантов общеевропейского типа барокко с одновременным сохранением, однако, сходных и родственных признаков.

Европейское искусство знает множество разновидностей барокко: итальянское, испанское, немецкое, чешское, польское, голландское и т.д. Барокко как идеальный тип существует лишь в теоретическом отвлечении, в каждой национальной литературе оно имело свои особенности, черты его присутствуют в более или менее концентрированном виде, выступают в разных соотношениях. Восточнославянское барокко также имело свои отличия по отношению к западноевропейским вариантам, но и оно не было однородным. Выделяются варианты: украинское/украинско-белорусское, русское, а внутри последнего – на первом этапе: московское барокко, генетически связанное с польско-украинско-белорусским; на следующем, с начала XVIII в., – петербургское, с ориентацией на голландское и немецкое барокко [5. С. 100–106].

Схоластическое барокко, вышедшее из стен духовных академий, поднялось в России до уровня придворного искусства. Переместившись в Москву и оказавшись во дворце абсолютного монарха, провинциальное польско-украинское барокко изменило свой облик под влиянием новых социальных условий и придворной среды с ее сказочно богатыми возможностями. Это барокко получило здесь, с одной стороны, некоторое упрощение: в условиях государственного и церковного единомыслия (даже при наличии раскола) утратили значение актуальные для Украины и Белоруссии полемико-публицистические тенденции, а с другой стороны, произошло его усиление, появились заметные стимулы для развития и расцвета некоторых других сторон того же самого стиля. Из обширного арсенала барочной поэтики было востребовано все, что связано с эстетикой придворного церемониала, что служило возвеличиванию царя и государства, просвещению и привитию обществу новых вкусов. Пессимизм и рефлексия, трагизм и мистическая экзальтация, свойственные мироощущению западноевропейского барокко, не получили в условиях крепнущего российского абсолютизма полноты выражения, эти настроения в медитативной поэзии московского барокко идут не от жизненного опыта и непосредственного переживания, но исключительно от культурной традиции.

И все же при всех различиях, затрагивающих область идейно-содержательных констант и жанровый состав, разные национальные варианты барокко объединяет художественный язык с присущей ему поэтикой. Установление парадигмы общих черт и различий между барокко восточнославянским и западноевропейским – одна из перспективных задач. Названные в заголовке статьи понятия определяют поле напряженности центральных категорий барочной культуры – остроумного изобретения, литературно оформленного слова и зрительного образа. Они являются универсальными, конституирующими признаками, общими для разных вариантов европейского барокко, включая восточнославянское, – от Рима и Мадрида до Лондона и Амстердама, Праги и Варшавы, Киева и Москвы.

Стиль барокко принес с собой многие ранее небывалые явления, и среди них – отсутствовавшие ранее в русской литературе виды творчества – книжную поэзию и драматургию. В их составе – разветвленная система панегирической и окказиональной поэзии, ставшая неотъемлемой частью придворного церемониала с его пристрастием к пышным и репрезентативным формам.

В полную меру культурный язык эпохи звучит в произведениях восточнославянских авторов, воспитанных в традициях латино-польской риторики и новолатинской поэзии, которая, в свою очередь, многое унаследовала из средневековой латинской поэзии, где "впервые испробуется материал будущих фейерверков поэтики барокко" [6. С. 18]. Такие поэты, как, например, Симеон Полоцкий и Иван Величковский черпали основные идеи и художественные формы из "иноземных" источников [7; 8. Р. 23–40; С. 695–708]. Гражданский и литературный патриотизм побуждал их создавать на славянском языке эквиваленты жанров западноевропейской литературы. Иван Величковский, самый яркий представитель украинского поэтического барокко конца XVII–XVIII вв., мастер и теоретик курьезного стиха, эпиграмматист, пояснил мотивы, которыми руководствовался в своем творчестве. Не найдя в родном отечестве плодов поэтического мастерства ("поетицких трудолюбий"), подобных тем, которыми прославились другие просвещенные народы, он "яко истинный сын Малоросійской отчизны" решил создать на своем языке некоторые образцы виртуозной поэзии ("нѣкоторые значнѣйшыя штуки поетицкіе руским языком выразити"), но не с помощью перевода, а по образцу "инородных" текстов. Подчас он использовал и совсем оригинальные приемы и формы, отсутствующие в чужом культурном опыте ("власною працею моею ново на подобенство инородныхъ составляючи, а нѣкоторыя и цѣле русскіе способы вынайдуючи, которые и инымъ языкомъ анѣ ся могутъ выразити"; [10. С. 70–71]).

Правила сочинения искусственной, или курьезной, эпиграммы заимствовались восточнославянскими авторами из латинских учебников по риторике и поэтике, глав-

ным образом «из "энциклопедии наук" иезуита Иакова Понтана и Воссия» и насчитывали десятки видов [11. С. 105]. Природа и существование таких заимствований требует дальнейших разысканий. Необходимо объяснить, например, отношения между барочной риторической традицией и поэтической практикой и найти специфические источники художественных форм.

Восточнославянское барокко сохранило свойственные общеевропейскому типу культуры эпохи барокко основополагающие принципы художественного постижения мира: универсализм и антиномичность восприятия мира, морализм и дидактику, расширение эстетических функций литературы, напряженный и причудливый метафоризм, построенный на началах образного остроумия (концептизм), космизм и экзотизм образов, пристрастие к раритетам и курьезам, сочетание античной и христианской мифологии, эмблематическое мышление, синтезирование в пределах одного произведения разных видов творчества (текста словесного, изобразительного искусства, музыки), мозаичность композиции и открытость повествовательного пространства, риторическая организация текста и игровые приемы со словом и др.

Создатель московского поэтического барокко – западник, латинист Симеон Полоцкий – фигура, настолько значительная, что на примере его творчества можно характеризовать восточнославянское барокко в целом. Судьба его как бы в миниатюре иллюстрирует процессы ассимиляции латино-польской схоластической барочной культуры, которые наблюдались в православных или протестантских (то есть антикатолических) литературах [12. С. 63–85]. Симеон был фигурой "переходной", работающей на пограничье католицизма и православия, латинской и славянской литературной культуры. Он перенес в Россию готовые традиции, в которых был воспитан и сформировался как писатель и стал ведущим защитником и представителем "вестернизации" культурных и эстетических инициатив, которые в равной мере и привлекали, и шокировали московскую элиту в период, непосредственно предшествующий правлению Петра Великого.

С появлением Симеона в Москве придворная культура пребывает в атмосфере комплексной художественности и барочной поэзии. На протяжении почти трети века у русского трона последовательно сменили друг друга: Симеон Полоцкий – поэт царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича, Сильвестр Медведев – поэт царевны Софьи, Карион Истомина – поэт той же Софьи, Нарышкиных и молодого Петра Великого. Поэзия в той форме, в какой развивали ее Симеон Полоцкий и поэты его круга, была известна европейским литературам Возрождения и барокко, но в России представляла собой явление небывалое.

Свобода – принцип, манифестируемый искусством барокко, но это свобода, живущая и реализующая себя по известным правилам, управляемая риторическим взглядом на мир. Доступные искусству барокко свобода и широта со стремлением выйти за пределы классической нормы и естественной правильности, порождающие чудо поэзии барокко с каскадом эффектных стилистических, художественно-изобразительных приемов, достигаются не отказом от правил, но игрой по определенным правилам, которые сформулированы теоретиками эпохи барокко.

В качестве нормативного идеала эстетику барокко привлекал поэтический мир, центр тяжести которого лежал бы в наглядной конкретности символической образности, в осязаемой зримости представлений. Теоретики барокко призывали к объединению искусств, требовали от пишущих универсальных знаний и умения синтезировать их в своем творчестве. Риторика, являясь основанием для всех видов искусств, обеспечивала их взаимодействие и взаимопроникновение.

Риторика, кодифицированная в виде трактата (или учебника), принесла с собой ведущую доктрину эпохи – барочного остроумия. Ключевую роль в момент зарождения и становления нового литературного направления на восточнославянской почве сыграл М.К. Сарбевский – польский писатель, иезуит, доктор философии и теологии, профессор поэтики и риторики, теоретик барокко, чьи труды получили европейскую известность. Сарбевский читал лекции по риторике в Полоцке (1619–1620), его

неопубликованные в XVII в. труды были, тем не менее, достаточно известны, распространялись в рукописном виде. В трактате "De acuto et arguto" (1619–1623) Сарбевский впервые сформулировал барочную теорию искусства, которая выдвигает в качестве основополагающего – принцип остроумия – *acumen*: "concors discordia vel discors concordia" ("согласное несогласие или несогласное согласие") [13; 14. С. 87–115]. Остроумное изобретение основано на концептах, среди которых Сарбевский различал смысловые, опирающиеся на фигуры "мысли" и построенные на "словесных фигурах". В студенческих записях Симеона Полоцкого ("Commendatio brevis poeticae") сохранился конспект-компиляция одного из разделов этого знаменитого трактата [15. Л. 9–16]¹.

Те колоссально огромные миры художественных пространств, которые отличают барочные творения, каким является, например, грандиозная книга стихов Симеона Полоцкого "Вертоград многоцветный" (1678–1680) [17], создаются творческой энергией остроумного изобретения (*acumen*). Остроумие насквозь прорезает эти миры и пространства, соединяя несоединимое нитями символических связей. Мгновенно устанавливая связи между раздельными и почти изолированными друг от друга представлениями, вещами, смыслами, остроумие определяет креативную эстетику барокко, оно *изобретает* или, что в некотором отношении то же самое – *творит*. В художественном мире Симеона Полоцкого барочное остроумие широко оперирует фигурами мысли, иносказанием, аллегорико-символическими построениями, жанрами параболы и притчи, когда в образное единство сводится то, что кажется несоединимым, например, яд и молитва, женщина – искры из горящего угля, смертельный яд аспида и моль, рождающаяся в ризах; иерей – желудок и зеркало. Концептизированная притча "Молитва" изображает победу хамелеона над змием: хамелеон убивает ядовитой слюной змия, человек – посредством молитвы побеждает демона. Действие яда приравнено действию молитвы – парадокс, оправданный поэтикой остроумия [18. С. 41–59]. Чем необычней и существенней основа для сравнения, тем оно изящней и остроумней. Столкновение понятий – улада души. Красоты остроумия сплетаются, то и дело подкрепляя одна другую. Книга есть "мир сей", "закон Моисея", "Христос", "Дева Мария", "совесть", "Божественные тайны". Дух Святой – "светлое солнце", "райский источник", "освежающий аер", "сердце", "учитель", "зодчий", "путеводитель" и "кормщик". На началах образного остроумия основана и религиозная лирика Симеона Полоцкого с характерной для нее темой "Deus in rebus". К Христу применяются образные именованья "медовый пластырь", "камень", "гроздь", "цветок", "дверь", "лествица", "путь".

Поэт стремится во что бы то ни стало насытить воспроизводимый им мир реалиями, которые часто заимствует из далеких и малоизвестных большинству читателей областей знания. Эти реалии – редкостные курьезы из области "антикварных" знаний, из них извлекается иносказательный смысл. Барочный принцип остроумия помогает находить подобные раритеты и курьезы, как бы нанизывая их на одну нить: плачущий крокодил, павлин, "слон нелеполичный и верблюд горбатый", онагр и лев, ехидна и скорпион, сапфир и алмаз – все они происходят из инвентарей культурного опыта, каковыми являются, например, сборники эмблем и компендиумы типа *Loci communes*.

Поэт создает стихотворную энциклопедию как свод знаний о жизни. В этом широко раскинувшемся мире все вещи существуют не сами себе, но за каждой стоит знак и значение. Всем известные сюжеты поэзия преломляла символически. Все материальное пресуществляется духовным, все вещи реального мира не столько связаны между собой, сколько возводятся, каждая по отдельности, к истине идеального устремления – "к небу". Такие барочные вертикали смысла соединяют элементы разных сфер – земного и горнего, человеческого и божественного. В книге господствует префигурально-аллегорическое воззрение на мир. Симеон понимал все многообразие мира в образе "мысленного" сада как гигантской аллегории мира.

¹ Впервые данный факт установлен Р. Лужным [16. С. 29–30].

Мастера барокко испытывают тяготение к универсальности и материально-вещественной полноте охвата действительности. Жанровые формы разбухают, готовятся к перестройке. Возникают суперформы: художественные произведения стремятся стать энциклопедическими сводами морально-поэтического знания. Пафосу изобилия, тенденции к накоплению на одном полюсе соответствует на другом – рационалистическая попытка систематизации, классификации, унификации необычайно разросшегося знания. И тысячи стихов Симеон располагает в "Вертограде" в алфавитном порядке, то есть согласно внешнему принципу, наделенному, однако, уже издревле неким мистическим смыслом: в философском плане алфавит – тело божественной истины, модель мира, универсум. Если это и единство, то единство по принципу коллажа. Поэт создает текст открытый и гетерогенный. Примеры, "подобия", изречения, притчи или апологи, пословицы ("присловия"), "толкования", сентенции, символы, обычаи древних, эрудиция, достопамятные истории, – все эти, согласно риторической терминологии, "внешние места", а кроме того еще "молитвы", "увещания", "обличения" заполняют "Вертоград" [17. Т. 1. С. 5]. Слова – что цветы в саду.

"Вертоград" с его изобильным множеством жанров уподоблен миру, и его порядок отвечает порядку настоящего, созданного Богом, мира. Необозримостью своих сюжетов барочный литературный сад имитирует универсальность действительности. Слагая всеобъемлющее целое из отдельных элементов, поэт отдает себе отчет в том, что он вторит Богу, а его энциклопедия мира – подражание супервертограду Творца. Громоздя аллегории, "Вертоград" репрезентирует собой риторическую культуру с ее "полигисторическим" универсализмом.

Если "Вертоград многоцветный" состоит по преимуществу из дидактических стихотворений, являющихся парафразами различных новолатинских гомилетических текстов [8; 9; 17], то "Рифмологион" (1680) – книга панегириков, непосредственно связанных с двором царя Алексея Михайловича. Здесь, может быть, полнее и нагляднее всего выступает эстетическая природа московского поэтического барокко. Поэзию, обслуживающую государственный быт, отличает торжественная репрезентативность, создаваемая сочетанием искусства слова и изображения, введением многообразных форм искусственной поэзии, синтезом лирического и драматургического компонентов. Антология придворно-церемониальной поэзии содержит множество таких форм, как *poesia artificiosa* и *picta poesis*, которые могут быть возведены к европейской риторической и поэтической традициям XVII в. Необходимо было бы изучить и проанализировать западные источники с точки зрения их влияния на творчество Симеона Полоцкого. Барочные панегирики представляют собой подлинную интеграцию местного восточнославянского и западноевропейского поэтического дискурсов, сращивание библейского и литургического импульсов прошлого с более поздней, часто игровой поэтикой².

В поэтично-образном мышлении барокко актуализирована его зрительная, живописная сторона. Принцип "живописной поэзии" или "поэтической живописи" (*ut pictura poesis*) был наиболее целесообразным инструментом, которым пользовалась риторическая культура барокко. В восточнославянских поэтиках значительное место отводится визуальным формам репрезентации смысла: *picta poesis* и *carmina figurate* [19. С. 137–139, 148]. Поэт превращает читателя в зрителя и стремится писать так, чтобы увиденное способно было исторгнуть у читателя чувство изумления и восхищения. Подчеркнутая зримость, зрелищность поэтического текста создается введением графических и живописных эффектов, использованием цветного письма, эмблем, геральдики, знаков зодиака и даже отдельных архитектурных мотивов [20. С. 125–153].

² Данному аспекту поэтики русской панегирической поэзии XVII в. был посвящен доклад Р. Вроона "From Liturgy to Literature: Prayer and Play in the Russian Baroque" на конференции "Culture and Authority in the Baroque. Part 3: Poetry and Wonder" (Лос-Анжелес, 4 мая, 2001).

Смысл можно даже видеть, потому что в поэзии барокко значимо все – почерк (шрифт), цвет письма (чернил, типографской краски). Игра цветом присутствует в оформлении "Френов" (1669) Симеона Полоцкого на кончину царицы Марии Милославской: траурный вид придают "Плачам" черные чернила, заглавия же "Утешений" написаны кинovarью [21. Л. 467–511]. Сплошной темно-коричневого, почти черного, цвета текст без золота и киновари читается в рукописи, содержащей погребальному оду Симеона на смерть царя Алексея Михайловича "Глас последний" (1676) [22].

Используя золото и киноварь, поэт выделяет написанием особо значимые сегменты текста: имена адресатов в панегириках, акростиhi (например, в поэме "Орел Российский": "Царю Алексею Михайловичу подаи Господи многа лета" [21. Л. 463]), фонические созвучия слов в "эхо" (echo poems; см. в составе "Орла Российского" [23. Л. 56–89 об.]), игру в анаграммы, которая пронизывает поверхность стихотворных строк: "СлавнО, яко ФинИкс, мудрость процветАет" – София ("Подписания икон") [24. С. 167; 17. Т. 3. С. 521]). Таким образом, поэты барокко вовлекают в сферу художественной активности графический уровень текста, превращая его в семантически значимый.

На зрительное восприятие рассчитаны разнообразные формы искусственной, курьезной эпиграммы – *carmina artificiosa* (см., например [23. Л. 126 об. – 128 об.; 25; 10; см. также: 7. С. 62–63]): стихи-раки (cancer) или палиндром, серпантинный, или симфонический стих (*carmen serpentinum*), каждая строка которого имеет какие-либо общие элементы (слоги, слова) с другими строками и только в связи с ними получает свой смысл и значение; акростиhi (acrostics), криптограммы, геометрическая фигура "лабиринт", через которую проходит многократно прочитываемая сакраментальная фраза, получающая благодаря повтору эмоциональное усиление: "Царствуй многа лета", "Многа лета Симеону", "Царю Алексею Михайловичу вечная память" [21. Л. 567, 431 об., 557], "Псалмы пойте Богу нашему" [26. Л. 8] и др.

Искусственная поэзия открывает перед читателем возможность переместить процесс чтения на новый уровень, на котором возникают элементы игры и занимательности как следствие усложнения пространства текста. В его организацию вводятся дополнительные измерения, благодаря чему текст может читаться не только традиционно слева направо, но и справа налево (раки), и в разных направлениях, не только линейно-горизонтально, но и по вертикали (акростиhi), возможно и комбинированное чтение, как в разных формах лабиринта (из центра композиции, из четырех углов, сверху и снизу, из середины верхней строки или внешних вертикальных линий, из левого верхнего угла, и т.д., см.: [10. С. 84]), где каждая точка пространства получает актуализацию. Текст оказывается принципиально открыт.

Порождающая природа барочного текста проявилась также в его своеобразной многосложности, когда один и тот же словесный материал работает, как машина смыслов, продуцируя несколько типов высказываний или несколько стихотворений, как, например, в приветствии Симеона Полоцкого на брак придворного аристократа М. Лихачева [27. 102–113], или в стихах Германа, включающих в себя по два-три акростиha [28. С. 364–370]. Конфигурация "текст в тексте" обнаруживает себя выделением особой графикой.

Искусственная эпиграмма во всех ее разновидностях занимала в киевских поэтиках XVII в. самое заметное место. Иван Величковский, мастер и теоретик поэзии '*carmina curiosa*', даже составил из "штучек поэтических" в честь Божией матери своеобразную поэтику курьезных разновидностей эпиграмматического стихотворства ("Млеко") [10. С. 69–86]. Лишь Феофан Прокопович не удостоил этот вид творчества вниманием. Однако искусственная эпиграмма не сразу покинула стихотворный Парнас. Лаврентий Горка, преемник Прокоповича по кафедре поэтики в Киево-Могилянской коллегии, хотя и называл такие опыты "трудными безделками", все же не отказался продемонстрировать их в своей поэтике, "поелику век наш находит в них такое удовольствие, что некоторые благоговеют, кажется, перед стихами этого рода" [11. С. 110].

Такой поэзии надо было учиться, она вся построена на искусстве изобретения, знании технических приемов и остроумии и требует от поэта виртуозного владения словом и стихом, поскольку в курьезной поэзии буквы "обособляются и вновь объединяются не по законам лексики, а по законам логики, графических начертаний и по законам количества букв" [29. С. 176]. По этим законам живут любовно пестовавшиеся Симеоном Полоцким фигурные стихи и лабиринты (магический квадрат или, как говорил сам поэт, "скрижаль многопутная") с многократно прочитываемой сакраментальной фразой, криптограммы [30. Р. 389–402], скрывающие имя автора и дающие читателю ключ к расшифровке тайнописи [31. С. 16].

Искусство барокко, питая чрезвычайное пристрастие к выражению идеи в зримой форме, постигаемой созерцанием, культивирует образ слова как графического знака. Синтез смыслового и зрелищного компонентов достигается в особом жанре искусственной поэзии – *roesia artificiosa* – изобразительном стихе, который строится в виде орнамента или простых фигур. Один из первых образцов в таком роде, если не первый вообще, – стихи Герасима Смотрицкого на обороте титульного листа Острожской Библии (1581), образующие конфигурацию креста. Контурсы сердца, звезды, креста, лучей имеют стихи Симеона Полоцкого. Карион Истомирин написал к Пасхе от лица царицы Прасковьи Федоровны стихотворение-яйцо [32. Л. 136]. У И. Величковского встречаются стихи в виде куста, пирамиды [10. Вклейки между страницами 72–73 и 80–81].

Есть пример, позволяющий проиллюстрировать процесс адаптации *roesia artificiosa* на русской почве. Одно из ранних стихотворений Симеона на польском языке имеет форму простого четырехконечного креста, образованного пересечением двух стихотворных строк о Деве Марии и ее сыне – Спасителе ([23. Л. 126 об., автограф]; опубликовано [7. С. 79]). Поэтически освоенная форма была применена затем в Москве, но уже на церковнославянском языке и в более сложном виде, с обретением нового контекста – панегирического. В поздравление царю Алексею Михайловичу ("Благоприветствование", 1665) по случаю рождения и крещения царевича Симеона поэт-тезка включил текст стихотворения в форму "трисоставного" (шестиконечного) креста ([23. Л. 40]; опубликовано [27. С. 107]). Крест, осеняющий младенца, должен служить спасению его души, быть его хранителем и помощником. В "Гусли добродетельной" (1676) поэт вручил крест царю как христианскому государю, защитнику православия ([21]; опубликовано [33. С. 113]).

Игровая поэтика барокко, хотя и была явлением привозной культуры, все же усваивалась воспринимающей средой, благодаря тому, что ей нашлось применение как изысканного и впечатляющего средства панегирического прославления. С внешне формальным характером такой поэтики примиряло и то, что поэтические изыски и композиционные изобретения соединялись часто с сакрально-библейскими сюжетами, литургическими мотивами или реалиями.

Поздравляя царя Алексея Михайловича с рождением сына, поэт перевел метафору в графическую форму, нарисовав стихотворными строками восьмиконечную звезду, содержащую акростих с именем новорожденного царевича "Симеонъ" ([21. Л. 432]; опубликовано [33. Вклейка между страницами 128 и 129]). Символическая графема наглядно запечатлела и зримо выразила смысл текста, где проведена аналогия между рождением царевича и Христа. Подобно Вифлеемской звезде, явившейся миру в знак рождения Спасителя и указавшей волхвам путь к святому младенцу, стихотворение-звезда оповещает Вселенную о появлении на свет царского сына. Перед нами интересный пример включения евангельского сюжета в барочную оправу символической графемы.

Контурные, фигурные стихи привносили в поэзию орнаментальное начало, однако использование их не ограничивалось декоративной функцией украшения текста. Записанные в виде фигур стихи – символические графемы, являющиеся визуальной репрезентацией идеи, метафорой в графической форме. Вообще в поэзии барокко форма, графика имеют исключительную значимость. Это вещь отнюдь не самодо-

влеющая, не формальная. За знаком скрыта семантика, всегда стоит значение. Выражая наиболее эффектный концепт сочинения, такая форма предоставляла поэту возможность варьирования темы, переведения ее с уровня умозрительной абстракции в план наглядной конкретности. Графические композиции словно стремятся все невидимое выявить зрительно, как бы дублируя заключенные в слова смысловые указания. Вербальный знак переводится в расшифровываемый визуальный знак. Фигурные стихотворения, тесно связывающие барокко и позднюю античность, а также барокко и модернизм рубежа XIX–XX вв., выводят в зрительность такие первостепенные, основные символы эпохи, как крест и сердце.

Особая зримость, зрелищность поэтического текста создается использованием эмблематики, которая была живописно-образным языком эпохи барокко. Жанр эмблемы относится к традиции изобразительной поэзии – *picta poesis*. Под понятием эмблемы поэтики понимают композиционное единство из трех элементов: образ-картинка (*pictura, icon, imago*), надпись (*inscriptio, motto, lemma*) и подпись в стихах или в прозе (*subscriptio, explicatio*). Риторика и поэтика называют основными свойствами эмблемы – остроумие, приятность, благопристойность (*modestum*). Эмблема наиболее полно отвечала художественному строю искусства барокко с его тяготением к аллегорико-спиритуалистическому истолкованию мира и культивированием зрительно-интенсивного риторического слова, особым образом сопрягавшего слово и изображение [34. С. 357–391]. Эмблему – этот важнейший феномен в культуре барокко его теоретики относили к остроумию фигуративному. Восточнославянские поэтики повторяют определение эмблемы, данное Я. Понтаном. Особая притягательность жанра объясняется тем, что эмблему приятно и слушать, и рассматривать: слух услаждается ритмом стихов, душа утешается, а глаза отдыхают, созерцая изображение [19. С. 137–139].

В придворно-церемониальной поэзии эмблематические изображения, выполненные и преподнесенные читателю со всей торжественностью, используются как средство глорификации царя и его семьи, а также России. В эмблематико-геральдической поэме Симеона Полоцкого "Орел Российский", опирающейся на символику государственного герба, центральная эмблема содержит изображение двуглавого орла, знаменательно помещенное на фоне солнца, испускающего лучи христианских добродетелей [25. Л. 17; 35. С. 24]. Орел и солнце – репрезентативная государственно-панегирическая топика поэзии русского барокко XVII–XVIII вв. Девиз, в качестве которого использована цитата из Библии "Во солнце положи селение свое" (Пс 58:5), символизирует имперскую идею: двуглавый государственный Орел парит в пространстве Вселенной. Государственный герб включен в качестве эмблематического мотива также в траурные поэмы Лазаря Барановича "Вечер водворится плач, а завтра – радость" на кончину царя Алексея Михайловича [36] и "Плач и утешение" С. Медведева на смерть царя Федора Алексеевича [37]. На Украине повальное увлечение геральдической поэзией имело характер "гербомании" (выражение В.Н. Перетца).

Демонстрацией мастерства, следствием виртуозной техники и стремления поразить, удивить является другая великолепная эмблема из "Орла Российского" Симеона Полоцкого, хотя она и не следует классической троичности жанра: извивающиеся стихотворные строки панегирического приветствия царю и членам царской семьи складываются в рисунок сердца, заполняя все его пространство [25. Л. 46; 35. С. 65]. Изображение и стихотворение-подпись слиты воедино. Символической графеме сопутствует девиз – цитата из Евангелия "От избытка сердца уста глаголют" (Лк 6:45). Поэт заставляет сердце говорить от первого лица, наглядно иллюстрируя известное положение философии Симонида о поэзии как говорящей живописи [38. Р. 179].

Излюбленные барочной эмблематикой образные мотивы сердца, а также сердце в золотом венце повторяются в эмблематическом цикле в составе "Френов" Симеона. Этот цикл пронизан открытыми эмблематическими мотивами: зеркало, часы песочные и солнечные, гелиотроп, цветок, трава, феникс, солнце и луна, череп и кости

(список с рисунками карандашом [39. Л. 320 об. – 322]) – все эти образы взяты в готовом виде из репертура барочной эмблематики.

К традиции *picta roesis* относятся также стихи в жанре "подписи" – иконологическая эпиграмма, предназначавшаяся не только для икон, но также для книжных миниатюр, гравюр. Стихи все чаще появлялись на предметах, эстетизируя быт, – часах, печатях, питьевых сосудах, потирах, панагиях, ковчегах с мощами, оружии, печных изразцах. Поэты барокко любили семантику и охотно писали стихи, посвященные вещам, за которыми закреплено бесконечно глубокое, символическое значение.

Создавая репрезентативное искусство, рассчитанное на точку зрения воспринимающего, барокко актуализирует также театральную-зрелищную сторону. Сарбевский, перечисляя приемы, служащие эмоциональному воздействию на читателя, называет олицетворение (*prosopopeia*), диалогические и драматургические формы [40. S. 239–242, 227–229]. Поэты в изобилии вводят аллегорических персонажей, и поэмы приобретают театрализованный вид. К песням школьной драматургии близки вошедшие в "Рифмологион" "книжицы" Симеона с их многосоставной композицией: "Благоприветствование", "Орел Российский", "Френы", "Глас последний", "Гусль доброгласная". Новорожденного царевича Симеона поздравляет "парад планет" – Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн ("Благоприветствование"). Наследника престола приветствуют Аполлон и музы ("Орел Российский"). Поэмы на кончину царя Алексея Михайловича "Глас последний" Симеона Полоцкого и "Вечер водворися плач, а завтра – радость" Лазаря Барановича производят впечатление разворачивающейся на глазах читателя траурной церемонии, где каждый из участников произносит монолог. На поэмах лежит отблеск театрализованного похоронного обряда, в котором принимал участие особый персонаж – живое воплощение покойного царя, который дает наставления наследнику в государственном правлении, а затем обращается поочередно – сообразно иерархии – ко всем подданным государства. В "Плаче и утешении" на кончину царя Федора Алексеевича (1682) С. Медведева над телом покойного царя причитает "Белая Россия" (Белоруссия) в образе белого лебедя, поющего свою последнюю, но печальную песню.

По случаю бракосочетания царя Петра Алексеевича с Е. Лопухиной Карийон Истомирин написал эмблематическую поэму "Книга любви знак в честен брак" (1689), в пределах которой взаимодействуют слово, элементы изобразительного искусства и театральности [41]. Торжественное событие в жизни царской семьи прославляется аллегорическими персонажами, в качестве которых выступают Ум и телесные чувства – Видение, Слышание, Вкушение, Осознание. Их монологи превращают приветствие в декламацию. Мы имеем дело с типичным для искусства барокко полиморфизмом: к "Книге любви..." равно применимо каждое из возможных определений: по содержанию – это эпиталама, по форме – аллегорико-эмблематическая поэма, граничащая с жанром декламации, и оформленная как книга-текст в виде парадной, подносной рукописи. Вся книга строится в перспективе высокого адресата и рассчитана на точку зрения воспринимающего. Репрезентативность – именно тот момент, который оправдывает объединение в пределах художественного пространства одной рукописи разнородных в стилистическом отношении элементов, миниатюр традиционного письма и рисунков в уже новой манере, испытавшей воздействие западноевропейского искусства.

В придворной культуре стихи читались, а рукописи их вручались адресату в обстановке торжественной ритуальности. Рукопись включена наряду с другими видами искусства и даже архитектуры в художественное пространство церемониала официального торжества и потому часто представляет собой, как и сам церемониал, эстетике которого она должна соответствовать, воплощение идеи синтеза искусств. Произведения придворно-церемониальной поэзии барокко, сохранившиеся в рукописях, отличает эстетизм формы, парадность, декоративность, великолепное художественное оформление.

Новации, появившиеся в русской культуре вместе с усвоением барокко, ставшего первым универсальным общеевропейским стилем, свидетельствуют о переходе восточнославянской и, в частности, русской культуры от ее средневекового состояния к культуре Нового времени, о смене конфессионального типа культуры секуляризованной и сближении русской литературы с литературами западноевропейского постренессансного типа. Барокко выступило в России как преодоление Средневековья и основа культурного развития на новых началах. "Поэтому русское барокко (при всей его робости в сравнении с западноевропейским) должно было производить впечатление обвала, прорыва в прежнем монолитном и устойчивом пространстве религиозного сознания и соответствующих ему эстетических представлениях в направлении "обмирщающегося", секуляризованного сознания и "эстетического" как категории, все более отрывающейся от сферы духовного и обретающей самостоятельность и независимость" [42. С. 11].

Дальнейшее изучение восточнославянского и, в частности, русского барокко на широком фоне европейского барокко дало бы нам значительно более сложную картину культурных течений, пролежавших между Востоком и Западом Европы. Соединяя разные культурные общности, они разрушали идеологические барьеры и углубляли каналы, которые должны были служить проводниками межкультурных влияний в России предпетровского и петровского времени. Как заметил сам Симеон Полоцкий в предисловии к "Вертограду", "пресаждение корней и пренесение семян" – из иной земли в родную – обычное для садовника занятие, приносящее благодатную пользу.

В равной степени важная задача – исследовать и вслед за "Вертоградом многоцветным" осуществить академическое научно-критическое издание второго поэтического компендиума Симеона – "Рифмологион" (1680). Это имеет значение для истории различных литературных традиций. В самом деле, пока произведение не будет исследовано с точки зрения генезиса его художественных форм и не станет доступным в печатном виде, наше понимание самого происхождения поэтического дискурса русского барокко будет оставаться предварительным и неполным. Дать новую жизнь текстам старой культуры необходимо и для того, чтобы они могли быть включены в построение современной парадигмы развития восточнославянской литературы и культуры в период перехода к Новому времени.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Il Barocco Letterario nei paesi slavi / A cura di G. Brogi Bercoff, Roma, 1996.
2. Панченко А.М. Литература "переходного века" // История русской литературы. Л., 1980. Т. 1.
3. Хамм И.И. Древность и современность о Ю. Крижаниче // Венские доклады к IX Международному съезду славистов в Киеве. Вена, 1983.
4. Панченко А.М. Квириин Кульман и "чешские братья" // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1963.
5. Панченко А.М. Два этапа русского барокко // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1977. Т. 32.
6. Гаспаров М.Л. Поэзия риторического века // Поздняя латинская поэзия. М., 1982.
7. Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко. М., 1991.
8. Hippisley A. A Jesuit Source of Simeon Polotsky's "Vertograd mnogotsvetnyi" // Oxford Slavonic Papers. 1994. New Series. Vol. 27.
9. Хипписли А. Западное влияние на "Вертоград многоцветный" Симеона Полоцкого // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52.
10. Іван Величковський. Твори. Київ, 1972.
11. Петров Н. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской академии от начала ее до преобразования в 1819 году // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 1.

12. *Робинсон А.Н.* Закономерности движения литературного барокко: место Симеона Полоцкого в русском литературном процессе // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1981. Bd. 27.
13. *Sarbiewski М.К.* Wykłady poetyki: (Praecepta poetica) / Przeł. i oprac. S. Skimina. Wrocław; Kraków, 1958.
14. *Лакманн Р.* Демонтаж красноречия. СПб., 2001.
15. РГАДА. Собр. рукописей московской Синодальной типографии. Ф. 381. № 1791.
16. *Łuźny R.* Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska: Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII w. Kraków, 1966.
17. *Simeon Polockij.* Vertograd mnogocvetnyj / Ed. by Anthony Hippišley and L.I. Sazonova / Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Neue Folge. Köln, Weimar, Wien, 1996. Bd. 1; 1999. Bd. 2; 2000. Bd. 3.
18. *Lachmann R.* Die Tradition des *ostroumie* und das *acumen* bei Simeon Polockij // *Slavische Barok Literatur*. I. / Hrsg. D. Tschizewskij. München, 1970.
19. *Крекотень В.І.* Київська поетика 1637 року // *Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст.* Київ, 1981.
20. *Еремин И.П.* Поэтический стиль Симеона Полоцкого // *Труды Отдела древнерусской литературы*. М.; Л., 1948. Т. 6.
21. ГИМ. Синодальное собрание, № 287 (Симеон Полоцкий. Рифмологийон).
22. БАН. Петровское собрание. А 4; прежний: 16.5.5 (Симеон Полоцкий. Глас последний).
23. РГАДА. Собрание рукописей московской Синодальной типографии. Ф. 381. № 389.
24. *Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв.* / Вступ. ст., подг. текста и примеч. А.М. Панченко. Л., 1970.
25. БАН. Петровское собрание. А 1; прежний: 16.5.7 (Симеон Полоцкий. Орел Российский).
26. *Симеон Полоцкий.* Псалтирь рифмотворная. М., тип. Верхняя, 1680.
27. *Сазонова Л.И.* К понятию элогиарного стиля в русской поэзии XVII в. // *Славяноведение*. 1996. № 1.
28. *Позднеев А.В.* Песни-акrostихи Германа // *Труды Отдела древнерусской литературы*. М.; Л., 1958. Т. 14.
29. *Mathauserova S.* Umělá poezie v rusku 17. století // *Acta Universitatis Carolinae – Philologica*, 1967, № 1–3.
30. *Hippišley A.* Cryptography in Simeon Polockij's Poetry // *Russian Literature*. 1977. № 5.
31. *Сазонова Л.И.* Имя в риторике и поэзии XVII века у восточных славян // *Славяноведение*. 2002. № 1.
32. ГИМ. Чудовское собр., № 302.
33. *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения / Подг. текста, статья и коммент. И.П. Еремина. М.; Л., 1953.
34. *Михайлов А.В.* Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // *Историческая поэтика* / Отв. ред. П.А. Гринцер. М., 1994.
35. *Симеон Полоцкий.* Орел Российский / Сообщил Н.А. Смирнов // *Общество любителей древней письменности*. СПб., 1915. Т. 133.
36. БАН. Петровское собрание. А 3.
37. БАН. Петровское собрание. А 6.
38. *Hippišley A.* The Emblem in the Writings of Simeon Polockij // *The Slavic and East European Journal*. 1971. Vol. XV. № 2.
39. РНБ. F. XVII. 83.
40. *Sarbiewski М.К.* O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus) / Przeł. M. Plezia. Oprac. S. Skimina. Wrocław, 1954.
41. Книга Любви знак в честен брак / Ст., коммент. Л.И. Сазоновой. М., 1989.
42. *Топоров В.Н.* К истории раннемосковского барокко: "Первая книга о смерти" из "Пентагеума" Андрея Белобоцкого // *Барокко в авангарде*. Авангард в барокко. М., 1993.



© 2002 г. Л.А. СОФРОНОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ЛАБИРИНТ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

Григорий Сковорода построил систему трех миров: "Суть же три мыры. Первый есть всеобщий мир и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Други два суть частныи и малыи мыры. Первый – мікрокозм, сирѣчь – мырик, мирок, или человек. Второй мыр символический, сирѣчь Библия" [1. Т. 2. С. 137]. Назвав человека, мир и Библию особыми мирами, философ не дописывает и не детализирует очертания христианского космоса. Он равнодушно проходит мимо его вертикальной ориентации и помещает центральную ось мира в духовный мир человека; рай и ад представляет отмеченными точками верха и низа этого мира и особо не останавливается на них. Он не пишет о том, как человек должен себя вести в соответствии с церковными правилами, не излагает сущности греха и покаяния и не предлагает читателю вникнуть в смысл заповедей. Его человек как бы освобожден от посредничества – священник у Сковороды не сопровождает его всю жизнь. Он напрямую общается с высшими силами, "возлетает" мыслями и сердцем к Богу, достигая небесного Иерусалима. Сковорода не трансформирует устоявшиеся образы земного мира и, по традиции представляя его опасность для человека, на первый план выдвигает его образ как особого метафизического пространства, способствующего восхождению человека ввысь. Он существенно обогащает существующие представления о мире и человеке, предлагая взглянуть на них под другим углом зрения. То же происходит и со священной книгой, которую, с точки зрения Сковороды, трудно понять, а порой и невозможно. Он не пересказывает ветхозаветные и евангельские эпизоды, священная история не выстраивается в его сочинениях в последовательность событий. Зато он дает человеку ключ для прочтения священного текста в непривычных для того времени и культурного контекста терминах, предлагает освоить его глубинные смыслы. Философ не только и не столько учит почитанию и восхвалению Бога, сколько заставляет человека найти в себе самом возможности приблизиться к нему. Он будто не желает повторять известные истины, хотя на самом деле делает это, иначе преподносая их читателю, предлагая подойти к ним начертанными им самим путями.

Он создал Христову философию, которая, по его убеждению, объединяет людей и является главной целью их жизни. Она являет собой развернутую и чрезвычайно сложно построенную интерпретацию христианского учения. В ней налицо синтез религиозного чувствования и риторики, рационального и эмоционального начал. Она выражена в виде риторически правильно построенных бесед и разговоров, в основе

Софронова Людмила Александровна – д-р филол. наук, зав. отделом истории культуры Института славяноведения РАН.

которых лежит проповедь. Диалогическая структура этих произведений очевидна. Сковорода постоянно видит перед собой адресата и беседует с ним. Он введен в текст в его сочинений и тоже имеет право голоса. Между ним и философом разворачиваются дискуссии. Беседуя, философ неустанно возвращается к одним и тем же темам; разъясняет и убеждает, будто запутывается, останавливается и затем вновь погружается в них. Он постоянно движется от сложного к простому, а затем от простого к сложному и преподносит вечные идеи не в величественной простоте, а в небывалой сложности, которая знаменует трудности пути познания трех миров, а также принципы их внутреннего строения. Так язык описания, созданный философом, оказывается созвучным не только объекту, но и способу его восприятия. Он, например, рассуждая о вере, утверждает общеизвестное – что только она спасает человека, но передает эту идею, "перепиcывая" ее сущность отнюдь не в богословских терминах. Он представляет веру как аллегорическую фигуру, снабженную не привычными эмблематическим якорем, а "нечувственными" очками, телескопом и компасом. Читатель должен собрать эти символические атрибуты воедино и понять их значение, следуя той интерпретации, которую предлагает философ. Эта интерпретация насыщена художественным началом, которое неразрывно связано со словом Библии. Сковорода не желает следовать букве и не всегда точно цитирует сакральный текст, на основе которого создает свои собственные сочинения. Связь между своим и "готовым" священным словом постоянно присутствует у него и передается манифестацией отношения к священной книге. Философ черпает "готовое" слово не только из Библии, но и из риторических образцов, намеренно смешивая языки культуры. Эмоциональное начало пронизывает все его сочинения, что приближает их к читателю. Он не только стремится вызвать рациональное восприятие вечных истин, сколько нацелен на их эмоциональную передачу и восприятие. Представление религиозного чувствования – одна из главнейших его задач. Так он обогащает познание, стремясь уравновесить рациональное и эмоциональное, намеренно сокращает дистанцию между священным текстом и верующим, между произведением и читателем. Выстраивая рациональное повествование, он дает волю чувствам. Философ, таким образом, в полной развернутой форме преподносит истинное знание. "Религиозной Истиной *проникаются*, и она преобразует душу; эпистемическую *узнают* или *открывают*, и она расширяет сферу знания" [2. С. 25]. Она же вызывает радость, о которой Сковорода пишет в связи с Богом и человеком, миром и Библией. С радостью он взирает на Библию, на мир и человека, с радостью славит Господа. Радостен сам Бог и вера в него; читающий Библию преисполнен несказанной радости. Он испытывает радость христианина, совмещающуюся с радостью познания. «РАДОСТЬ – одна из энергетических сил, которую образуют животворящие силы святого духа, действующего "не только в человеческой, но и в животной, и в растительной, и, может быть, вообще в космической, мировой душе"» [3], – пишет современный исследователь, цитируя слова Г.П. Федотова. В результате уже не религиозная доктрина, но религиозное чувствование становится главным объектом философии Сковороды. Потому его сочинения никогда не выглядят как логическая последовательность общеизвестных положений, пусть оснащенных риторическими фигурами и пронизанных художественным началом. Эмоциональное начало превращает их в сбивчивое взволнованное повествование о Боге, о душе и Библии.

Можно сказать, что все сочинения философа являют собой своеобразный лабиринт, предназначенный для читателя. Это определение выбрано нами не произвольно. Философ сам называет лабиринтом мир, Библию и обряд. Потому мы можем применить его ко всему корпусу его текстов. Он одновременно говорит о всех трех мирах, не разрабатывая концепцию каждого в отдельности. Если даже он собирается это делать, то все равно сбивается и отходит от первоначального плана, как в диалоге "Кольцо", посвященном миру душевному, где рядом с понятием душевного, т.е. внутреннего мира, развиваются дефиниции Бога, природы, противопоставляются понятия счастья мирского и вечного, рассматриваются в критическом свете достижения науки.

Разъять миры, таким образом, чрезвычайно трудно. Нагромождение сложных образов, библейских цитат, риторических фигур создает как бы ложные пути выхода из лабиринта философа. Созданные Сквородой концепты и образы теснятся, будто отталкивая друг друга, сливаются, создавая мощный хор доказательств существования трех миров. Читатель, проникнув в их смысл, уже забывает, к чему они прилагались, и беспомощно бродит в воздвигнутом философом строении, не находя из него выхода. Его постоянные перемещения не напрасны, так как постепенно оказывается, что именно его блуждания по лабиринту ведут к невидимому центру, тому самому выходу, который он ищет. Только пребывая в лабиринте, он обретает то, что искал, т.е. приходит к пониманию Христовой философии. Происходит это не сразу, так как Скворода преднамеренно всякий раз уводит читателя от главной цели, полагая, что он еще не провел его по всем путям, что тот еще не осознал своей истинной цели, которая есть познание священных истин. Философ, выстраивая свой лабиринт, создавая преднамеренные трудности, ведет читателя окольными путями, предпочитая кривое прямому, заводит его в тупики, которые также по приписанным им смыслам обладают прямоотой. Он предлагает такое множество способов познания истины, что они, как и положено во всяком лабиринте, не столько помогают ориентироваться, сколько сбивают с толку. Но Скворода требует прохождения всех причудливо прочерченных им путей, хочет, чтобы читатель находился в беспрестанном движении. Эти пути заводят его все глубже и дальше, и когда он наконец понимает, как устроен философский лабиринт, то удивляется тому, сколько же усилий он предпринял, чтобы еще раз понять и прочувствовать то, что знал заранее, осознавая при этом, что его труды не пропали даром. Все пути познания, или пути лабиринта, несмотря на их внешнюю запутанность и разнообразие, параллельны по смыслу и ведут к одним и тем же точкам. Таким образом, их различия оказываются мнимыми на уровне логическом, но не мифопоэтическом, составляющем важнейший модус сочинений Сквороды. Как пишет В.Н. Топоров, «тексты выступают в "пассивной" функции источников, по которым можно судить о присутствии в них... модусов, но эти же тексты способны выступать и в "активной" функции, и тогда они сами формируют и "разыгрывают" мифологическое и символическое и открывают архетипическому путь из темных глубин подсознания к свету познания» [4. С. 4]. Обратим внимание на то, что аналогично построена народная картина мира. Как пишет Л.Г. Невская, какой бы концепт ни взять за основу, «цельность и единство составляющих картину мира представлений "выведут" и на другие, синонимичные ему, которые и составляют с ним единую парадигму» [5. С. 123].

Принципы описания трех миров, способствующие образованию философского лабиринта, в чисто барочном духе можно назвать единообразным разнообразием. Их философ варьирует постоянно, противопоставляя разнообразие выражения однообразию содержания. Ко всем трем мирам применяются одни и те же дефиниции, концепты, тропы и фигуры, каждый раз принимающие различные значения, но не изменяющие статуса каждого из миров. Поэтому миры неуклонно стремятся к объединению в единое целое, которое – как только перестраивается система их описания – в какой-то момент неожиданно распадается. В результате миры порой делаются просто не узнаваемыми и разводятся друг от друга на значительные расстояния. Кроме того, само повествование можно рассмотреть в терминах разнообразия и единообразия. Используя одну из ведущих смысловых оппозиций философа *внутреннее / внешнее*, можно утверждать, что единообразие – это внутренний принцип структуры его сочинений, а разнообразие – внешний. Он все время говорит об одном, но каждый раз по-разному. Эта положение несколько усложняется, когда выясняется, что само разнообразие выражения тоже довольно однообразно. По отношению к каждому из миров и к каждой их составляющей Г. Скворода применяет сходные дефиниции, культурные коды и концепты. Подобно художнику он использует одни и те же устойчивые образы [6. С. 147–148], как например, по отношению к Богу и Библии, которые выступают как солнце и радуга, как источник и змий. Продолжая

архаические традиции отношения к числу как к символу, он выстраивает пропорции, объединяя разное и обнаруживая общее, выявляя принципы построения семантической структуры священного текста [7. С. 21–30]. Рассматривая какой-то один объект, Скворода, таким образом, собирает вместе различные средства описания; будучи почерпнутыми из разных сфер, например, высокого и низкого, они поэтому как бы не могут ужиться между собой и постоянно спорят. Такая преднамеренная сбивчивость и противоречивость средств выражения создает впечатление разнообразия, часто непонятного на первый взгляд. Впечатление это усиливается, так как философ часто использует фигуру перечисления, и через все его сочинения протягиваются длинные ряды не соединимых между собой определений. Таким образом, разнообразие проявляется, когда философ занят интерпретацией какого-то одного элемента или одного мира. Единообразие же возникает, когда он строит разнообразие по единым принципам, и оно вмещает в себя одно и то же. Так, например, по отношению ко всему на свете, и к Богу и к дьяволу, к человеку и к его мысли, к смерти и жизни, непременно используются концепты зерна и ореха. Через дом можно описать человека и мир. Так разнообразие сводится к единообразию, которое всегда готово взорваться и вновь вернуться в исходное положение. «Тетради Сквороды – плод особого многостороннего творения, где каждый элемент неотрывен от другого. Здесь воплощена любимая Сквородой формула "единство во множестве" = "неравное всем равенство"» [8. С. 26].

Превращению сочинений Сквороды в своеобразный лабиринт способствует его отношению к тому "строительному материалу", из которого он создает свои умообразные конструкции, к тем явлениям реального мира, которые у него стремительно символизируются, превращаясь в образы, метафоры, концепты. Над этим материалом он работает очень тщательно, будто отливает своеобразные заготовки, а затем наполняет их различным составом, как бы он сам выразился, "ликвором". Среди них – яблони и никогда не виденные им пальцы и смоковницы, басенные кроты и свиньи, евангельские верблюд и олень, бесчисленное множество птиц, среди которых не только голубь и ласточка, но и удода, и коростели. Философ присматривается к повседневной работе крестьянина, ругает бестолковых докторов и ученых. Все эти приметы реального, т.е. светского, и священного смешиваются. Обычно они выступают группами, их редко можно встретить поодиночке. Группы эти варьируются и повторяются; сочинения Сквороды изобилуют ими и производят впечатление невероятного нагромождения. Философа это нисколько не смущает, так как он стремится усложнить путь познания истины. Примериваясь к образам, почерпнутым из разных сфер человеческой жизни и из священного текста, намеренно смешивая высокое и низкое, Скворода, кажется, выясняет, что к чему подходит и что чему соответствует. Об этом он говорит не раз, но всегда приходит к одному и тому же выводу: все всему подходит и соответствует. Осознавая внешние несообразности, он неустанно экспериментирует с материалом и принципиально соединяет несоединимое, предпочитая "несходные" образы "сходным". Их несоответствие бросается в глаза, к чему философ и стремится. Не однажды он пишет о том, что предпочитаемый им материал внешне не пригоден для его замыслов, но это не только его не пугает; он видит в этом глубокий смысл и уверен в том, что все идет на пользу его огромному строению, и в конце концов прилаживается друг к другу, причем таким образом, что сам материал становится средством выражения его концепции, которая не просто декларируется, но воплощается. В толще разнообразного материала прокладываются пути проникновения в мир идей, что не сразу понятно читателю. Он, говоря словами философа, продирается сквозь чащу образов, никак не прилаженных друг к другу, а будто разбросанных или невпопад соединенных между собой. Но именно эта усложненность, по мысли Сквороды, способствует восприятию высших смыслов. Она их затрудняет, что философу необходимо. Запуская читателя в свой лабиринт, он не только выстраивает противоречивые пути движения к истине, но и наполняет запутанное пространство многочисленными, никак не соответствующими друг другу

признаками вещного мира, что должно отвлекать читателя от движения, останавливаться, чтобы постичь их значения. Он собирает и копит, без усталости "натаскивает", соединяет и награждает, создавая все новые сложности текста, все новые препятствия в лабиринте.

Пути лабиринта можно представить как связи между тремя мирами, налаженные философом, которые в конечном счете становятся определяющими для характеристики каждого из миров. Только в этих связях выясняются их особенности, только в них они и существуют. Объявляя Библию, мир и человека тремя мирами, философ не столько объясняет их строение и значение, сколько рассматривает отношения между ними и таким образом толкует их смыслы. Извлечь их на поверхность очень сложно, так как лабиринт философа устроен не только как взаимопересекающиеся, параллельные пути, по которым на первый взгляд никак невозможно достичь центра, но и как единое пространство, из которого трудно вычленить каждый из миров. Три мира Сквороды не соположены, не представляют собой некую последовательность, ориентированную только по восходящей по направлению к Богу. Они существуют в едином мире, который они сами организуют. В результате читателя запутывают не только одинаковые наименования миров, одни и те же средства описания, сплетающиеся в клубок, вытянуть путеводную нить из которого, представляется почти невозможным. Ему мешает пробраться к истине и совмещение и совпадение трех миров, их единство. Он начинает двигаться хаотически и не в состоянии выбрать верный путь. Это выбор затрудняется и тем, что каждый из миров способен "напрямую" общаться с другими, и каждый самостоятельно направлен ввысь. Они все находятся в различного вида зависимостях между собой и с Богом: *Бог – человек, Бог – мир, Бог – Библия, человек – мир, человек – Библия, мир – Библия, мир – человек, Библия – человек Библия – мир*. Соответственно, эти отношения разнятся комплексом присущим им значений. Они во многом определяют характер созданной Сквородой системы и даже являются для нее основополагающими. Линии, которыми можно представить эти отношения, постоянно соприкасаются между собой, пересекаются, расходятся или совмещаются. Как только выясняется, что каждый мир не одинок, не изолирован и пребывает с другими в едином пространстве, соотношения трех миров все больше усложняются и углубляются. Скворода ведет бесконечную сложнейшую работу по выискиванию их связей, обнаруживая все новые и новые, ранее трудно различимые, постоянно повторяя, что только в целостном единстве этих связей выявляются смыслы каждого из миров. Он запутывает читателя в сети этих связей,

о чем можно сказать словами В.В. Бычкова: "Нанизывая один символ на другой, он с упоением погружается в поток своих рассуждений. Сам поток ассоциаций, часто оппозиционных, доставляет ему невыразимое удовольствие. Он наслаждается их свободной игрой, их претеканием одна в другую, их неуловимостью и многозначностью" [9. С. 49]. Исследователь говорит это о Филоне Александрийском, но его наблюдения приложимы и к творчеству Сквороды. Заметим, что в столь сложно построенной системе связей три мира приобретают подлинное единство.

Через все сочинения философа проходит мысль не только о единстве, но и о равенстве связанных между собой миров, что усиливает запутанность его лабиринта. Он не раз объявляет миры не только сходными, но и равными. Библия не существует вне человека, овладевающего ее тайными смыслами, проникающего в суть священного. Если узнаешь истину, один будешь с Библией, – говорит Скворода, настаивая на слиянии человека со священным словом, и утверждает, что Библия есть тоже человек и даже брат его. Преобразившись в человека, она характеризуется как не идущий на совет нечестивых, как человек без порока. Она объявляется новым миром, книгой, равной миру, ведущей по его алфавиту или букварю. Сам же человек становится всей Библии концом, центром и гаванью. Мир сближается то с человеком, то с высшими силами. Приняв в себя Бога, человек сам становится Богом, а Бог есть тот же человек. Эти положения могут отрицаться, их заменяют новые, им противопоставленные. Лабиринт вновь меняет свои очертания. Постоянно видоизменяющиеся соотношения

трех миров лишают их только что декларированного равенства. Они оказываются равны перед Богом, но не между собой. Мир, например, может занять подчиненную позицию по отношению к человеку, и равенство его с ним расшатывается. По отношению к миру земному Библия выступает горним миром, так как для нее одной существует Вселенная. Итак, все три мира не занимают четких позиций относительно друг друга. Картина постоянно меняется: они то оказываются равными, то неравными и постоянно колеблются относительно друг друга. Как бы ощущая неуравновешенность построенной им системы, философ непрестанно утверждает единство миров, заключенное в Боге. Это единство на мгновение становится совпадением, и тогда каждый из миров совпадает с Богом, а также и между собой – так вновь обретается равенство, но ненадолго. Миры снова отталкиваются друг от друга, возвращаясь к предыдущему состоянию. Таким образом, философский лабиринт находится в постоянном колебании и не занимает окончательной позиции.

Постоянно колеблющийся лабиринт несколько видоизменяется, когда вступает в действие оппозиция *сакральное/светское*, пронизывающая всю систему философа. Он начинает вращаться вокруг своей оси. Все миры несут в себе противопоставление внешнего, тленного, вечного и невидимого, состоят из двух неразрывно связанных "естеств". Мир имеет две стороны, человек различается как внутренний и внешний, в Библии есть ложь и истина. Эти две стороны налагаются одна на другую, и тогда происходит всеобщее удвоение каждого из миров. Есть мир земной, в котором пребывает другой мир, внутренний, духовный. Есть тело "земляное", но есть в нем и другое, тайное. Итак, есть мир и мир, тело и тело, человек и человек – "двое в одном и одно во двоих, нераздельно и неслитно ж" [1. Т. 1. С. 273]. Раздвоение это длится бесконечно и касается малых тварей и всего космоса, небес и души человеческой. Есть два духа, благой и злой, два сердца, ангельское и сатанинское, две славы, одна – тень, а другая – Феникс. Концепция удвоения распространяется на все сущее. Обращаясь к эмблематике и выводя на обозрение аиста философ утверждает, что есть простой еродий (аист) и тайный, "сирѣчь Израиль, сверх стихій и сверх самага тонкаго воздуха, видит тончайшее второе естество, и тамо сей еродій гнѣздится" [1. Т. 1. С. 272]. Особенно подробно оппозиция *сакральное/светское* разработана относительно священного текста, который в многочисленных интерпретациях философа перестает быть незыблемым. Сковорода неустанно объясняет, что отдельно взятое слово священного текста ничем не отличается от слова повседневного языка, что не в нем, а за ним следует искать истину, которую составляет его символическое значение. Так оказывается, что Библия не лишена светского начала, и, указывая на него, философ последовательно разрушает сложившийся веками пиетет к сакральному тексту, называя его ложью и лужей, шелухой, орехом, корзинкой. За этими, на первый взгляд, возмутительными наименованиями скрывается призыв разглядеть за видимым сущее, и сами эти наименования таят в себе указания на сложную структуру священного текста. Они определяют лишь внешнюю сторону Библии, заглянуть за которую удастся не всякому. Но именно там, за словами-оболочками царит мир сакральных значений, освоив которые человек уверенно идет по пути Божию. Эти вроде бы кощунственные наименования на самом деле – страстные призывы проникнуть в глубинный смысл Священного Писания. Философ добирается до него с помощью сложнейших операций со словом, демонстрируя глубинную связь с сакральным ядром смыслов, при этом разрушая традиционное для православного круга культуры отношение к слову, которое предполагает его неизменным во всей своей целостности. Итак, в постоянной противопоставленности и совмещении сакрального и светского человек, мир и Библия фокусируют в себе все множество сакральных и светских значений, как бы стремясь к равенству, которое не статично и может исчезать, так как все три мира не занимают одного раз и навсегда данного положения. Они под пером Сковороды будто постоянно вращаются относительно друг друга, что и разнообразит их отношения, лишая при этом равенства. Например, мир, разделенный надвое, как человек и Библия, разными своими сторонами поворачивается к ним, как и они к нему. В зависимости от этого

и определяется, какое положение они занимают относительно высшей точки или центра системы.

Присущее философскому лабиринту и поступательное движение. Три мира могут приближаться к Богу или отдаляться от него, передвигаясь по иерархической лестнице, поднимаясь "наверх" или опускаясь "вниз", меняясь своими позициями между собой. Так, например, человек противопоставляется Библии как светское сакральному; в другой раз он являет сакральное начало по отношению к светскому миру и наоборот. Итак, если миры как бы замирают и пребывают в неподвижности, то они оказываются равными. Как только они приходят в движение, что происходит чаще всего, то между ними возникают отношения иерархического подчинения. Оппозиция *сакрального/светское* увеличивает, таким образом, возможности их отношений. Говоря об этой оппозиции, следует заметить, что сам философ, хотя и видит человека реального и мир обычным и повседневным, всегда обращен «"внутренним" оком к сакральному, а мир дольний для Сковороды – тень мира горнего, свод или реестр символических фигур, чья синтагматика подчинена скрытой логике» [8. С. 22].

Тайна постоянно колеблющегося лабиринта, в котором происходит поступательное движение и в котором человек долгое время движется хаотически, все же может быть разгадана благодаря тому, что этот лабиринт покоится на опорных точках, которые удерживают его в относительном равновесии и не допускают до распада. Эти опорные точки имеют высшее сакральное значение: это Бог и Библия. Благодаря им происходит распутывание трудных путей лабиринта. Можно было бы ожидать, что эти точки окажутся неподвижными, но таковыми они не являются. Как вся система трех миров динамична, как все миры находятся в беспрестанном движении, так и опорные точки этой системы, освященные верой и являющие собой вечные идеи культуры, пребывают неизменными по отношению к другим мирам, но внутри них все движется и изменяется. Сковорода тщательно отмечает в Библии все образы движения, надеяется око Божие стремительностью и как высшую точку движения отмечает его отсутствие – покой Божий. Следовательно, все миры внутри себя подвижны. У Сковороды, как и у Я.А. Коменского, "движение и есть тот момент, через призму которого каждое существо доказывает свою принадлежность к божественному источнику" [10. С. 59]. Представляя миры в постоянно изменяющихся связях между собой, философ и системе их значений, которые у него становятся ключевыми точками всей системы, приписывает движение, располагая их по кругу. Не изменяясь, они совершают круговое движение, соответственно, постоянно возвращаясь в исходное положение. Эту ситуацию можно описать иначе – к этим ключевым точкам непрерывно подходит множество путей их познания, вызывающих их перемещение. Философ не придает своим рассуждениям однонаправленного движения вперед. Сосредоточиваясь на ключевых точках своего мироздания, он неизменно шествует по намеченному им кругу, постоянно возвращаясь к ним, каждый раз углубляя их значения, открывая то, что было до поры не явлено читателю. Так в лабиринте намечается еще один тип движения – круговое. Совмещая его с предыдущими типами движения, возможно приблизиться к центру, удаленному от него.

Бог высится над всеми тремя мирами, и в его образе сходятся все центральные линии концепции философа. Он – центр, или, как сказал бы сам Сковорода, конечный пункт системы трех миров. Философ не склонен к его непосредственному описанию и, как подобает барочному автору, он постоянно одно подает через другое. Право на это ему дают не только барочная поэтика, но и завещанное традицией отношение к сакральным ценностям, которые все сходятся в образе Бога, резкое приближение к которому в культурном сознании эпохи было невозможным. Указав центр, к которому трудно добраться, обратимся к пути, который предлагает читателю сам философ, как бы забывая о множестве путей в лабиринте, им построенном. Этот путь – Библия. Таким образом, не только Христос – путь, но и Библия – путь, путь его познания. Это сложный путь со многими парадоксальными отклонениями, остановками, изменениями в ритме и направлении движения. Библия, вобравшая в себя всю

правду о мире и человеке, всегда соединяет Бога и человека и столь интенсивно присваивает весь круг сакральных значений, что сама становится им: "Христианский Бог есть Библия" [1. Т. 2. С. 7]. Отношения человека с Богом происходят на пути познания, т.е. в Библии. Следовательно, священный текст возвышается над двумя другими мирами, человеком и миром. Философский лабиринт приобретает, таким образом, некую иерархичность и структурированность. Если Бог – центр всей системы, а Библия – путь к нему, то человек, по словам Сковороды – ее исходный пункт. Человек выступает читателем Библии, которая ведет к Богу. Не поняв Библию, не познав истины, он лишается присущей ему двойственности, остается только плотским, внешним и не может дотянуться до Бога, ибо его держат плоть, песок, грязь. Вчитавшись в священное слово, человек обретает себя внутреннего и, шествуя по Библии, движется к главному центру. Так окончательно распутывается загадка лабиринта, и теперь можно утверждать, что Сковорода, построив философский лабиринт, одновременно представил его в виде "эллиптической конструкции барочного мира" [11. С. 47], где Библия связывает центр-Бога и исходный пункт-человека как путь, пролегающий между ними.

Теперь обратимся к последнему из трех миров, земному миру, в котором обитает человек. Они сходны, когда человек выступает как внешний, земляной, плотский. Мир повторяет очертания человека: у него есть нога, пята, голова, сердце. Чаще всего он не самостоятелен и всегда сосуществует с человеком. На первый взгляд он реален. В нем бушуют стихии, плавают планеты, деревья дают тень, а животные и птицы попадают в сети охотников. Он наполнен вещами и едой. Эти приметы зыбки и как бы ждут момента, чтобы ускользнуть из поля зрения читателя, превратившись в символы, что немедленно и происходит. Философ, утверждая, что мир красив, предостерегает, что он опасен для человека. От мира человеку следует отказаться, ибо здесь его подстерегает враг рода человеческого. Если Библия – это путь к Богу, то мир есть лукавая стезя, уводящая человека от вышних сил. Мир – путь, но ведущий человека в дебри греха и в ад. Таким образом, он занимает пространство между человеком и Богом, но не то, которое принадлежит Библии – это пространство светское. Мир, как и человек, имеет двойственную природу: он и портрет Бога, собрание его фигур или знаков, на нем – милость Всевышнего, и он Божий. Через этот невидимый мир человек может проникнуть в другой, высший мир, мир духовный, где вступает в отношения с Богом, очищенный от всего мирского. Таким образом, двойственность мира предполагает два пути.

Итак, философский лабиринт можно представить как эллиптическую конструкцию. Кроме того, в нем можно выявить иерархическую зависимость трех миров, что облегчает происхождение по лабиринту. Все три мира одинаково испытывают зависимость от главного центра, в чем проявляется их равенство. Что касается их отношений между собой, то между ними явно выделяется Библия, но и она связана с земным миром, с плотским человеком, и сама имеет значения грязи, плоти. Она дышит ложью, мешающей человеку добраться до высоких истин и потому подобна "непролазному" терновнику. Таким образом, и ее положение не всегда однозначно. Сказать же, кто "главнее", мир или человек, тем более, что в конечном итоге они могут совпадать, довольно трудно. Сделаем предположение, что все же человек, этот исходный пункт системы трех миров, не забывая при этом, что и мир наделен высшими значениями. Наряду с иерархической зависимостью миры связаны сетью бесчисленных отражений. Каждый из миров отражается в других двух и сам отражает их. Например, человек отражает мир и становится маленьким "миром". Если оком земного мира является солнце, фигура, знаменующая Бога, "тогда не дивно, что человек назван *микрокосмос*, сиречь маленький мир" [1. Т. 2. С. 137]. Все миры ведут себя активно, и ни один из них не становится только зеркалом для другого. Библия, мир и человек не только отражают друг друга, соответственно, обогащая комплекс присущих им значений. Их составляющие, отражаясь между собой, будто перетекают из одного мира в другой и порой совпадают, как и сами миры, что усиливает

целостность их отношений. Принцип отражения организует их в единое целое. Соответственно, отражений этих бесчисленное множество, и вглядываясь в них, можно реконструировать облик каждого из трех миров, притом каждый раз по-разному.

Представив систему трех миров как лабиринт, наделенный различными видами движениями; читатель совершает хаотическое движение и стремится к направленному; сам лабиринт являет собой динамическую систему, в которой различаются колебательное, поступательное, вращательное и круговое движения – можно предположить, что для Сковороды чрезвычайно важной является идея единого пространства, в котором пребывают три мира. Построив ее в виде лабиринта, он снабдил путешественника-читателя ценностными ориентирами, которыми можно считать связи между мирами, беспрестанно меняющуюся противопоставленность сакрального светскому. Он предложил ему найти ключ к разгадке, который тот должен обнаружить внутри лабиринта. Философ, таким образом, видит свою задачу в том, чтобы читатель осмыслил многообразные способы приближения к великим истинам и по-новому сумел проникнуть в их суть. Этому читателю, конечно, было известно великое значение священной книги, и антитетические идеи, предлагаемые для обсуждения Сковородой, были им глубоко усвоены. Но философ повел его иным путем, предлагая взглянуть на вечные истины по-новому. Сохраняя неизменными их значения, опорные точки своей системы, философ различными способами их воссоздает и интерпретирует с помощью символично-метафорического языка. Он, с его точки зрения, наиболее пригоден для описания великих истин, которые никому не даны прямо – к ним нужно суметь подойти. Он ведет читателя вперед и возвращается назад, находя внутренние связи трех миров, выискивая все новые средства выражения, при этом опираясь на священный текст. Следуя правилам поэтики эпохи, он перекладывает его на язык барокко, что заставляло современников и исследователей видеть в его сочинениях даже оспаривание библейских истин и сектанство. Они говорили так потому, что не могли самостоятельно, несмотря на многочисленные подсказки, выбраться из философского лабиринта Сковороды.

Назвав его сочинения лабиринтом, мы хотели подчеркнуть их особую усложненность, проявляющуюся и в его языке, и в особой точке зрения, которая явно приближается к художественной. Философу присуще собственное видение созданной им системы. Оно постоянно и неизменно, но точка наблюдения, избираемая Сковородой, меняется бесконечно. Он то приближается к какому-нибудь из миров, то удаляется, то рассматривает кузнечика и мотылька, то – планеты. Он скользит взглядом то по одному миру, то по другому, как бы стараясь повернуть их, поставить так, чтобы разглядеть ранее невиданное и по-новому представить каждый из трех миров, не забывая о данных им ранее характеристиках. Эти операции приводят к невероятной усложненности, ибо одно никогда не следует из другого, а только сочетается, а противоположные точки наблюдения совмещаются. Так вырастают противоречивые наблюдения над мирами, без которых их система, может быть, была бы более стройной, но утратила бы многозначность, переводящая сочинения философа в разряд художественных.

Может быть, современному читателю философский лабиринт Сковороды покажется искусственным и надуманным, а средства его выражения – уводящими от сути дела. Разобравшись в путях этого лабиринта, узнав его центр, он может упрекнуть философа в наивности и простоте, которые действительно ему присущи, но выступают они как знак причастности к сакральной сфере культуры. Размышляя о высших ценностях, он выступает как смиренный христианин. Сложность, искусственность выражения – свидетельство того, что философ находится в пределах барокко. Потому он и добивался контраста между кругом идей и способами их передачи, что свойственно и романтизму, и символизму, и авангарду. В этой позиции философа не просматривается отставание от просвещенного времени – он, знавший суть противопоставления старого и нового, не спешил следовать за своей эпохой; он по-своему говорил о том, что вечно, а не временно. Он рассуждал о том, о чем мыслят всегда,

во все эпохи, даже в те, которые сакрализуют иные ценности, и делал он это, возвращаясь к давним традициям религиозной философии, а также предвещая русскую религиозную философию рубежа веков. Такое свободное движение во времени культуры свойственно не только мыслителю XVIII в. Вспомним А.Ф. Лосева, стремившегося к синтезу веры и науки, постигавшего те же три "абсолюта", что и Сковорода: Бог, мир и человек. "Примирения этих областей Лосев искал на путях построения универсальной системы знания, разрабатываемой им в традиции христианско-православного неоплатонизма школы всеединства В.С. Соловьева" [12. С. 407]. Во имя Христовой философии, которую Сковорода создавал в одиночестве, как подобает истинному философу, и учил ей немногих учеников, он удалился от мира и радовался тому, что он его не поймал.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Григорій Сковорода*. Повне зібрання творів у двох томах. Київ, 1973.
2. *Арутюнова Н.Д.* Истина: фон и коннотации // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
3. *Пеньковский А.Б.* Радость и удовольствие в представлении русского языка // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
4. *Топоров В.Н.* От автора // Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
5. *Невская Л.Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
6. *Злыднева Н.В.* Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991.
7. *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). М., 2000.
8. *Кравец В.* Разговор о Сковороде, Київ, 2000.
9. *Бычков В.В.* Эстетика отцов церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995.
10. *Палоуш Р.* Мир Я.А. Коменского // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
11. *Силюнас В.Ю.* Творчество Кальдерона: религия, культура и художественный язык барокко // Религия и искусство. Материалы научной конференции, состоявшейся в Государственном институте искусствознания 19–21 мая 1997 г. М., 1998.
12. *Постовалова В.И.* Бог, ангельский мир, человек в религиозной философии А.Ф. Лосева // Логический анализ языка. Образ человека в языке и культуре. М., 1999.



© 2002 г. С.И. НИКОЛАЕВ

ПОЛЬСКО-РУССКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ XVI–XVIII ВЕКОВ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСТОРИИ ПОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Изучение восприятия национальной литературы другой литературой – почтенная и традиционная область сравнительного литературоведения. В данном случае речь пойдет не столько о рецепции, сколько об источниковедческом значении польско-русских литературных связей для истории самой польской литературы до конца XVIII в., т.е. до эпохи разделов Польши. Один пример, как представляется, достаточно ярко проиллюстрирует названный источниковедческий аспект.

Один из самых замечательных памятников польской поэзии XV в. – "Разговор магистра Поликарпа со Смертью" – дошел в списке, пропавшем во время Второй мировой войны, в котором текст не был завершен. Известно, что этот памятник был переведен в России в 40-х годах XVI в. [1]. Сравнение текстов показало, что у русского переводчика был в руках полный текст памятника. В 20-х годах XX в. проф. Ян Лось, проанализировав технику древнерусского перевода, сделал обратный перевод концовки памятника на польский язык и восстановил недошедший до нас польский текст. Его перевод заключительных 35 строк печатается теперь в антологиях и хрестоматиях по старопольской литературе, правда, в квадратных скобках и с отдельной нумерацией строк [2. S. 35–36]. Таким образом, древнерусский перевод помог в восстановлении первоначального облика польского памятника. Этот пример, к сожалению, – редкий случай привлечения польскими историками литературы материалов польско-русских литературных связей для истории польской литературы, а между тем тесное литературное общение обеих литератур в XVI–XVIII вв. дает целый ряд подобных примеров.

Путь к переводу начинается с бытования в России иностранных печатных книг (рукописи встречаются все же значительно реже). Польская книга в русских библиотеках XVII – первой трети XVIII в. занимала наряду с книгами на латыни первое место среди книг иностранных, как по числу, так и по значению [3]. В дошедших до нас частных книжных собраниях сохранились и книги, отсутствующие в польских библиотеках и неизвестные польским библиографиям, как старым, так и новейшим. Например, в библиотеке Сильвестра Медведева, ученика Симеона Полоцкого, обнаружен отлично сохранившийся экземпляр неизвестного ранее издания 1683 г. поэмы С. Твардовского "Прекрасная Пасквалина" [4]. Примечательно, что сведения об этом экземпляре попали в русскую печать уже в XIX в., когда в Польше еще не было обнаружено первое издание 1655 г., но на это известие не обратили должного внимания.

Николаев Сергей Иванович – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН.

В библиотеке тверского архиепископа Феофилакта Лопатинского сохранился (и тоже в отличном состоянии) экземпляр неизвестного ранее издания 1624 г. известного собрания религиозных легенд европейского Средневековья "Великое Зерцало" [5. С. 74–76].

Эти примеры не единственные. Полезные сведения можно извлечь и из описей русских библиотек XVII–XVIII вв. В каталогах библиотеки Харьковского коллегиума 1769 г. и начала XIX в. (последний составлялся вполне профессионально и независимо от предшествующего) указаны издания двух популярнейших польских повестей XVII в. – "История о Мелюзине" и "История о Магелоне". Оба каталога показывают, что первая издана в Кракове в 1694 г., а вторая – там же в 1677 г. По сведениям новейшей библиографии польской повести XVII–XVIII вв., изданной Я. Рудницкой (1964), датированные издания XVII в. "Истории о Магелоне" вообще неизвестны, а датированное издание "Истории о Мелюзине" известно только одно – 1671 г. [6. С. 130, 134]. Хотя эти книжки, к сожалению, не сохранились, тем не менее сведения о них обязательно должны быть учтены историками польской книги. В самом же факте лучшей сохранности книг в иноязычной среде нет ничего удивительного, особенно если речь идет о популярных книжках, которые быстро зачитываются и приходят в негодность у себя на родине [7. С. 181–188]. Регистрация и описание таких изданий имеют важное значение для польского книговедения. Для нас, конечно, особенно интересны не просто редкие издания сами по себе (таких в отечественных книжных собраниях довольно много), а такие, которые имеют отношение к истории польско-русских культурных связей XVII–XVIII вв.

Обратимся к переводной литературе. Среди многочисленных произведений польской литературы, переведенных во второй половине XVII в. в Посольском приказе, сохранился и обширный цикл сатирических стихотворений, озаглавленный "Перевод с полского писма с виршов, каковы писаны на бесчестие королю полскому, и королеве, и послу французскому, и бискупом, и сенаторем". Сам цикл, а он насчитывает около 900 строк, можно датировать летом 1676 г., на русский язык был переведен в конце 1676 – начале 1677 г. Польский оригинал обнаружить до сих пор не удалось, очевидно лишь, что эти стихотворения не были изданы и распространялись в рукописном виде. Скорее всего, до нашего времени на языке оригинала они не дошли. И это неудивительно, поскольку известно, что при Яне Собеском в Польше ходило по рукам множество направленных против него и королевы сатирических стихотворений, которые при случае изымались и публично сжигались [8. С. 11]. Таким образом, есть все основания полагать, что только в русском переводе сохранился довольно обширный памятник польской поэзии XVII в. [9. С. 143–173]. Примечательно, что уже из самого этого памятника можно извлечь дополнительные сведения о другом произведении польской литературы.

В январе 1676 г. вышла из печати книжечка "Польская муза на въезд Яна III в Краков" – анонимный панегирик, посвященный коронации Яна III Собеского, которая состоялась 2 февраля того года. Вскоре книга попала в Москву и вызвала бурю негодований русских дипломатов из-за напечатанных в ней "укоризн всему русскому народу". Спустя десятилетие, во время переговоров, которые завершились заключением в 1686 г. "вечного мира", польские послы в Москве подняли, в частности, вопрос о возвращении Польше Киева. Князь В.В. Голицын, занимавшийся тогда вопросами внешней политики, тут же перечислил целый ряд причин, по которым это состояться не может, в том числе были упомянуты и книги с "укоризнами русскому государству". «В книге, изданной Потоцким, помещены такие речи, что не только говорить, но и вспомнить страшно, например: "неверная Русь, дурная Москва, упрямый москвитянин". И после таких нестерпимых, лютых и явных досадительств, – заключил В.В. Голицын, – можете ли вы, поляки, надеяться когда-нибудь получить Киев? Возможен ли между нами вечный мир?» (цит. по: [10. С. 158–160]).

По приведенным Голицыным цитатам ясно, что речь идет о "Польской музе", отрывки из которой были переведены на русский язык, однако "Польская муза" была

напечатана анонимно, но Голицын уверенно назвал автором "Потоцкого", т.е. поэта Вацлава Потоцкого (1621–1696). Между тем все польские библиографии и справочники XIX–XX вв. называют автором другого крупнейшего поэта конца XVII в. – Станислава Хераклиуша Любомирского (1642–1702). Думается, что источник голицынской атрибуции можно назвать почти безошибочно.

В упомянутом ранее сатирическом цикле стихотворений, переведенном в Посольском приказе в 1677 г., о "Музе" говорится следующее:

Сей волк лукавый¹ с своими злодеями,
что иво хвалят лстивыми "Музами".

.....
... Киев с Смоленском вечно в руках ляжет
у царя за ту "Музу"² Потоцкого
и за прописки канцлера Паца, будто умнаго.

.....
Тож нам ныне прядет песнь Потоцкого,
ныне сладки суть стихи Сабеского.

.....
таковых заветчиков, понеж благочестиваго
царя поносили, крови не желающего,
как ныне нелепая "Муза" Потоцкого
поет на него

(цит. по: [11. С. 40].)

Именно эти стихи и дали основания для атрибуции "Польской музыки" Вацлаву Потоцкому. Нельзя не удивляться филологической сметке русских переводчиков и дипломатов XVII в., которые провели атрибуцию анонимного польского текста в полном соответствии с научными требованиями. И это была не случайность, русские переводчики вели очень кропотливую работу при чтении польских произведений. Так, в 1677 г. в Посольском приказе было переведено несколько произведений из "Небездельного безделья" (1674) Веспасиана Коховского [12. С. 251–258]. Вот ничем, казалось бы, не примечательное четверостишие из 38-строчного панегирика "каштеляну краковскому" Анджею Ольшевскому:

В то время, когда два взалупки борцы скоряе
один перед другим прибегали к мете ближе,
твоя им "Ценсура" стать повелевает –
не чюжеземец, но свой пусть власть достигает.

И комментарий к ним: «"Ценсура": выдана была книга латинским писмом про выборных на королевство полское, между которыми на государское имя блаженные памяти великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья Росии самодержца, речи напечатаны непристойны, и о том полским камисарам на посолских съездах выговаривано, и полские комисары от той книги, что называется "Ценсура", отпирались, что та книга печатана не в их государстве. И имени у той книги, кто выдал и где и которого году и числа напечатана, нет. А ныне в тех похвалных стихах, написанных ему, Андрею Олшовскому, объявилось, что та книга латинская, что называется "Ценсура", его, Андрея Олшовского» [11. С. 49] (речь идет о книге "Censura candidatorum sceptri Polonici", которая, действительно, была издана в 1669 г. анонимно и без выходных данных). Таким образом, атрибуция "Польской музыки" была проведена по отработанной и вполне убедительной методике.

¹ В рукописи на поле приписано: король.

² В рукописи на поле приписано: книга.

Усилия русских переводчиков-дипломатов были оценены только в конце XX в. Именно материалы Посольского приказа послужили толчком, а затем и основным аргументом для переатрибуции "Польской музы" [13. S. 71–84], и в 1996 г. это сочинение было впервые издано под именем Вацлава Потоцкого (новейшее издание текста см.: [14]).

В дипломатических донесениях из Варшавы русского посланника В.М. Тяпкина сохранились также любопытные материалы, касающиеся театральной жизни в польской столице, в том числе и описанные в знаменитом "театральном эпизоде" "Записок" Яна Пасека под 1664 г. Т. Витчак в свое время доказал, что история со стрельбой из луков по французским актерам имела место на самом деле в 1674 г. [15. S. 343–346]. Материалы Посольского приказа подтверждают и отчасти детализируют воссозданный Т. Витчаком исторический фон одного из самых красочных эпизодов "Записок" Пасека, о котором вспоминал в парижских лекциях А. Мицкевич, а позднее анализировал А.А. Потебня. Отзвук разразившегося тогда скандала нашел отражение не только в европейской прессе и дипломатической корреспонденции, но и в упомянутом стихотворном цикле. В обращенном к папе римскому стихотворении "Благодарение за денежную казну" неизвестный автор, в частности, писал:

Кому король з женою твою казну дает,
посол твой ведает.
Та богобязненна пани – побожником
На комедии, также плясалником,
А что за пляски, пусть твой посол скажет,
в Кракове укажет,
Какая комедия бывала в Варшаве,
В каково там цесаря дала поруганье,
В небытии короля смех строя скаредный,
но Бог праведный
Снишел в то время з громом, с молниєю,
Обличал то канцлер, студенты со всею силою;
Для того достоин ада твой посол,
естьли не отписал

[16. С. 98].

Не так давно Т. Витчак сделал очень удачный обратный перевод этого отрывка на польский язык:

Komu to krył z małżon daje twój fundusz,
Wie twój nuncjusz.
Ta bogobojna pani daje pobożnikom
Na komedyi, daje także baletnikom,
Za jakie płaśy, niechaj twój nuncjusz powie;
Wskaże w Krakowie,
Jakać to komedyja w Warszawie bywała,
Ktoregoż tam cesarza w urąganie dała,
Pod nieobecność króla strojąc śmiech zjadliwy?
Bóg sprawiedliwy
Zstąpił na ów czas z grzmotem i błyskawicami;
Zgromił ją kanclerz, żacy wszystkimi siłami.
Zaczem już całkiem piekła twój poseł się godzi,
Jeśli tak szkodzi

[17. S. 241–242].

Конечно, этот перевод, как и обратный перевод Я. Лося "Разговора магистра Поликарпа со Смертью" представляет собой всего лишь возможный вариант утраченного польского оригинала, тем не менее он наглядно демонстрирует те возможности,

которые открываются перед историком польской литературы в работе над восстановлением облика утраченного польского памятника, поскольку сам характер древнерусских переводов позволяет проделать такую работу со значительной степенью убедительности (эта методика хорошо известна, см., например: [18. С. 61–86]).

На рубеже XVII–XVIII вв. на русский язык было переведено еще несколько польских рукописных сатирических произведений, при этом польские оригиналы двух из них до сих пор не обнаружены и, вероятно, они не сохранились. Это политический памфлет 1710-х годов "Краткое начертание, как ныне возмущены дела в Европе" [11. С. 72–73] и написанные в духе поэтики "мира навыворот" шуточные газетные новости "Перевод с списка листов чужеземных, переведенных на полской язык с разных языков" [19], переведенные на русский в 1698 г. Эти памятники хоть и невелики по объему, тем не менее вносят дополнительные штрихи в общую картину польской сатирической литературы рубежа XVII–XVIII вв. [20].

Неизвестных памятников старопольской литературы, сохранившихся только в русском переводе, найдется, разумеется, немного. По большей части это окказиональная политическая литература (памфлеты, сатиры), сохранившаяся преимущественно в материалах Посольского приказа³. Однако русская переводная литература дает ценные сведения и о хорошо известных польских произведениях, которые по тем или иным причинам плохо сохранились. В первую очередь это относится к массовой литературе, например, сонникам. Издательская история подобных изданий обычно очень запутана, поскольку такие книжки быстро зачитываются до дыр [22]. В России польские сонники также были популярны – их читали, переводили, а один перевод в XVIII в. был издан трижды [23]. В рукописях первой половины XVIII в. сохранились полные переводы польских сонников, которые были выполнены по изданиям, неизвестным польским библиографиям, например: "Выклад снов Даниила пророка, разсуждая инфлюенцию седми планет и 12 знаков небесных растворения тела человеческого доводы в действо произведено и опробовано ... в Тарунской типографии, ... изъявлены в Кракове, типом издадеся 1696-го года. Преведесе же с полскаго на российский диалект Московской славена-греко-латинской императорской академии студентом Иоанном Грацинским в Москве 1745 году марта 4 дня" (РГБ. Ф. 96. № 51) и "Выклад Даниила пророка против седми планет и двенадцати знамений небесных, учинена практика Пифагора, великаго философа, вразумлений ради гадательных науки, противу литер алфавета изъявлена, напечатана в Кракове в друкарне Александра Цонедла, лета Господня 1700 года" (РНБ. Ф. III. 11). Для восстановления состава польского сонника и его издательской истории эти переводы имеют первостепенное значение.

Сходным образом обстоит дело и с польским переводом знаменитого трактата папы Иннокентия III "О презрении к миру". В Польше сохранился всего один и к тому же дефектный экземпляр издания этого перевода 1571 г. (Краков, Музей Чарторыйских). Конечно, содержание трактата известно по латинскому оригиналу, однако конкретный облик польского перевода можно реконструировать по русскому переводу, выполненному менее чем сорок лет спустя, в 1609 г., Федором Гозвинским – "Книга глаголемая Тропник, понеже не широкословием путь спасения являет, но краткими словесы от божественных писаний поучает, како злых дел удалятися и их ненавидети, пребывати же во всех благих делех, ими же возможно есть внити в живот вечный. Творение Иннокентия папы римского". Перевод был исключительно популярен в русской рукописной традиции, в том числе в старообрядческой, и сохранился в десятках списков XVII–XVIII вв. [24. С. 192–193].

В русской переводной литературе XVII–XVIII вв. встречается целый ряд указаний на польские издания, неизвестные польским библиографиям. Конечно, не все эти

³ См., например, выполненный в Посольском приказе в 1674 г. "Перевод с полскаго писма Глас отчину (т.е. отчины. – С.Н.) матери вопиющия к сыном корунным и великаго княжества литовскаго на сеймиках доношение из елекции. После праздника Иоанна Крестителя великаго маршалка христіанства припадающия" [21].

сведения точны, есть среди них опiski и просто ошибки переписчиков, поэтому эти сведения необходимо тщательно проверять, но нет резона все эти указания ставить под сомнение. Например, в 1698 г. на русский язык был переведен "Салернский кодекс здоровья" Арнальдо де Вилановы с краковского издания 1565 г. Это издание не сохранилось, но его существование подтверждается вторым переводом на русский язык с того же самого издания, выполненным в первой трети XVIII в. [11. С. 80–81]. Свидетельства двух независимых переводов снимают, как представляется, сомнения в существовании издания.

Помимо рассмотренного источниковедческого аспекта польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. являются ценным свидетельством распространения и восприятия польской литературы за рубежом, поскольку десятки произведений польской литературы были переведены в то время только на русский язык. И в "Польской библиографии" (1882–1951) К. Эстрейхера, и в «Библиографии польской литературы "Новый Корбут"» (Т. 1–6; 1963–1972) переводы на русский указаны, однако как раз переводы XVI–XVIII вв. учтены с большими пропусками. И в этом нет вины польских библиографов – им приходилось пользоваться старыми работами или случайными сведениями, почерпнутыми преимущественно из классического труда А.И. Соболевского "Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв." (СПб., 1903), который не потерял своей ценности, но уже безусловно устарел. Поскольку большая часть переводов XVI–XVIII вв. осталась в рукописях, то немногим может помочь и ценная новейшая библиография польской литературы в русских переводах, изданная в 1982–1995 гг., потому что в ней учитывались опубликованные переводы [25]. Таким образом, только полная библиография польско-русских литературных связей XVI–XVIII вв., составленная с учетом всего рукописного материала [26. С. 215–229], может дать как адекватное представление о восприятии польской литературы в России, так и послужить источником разнообразных сведений по истории польской литературы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Croiset van der Kop A.C.* Altrussische Übersetzungen aus dem Polnischen. I. De morte prologus. Berlin, 1907; *Дмитриева Р.П.* Русский перевод XVI в. польского сочинения XV в. "Разговор магистра Поликарпа со смертью" // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 303–317.
2. *Poeci polscy od średniowiecza do baroku.* Warszawa, 1977.
3. *Луннов С.П.* Польская литература в русских библиотеках и частных книжных собраниях XVII – первой половины XVIII в. // Книга. Исследования и материалы. М., 1977. Сб. 34. С. 47–60; *Николаев С.И.* Польская поэзия в русских библиотеках XVII – первой половины XVIII в. и ее читатели // Русская литература XVIII – начала XIX в. в общественно-культурном контексте. Л., 1983. С. 165–179. (XVIII в. Сб. 14).
4. *Николаев С.И.* Неизвестное издание поэмы С. Твардовского "Прекрасная Пасквалина" // Советское славяноведение. 1984. № 6. С. 77–78. Ср.: *Okoń J.* O wydaniach i przedrukach "Nadobnej Paskwaliny" Samuela ze Skrzyzny Twardowskiego // Miscellanea Łódzkie. 1999. № 1 (16). S. 14–20. (Экземпляр хранится в РГАДА).
5. *Николаев С.И.* К изучению "Великого Зеркала" // Советское славяноведение. 1988. № 1. (Экземпляр хранится в БАН).
6. *Rudnicka J.* Bibliografia powieści polskiej 1600–1800. Wrocław, 1964.
7. *Moczałowa W.* Nieznany egzemplarz siedemnastowiecznego wydania polskiego "Sowiżrzała" odnaleziony w Moskwie a problem edycji naukowej tego utworu // Problemy edytorskie literatur słowiańskich. Wrocław, 1991. Т. 1.
8. *Korzon T.* Dola i niedola Jana Sobieskiego (1629–1674). Kraków, 1898. Т. 3.
9. *Николаев С.И.* Поэзия и дипломатия. (Из литературной деятельности Посольского приказа в 1670-е гг.) // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42.
10. *Устрялов Н.* История царствования Петра Великого. СПб., 1858. Т. 1.
11. *Николаев С.И.* Польская поэзия в русских переводах: Вторая половина XVII – первая треть XVIII в. Л., 1989.

12. *Николаев С.И.* "Небездельное безделье" В. Коховского в Посольском приказе // Источниковождение литературы Древней Руси. Л., 1980.
13. *Karpiński A.* Sobieski – nie napisany poemat epicki Wacława Potockiego. Śladem atrybucji "Muzy polskiej" // Barok. 1994. № 2.
14. *Potocki W.* Muza polska na tryumfalny wjazd najaśniejszego Jana III / Wydał A. Karpiński. Warszawa, 1996.
15. *Witczak T.* 1) Epizod teatralny "Pamiętników" Jana Chryzostoma Paska // Pamiętnik Teatralny. 1969. № 4. S. 546–561; 2) Dalsze świadectwa Paskowego "epizodu teatralnego" z roku 1674 // Pamiętnik Teatralny. 1977. № 3.
16. *Николаев С.И.* Театральный эпизод "Записок" Я.Х. Пасека по статеиному списку В.М. Тяпкина // Советское славяноведение. 1989. № 2.
17. *Witczak T.* Czytając Paska // Studia Polonistyczne. Poznań, 1992. T. XVIII–XIX.
18. *Мещерский Н.А.* Значение древнеславянских переводов для восстановления их архетипов: (на материале древнерусского перевода "Истории Иудейской войны" Иосифа Флавия) // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. М., 1960.
19. *Николаев С.И.* Из истории польской сатирической литературы в России (XVII – первая половина XVIII в.) // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 307–309; *Malek E.* Materiały do badań nad recepcją polskiej literatury i folkloru w Rosji (nowiny łgarskie i anekdoty) // Slavia Orientalis. 1993. № 2. S. 215–216.
20. *Buchwald-Pelcowa P.* Satyra czasów saskich. Wrocław, 1969.
21. РГАДА. Ф. 79. Кн. 164. Л. 63–76 об.
22. *Kapelus H.* Senniki staropolskie. Z dziejów literatury popularnej XVI–XVIII w. // Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej. Warszawa; Praha, 1963. S. 295–306; *Ptaszycki S.* Nieznane dawne druki polskie // Kraj. Dział literacko-artystyczny. 1898. T. 5. № 18. S. 210–212; *Wigzell F.* Dreambooks on Russian Soil // Philologia. Рижский филологический сб. Рига, 1997. Вып. 2. С. 11, 13–15, 18, 26.
23. Истолкование снов по астрономии происходящих по течению Луны. Переведено с польского. А.В. [М.], 1768; 2-е изд.: М., 1772; 3-е изд.: М., 1788.
24. *Попов А.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 169–171; *Тарковский Р.Б.* Три древнерусских перевода Эзопа. (Идеологический очерк) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49.
25. Польская художественная литература XVI – начала XX вв. в русской и советской печати: Указатель переводов и литературно-критических работ на русском языке, изданных в 1711–1975 гг. / Сост. И.Л. Курант. Wrocław, 1982–1995. Т. 1–4.
26. *Николаев С.И.* Задачи библиографического изучения польско-русских литературных связей XVI–XVIII вв. // Литературные связи славянских народов. Л., 1988.



© 2002 г. А.В. НАЗАРЕНКО

НОВЫЙ ТРУД ИЗВЕСТНОГО СЛАВИСТА: К ВЫХОДУ В СВЕТ НЕМЕЦКОГО ПЕРЕВОДА ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ Л. МЮЛЛЕРА

Увидел свет четвертый том капитального руководства по Повести временных лет (*Handbuch zur Nestorchronik*) [1], издающегося с 1977 г. по инициативе, под руководством и при ведущем авторском участии патриарха немецкой русистики профессора Людольфа Мюллера. Этот том занимает во всем издании, пожалуй, центральное место, потому что дает возможность судить о том, как, по мнению исследователя, выглядел текст протографа Повести. Наряду с вышедшим в прошлом году сборником избранных работ Л. Мюллера в русском переводе [2], том может служить достойным подарком маститого ученого многочисленным его коллегам и почитателям накануне своего 85-летнего юбилея, исполняющегося в апреле 2002 г. Искренне восхищает удивительное научное долголетие ученого – проникновенного знатока русской культуры (литературы, философии, богословия), преисполненного глубокой симпатией (в изначальном смысле греческого *συμπάθεια*) к своему предмету. Держа в руках эту красивую книгу, невозможно от всей души не пожелать Л. Мюллеру успешного завершения титанического проекта, венцом которого должен стать находящийся в работе пятый том – подробный исторический комментарий к памятнику, легшему в основу всего последующего русского историописания, и очерк основных этапов становления его текста.

Впрочем, уже сейчас многотомное пособие носит черты монументальности. Первый том [3] содержит репринтное воспроизведение Повести временных лет по Лаврентьевскому списку, подготовленному к печати Е.Ф. Карским для 2-го издания первого тома Полного собрания русских летописей [4], второй том [5] – аппарат разночтений по пяти важнейшим (наряду с Лаврентьевским) спискам: Радзивилловскому, Академическому, Троицкому, Ипатьевскому и Хлебниковскому¹ (ниже пользуемся принятыми Л. Мюллером сокращениями Л, Р, А, Т, И, Х), в третьем томе, вышедшем с 1977 по 1984 г. в четырех выпусках с общей пагинацией, находим

Назаренко Александр Васильевич – д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

¹ Хлебниковский список (как и Академический), как то специально оговаривает автор, привлекается только в случае наиболее существенных разночтений, поскольку эти списки изданы не отдельно, а лишь в примечаниях к И и Л [1. С. XXII]. В этой связи надо упомянуть не учтенное Л. Мюллером недавнее полное факсимильное издание Х и его Погодинской копии: [6].

полный словоуказатель к Повести [7], который по ряду параметров превосходит аналогичное издание, подготовленное О.В. Твороговым [8]².

Обращаясь непосредственно к рецензируемому четвертому тому – немецкому переводу Повести временных лет – необходимо отметить, что переводческие труды всегда занимали в научном (о многочисленных литературных, в том числе и поэтических, переводах здесь можно только упомянуть) творчестве исследователя одно из важнейших мест. Только из древнерусской литературы им были переведены такие классические тексты, как сочинения митрополита Илариона [9] и Слово о полку Игореве [10], а также многие сюжеты из Повести временных лет [11] (а теперь вот и вся Повесть целиком) (полный список переводов Л. Мюллера с русского языка см.: [2. С. 399–401, 416–418]). Перед нами не первый полный перевод Повести на немецкий язык: в XX в. были предприняты две таких попытки – Р. Траутманном [12] и Г. Штурмом [13]. Таким образом, немецкая историография дала уже три (!) полных научных перевода древнерусской начальной летописи (не считая частичных, начало которым положил еще А.Л. Шлёцер [14]), далеко опередив в этом отношении другие национальные историографии (переводы Повести на английский, французский, итальянский, польский, чешский, румынский, шведский языки перечислены в [15. С. 342; 16. С. 340]) – лишнее свидетельство глубинной взаимной заинтересованности русской и немецкой культур. Но труд Л. Мюллера (и это справедливо подчеркивает сам автор) принципиально отличается от работ предшественников тем, что в его основу положена предпринятая исследователем реконструкция текста Повести по шести спискам, тогда как и Р. Траутманн, и Г. Штурм опирались на какой-то один из списков (первый – на Л, второй – на Р). Немалая заслуга Л. Мюллера уже в том, что он возобновляет подход, который в свое время развивал А.А. Шахматов, пытавшийся по сумме списков, по мере возможности, восстановить первоначальный текст Повести временных лет [17], и который до сих пор не получил продолжения ни в отечественной науке (известное издание и русский перевод Повести Д.С. Лихачева покоится на Л с восполнением лакун по Р [18], а О.В. Творогова – на И с дополнениями и исправлениями по Х [19]), ни в зарубежной. Это, впрочем, и понятно: ведь путь, по которому пошел Л. Мюллер, требует от переводчика огромной и кропотливой предварительной текстологической работы, далеко выходящей за рамки собственно переводческой задачи. Такая работа тем более ответственна, что представления об истории текста Повести, отстаиваемые Л. Мюллером, сильно отличаются от тех, которые легли в основу реконструкции А.А. Шахматова и во многом успели стать хрестоматийными. В то же время как раз это обстоятельство и делает четвертый том компендиума Л. Мюллера крайне интересным не только для зарубежного, но и для русского читателя. Полагаем, тем самым, что не будет неоправданным самоограничением, если мы сосредоточимся в данном сообщении именно на этой стороне дела.

Том включает немецкий перевод древнерусского текста Повести временных лет по статью 6624 г. (1116/7 мартовского года) включительно (так как, согласно гипотезе Л. Мюллера, отрицающего идею А.А. Шахматова о третьей редакции Повести 1118 г., именно до этого года текст был доведен выдубицким игуменом Сильвестром), но в качестве приложения – некоторая уступка широко распространенному представлению и для вящей симметрии изданию Д.С. Лихачева – дан и перевод статьи 6625 г., а также сочинений Владимира Мономаха (Поучения, Письма к Олегу, Молитвы), которые, являясь, как известно, вставкой в текст Повести по Л под 6514 (1096/7) г., не были ее изначальной частью. Перевод снабжен обильными постраничными (в этом их удобство для читателя!) примечаниями текстологического характера, призванными

² Так, в отличие от словоуказателя О.В. Творогова, здесь даны отсылки не к листам рукописи, а к столбцам и строкам издания в первом томе ПСРЛ (что существенно облегчает и ускоряет поиск), указаны встречающиеся в летописи формы лексем (естественное требование ко всякому лингвистическому указателю), учтены отнюдь не столь уж малочисленные избыточные, сравнительно с Л, фрагменты других списков (указатель О.В. Творогова принимает во внимание только текст Р в тех случаях, когда Л имеет механические утраты, а также И – применительно к статьям 1110–1117 гг.) и т.д.

осветить противоречивые чтения различных списков и причины, по которым текстолог и переводчик либо предпочитает то или иное чтение, либо оставляет вопрос открытым – в последнем случае соответствующий фрагмент перевода выделен типографски (курсивом в угловых скобках). Поскольку речь идет не о реконструкции древнерусского текста, а о немецком переводе этого гипотетического архетипа, в примечаниях обсуждаются, естественно, только содержательные разночтения (прочие читатель может найти во втором томе пособия: [5]). Авторские конъектуры, крайне немногочисленные и, как правило, общепринятые, также выделены (курсив без скобок). Кроме того, в примечаниях идентифицированы имеющиеся в Повести цитаты из Священного писания и других сочинений; в целом эта работа уже проделана и резюмирована в виде маргиналий в издании А.А. Шахматова, но и здесь немецкому исследователю удалось сделать некоторые добавления и уточнения³.

Издание снабжено введением, в котором Л. Мюллер, помимо разъяснений к переводу⁴ и аппарату, уделил некоторое место термину "Несторова летопись" (Nestorchronik), обосновывая свою приверженность этому традиционному для зарубежной русистики названию в отличие от русского "Повесть временных лет"⁵, суммировал сведения об используемых им летописных списках, их вероятных текстологических взаимосвязях, и, наконец, сформулировал принципы своей реконструкции текста Повести⁶. Эти принципы в своей основе чисто формальны и зиждутся на понятии текстуальной "засвидетельствованности" (Bezeugung) [1. С. XX–XXII]. В силу того, что ЛТРА и ИХ представляют две различные ветви рукописной традиции Повести, то в случае, когда чтение большинства списков противостоит чтению какого-либо одного из них, первое, как правило, может быть возведено к архетипу. В силу крайней близости между Р и А, то же самое можно сказать о случаях, когда общее для Л и ИХ чтение противостоит чтению РА. И, наконец, критерий засвидетельствованности не дает определенного результата, если консолидированное чтение ЛТРА отлично от чтения ИХ. В таком случае Л. Мюллер, как правило, ограничивается констатацией того, что предпочесть одно чтение другому невозможно.

В подобном текстологическом формализме автор, как можно понять, видит преимущество своего подхода по сравнению с подходом А.А. Шахматова, которого склонен упрекать в приверженности к "конъектуральному" методу ([1. С. IX; 20. С. 174]).

³ Например, слова "...яко же рече: англ пред тобою предыдет" в статье 1110/1 г. идентифицированы как ветхозаветная цитата (Исх. 32, 34).

⁴ В частности, относительно принятой транслитерации собственных имен. Переводчик, конечно, прав, когда ориентируется не на древнерусские, а на современные русские формы (на *Олег*, а не на *Ольгъ*). Следовало бы, однако, при этом учесть, что написание некоторых топонимов с территории Украины, принятое в официальной русскоязычной географической номенклатуре советского времени, по непонятным (или, напротив, по слишком понятным) причинам копировало украиноязычные формы (при наличии исторических русскоязычных). Например, при сохранении русскоязычных форм *Киев* и *Чернигов* применительно к Переяславлю Русскому (Южному) в атласах почему-то встречаем украинскую форму *Переяслав* (Хмельницкий). Ни в средневековых текстах, ни в современной русской историографии эта форма не употребляется, но именно она последовательно проведена по всему переводу Л. Мюллером, так что оказывается (уже совершенно неосновательно) применена даже к Переяславлю Залесскому (см., например, [1. С. 277. Прим. 2]).

⁵ Говоря о принятой в зарубежной историографии терминологии в отношении древнерусских летописей, нельзя не отметить не только условности, но и прямой ошибочности прочно закрепившегося немецкого названия Ипатьевской летописи – *Nypatiuschronik/Nypatiuskodex*. Речь идет о рукописи, связанной с костромским Ипатьевским монастырем, а не с неким Ипатием (как в случае с Лаврентием, писцом Лаврентьевской летописи – *Laurentiuschronik*). Поэтому корректным термином, безусловно, был бы *Nypatiuskloster-Kodex*. Соответствующие английское и французское названия (*la chronique Nypatienne, the Nypatian Chronicle*) такого ошибочного оттенка значения не имеют. Поэтому, видимо, прав Л. Мюллер, отказываясь от немецких названий летописей в пользу транслитерации русской терминологии: *die Lavrent'evskaja, Ipat'evskaja Handschrift (Chronik)*.

⁶ В несколько усовершенствованном виде (с расширенным аппаратом) русский перевод этого введения под названием "О принципах реконструкции и перевода Несторовой летописи" планируется опубликовать в ближайшем, четвертом, выпуске журнала "Средневековая Русь".

Нам такой упрек кажется несправедливым. Конечно, защита построений А.А. Шахматова не может быть предметом этой рецензии. Против сути сформулированных Л. Мюллером текстологических принципов в целом возражать невозможно. Вопрос не в их содержании, а в их полноте: исчерпываются ли ими методы реконструкции первоначального текста Повести временных лет? Не оказываются ли при этом неиспользованными какие-то *текстологические же* ресурсы (отнюдь не соображения "по смыслу", которые, действительно, можно было бы назвать "конъектуральными" и которые встречаются у А.А. Шахматова не настолько уж часто, чтобы служить определением его метода)? Поясним эти общие вопросы конкретными примерами.

В статье 6463 (955/6) г. о путешествии княгини Ольги в Царьград общему для РАИХ чтению "и бе тогда цесарь Костянтин, сын Леонов" противостоит в Л "и бе тогда цесарь именем Чемьский". Метод текстуальной "засвидетельствованности" требует признать вариант РАИХ первоначальным, тем более что император Иоанн I Цимисхий, и в самом деле, царствовал позже, в 969–976 гг. Но как объяснить появление ошибочного чтения в Л? Если оставаться в рамках формального метода Л. Мюллера, его, это чтение, придется квалифицировать как неудачную инновацию Л. Так и считает комментатор, предполагая, что "имя, возможно, ошибочно заимствовано из статьи 972 г." [1. С. 74. Прим. 1], т.е. из текста договора Святослава с Иоанном Цимисхием. Искусственность такого объяснения нам представляется очевидной. Напомним к тому же, что "Чемьский" присутствует и в Комиссионном списке Новгородской первой летописи (далее Н1), равно как и в так называемой (по терминологии Н.И. Серебрянского) древней севернорусской редакции проложного Жития св. Ольги [21. С. 7 (втор. пагин.)], среди источников которых ни Л, ни ее протограф (великокняжеский свод 1305 г.) не значатся. Это, разумеется, не предвещает вопроса о том, какое именно чтение присутствовало в архетипе Повести, даже если возводить имя Цимисхия к предшествовавшему Повести Начальному своду. Пока ясно лишь, что волевое самоограничение методом текстуальной "засвидетельствованности", т.е. исключение из рассмотрения летописей, отражающих другие своды (не Повесть), – а это, прежде всего, Н1, Новгородская четвертая (Н4) и Софийская первая (С1) летописи⁷ – может вести к неверным текстологическим заключениям (в данном случае – о происхождении чтения Л).

Описанный случай затрагивает более общую текстологическую проблему – о доволно многочисленных специфических схождениях РА с ИХ в отличие от Л и причине этих схождений, проблему, которая, понятно, небезразлична при реконструкции первоначального текста Повести временных лет. Она занимала А.А. Шахматова, заставляя его постулировать какое-то влияние одного из протографов ИХ на владимирский свод начала XIII в., т.е. протограф РА в отличие от протографа Л, представившего собой предыдущий владимирский же свод конца XII в. (см., например: [22. С. 62–64], а также стемму [23. С. 58]). Между тем, в рамках методики Л. Мюллера этой проблемы, по сути дела, не существует, и отклонения Л от консолидированных чтений РАИХ следует считать поновлениями Л или ее протографа. Действительно, на стемме Л. Мюллера [1. С. XIX] ветви ИХ и ЛТРА никак не "сообщаются" друг с другом. Однако, полагаем, вопрос все-таки сложнее, потому что, в отличие от разнобоя с именем императора в статье 955/6 г., есть аналогичные случаи, в которых чтения Л выглядят явно первичными.

Так, только Л в списке послов при заключении русско-византийского договора 944 г. в статье 6433 (945/6) г. упоминает имя "Прастен Бернов" (т.е. "Прастен, посол Берна"). Крайне трудно представить себе, на основании каких источников составитель свода 1305 г. или, тем более, "Лаврентей мних" могли внести такое добавление (имена

⁷ Иногда автор сам принимает чтения этих дополнительных сводов в качестве текстологического свидетельства (и даже решающего): например, вслед за А.А. Шахматовым [17. С. 141], чтение Н1 в явно испорченном в других списках месте Исповедания веры Владимиром под 6496 (988/9) г. – "разделяет бо ся нераздельно и совокупляется неразмесно" вместо не имеющего смысла "раздельно и совокупляется неразмесно".

выглядят вполне аутентичными). Показательно, что и сам Л. Мюллер проявляет здесь непоследовательность и включает это чтение непосредственно в реконструируемый им текст Повести, хотя в примечаниях и оговаривает: "Только в Л, поэтому слабо засвидетельствовано" [1. С. 56. Прим. 6]. Но если чтение "слабо засвидетельствовано", почему же для него сделано исключение и оно внесено в основной текст, даже не будучи выделено курсивом в угловых скобках, как то делает автор во всех мало-мальски сомнительных случаях? И если это, по мнению исследователя, возможно здесь, то почему на метод "засвидетельствованности" и *только на него* надо полагаться в других сходных случаях?

Например, в статье 6525 (1017/8) г., где чтение Л "погоре церкви" противостоит общему для РАИХ "погореша церкви"? Без колебаний предпочтя последнее, Л. Мюллер замечает: «В Л присутствует единственное число глагола. Видимо, переходный глагол *погорети* понимается здесь в переходном смысле, так что предложение означает: "Ярослав иде и пожже церкви» [1. С. 177. Прим. 12]. Снова, как и в статье 955/6 г., наложенные на себя самим текстологом ограничения в методе ведут к объяснению, натянутость которого, на наш взгляд, бросается в глаза. Глаголу *погорети* приписано несвойственное ему значение *пожечи* (во всяком случае оно не представлено в словарях: [24. Т. 2. Стб. 1017; 25. Т. 15. С. 195–196]), а Ярославу Мудрому – (*horribile dictu!*) сожжение киевских церквей (пусть и в представлении только летописца XIV в.). Но из этой действительно текстологически запутанной ситуации есть, думается, значительно более простой выход, который немедленно обнаруживается, стоит только отказаться от представления, что общие для РАИХ чтения *eo ipso* должны быть первичными. Чтение "погоре церкви" вовсе не бессмысленно, так как **църкви/церкви** в качестве варианта формы *единственного* числа **църкы** хоть и не часто, но все же встречается; см., например: "...иде же и ныне есть църквы святуу мученику" (в проложном Житии св. Владимира по списку XIII в. [26. № 294]), "От дне, от него же основася църкви Господня" (толкования на книгу пророка Аггея по списку XV в. Упыря Лихого с протографа 1047 г.) [24. Т. 3. Стб. 1445]. В силу своей редкости и омонимии с формой множественного числа этот вариант, в самом деле, мог иногда смущать, как показывает правка в Т: "погоре церквей много" [27. С. 128]. В то же время чтение Т побуждает всерьез отнестись к "погоре церкви" в Л как к явной *lectio difficilior*. "Исправление" "погореша церкви" напрашивалось само собой и потому могло быть предпринято в РА и ИХ даже независимо друг от друга, хотя такое предположение и необязательно ввиду сказанного выше о специфических совпадениях между этими группами списков. Если же учесть, что, согласно свидетельству современника – саксонского хрониста Титмара Мерзебургского, в 1017 г. в Киеве действительно сгорел деревянный собор св. Софии, то, полагаем, чтение Л становится бесспорно более предпочтительным [28. С. 158–159; 29. С. 471–472]⁸.

Другой важной общей текстологической проблемой, связанной с восстановлением архетипа Повести временных лет, является проблема "лишних" известий ИХ сравнительно с ЛГРА. Ответ на вопрос об их происхождении (их первичности или вторичности) существен и для гипотезы Л. Мюллера, согласно которой все сохранившиеся

⁸ О чем-то подобном догадывался, надо полагать, и А.А. Шахматов, когда в своей реконструкции так называемого Древнейшего свода остановился на чтении "погоре църкы", неверно добавив, правда, вместо "святыя София" "святыя Богородица" (Десятиной) [30. С. 576] (впрочем, позднее в своей реконструкции текста Повести он все равно оставил "погореша церкви" [17. С. 181]). Место было, вероятно, сильно испорченным уже в архетипе, как показывает и непонятное начало фразы в Л: "Ярослав иде (куда? – А.Н.) и погоре церкви", которому в РАИХ опять-таки противостоит более "исправное": "Ярослав вниде/ввоиде в Киев и погореша церкви". Между тем, мы знаем, куда "иде" Ярослав в 1017 г. благодаря Н1: "Ярослав иде к Берестию". Таким образом, в утраченном оригинале Повести, к которому восходит архетип всех сохранившихся списков, или в предшествующем Начальном своде, должно быть, читалось: "Ярослав иде Берестию. и погоре церкви святыя София".

списки Повести так или иначе восходят к Сильвестровской редакции 1116 г.; текст статей 6619–6624 (1111/2–1116/7) и отчасти 6618 (1110/1) гг. в ЛТРА был, по мнению исследователя, утрачен вследствие дефектности общего протографа, но именно ЛТРА сохранили при этом запись игумена киевского Выдубицкого монастыря Сильвестра, в свою очередь утраченную в ИХ, несмотря на сохранение окончания летописи за 6618–6624 гг. Аналогичные мысли, в качестве критики теории А.А. Шахматова о трех редакциях, высказывал в свое время В.М. Истрин [31. Т. 27. С. 207–251], аргументы которого Л. Мюллер старается исправить и усилить.

Казалось бы, такая точка зрения должна подталкивать к выводу, что избыточные сведения ИХ, как правило, являются следствиями случайных пропусков, редакционных сокращений или механических утрат в ЛТРА. Однако отношение Л. Мюллера к такого рода избыточным сведениям в ИХ, насколько можно понять, неопределенно. С одной стороны, историк, на наш взгляд, вопреки логике своей гипотезы, склонен признать эти сведения добавлениями позднейших редакторов ИХ или протографа ИХ, "располагавших, помимо Повести временных лет, еще теми или иными ее продолжениями, а во многих случаях – и другими источниками" [1. С. XI. Прим. 2]. С другой стороны, при непосредственной реконструкции текста Повести он в подавляющем большинстве случаев все же помещает подобные избыточные известия в текст в угловых скобках курсивом, иными словами с большим или меньшим сомнением допускает их принадлежность к архетипу⁹. Такая визуальная выделенность спорных фрагментов заметно облегчает работу вдумчивого читателя и исследователя, так как в издании А.А. Шахматова типографски (отступом) выделены не все отличия ЛТРА от ИХ, а только те, которые, по мнению ученого, характеризуют дополнения третьей редакции по сравнению со второй. К сожалению, она (выделенность) проведена по тексту перевода не до конца последовательно¹⁰. Видимо, Л. Мюллер не придавал этой стороне дела особого значения, полагая, что интересующийся полным списком отличий ИХ от ЛТРА может «легко найти соответствующие места по таблице на с. XVIII–XX "Словуказателя"» (т.е. третьего тома Handbuch'a) [1. С. XI. Прим. 2]. Однако при ближайшем рассмотрении список отличий, суммированный в этой таблице, обнаруживает явную и существенную неполноту. Даже при беглом подсчете мы обнаружили не менее 26 содержательных "избытков" ИХ (за исключением, разумеется, финальных статей Повести), из которых в таблице отмечены только 15¹¹.

⁹ Конечно, в немногочисленных случаях, имеются достаточно веские основания считать чтения ИХ первичными в силу вероятной дефектности ЛТРА. Так, завершающее известие статьи 6584 (1076/7) г. в ИХ "В се же лето родися у Володимера сын Мьстислав, внук Всеволож", по рассуждению Л. Мюллера, *могло быть* утеряно в ЛТРА "вследствие порчи текста" [1. С. 237. Прим. 5] (текст выделен курсивом в угловых скобках). В статье 6579 (1071/2) г. слова волхва "явили ми ся есть 5 бог глаголюще", как справедливо принято считать, пропущены в ЛТРА по недосмотру (они заключены между почти тождественными "глаголаше" и "глаголюще") и потому включены в реконструируемый архетип как беспорные первоначальные чтения без типографского выделения, хотя их "половинчатая" засвидетельствованность, конечно, отмечена в комментарии [1. С. 212. Прим. 4]. Аналогично и сообщение об основании Всеволодом Ярославичем Андреевской церкви в Киеве под 6594 (1086/7) г. [1. С. 244. Прим. 5]. Но вот известие о бегстве Ростислава Владимировича в Тмутаракань под 6572 г. и начало следующей годовой статьи (1064/5–1065/6 гг.), также признаваемые Л. Мюллером "наверняка первоначальными" [1. С. 201. Прим. 2], тем не менее выделены курсивом. Почему?

¹⁰ См. сн. 9. Кроме того, в единичных случаях отличия ЛТРА и ИХ остались вообще не отмеченными (простительная ошибка внимания при столь кропотливой работе); так, в статье 6421 (913/4) г. упущено присутствующее только в ИХ (а также С1 и Н4) определение Константина Багрянородного как "зятя Романова" [1. С. 48. Прим. 5].

¹¹ Помимо указанного в предыдущем примечании "зятя Романова", это: "на Выдобычи" [32. Стб. 164.4], "в се же лето ...Всеволож" [32. Стб. 190.15–16], "и бывшу Всеволоду" [32. Стб. 190.18–19], "в се же лето ...к Перемышлю" [32. Стб. 199.4–5], "в се же лето ... Лядьскин князь" [32. Стб. 252.11–12], "в то же лето ... Андрей" [32. Стб. 252.16–18], "увалися верх свягаго Андрея" [32. Стб. 257.1–2], "того же лета ... августа" [32. Стб. 258.1–2], "Богу тако изволюшю ... житье Федосьево" [32. Стб. 259.21–24]. Этот наш список, естественно, не претендует на полноту.

"Индивидуальный подход" Л. Мюллера к каждому из избыточных сведений ИХ трудно не признать резонным. Однако, откровенно говоря, нас смущает, что при этом оказывается упущенным одно важное обстоятельство: половина из них связаны со Всеволодом Ярославичем и его семейством: рождение Мстислава Владимировича под 6584 (1076/7), поход Всеволода на Перемышль под 6595 (1097/8), заложение Владимиром Мономахом церкви пресв. Богородицы в Переяславле и Городца Остерского под 6606 (1098/9), заложение им же Богородичной церкви в Смоленске под 6609 (1101/2), рождение у Мономаха сына Андрея под 6610 (1103/4), приход половцев к Воиню и Переяславлю под 6618 (1110/1) г. и т.п. Для А.А. Шахматова этот замечательный факт служил одним из мотивов для предположения о третьей редакции, предпринятой по заказу Владимира Мономаха или его сына Мстислава и пополнившей вторую, Святополкову, редакцию сведениями о связанных с заказчиком сюжетах. Но как объяснить такую тенденциозность "избытков" ИХ в рамках гипотезы Л. Мюллера? Сам исследователь не останавливается на этом вопросе, хотя, как нам кажется, напрасно. Ведь считать, что сведения о Всеволоде, Владимире и переславских делах присутствовали в архетипе Повести временных лет и были сокращены или утрачены в ЛТРА (подобно статьям 1110/1–1116/7 гг.), столь же затруднительно, как и предполагать их целенаправленное добавление редактором какого-то протографа ИХ, хронологически далеко отстоящего от времени Мономаха и Мстислава Великого. Вместе с тем, ясно также, что едва ли резонно "разнимать" этот комплекс на части, объясняя происхождение каждой из них по отдельности – во всяком случае, гипотеза, которая вынуждала бы именно так подходить к делу, выдавала бы свою уязвимость в этом пункте.

Л. Мюллер в большинстве случаев ограничивается констатацией неопределенности ситуации вследствие недостаточной засвидетельствованности. Лишь в двух случаях ученый решает определить происхождение соответствующего известия. Во-первых, сведения о заложении Всеволодом Андреевского монастыря в Киеве и пострижении в нем дочери Всеволода Яньки под 6594 (1086/7) г. он решительно включает в архетип Повести, так как ссылка на это сообщение тремя годами позже имеется во всех списках [1. С. 244. Прим. 5]; думается, здесь Л. Мюллер более прав, чем А.А. Шахматов, который относил оба свидетельства о Яньке (под 1086/7 и 1089/90 гг.) к третьей редакции Повести временных лет [17. С. 260, 264] (как, спрашивается, в таком случае слова "дъщи Всеволожа, нареченая преже" (здесь и далее курсив в цитатах наш. – А.Н.) могли попасть в Л?). Во-вторых, упомянутое известие о заложении Богородичного храма в Смоленске Л. Мюллер, напротив, категорически квалифицирует как вставку, появившуюся не ранее 1136 г., так как церковь названа "епискупей", а епископия в Смоленске учреждена, как известно, в 1136 г. [1. С. 301. Прим. 10]. Последнее, конечно, верно, но с приговором в целом мы согласиться не можем. Напомним лишь, что в приписке 1150 г. к жалованной грамоте смоленского князя Ростислава Мстиславича, внука Мономаха, смоленской епископии от 1134/6 г. сказано: "А се и еще и холм даю святей Богородици и епископу, яко же дано дедом моим Володимером Семеонови преже епископу (очевидно, переяславскому, к диоцезу которого принадлежал Смоленск. – А.Н.) строити наряд церковный и утверженье" [33. С. 146]. Вероятно, история учреждения епископии в Смоленске была длительной и сложной и началась она, как видно, при Владимире Мономахе основанием в Смоленске второй резиденции переяславского епископа. Таким образом, блок дополнительной информации ИХ о Всеволоде и его сыне Владимире сохраняет свою монолитность (выбывает только одно известие). По нашему убеждению, происхождение этого блока нуждается в текстологическом объяснении, которого в гипотезе Л. Мюллера мы пока не находим.

В дополнение к этим общим наблюдениям позволим себе несколько конкретных соображений и замечаний, разумеется, далеко не исчерпывающих всех тех размышлений, на которые наводит плодотворное чтение рецензируемого перевода.

В рассказе о расселении славянских племен во фрагменте о "ляхах": "Словене же ови пришедше седоша на Висле и прозвашася ляхове, от тех же ляхов прозвашася поляне ляхове друзии лютичи, ини мазовшане, ини поморяне", – в Л точки стоят по обеим сторонам слова "ляхове", в И – только после него. В литературе принят третий вариант: "...прозвашася поляне (как именно? – А.Н.), ляхове друзии лютичи..." [17. С. 6; 18. С. 5; 19. С. 64], которому следует и Л. Мюллер ("...von jenen Ljachen nannten sich die [einen] Poljanen; andere Ljachen [aber sind] die Liutizen¹²...") [1. С. 6]. Однако пунктуация И кажется нам значительно лучше отражающей суть дела – что великопольские поляне стали называться ляхами по имени привисленских ляхов: "от тех ляхов прозвашася поляне ляхове, друзии лютичи..." [29. С. 401–403]. Недаром в русских переводах, ориентирующихся на традиционную пунктуацию, текст приобретает совсем другой смысл, так как прозвание превращается в происхождение: "...а от тех ляхов *пошли* поляки..." [18. С. 144; 19. С. 65].

В самом конце статьи 6532 (1024/5) г. Л. Мюллер, строго следуя в данном случае своей методике, без колебаний предпочитает чтение РА и Х «В сем же лете (в И: "в том же лете") родися у Ярослава (в РА "у Ярослава" нет. – А.Н.) другии сын и нарече имя ему Изяслав», поскольку усматривает в Л недоразумение: "писец воспринял *сем* как числительное и потому прибег к цифровому написанию – 7" [1. С. 184. Прим. 1]. Однако исследователь здесь недоговаривает – ведь в Л мы сталкиваемся не с механическим искажением «в 7 лет (или: "в 7-е лето"; слово **лѣто** писалось обычно сокращенно под титлом – **лѣт̄**, что порой затрудняет определение падежной формы) родися...», а, вообще говоря, с другим текстом: "7 лет (или: 7-е лето) бысть и родися...", который в силу своей неудобопонятности, в отличие от грамматически прозрачного и естественного "в 7-е лето", плохо вписывается в предположение об осмысленной правке. Перед нами скорее всего, как и в случае с "погоре церкви", *lectio difficilior* Л. и объяснение этому чтению может быть предложено. Допускаем, что здесь мы имеем дело со случайным реликтом архаичного летописного текста, где счет лет велся по годам киевского княжения Ярослава (как в известном летописчике, сохранившемся в Памяти и похвале Иакова Мниха князю Владимиру, – по годам княжения Владимира [34. С. 72]), начало которому полагалось под 6527 (1019/20) г. По древнерусскому счету, 6527 + 7 = 6533. Напомним, что статья 6533 г. отсутствует во всех списках Повести временных лет, кроме И, где она явно вторична и служит обозначением "пустого" года. Таким образом, статья 6532 г. фактически обнимает события этого и следующего мартовского года, а чтение Л, вполне вероятно, отражает архетип Повести, в котором оно сохранилось благодаря непоследовательности позднейшего редактора (почему-то затруднившегося выделением статьи 6533 г.), впоследствии же в протографе ИХ было "исправлено" на стандартное "в се же лето". Вероятно, мы снова сталкиваемся с одним из многочисленных схождений ИХ и РА в отличие от Л, о которых уже шла речь. Это предположение подкрепляется и тем фактом, что слов "у Ярослава" в РА нет, как и в Л (т.е. правка РА и ИХ была неполной), а отсутствие указания, у кого именно "родися другии сын" уместно как раз в кратком летописце, и так в целом посвященном Ярославу.

В статье 6596 (1088/9) г. Л. Мюллер, по нашему мнению, совершенно справедливо принимает чтение ЛРА "иде Святополк из Новагорода Турову *жити*" [1. С. 246], в отличие от А.А. Шахматова, который, следуя за чтением ИХ "Турову на княженъ", выдвигал конъектуру "Турову княжить (супин. – А.Н.)" [17. С. 263]. Текст ЛРА

¹² Переводчик прав, пользуясь принятой в латинско-немецкой историографии формой этнонима *Liuticil/Liutizen*, а не транслитерацией древнерусской формы. Однако не совсем понятно, почему он прибегает к последней в другом совершенно аналогичном случае и пишет *Korlinger* вместо "нормального" *Karlinger*. Под влиянием др.-русск. коряжи "жители Франкской державы" (< **karling-*; в современных языках, в том числе в русском, слово сохранилось в латинизированном варианте *Каролинги* и в более узком значении "представители династии Карла Великого") возникает неоправданный гибрид.

первичен, поскольку Святополк, как есть основания думать, переместился в Туров, сохранив за собой и Новгород; иными словами, он просто сменил резиденцию и, таким образом, действительно "иде Турову жити", а не "княжити" [29. С. 548–552].

В сообщении о смерти Всеволода Ярославича в 6601 (1093) г. приводится подсчет лет княжения Всеволода на разных столах, который Л. Мюллер, как и А.А. Шахматов, дает в следующей редакции: "...княжив лет 15 Кыеве, а Переяславли лето, а Чернигове лето" [1. С. 256]. При этом оба историка молча следуют тексту ЛР, даже в комментариях не отмечая отличий А и ИХ: в трех последних списках слово "лето" после "Чернигове" выписано, как и в ЛР полностью, а после "Переяславли" стоит в сокращении под титлом, как оно обычно писалось при числовых определениях ("лѣт 15 Кыеве"). Возникает ощущение, что летописец почему-то испытывал трудности с подсчетом лет переяславского княжения Всеволода и оставил в этом месте в рукописи пробел. Такое предположение тем более оправданно, что Всеволод Ярославич сидел в Переяславле, конечно же, отнюдь не один год, а по меньшей мере 19 лет: с 1054 по 1073 г. Можно даже догадываться, что причиной сомнений стала неясность судьбы черниговского стола в период киевского княжения Святослава Ярославича в 1073–1076 г., которая занимает и современную науку (см., например: [35. С. 76]): перешел ли Чернигов в это время в руки Всеволода (и если да, то когда именно) или оставался за Святославом? Летопись не давала ответа на этот вопрос, но в то же время ясно, что в 1090-х годах в Кыеве нетрудно было бы найти людей, способных определенно утверждать: да, Чернигов оказался под Всеволодом, или: нет, Всеволод остался в Переяславле. Следовательно, проблема могла возникнуть либо в случае, если Всеволод получил Чернигов не сразу после вокняжения Святослава в Кыеве в 1073 г., либо, если он получил не всю Черниговскую землю. никоим образом не настаивая на подобном объяснении, все же считаем, что сама его возможность заставляет внимательнее отнестись к указанным вроде бы незначительным отличиям А и ИХ от ЛР.

Отметим одно важное исправление, внесенное Л. Мюллером в разбиение на фразы текста Поучения Владимира Мономаха, как оно принято в издании Повести временных лет Д.С. Лихачевым. В самом начале перечисления "путей" Владимира в издании Д.С. Лихачева читаем: "То и Смолинська идох Володимерю. Тое же зимы тои посласта Берестию брата на головне..." [18. С. 102]; такое же чтение принято и в издании О.В. Творогова [36. С. 464]. В переводе Л. Мюллера слова "тое же зимы" совершенно правильно отнесены к предыдущей фразе: "Dann ging ich von Smolensk nach Vladimir im selben Winter. Dann sandten mich die [beiden] Brüder nach Brest zur Brandstätte..." [1. С. 35]. Известно – и это отмечено в словаре И.И. Срезневского [24. Т. 3. Стб. 966], где, кстати говоря, приведено в качестве одного из примеров именно данное место Поучения – что союз *то* мог стоять только в начале предложения (не видим нужды в конъектуре Л. Мюллера *та и* [1. С. 351. Прим. 6] вместо стоящего в рукописи *то и*). Это чисто текстологическое уточнение влечет за собой весомые выводы для историка. Если принять чтение Д.С. Лихачева, то окажется, что поход Владимира к Берестью непосредственно следовал за его переходом из Смоленска на Волынь (по всей вероятности, в 1068 г.). Такое заключение позволило в свое время В.А. Кучкину отнести русско-польский мир, заключенный Владимиром "на Сутейске" (о котором в Поучении сказано чуть ниже), к 1069 г. [37. С. 21–34]. При правильном же чтении явный пропуск нескольких годов в Поучении вполне естественно поместить как раз между "тое же зимы" и "то и посласта", а не ниже, между "Володимерю опять" и "та посла мя Святослав в ляхы" (как то делает В.А. Кучкин), и, тем самым, сохранить весьма правдоподобную и справедливо распространенную в историографии связь Сутейского мира с событиями 1073–1074 гг. – вторым изгнанием Изяслава Ярославича.

И последнее. Знакомясь с переводами древнерусских текстов на иностранные языки, тем более – с переводом столь тщательным и высококачественным, снова и снова убеждаешься в том, что переводчик в этом случае находится в совершенно иной

ситуации, нежели отечественный историк, переключивший старинную летопись на современный русский язык. Положение первое обладает тем преимуществом, что на него не действует гипноз кажущейся понятности древнерусского текста, в силу чего чтение его перевода выявляет для русского читателя те скрытые шероховатости или непонятности оригинала, мимо которых обычно проходишь, не замечая их. Приведем только один пример. В Повести об ослеплении Василька Ростиславича, включенной в статью 6605 (1097/8) г., укоризны Владимира Мономаха и черниговских князей Давыда и Олега Святославичей в адрес киевского князя Святополка Изяславича, позволившего Давыду Игоревичу ослепить теребовльского князя Василька, дважды выражены формулой: "Чѣто се зъло сътворил еси в Русьстей земли и *въвъргл еси нож в ны?* Чему еси слепил брат свои?" В русских переводах Д.С. Лихачева и О.В. Творогова она передана буквально: "вверг нож в нас" [18. С. 250; 19. С. 275] и оставлена без какого-либо комментария. Очевидно, переводчики не видели здесь ничего, кроме буквального описания случившегося – неслышанной на Руси казни Василька ("въвърте ему нож в око"), рассматривавшегося Владимиром, Давыдом и Олегом как обобщенный представитель княжеского рода (поэтому "в ны"). Однако др.-русск. *въвъречи* (как и современное русск. *ввергнуть*) означает "с силой бросить во что-либо" [38. Т. 1. С. 506], и, тем самым, никак не подходит для описания операции ослепления, при которой нож, разумеется, не метался, а вонзался. Мы имеем дело с типичным случаем того, что называется "ложным другом переводчика". Перевод Л. Мюллера эту сложность обнаруживает: "Warum hast du... das Messer *unter uns geworfen?*" [1. С. 286] – "Зачем бросил меж нас нож?". Таким образом, перед нами не буквализм, а метафора: обгащенный кровью Василька нож *ввергнут между* князьями как символ нового небывалого – ввиду чрезвычайности происшедшего – междоусобия (дело происходило сразу же после общерусского примирительного Любечского съезда).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Die Nestorchronik: Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116 / Rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja und ins Deutsche übersetzt von Ludolf Müller. Wilhelm Fink Verlag. München, 2001. Bd. IV: Handbuch zur Nestorchronik / Hg. von L. Müller (=Forum Slavicum. Bd. 56).
2. Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000.
3. Die Nestorchronik / Nachdruck der zweiten Auflage des ersten Bandes der "Vollständigen Sammlung russischer Chroniken", Leningrad, 1926–1928. München, 1977. Bd. I: (= Handbuch zur Nestorchronik) / Hg. von L. Müller (=Forum Slavicum. Bd. 48).
4. Полное собрание русских летописей. Изд. 2-е. Л., 1926. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет.
5. Scheffler L. Textkritischer Apparat zur Nestorchronik / Mit einem Vorwort von L. Müller. München, 1977 (= Handbuch zur Nestorchronik. Bd. II; Forum Slavicum. Bd. 49).
6. The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj (Xlebnikov) and Četvertyn'skyj (Pogodin) Codices. Староруські Київські і Галицько-Волинські літописи: Острозький список (Хлебниковський) і список Четвертинського (Погодинський). Harvard (Mass.), 1990 (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. 8).

7. *Gröber B., Müller L.* Vollständiges Wörterverzeichnis zur Nestorchronik. München, 1977–1986. Lief. 1–4 (= Handbuch zur Nestorchronik. Bd. III; Forum Slavicum. Bd. 50) (на титул. листах 1–3 выпусков ошибочно стоит: Bd. I. Lief. 1–3).
8. *Творогов О.В.* Лексический состав "Повести временных лет" (словоуказатели и частотный словник). Киев, 1984.
9. Die Werke des Metropoliten Ilarion / Eingel., übers. und erläut. von *L. Müller*. München, 1971 (Forum Slavicum. Bd. 37).
10. Das Igorlied und die Berichte der Hypatius- und der Laurentiuschronik über den Feldzug Igors gegen die Kumanen im Jahre 1185 / Übers. von *L. Müller*. Tübingen, 1974 (=Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. № 2); *Müller L.* Das Lied von der Heerfahrt Igor's / Aus dem altruss. Urtext übers., eingel. und erläutert. München, 1989 (=Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Bd. 8).
11. *Müller L.* Helden und Heilige aus russischer Frühzeit: Dreissig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik. München, 1984 (=Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Bd. 3).
12. Die altrussische Nestorchronik / In Übersetzung hg. von *R. Trautmann*. Leipzig, 1931 (=Slavisch-baltische Quellen und Forschungen. Bd. 6).
13. Rauchspur der Tauben: Radziwill-Chronik / Aus dem Altruss. übertr. und hg. von *H. Grasshoff, D. Freydank, G. Sturm*. Weimar, 1986.
14. *Schlözer A.L.* Russische Annalen in ihrer slavonischen Grundsprache verglichen, von Schreibfehlern möglichst gereinigt und übersetzt. Göttingen, 1802–1809. Bd. 1–5.
15. *Творогов О.В.* Повесть временных лет // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: XI – первая половина XIV в.
16. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1237 гг.) / Изд. 2-е, исправл. и дополн. для русск. перев.; перев. *А.В. Назаренко* под ред. *К.К. Акентьева*. СПб., 1996 (=Subsidia Byzantinorossica. Т. 1).
17. *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пгр., 1916. Т. 1: Вводная часть, текст, примечания.
18. Повесть временных лет / Подгот. текста, перев., статьи и коммент. *Д.С. Лихачева*; под ред. *В.П. Адриановой-Перетц*. СПб., 1996. 2-е изд., исправл. и дополн., подгот. *М.Б. Свердлов*.
19. Повесть временных лет / Подгот. текста, перев. и коммент. *О.В. Творогова* // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1.
20. *Мюллер Л.* "Третья редакция" "Повести временных лет" // *Мюллер Л.* Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000; немецкий оригинал: *Müller L.* Die "dritte Redaktion" der sogenannten Nestorchronik // Festschrift für *M. Woltner* zum 70. Geburtstag. Heidelberg, 1967.
21. *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915.
22. *Шахматов А.А.* Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938.
23. *Лурье Я.С.* Общерусское летописание XIV–XV вв. Л., 1976.
24. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1903. Т. 1–3.
25. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975-. Т. 1–25.
26. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI–XIII вв. М., 1984.
27. Троицкая летопись / Реконстр. текста *М.Д. Приселкова*. М., 1950.
28. *Назаренко А.В.* Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков: Тексты, перевод, комментарий. М., 1993.
29. *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001.
30. *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
31. *Истрин В.М.* Замечания о начале русского летописания: По поводу исследований *А.А. Шахматова* в области древнерусской летописи // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб., 1923. Т. 26; 1924. Т. 27.
32. Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2.
33. Древнерусские княжеские уставы XI–XIV вв. / Изд. подгот. *Я.Н. Шапов*. М., 1976.

34. *Зимин А.А.* "Память и похвала Иакова Мниха" и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. М., 1963. Вып. 37.
35. *Зайцев А.К.* Черниговское княжество // Древнерусские княжества X–XIII вв. М., 1975.
36. Поучение Владимира Мономаха / Подгот. текста *О.В. Творогова*, перев. и коммент. *Д.С. Лихачева* // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1.
37. *Кучкин В.А.* "Поучение" Владимира Мономаха и русско-польско-немецкие отношения 60–70-х годов XI века // Советское славяноведение. 1971. № 2.
38. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) / Гл. ред. *Р.И. Аванесов*. М., 1988–1991. Т. 1–4.



© 2002 г. Т.А. ОПАРИНА

"КНИГИ ЛИТОВСКОЙ ПЕЧАТИ" В "СПЕЦХРАНЕ" МОСКОВСКОГО КРЕМЛЯ¹

Двадцатые-тридцатые годы XVII в., время патриаршества Филарета Никитича Романова, характеризуются двумя противоположными тенденциями: заимствования и запреты книжной продукции Киевской митрополии. В годы его правления контакты с главами Киевской митрополии приобрели постоянный характер, а основным источником развития русской богословской литературы стали переводные украинско-белорусские полемические тексты. Но именно в этот период были предприняты шаги по созданию цензурных ограничений в отношении "книг литовской печати"². Контрастом к охранительным мерам патриарха Филарета выглядит "книжная справа" эпохи патриарха Никона. Представить динамику происходивших изменений позволяют новые документы, хранящиеся в РГАДА. Два эпизода, не известные ранее, ярко иллюстрируют противоположные позиции в отношении официальной Москвы в 20–30-е и в 50-е годы XVII в. к украинско-белорусским изданиям.

С 20-х годов XVII в., наряду с установлением теснейших дипломатических контактов с главами Киевской митрополии, в России формируется представление о зараженности "латинством" или протестантизмом православия родственной кафедры, ее "еретичности". Это убеждение отразилось в постановлениях московского Церковного собора 1620 г., согласно которым принимающие русское подданство украинские и белорусские православные "очищались" через третий чин. Охранительный подход распространился и на украинско-белорусскую книжность. В 1626 г. разгорелись споры о каноничности привезенного в Москву "Катехизиса" Лаврентия Зизания, текст которого так и не был разрешен к массовой публикации русскими духовными

Опарина Татьяна Анатольевна – канд. ист. наук, доцент Новосибирского государственного педагогического университета.

¹ Автор приносит глубокую благодарность за помощь в работе А.В. Вознесенскому, Е.В. Лукьяновой, Б.Н. Флоре, Ю.М. Эскину, О.Е. Кошелевой, А.И. Гамаюнову.

² Не известно, были ли представления о расхождении в каноне двух традиций до 20-х годов XVII века. Например, существуют польские свидетельства о сожжении в 1553 г. Библии Франциска Скорины в Москве, где пытался реализовать часть тиража великий первопечатник [1. С. 41]. В таком случае, это пример первого сожжения книг "литовской печати" в России. Все же следует признать, что если такой прецедент и существовал, то развернутой кампании по ограничению доступа книг, а также сформулированной оценки благочестия книжности Киевской митрополии до 20-х годов XVII в. не было. А Библия Франциска Скорины, как и запрещенные в 1627 г. сочинения, продолжали распространяться в России [2].

властями³. Очевидно, связанным с прениями являлся царский указ 1626 г.,⁴ повторявшийся и в последующие годы [5]. В указе был провозглашен категорический запрет на покупку и продажу как рукописных, так и печатных "литовских книг" в пределах Московского царства. Купцов из Речи Посполитой, занимающихся книготорговлей, предписывалось возвращать назад; русским людям покупать эти книги возбранялось. Мотивацией выступало наличие достаточного количества книг "московской печати"⁵. В указах ничего не говорилось о диспутах с Лаврентием Зизанием в Книжной Палате на Казенном дворе, более того, не был созван Церковный собор по поводу степени каноничности ни данного произведения, ни всей литературы Киевской митрополии.

Русские духовные власти воспользовались уже существующим, причем негативным, соборным определением, исходившим как раз от родственной кафедры. Они обратились к решению киевских иерархов, но по поводу совсем другого произведения – "Евангелия Учительного" Кирилла Транквиллиона Ставровецкого. В 1625 г. киевский Церковный собор во главе с митрополитом Иовом Борецким осудил этот опубликованный в 1619 г. текст. В 1627 г. русская версия решений киевского собора, наряду с Прениями о "Катехизисе" Лаврентия Зизания получила распространение в московской рукописной традиции [6. С. 172–180]. В том же году, т.е. уже на следующий год после первого указа, по городам начинает рассылаться новый указ. В нем обоснованием московской практики по отношению к "книгам литовской печати" стала "еретичность" текста Кирилла Транквиллиона Ставровецкого [6; 7. С. 111–112]. В указах 1627 г. в первой части речь шла о мерах действительного ограничения распространения этого сочинения. Если киевский собор предписывал "что тех книг нового Кириллова сложения Евангелия Учительного никому от православных и благочестивых христиан ни в церквах, ни в домех не держати, ни чести, ни покупати; а кто начнет... те книги в церквах или в домех держати, или чести или покупати, и таковыя да будут прокляты" [8. С. 370]⁶, то указы, составленные в московском Разрядном Приказе, гласили: "чтоб однолично литовских книг Кириллову слогу никто

³ Сохранилось лишь несколько экземпляров московской публикации "Катехизиса" и текст богословских споров (см.: [3]). Был ли уничтожен весь напечатанный тираж или дошедшие экземпляры – лишь пробные оттиски так и несостоявшегося издания, сказать невозможно.

⁴ См., например, отписку воеводы Великих Лук Василия Третьякова в Разряд: "Царю государю и великому князю Михаилу Федоровичу всея Руси холоп твои, Васка Третьяков, челом бьет.

В нынешнем государь, в 136 году, октября в 23 день прислана твоя государева царева грамота из Разряда за приписью дьяка Михаила Данилова на Луки Великие ко мне, холопу твоему.

А в твои государеве грамоте писано, а велено, мне, холопу твоему, на Луках Великих о литовских о печатных и о писменных книгах заказ крепкой учинити, чтоб торговые и иные никакие люди в Киеве и в иных в порубежных городех никаких книг литовские печати, так же и писменных литовских книг не покупати, и на Луки Великие и в иные города не привозили. А буде которые литовские торговые люди приедут на Луки с продажными с литовскими книгами и мне, холопу твоему, у тех у литовских у торговых людей книг потому ж покупати никаким людям не велети. А велети бы литовских людей с книгами воротать за рубеж и велети им приказывати накрепко, чтоб они впред на Луки Великие и в иные ни в которые города с продажными книгами не приезжали для того что в твоём государевом Московском государстве всяких книг много московские печати.

А как я, холоп твои, о литовских книгах заказ учиню и о том мне, холопу твоему, велено к тебе, государю, отписать. И на Луки, государь, Великие, со 134 году июня с 4 числа по нынешнее, по 136 год ноября по 11 день при мне, холопе твоем, из Литовских городов и из волостей литовские торговые и лущие люди никаких книги печатных и писменных на продажу не приваживали. А в нынешнем, во 136 году октября с 23 числа по твоему государеву указу я, холоп твои, на Луках Великих и в лущих уездах от литовских о печатных и о писменных книгах заказ крепкой учинил, чтоб отнюдь никаков человек у литовских у торговых и у всяких людей из литовских городов печатных и писменных книг не покупал. А будет у литовских у торговых людей какие книги в привозе обьявятца и по твоему государеву указу я, холоп твои, с теми литовскими книгами учну тех литовских людей воротат назад" [4. Л. 92–92].

⁵ Московский Печатный двор, единственная типография России, в отличие от многочисленных православных типографий Киевской митрополии, жестко контролировавшаяся царем и патриархом.

⁶ Киевская митрополия, находившаяся в католической Речи Посполитой, не имела возможности иных санкций, помимо анафемы.

у себя не держал и впредь никто никаких книг литовской печатных и писменных не покупал, а кто впредь учнет литовские книги покупать и тъмь людям от нас быти в великом градском наказании (курсив наш. – Т.О.), а от отца нашего в духовном наказании и проклятии" [9. С. 298]. Получалось, что в России выполнили решение Иова Борецкого, киевского митрополита.

Казалось, речь идет о полном совпадении представлений двух кафедр о том, что соответствует православному канону, а что выходит за его пределы. В действительности же у Москвы была своя позиция. Более того, постановление киевского собора 1625 г. было использовано в Москве для обоснования запретов на всю печатную продукцию единовенной кафедры. Во второй части указов 1627 г. говорилось уже о разнообразных текстах и на практике оказалось, что словами иерархов Киевской митрополии в России осуждалась вся украинско-белорусская книжность. Указы 1627 г. стали продолжением линии указов 1626 г. Если первоначально было обозначено прекращение доступа книг, то теперь была начата кампания по их изъятию. Требовались всеобщее оглашение постановлений, конфискация книг, опубликованных или написанных в восточнославянских землях Речи Посполитой, сожжение книг и отправка в столицу описи книг и списков их владельцев.

Недвусмысленная формулировка указов 1627 г. требовала от воевод уничтожения "неблагочестивых" книг на местах: "собрати и на пожарех сжечь, чтобы та ересь и смута в мирь не была" [9. С. 299]⁷. Прецедент уже имелся. Известен факт публичного сожжения 60 экземпляров книг Евангелия Учительного в Москве на Красной площади [10. С. 821–822]⁸. Но, судя по отпискам, воеводы избегали сами производить аутодафе, а отправляли книги в Москву на Патриарший двор [12. С. 224–225]. Очевидно, там собранные книги просматривали и отбирали "неблагонадежные" и подозрительные, среди которых могли оказаться и необходимые. Одну из присланных в Москву книг ("Молитвенник киевской печати") патриарх Филарет пожелал оставить в своей библиотеке ("а книжку государь Филарет Никитич оставил у себя, государя") [13. № 279. Л. 311]. Экземпляр запрещенного издания Евангелия Учительного Кирилла Транквиллиона также вошел в книжный фонд патриарха [14. С. 108], как и "Катехизис" Лаврентия Зизания [15].

Что касается изъятых текстов, то возникает вопрос, что стало дальше с этой "неблагочестивой" литературой, конфискованной на всей территории Московского царства и в самой столице? Никакими данными о новых "пожарах" из украинско-белорусских книг мы не располагаем. Прояснить судьбу собранных таким образом изданий и рукописей позволяет небольшой фрагмент в Расходной книге Патриаршего Казенного приказа. В ней два раза названы "книги литовской печати" (курсив наш. – Т.О.). Сначала они упомянуты под 1627 г.: "Генваря в 1 день по памяти из Розряды за приписью дьяка Гаврила Леонтьева взято из Розряды у торговых людей 4 листа немецкого железа за 4 алтына (дано). Для литовских печатных книг для подписи да отпаянья 6 денег (дано). Да от подписных слов дано иконного ряду торговому человеку Ивашку Гаврилову гривна (дана). Да каменного ряда подмастерью Марку Шарутину с трем человеком, которые те литовские книги на Казенном дворе в каменной полатке заделывали, на два дни корму 6 алтынъ 4 деньги. Писана память декабря въ 14 день" [16. № 1. Л. 463–463 об.]. Затем о них говорится в 1631 г., когда вновь была оплачена работа по "заделыванию" "книг литовской печати": "Октябрю в 23 день по памяти за приписью дьяка Гаврила Леонтьева двум человеком каменщиком корм на день по алтыну человеку: заделывали на государевом Казенном дворе в полату печати литовские книги. Да извощику 4 деньги дано: возил книги с Патриарша двора на Казенной двор" [16. № 3. Л. 601].

⁷ То же в других копиях указов.

⁸ Но кроме этого публичного и демонстративного сожжения Евангелий Учительных Кирилла Транквиллиона Ставровецкого, практика сожжений могла предназначаться и для русских изданий. Позже, в 1633 г. патриарх Филарет распорядился выявить и сжечь весь тираж Церковного Устава, изданного в Москве в 1610 г. (редактор – старец Логгин), найдя издание ошибочным (указ издан в: [11. Стб. 902]).

Таким образом, согласно этим записям, в 1627 г. "книги литовской печати" изымались в иконном торговом ряду (место книжной торговли). За изъятые книги получил деньги, как небольшую компенсацию, торговый человек иконного ряда. Затем на книги составили опись ("подпись"), скрепленную печатью (которую плавили – "отпавляли"). Далее, по списку, книги отвезли на Патриарший двор, а оттуда – на Казенный двор. И хотя оба приказа располагались на одной площади Кремля, изъятых книг, вероятно, было столь много, что их приходилось возить на извозчике. И самое главное, в помещении Казенного двора, видимо, в Книжной палате, подготавливалась специальная каменная комната (и в документах два раза зафиксированы выплаты за работу каменщиков). Не исключено, что комната была снабжена и обитой жостью дверью, быть может, на это пошли "листы немецкого железа" (жести). Судя по второй записи, в 1631 г. производились новые работы в "каменной полатке". Так как царские указы продолжали действовать (и это видно по отпискам воевод), чиновники отправляли "недозволенные" книги в Москву. Источники отражают и постоянные поиски книг в самой Москве. Очевидно, старого помещения для книг стало не хватать, и в 1631 году потребовалось или его расширение, или постройка новой комнаты для книг.

Наиболее вероятно, "каменная полатка", в которой "заделывали литовской печати книги", была своеобразным "фондом специального хранения"⁹. Причем отведено ему было место не на Патриаршем дворе¹⁰. Вероятно, в резиденции патриарха не могли присутствовать столь "неблагочестивые" книги и в столь большом количестве. Комплекс конфискованных книг был помещен в светском приказе, хранилище государственных ценностей – Казенном дворе.

Представляется, что уничтожение "книг литовской печати" для русских духовных властей не являлось возможным (в отличие от уничтожения признанных ошибочными русских публикаций). Известно лишь одно сожжение Евангелия Учительного Кирилла Транквиллиона, первое и, вероятно, показательное и единичное. "Литовские книги" изымали из обращения, но хранили. Для этого и было создано недоступное для читателя (массового или же для любого) место. Остается открытым вопрос, имели ли доступ к конфискованным книгам представители интеллектуальной элиты, близкой к патриарху¹¹. Не исключено, что попавшие в "каменную полатку" книги оказались просто замурованными – их и не жгли, и не читали. В силу каких причин книги береглись, почему требование сожжений реализовалось в практике изъятия и отправки в Москву: считалось ли святотатственным их уничтожение, рассматривались ли они как материальная или, быть может, и культурная ценность – вопросы, на которые пока нет ответов.

Не ясно так же, какова их дальнейшая судьба: открыли ли тайники или книги продолжали гнить в "каменных полатках" Казенного двора. Указы 1627 г. не были отменены, но, вероятно, они стали терять свою актуальность со смертью патриарха Филарета в 1633 г. Перелом в отношении к православию немосковской традиции связан с началом 40-х годов XVII в., а окончательное изменение этого отношения – с периодом правления патриарха Никона. Яркий пример новой, принципиально невозможной для 20-х годов XVII в. позиции по отношению к "книгам литовской печати", иллюстрирует судьба белорусских кутейнских изданий в России.

⁹ Известен пример личного "спецхрана" первой половины XVII в. Симон Азарьин, владелец одной из самых крупных сохранившихся келейных библиотек, оставлял на подобранных на протяжении всей своей жизни украинско-белорусских изданиях и списках с них, запретительные глоссы. Видный книжник не позволял читать свои книги другим лицам. Можно предположить, тем, кому он сам не отвел это право [17. С. 86–102].

¹⁰ В какой-то мере "спецхраном" можно назвать Ризную казну и "книгохранительную палату" патриархов, из которой книги не выдавались, в ней хранились в том числе осужденные "литовские книги". Но для массовых конфискаций потребовалось новое место.

¹¹ Как это было с библиотекой Симона Азарьина. Записи на полях его рукописей убедительно свидетельствуют о постоянном обмене книгами с другими интеллектуалами.

Кутейнский Богоявленский мужской монастырь, основанный в 1623 г., обладал типографией и был известным центром православного книгопечатания в Речи Посполитой. Представители монастыря нередко бывали в Москве для получения финансовой поддержки [7. С. 111–112]. Именно за этим в 1653 г. в Москву приехали монастырский келарь Аверкий и черный священник Венедикт. Кроме получения пожертвований от московских властей, они предполагали продать в Москве крупную партию изданий своей типографии. В челобитной к царю они предложили взять в московскую казну 530 экземпляров только что отпечатанного Нового Завета (Новый Завет с Псалтырью, Кутейно, 1652) [18. № 107. 5 VIII. 1652], ссылаясь при этом на невозможность должно находиться в Москве: чтобы "продаваючи врознь ...на Москве за теми книгами не зажитца" [19. С. 278. № 257].

Без каких-либо проверок благочестивости¹², царь согласился принять весь привезенный тираж. Он, рекомендуя тщательно пересмотреть лишь сохранность и качество экземпляров ("и велеть те книги перечесть и пересмотреть, чтобы были полны, и листов бы битых и драных не было. Взять для пересмотру торговых людей из овощного ряду"), распорядился оплатить каждую книгу по два руб. [19. С. 278. № 257]. Перед отъездом на приеме у царя келарь и священник получили связку соболей на 50 руб., кроме того, для передачи в обитель – соболей на 100 руб. [19. Л. 190. С. 278. № 258].

Факт официальной покупки столь большого тиража "книг литовской печати" – явление уникальное в русско-белорусско-украинских книжных контактах. Но, как известно, в Москве до 1663 г. отсутствовал русский печатный вариант Библии [20. С. 93. № 306]. Не исключено, что это было одним из мотивов для московских властей данной покупки.

Книги первоначально предполагалось оставить до указаний Алексея Михайловича в Посольском приказе, затем они оказываются в Приказе Большого Дворца. Забегая вперед, скажем, что дальнейшая судьба как книг, так и монахов сложилась неожиданно. Оплаченные русским правительством книги вернулись в Белоруссию, а кутейнские монахи, наоборот, стали русскими подданными.

Дело в том, что возвращение келаря и черного священника из Москвы совпало с началом войны 1654–1667 гг. между Речью Посполитой и Россией за Украину и Белоруссию. Военные действия и опасения репрессий со стороны польских властей привели к решению игумена о переселении всей братии в пределы Московского царства. Выход монахов из киевской митрополии в Москву в первой половине XVII в. был сложившейся практикой. Как патриарх Филарет, так и патриарх Никон, покровительствовали переселению украинских и белорусских монахов в московскую патриархию. Для патриарха Никона эта деятельность стала реализацией его идеи создания православной империи. Война, основание новых монастырей виделись ему в рамках этой идеи. Он писал: "Господь Бог изволил покорить под ноги благочестивого государя всю белорусскую и литовскую землю, в которой страха ради ратного разбежались все монахи, как и кутейнские. Мы, патриарх Никон ...изволиша во едино собрати их в новосозданный монастырь на Святом озере" [7. С. 265]. Местом для кутейнских монахов был определен заложенный в 1653 г. Иверский монастырь на Валдае¹³.

Что касается купленного московским правительством кутейнского Нового Завета, то основная часть этой партии нашла применение в ходе начавшейся войны. Как свидетельствуют документы, царь приказал привести издания Нового Завета к себе в ставку. Его распоряжения фиксируют сохранившиеся в разных приказах материалы: "В нынешнем во 162 году мая в 21 день по государеву Алексея Михайловича указу

¹² На примере Библии Франциска Скорины видно, что канонический текст, как и любой другой, мог вызывать опасения в еретичности.

¹³ В Иверском монастыре кутейнское книгопечатание было продолжено и было издано несколько произведений, в том числе – самого Никона [20. Л. 138, издания Иверского монастыря: Часослов (1658); Рай мысленный (1658); Брашно духовное (1661); 21. С. 90–112; 22].

и по памяти с иво государеву походу в розных числах велено ис ево государевы мастерские палаты переплесть и к государю отпустить 100 книг Новаго Завета, а за дело и за приклад от 20 книг, которые по обрезу золочены, дати от книги по 13 алтын по 2 деньги, итого 8 рублей. А от 80 книг по 8 алтын и 2 деньги, итого 20 рублей" [23. Л. 1]; "162 году июня в 28 день по приказу боярина князя Михаила Петровича Пронского с товарищи взято из государевы столовые избы и внесено Вверх в государеву мастерскую полату книг 208 Псалтырей да осмнадцать связок книг же Новаго Завета. Принял те книги государевы мастерские полаты дьяк Лев Григорьев" [24. Л. 1]. Как следует из источников, книги хранились в столовой избе государя, по его указанию несфальцованные экземпляры направлялись для переплета и золочения обреза в дворцовую мастеровую полату. В одном фрагменте говорится о 18 связках Нового Завета, во втором – уже о переплетенных 100 книгах, из которых 20 с позолоченным обрезом. Наряду с государственным регалиями подготовленные книги по приказу Алексея Михайловича были направлены в "поход"¹⁴. Как видно, изначально было куплено 530 экземпляров кутейнского Нового Завета; известно об использовании 100 экземпляров в "походе". Сколько всего книг было в итоге отослано в Белоруссию, сказать с точностью невозможно.

Можно предположить, что отправленные книги предназначались для приведения к присяге на Новом Завете новых подданных Московского государства. Не исключено, что они также могли направляться и по православным монастырям Речи Посполитой¹⁵. Вероятно, русские власти предпочли обращаться к православному населению Речи Посполитой с помощью узнаваемых книг.

Кутейские книги, проданные монахами в Москве, по распоряжению Алексея Михайловича вновь оказались в Белоруссии, но уже как атрибуты власти московских государей. Получалось, что книги были куплены русскими властями для распространения и на территории своего государства, но в первую очередь – присоединенных землях (там, где книги и появились).

Патриарх Никон также использовал кутейский Новый Завет, но направлял его в основанные им монастыри, заселенные в большинстве своем выходцами с Украины и из Белоруссии. Такими, помимо Иверского, стали Онежский Крестный и Воскресенский Новоиерусалимский монастыри. В год их основания – 1656 г., Никон вложил в них в числе других книг (украинско-белорусских и в основном кутейских [27. С. 63]) по Новому Завету кутейской печати [21. С. 97; 28. С. 28]¹⁶.

Можно заметить, что в приведенных примерах "книги литовской печати" собираются в Кремле. Каждый раз они хранятся не в библиотеках, а в светских приказах: на Казенном дворе или в Приказе Большого Дворца. Книги играют роль инструмента государственной политики, в проведении которой границы светской и духовной властей размыты. Но характер применения украинско-белорусских книг в 20-е и в 50-е годы XVII в. очень не схож.

В 1620-е годы издания родственной кафедры в глазах властей выглядели помехой в проведении государственной политики, поэтому и подлежали изъятию, а по прошествии трех десятилетий подобные книги становятся одним из инструментов реализации новой идеологической программы. И в том и в другом случаях ключевой государственной идеей было представление о торжестве русского православия, но концепции Филарета и Никона оцутимо различались.

¹⁴ Важно отметить, что у Алексея Михайловича была с собой походная и достаточно объемная библиотека. Заканчивая военную кампанию после неудачи под Ригой в 1657 г., он отправил книги в свою дворцовую "книжную полату". Сохранилась опись отправляемых в Москву книг. Среди них издания Нового Завета не указаны [25. Л. 169].

¹⁵ В ходе войны русское правительство отправило на отвоеванные территории в православные церкви и монастыри 110 экземпляров богослужебных книг (результат только что проведенной церковной реформы) [26. С. 13–18].

¹⁶ На экземпляре Нового Завета, хранящегося в РНБ (экз. III. 7. 8/В), существует запись о вкладе книги Никоном в "монастырь ставропигиальный, еже есть крест..."

Для патриарха Филарета в обществе, понесшем значительные духовные потери после Смутного времени, православие мыслилось самым мощным консолидирующим фактором. Вопрос чистоты веры становился равнозначным вопросу национальной самоидентификации. Образец истинного православия мыслился в своей традиции, ключевой становится тема Святой Руси. Православие виделось лишь как принадлежность русской общины, в то время как другие православные кафедры воспринимаются искажившими традицию. И изъятие книг, появившихся в этой традиции, – явление вполне закономерное. Патриарх Филарет создал прецедент запретов, конфискации и "спецхранов".

К середине века признание сочинений единой и родственной кафедры опасными для русского читателя сменилось практикой полного копирования киевского¹⁷ церковного и богословского опыта. Для патриарха Никона тема Святой Руси рассматривалась уже во вселенском масштабе. Его концепция торжества русского православия была и продолжением предшествующей (выезд монахов, собрание святых, заимствование текстов), и ее отрицанием. Декларировалась ориентация на немосковские образцы. Роль России как последнего оплота православия трактовалась теперь в защите истинной веры, но не столько внутри России, сколько за ее границами. Война за освобождение "единоверных", в которой надо было учитывать именно их реакцию, идеи объединения православных церквей предполагали новые подходы к родственной кафедре. Задуманная патриархом Никоном церковно-обрядовая реформа призвана была воспроизвести богослужебный строй киевской митрополии. Никон собрал крупнейший запас украинско-белорусских публикаций, готовясь к унификации богослужебных книг по киевскому образцу. Время его правления характеризуется наполнением русских библиотек "книгами литовской печати" [27. С. 60–64; 29]. Как видно из приведенных примеров, эти книги используются и как способ пропаганды на присоединенных территориях.

Безусловно, что при этом ни Филарет не выступает как "изоляционист", ни Никон – как "западник". Патриарх Филарет активно использует необходимые украинско-белорусские сочинения, а конфискованные книги сохраняет на Казенном дворе. Патриарх Никон, даже проводя реформу, для распространения внутри страны отдавал предпочтение изданиям Московской типографии и сохранял подозрительность в отношении к изданиям Киевской митрополии¹⁸. Та же часть общества, которая не приняла реформу патриарха Никона и его концепцию православия, призывала к возврату времени правления патриарха Филарета. И в нем идеализировалось именно уничтожение "книг литовской печати"¹⁹. Хотя в действительности Филарет предпочитал книги не жечь, а "заделывать в каменных полатках".

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Владимиров Л.И.* Издательская деятельность Франциска Скорины в Великом Княжестве Литовском // *Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве.* М., 1979.
2. *Немировский Е.Л.* По следам Франциска Скорины. Минск, 1990.
3. Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием "Катехизиса" / Под ред. *Н.С. Тихонравова* // *Летописи занятий русской литературы и древностей.* М., 1859. Т. 2. Ч. 2.

¹⁷ В данном случае мы не рассматриваем тему греческого влияния и закупки греческих книг.

¹⁸ Например, когда в 1658 г. игумен Иверского монастыря на Валдае Дионисий обратился к Никону с вопросом о завершении сохранившихся в монастыре каких-то недопечатанных кутейнских Псалтырей (или же части Нового Завета с Псалтырью, или Псалтыри 1642 г.), то получил отрицательный ответ. Глава русской церкви заявил, что они "не исправны", и "допечатать и выдать их не велел", рекомендуя печатать уже новые книги. Никон ссылался при этом на финансовую сторону: "тем казны не собрать" [19. С. 393. № 371; 30. № 123]. Видимо, патриарх все же усматривал какие-то различия с московскими в кутейнских Псалтырях и предпочитал им собственную книгопечатную продукцию.

¹⁹ В сочинениях старообрядцев в качестве образцового приводился прецедент с Евангелием Учительным Кирилла Транквиллиона Ставровецкого [31].

4. Российский Государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 210. Оп. 9. (Новгородский стол). Стб. 9. Л. 92–93.
5. РГАДА Ф. 396 (Архив Оружейной палаты). Оп. 1. 1627 г. № 1637, память дьяку Гуляю Золотореву об отобрании "книг литовской печати"; *Булычев А.А.* Законодательные акты второй половины 20-х годов XVII века о запрете свободного распространения в России "литовских" печатных и рукописных книг (в печати).
6. *Опарина Т.А.* "Прения с Евангелием Учительным Кирилла Транквилиона Ставровецкого" в русской богословской полемике XVII века // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2001.
7. Списки с окружных грамот о конфискации и сожжении книг Евангелия Учительного Кирилла Транквилиона // Собрание Государственных грамот и договоров. М., 1822. Ч. 3. № 77. Л. 298–299 (список 1627 г. с окружной грамоты на Верхотурье); Дворцовые разряды. СПб., 1851. Т. 1. Стб. 980–982 (список 1628 г. с окружной грамоты в Путивль) // Российская Государственная библиотека. Собр. Ундольского. № 522. Л. 422–424; Государственный Исторический музей. Собр. Уварова, № 1966 (36) (473). Л. 281–283; Российская Национальная библиотека. Собр. Титова. № 1385 (699). Л. 15–17 (списки с окружной грамоты в Нижний Новгород); *Оглоблин Н.И.* Обзорение столбцов и книг Сибирского Приказа (1592–1798). М., 1901. Т. 4. С. 26 (Ф. 214. Оп. 3. Стб. 13. Л. 37–40); *Шишонко В.Н.* Пермская летопись. Второй период: 1613–1645. Пермь, 1882. С. 276 (список с окружной грамоты 1628 года в Тобольск).
8. *Харлампович К.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1.
9. *Опарина Т.А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
10. Собрание государственных грамот и договоров. М., 1822. Ч. 3. № 77.
11. Дворцовые разряды, СПб., 1851. Т. 2; *Петров К.В.* Собакинский летописец первой половины XVII в. (в печати).
12. Акты Археографической экспедиции. СПб, 1841. Т. 3.
13. Акты Московского государства. СПб, 1890. Т. 1. № 201 (отписка 1628 г. в Разрядный приказ Торопецкого воеводы о конфискации книг Евангелия Учительного Кирилла Транквилиона, опубликована по тексту: РГАДА. Ф. 210. Оп. 9 (Московский стол). Стб. 38. Л. 126–137); № 279. С. 311 (отписка путивльских воевод об отобрании у торгового человека Ивана Кобылякова молитвенника, напечатанного в Киевской братской типографии, опубликовано по тексту: РГАДА. Ф. 210. Оп. 9 (Московский стол). Стб. 54, 1629–30. Л. 343); РГАДА, Ф. 210. Оп. 12 (Белгородский стол). Стб. 460. Л. 19–22 (отписка 1628 г. в Разрядный приказ путивльского воеводы о богослужебных книгах, взятых по указу патриарха Филарета из Молчановского монастыря); РГАДА. Ф. 199 ("Портфели" Г.Ф. Миллера). Оп. 1. № 133. Ч. 3. Д. 205 (отписка Туруханского зимовья откупщика в Мангазею о сыске двух книг Кирилла Транквилиона); Воссоединение Украины с Россией; Документы и материалы. М., 1953, № 53 (отписка 1630 г. рьльского воеводы в Разрядный приказ с извещением о посылке в Москве для просмотра книг "литовской печати", опубликовано по тексту: РГАДА. Ф. 210. Оп. 9 (Московский стол). Стб. 325. Л. 524–526).
14. Акты Московского государства. СПб., 1890. Т. 1.
15. *Володихин Д.М.* Книжность и просвещение в Московском государстве XVII века. М., 1993.
16. Русская историческая библиотека. СПб., 1876. Т. 3.
17. РГАДА. Ф. 235 (Патриарший Казенный Приказ). Оп. 2. 1626–1627.
18. *Опарина Т.А.* "Да в люди казать ту книги не для чего" – библиотека Симона Азарьина и отношение к украинско-белорусской книжности в России в первой половине XVII века // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* Київ, 1995. Т. 4.
19. *Лукьяненко В.И.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII вв. Л., 1975. Вып. 2.
20. Русско-белорусские связи. Сборник документов. Минск, 1963 (опубликовано по тексту: РГАДА. Ф. 79 (Сношения с Польшей, 1653). № 1. Ч. 1. Л. 184).
21. *Зернова А.С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI и XVII веках. Сводный каталог. М., 1958.
22. *Белоненко В.С.* Материалы для изучения истории книжного дела и библиотеки Иверского Успенского монастыря на Валдайском острове в XVII–XVIII столетиях // Книжные центры Древней Руси XVII века (разные аспекты исследования). СПб., 1994.

23. *Белоненко В.С.* Рай мысленный. СПб., 1999.
24. РГАДА. Ф. 396 (Архив Оружейной палаты). Оп. 1. 1654. № 5385.
25. РГАДА. Ф. 141 (Приказные дела старых лет). 1654. № 84.
26. РГАДА. Ф. 27 (Приказ Тайных дел). 1654. № 86. Ч. 2.
27. *Володихин Д.М.* Отправка богослужебных книг московской печати в Белоруссию во время войны 1654–1667 гг. // Исследования по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. Вып. 1.
28. *Голенченко Г.Я.* "Людам посполитым руского языка к пожитку": из истории книжных связей Белоруссии с Россией и Украиной в XVI – середине XVII века // Свистязь. Минск, 1989.
29. *Голенченко Г.Я.* Датированные записи на белорусских старопечатных изданиях // Книга в Белоруссии: книговедение, источники, библиография. Минск, 198. Вып. 3.
30. *Сапунов Б.В.* К вопросу о культурных связях России с другими странами в XVI и XVII века (по материалам печатных книг) // Труды Отдела древнерусской литературы. 1957. Т. 13. С. 235–246; *Сапунов Б.В.* Украинские книги в России XVII века // История книги и издательского дела. Л., 1977. С. 5–22; *Сапунов Б.В.* Старопечатные белорусские книги в русских библиотеках XVII века // Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. М., 1979; *Сапунов Б.В.* Печатные белорусские книги в русских библиотеках второй половины XVI – первой половины XVII вв. // Белорусский сборник. Статьи и материалы по истории и культуре Белоруссии. СПб, 1998. Вып. 1. С. 21–31; *Голенченко Г.Я.* Новые материалы по истории культурных связей Белоруссии с Украиной и Россией в конце XVI – первой половине XVII веков // Книга в Белоруссии: книговедение, источники, библиография. Минск, 1983. Вып. 2. С. 50–74; *Голенченко Г.Я.* Проблемы исследования культурных связей Белоруссии с Россией и Украиной в середине XVI – первой половине XVII веков // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984, с. 198–206; *Луппов С.П.* Книга в России в XVII веке. Л., 1970; *Исаевич Я.Д.* Преемники первопечатника. М., 1981; *Володихин Д.М.* Книжность и просвещение в Московском государстве XVII века. М., 1993. С. 108, 121–128.
31. Русская Историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 5. № 123.
32. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. *Н. Субботина*, М., 1878. Т. 4. С. 225; Т. 7. С. 196; *Кожанчиков Д.Е.* Три челобитные. СПб, 1862. С. 44).



И.И. КАЛИГАНОВ. Георгий Новый у восточных славян. М., 2000. 800 С.

Выход этого объемного труда давно ожидался славистами. Рукопись, представленная на конкурс им. митрополита Макария (Булгакова), завоевавшая в 1997 г. первое место, сделала автора, И.И. Калиганова, первым лауреатом возрожденной Макариевской премии.

И.И. Калиганов выступает в данном труде, напечатанном благодаря гранту Российского гуманитарного научного фонда, как ученый-гуманитарий сразу нескольких направлений. Он одновременно – археограф, историк, литературовед, музыковед и искусствовед, с завидной компетентностью ориентирующийся в самых различных областях средневековья. Эту особенность автора отметил в своем вступлении "От редактора" академик РАН Г.Г. Литаврин (С. 8). Действительно, в работе присутствуют кажущиеся лишь на первый взгляд разрозненными пять основных пластов: археографический (подробное описание восьмидесяти славянорусских рукописей XVI–XVIII вв.), исторический (введение читателей в историческую эпоху, в которой подвизался главный герой книги и жили почитавшие святого), литературоведческий (анализ поэтики и истории текстов, посвященных Георгию Новому памятник), музыковедческий (исследование нотированных стихир подвижнику, реконструкция процесса их возникновения и распространения), искусствоведческий (изучение иконографии Георгия Нового посредством анализа найденных ученым русских икон). Каждый из этих пластов обладает самостоятельной ценностью и при желании, после некоторого расширения привлекаемых материалов, мог бы превратиться в отдельную монографию. Однако автор не

ставил перед собой подобную цель – ему хотелось рассмотреть историю возникновения и развития культа святого в качестве единого целого.

И.И. Калиганов представляет культы святых как особые культурные парадигмы, которые с течением времени все более развивались и усложнялись. Возникали новые версии житий, к первоначальным службам добавлялись новые стихиры и тропари, некоторые стихиры отпочковывались от служб и начинали бытовать в рукописях самостоятельно и снабжаться музыкальной нотацией, посвященные святым нарративные памятники были связаны с гимнографическими, а те – в свою очередь – с музыкально-гимнографическими; точно так же агиографические "портреты" святых использовались при живописании ликов подвижников на иконах, украшении серебряных рак и крестов-мошевикиков [1. С. 3]. Продуктивность подобного взгляда и подхода подтверждается содержанием рецензируемой книги, которая во многом может считаться новаторской.

Не исключено, что такое отношение к материалу отчасти вызывалось его спецификой и стоявшими перед И.И. Калигановым проблемами. Георгий Новый – мученик, сожженный турками в Софии в 1515 г. за отказ принять ислам. Вскоре после смерти страдалец был канонизирован, и его культ через четверть века проник в русские земли. О начале почитания Георгия Нового на Руси прямо говорится в русском Житии святого, созданном иеромонахом Ильей в 1539 г. по распоряжению новгородского архиепископа Макария на основе устного рассказа странствующих афонских монахов. Однако и в этом произведении, и в появившихся затем

других русских сочинениях о софийском страдалце (Проложных житиях, службе и нотированных песнопениях) приводятся несколько рознически данные о месте его рождения, родителях, возрасте и времени гибели. Это, казалось бы, неопровержимо говорит о том, что Илья располагал о святом только теми, весьма неточными, сведениями, которые могли сообщить ему афонские монахи. Но несмотря на это, ряд ученых, как у нас [2. С. 171], так и за рубежом [3. С. 610; 4. С. 157; 5], продолжал выдвигать гипотезы о существовании какого-либо южнославянского письменного источника о Георгии Новом, которым якобы располагал новгородский книжник.

Именно это обстоятельство заставило автора подвергнуть тщательнейшей проверке весь корпус русских письменных памятников о мученике независимо от их жанрового содержания. Ведь Проложные жития, служба Георгию Новому или стихиры ему в певческих рукописях гипотетически могли появиться на Руси ранее произведения Илья и каким-то образом быть связаны с южнославянскими рукописями. Процесс поиска, обследования рукописей, подготовки сводных критических изданий русских Житий, службы и нотированных песнопений, обнаружения анализа русских икон святому проходил с перерывами более двадцати лет (!). Работа над темой не прекращалась даже после присуждения ученому Макариевской премии – она продолжалась вплоть до выхода книги, в которую были включены новые рукописные, иконографические и музыкально-ведческие материалы. Результат сопоставления И.И. Калигановым разнообразных южнославянских, афонских и русских источников о Георгии Новом оказался однозначным: все русские материалы о мученичестве святого свидетельствуют о перенесении его культа с Балкан на Русь посредством устного рассказа.

Этот важный вывод поставил точку в почти вековом споре славистов о характере истоков появления культа Георгия Нового на русской почве и послужил основой для исследования самого культа как русской культурной парадигмы, развивающейся во времени и пространстве. Автор не только дал научно аргументированные объяснения причин появления тех или иных исторических реалий в русской версии, но и всесторонне исследовал особенности почитания мученика на Руси. Каждой из этих особенностей посвящен отдельный раздел, содержание которого раскрывается в его названии. Это разделы о русских Житиях, службе, нотированных песнопениях святому, русских

иконах и истории мощей Георгия Нового. В небольшой рецензии невозможно рассказать о них подробно по причине насыщенности каждого из разделов множеством новых научных фактов. Дадим им лишь общую характеристику и выделим то общее, что их связывает.

В первых двух разделах – "Пространное житие" (С. 17–285) и "Проложные жития" (С. 286–404) – анализируются и критически издаются по всем известным автору спискам русские житийные памятники о Георгии Новом. Пространное житие, написанное новгородским иеромонахом Ильей, издано по установленному ученым автографу книжника (ГИМ. Собр. Е.В. Барсова. № 313. Л. 524 об.–542 об.) с подведением разночтений по 30 спискам. Написание русского Проложного жития убедительно атрибутировано И.И. Калигановым псковскому агиографу Василию–Варлааму, а время создания памятника обоснованно отнесено к промежутку между московскими Церковными Соборами 1547 и 1549 гг., т.е. связывается с процедурой канонизации мученика в качестве общероссийского святого.

Первоначальное Проложное житие издается по древнейшему Львовскому списку (Библиотека В. Стефаника. Собр. А.С. Петрушевича. ЛСП–27. Л. 302 об.–304 об.) конца 40-х – начала 50-х годов XVI в. с подведением разночтений по 13 другим спискам. Кроме того, издаются более поздние редакции и переработки памятника: вариант "Б" по Румянцевскому списку (РГБ. Ф. 256. № 364. Л. 412 об.–415) последней четверти XVII в. и вариант "В" по Музейному списку (РГБ. Ф. 178. № 2798. Л. 145 об.–146) начала XIX в., а также краткая редакция по Титовскому списку (РНБ. Собр. А.А. Титова. № 239. Л. 407 об.–408 об.) конца XVI – начала XVII в. Все редакции характеризуются с точки зрения историко-литературной, текстологической и поэтической. Не оставлены без внимания и отрывки из русских житийных памятников, обнаруженные автором в шести рукописях XVII–XIX вв.

В третьем разделе (С. 406–530) исследуется и критически издается русская служба Георгию Новому по идентифицированному ученым автографу автора произведения – уже упомянутого псковского книжника Василия–Варлаама (РГБ. Ф. 98. Собр. Е.Е. Егорова. № 938. Л. 297 об.–306 об., конец 40-х годов XVI в.). С подведением разночтений по другим 14 спискам памятника XVI–XVII вв. Это сочинение, как было установлено И.И. Калигановым, было создано одновременно с Проложным житием в связи с предстоящей канонизацией

Георгия Нового на московском Церковном Соборе 1549 г. В сущности, данное издание является едва ли не первой сводной критической публикацией службы, посвященной одному из южнославянских святых. К сожалению, этот жанр древнеславянской гимнографии до сих пор изучался у нас крайне неудовлетворительно.

Четвертый раздел посвящен русским нотированным песнопениям, мощам и иконам Георгия Нового (С. 531–683). Ученый привлек к исследованию в общей сложности одиннадцать певческих сборников XVI–XIX вв., большая часть которых была введена им в научный оборот впервые. Новые материалы позволили скорректировать точку зрения болгарской исследовательницы М. Димитровой, считавшей, что стихиры Георгию Новому обогатились нотацией первоначально в Кирилло-Белозерском монастыре в конце XVI в. [6]. В результате разысканий И.И. Калиганова было установлено, что распев стихир мученику был впервые осуществлен в кремлевском Чудовском монастыре в конце 50-х – начале 60-х годов XVI в. В дальнейшем сложились две музыкально-текстологические ветви, связанные со старообрядческой и новообрядческой православной средой. Ученый издал установленные им варианты нотированных песнопений Георгию Новому, в том числе с расшифровкой одного из них и переводом знаменной нотации в современное нотолинейное письмо (по рукописи БАН. Вятское собр. № 9. Лл. 345 об.–347, 496, третья четверть XVII в.).

Завершает четвертый раздел книги глава, посвященная истории привоза мощей Георгия Нового на Русь и созданию в русской земле его икон. Исследователь сумел выявить данные о существовании трех крестов-мощевиков (с частицами мощей святого), непосредственно связанных с царским двором. Древнейший из них относится к концу XVI – началу XVII в. и находился ранее в кремлевском Благовещенском соборе – домовом храме российских государей. Два других, более роскошных, украшенных драгоценными камнями и позолотой, были подарены 22 марта 1629 г. на крестины царевичу Алексею его отцом царем Михаилом и его бабкой Марфой Ивановной. В этой же главе анализируются и впервые публикуются изображения семи обнаруженных И.И. Калигановым русских икон Георгия Нового конца XVI – начала XIX в.

Значительное место в исследовании ученого занимает кодикологическая составляющая. Сводные критические издания памятников в монографии неизменно предваряются

подробными археографическими обзорами рукописей, в которых эти памятники содержатся. В небольшом введении к первому из обзоров (С. 133–135) И.И. Калиганов дает свою трактовку понятия "кодикология", которую любопытно сравнить с авторитетным мнением одного из самых известных ныне теоретиков славянской кодикологии – профессора Л.А. Дубровиной (см., например, ее монографию [7]). По И.И. Калиганову, кодикология – самостоятельная научная дисциплина, призванная помочь при анализе средневековых манускриптов на предмет определения времени и места их написания, числа трудившихся над их созданием писцов, уточнении обстоятельств бытования рукописей в читательской среде и т.п. Именно кодикологические методы исследования позволили ему идентифицировать автографы новгородского пресвитера Ильи, псковского гимнографа Василия–Варлаама и внести ряд корректив в датировку многих подвергнутых им проверке рукописей. О тщательности археографической и кодикологической работы ученого свидетельствует уже одно то обстоятельство, что он полностью выделил все встречающиеся в привлекаемых манускриптах водяные знаки. Около ста десяти из них оказались редкими или вообще отсутствующими в альбомах филиграней и поэтому они отдельно публикуются автором (С. 688–715).

Принципиальное значение для ученого имеют также проблемы текстологии и издания средневековых литературных памятников. Испытав трудности при построении стемм списков исследуемых им произведений о Георгии Новом (по причине скудности разночтений в списках), он преодолел данное препятствие посредством создания новых способов маркировки слов текста и фиксации текстовых вариантов. Это позволило не только сравнительно легко выстроить генеалогические древа списков всех вариантов житий мученика, но и его русской службы. Последнее особенно важно, потому что службы как жанр древнерусской гимнографии (за исключением светско-пародийных, наподобие знаменитой "Службы кабаку") в советский период не изучались и критически не издавались. В сущности, И.И. Калиганов впервые в отечественной средневековедческой науке осуществил сводное критическое издание службы святому, входящему в сонм российских подвижников.

Текстологические и эдичионные новшества ученого дают возможность эффективно изучать историю текстов памятников традиционного содержания, чье бытование в рукописях не приводило к большим тек-

стовым изменениям. Помимо служб, это относится к похвальному словам, поучениям, молитвам и произведениям некоторых других средневековых литературных жанров. К достоинствам предлагаемой методики можно добавить и "открытый" характер сводных критических изданий памятников, проиллюстрированный исследователем на практике. "Открытость" подготовленных И.И. Калигановым изданий заключается в возможности подключения к ним любых разночтений новонайденных списков и нахождения для последних места в уже созданных стеммах. Предыдущие типы сводных критических изданий памятников подобными достоинствами не обладали.

Ориентироваться в содержании насыщенной разнообразной информацией труда помогают указатели: именной; географических и церковно-административных наименований; произведений, встречающихся в описанных рукописях; рукописей, впервые получивших подробные описания и дополнения к уже имевшимся. Существенным недостатком при этом видится отсутствие различных карт, традиционных картографических моделей и итогов, практически неизменных и необходимых в подобных книгах, содержащих объемный и весьма разнородный материал пространственно-временной ориентации. Мировой опыт в создании подобных традиционных картографических решений внушительен. Отдельные методы традиционной картографии давно и с успехом применяются и многими сотрудниками Института славяноведения РАН, преимущественно языковедами и этнолингвистами (см., например, [8]).

Тем не менее в исследовании И.И. Калиганова фигура Георгия Нового впервые предстала перед читателем в своем истинном всеохватывающем масштабе. Ученый ввел в научный оборот огромное количество неизвестных ранее русских рукописных материалов о святом, учел и творчески осмыслил все доступные ему источники о культе святого в Болгарии, Македонии, Сербии и на Афоне. Благодаря этому была преодолена, наконец, научная тенденция рассматривать Георгия Нового преимущественно как своего, "местного" (болгарского, сербского или македонского) подвижника. В этом смысле данный труд прокладывает дорогу исследователям, которые решат посвятить себя изучению культов тех славянских святых, чье почитание во времена Средневековья не ограничивалось территориями какого-то одного государства или региона, а имело широкий международный размах: Ивана Рильского, Вячеслава Чеш-

ского, Саввы Сербского и Арсения Сербского, Петки Тырновской, Иоанна Нового Белгородского и др.

Рассматриваемая книга отличается хорошим подбором иллюстраций, рассказывающих о распространении культа Георгия Нового на Балканах, Афоне и Руси: изображения городов, монастырей и храмов, в которых славилось имя мученика, балканские и русские иконы. В ней также фототипически воспроизводятся тексты памятников подвижнику русского происхождения: Пространного жития по Барсовскому списку, Проложного – по Львовскому списку, краткой проложной редакции – по Титовскому списку, службы – по Егоровскому списку и нотированных песнопений по Рогожскому списку (РГБ. Ф. 247. № 722.2. Л. 126–131 об., конец 30-х годов XIX в.).

Все сказанное свидетельствует о значимости рецензируемого труда, содержащего целый ряд принципиальных научно-методологических новаций. Одновременно книга И.И. Калиганова – комплексное исследование, осуществленное на стыке нескольких наук. В этом плане ее без преувеличения можно назвать своеобразной вехой в истории отечественных славистических разысканий. Отраднo, что такое исследование, благодаря стараниям издательства "Индрик", получило и весьма достойное полиграфическое воплощение.

© 2002 г. Ю.А. Лабунцев, Л.Л. Шавинская

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян (жития, служба песнопения) // Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М., 1997.
2. *Яцимирский А.И.* Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам // Известия по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1908. Т. XIII. Кн. 2.
3. *Иванова К.* Стара българска литература. София, 1986. Т. 4: Житиелни творби.
4. *Иванова К.* Житие на Георги Нови Софийски // Старобългарска литература. Энциклопедичен речник. София, 1992.
5. *Миловска Д.* Горѓи Кратовски во книжевната и народната традиција. Скопје, 1989.
6. *Димитрова М.* Проникване на старобългарска химнографија в руските певчески сборници (XVI–XVII в.) // Литературна история. София, 1984. Кн. 12.
7. *Дубровина Л.А.* Кодикологія української рукописної книги. Київ, 1992.
8. Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.

Языки в Великом княжестве Литовском и странах современной Центральной и Восточной Европы: миграция слов, выражений и идей // Studia Russica. Будапешт, 2000. Vol. XVIII. 495 С.

В апреле 2000 г. в Будапеште была проведена конференция, посвященная проблематике, связанной с Великим княжеством Литовским. В том же году под редакцией доктора А. Золтана вышел сборник, состоящий из представленных на ней докладов.

При всей широте заявленной в программе конференции темы проблематика большей части докладов может быть условно обозначена как жизнь человека и жизнь языка в условиях культурно-языкового пограничья. Территория Великого княжества Литовского в этом отношении чрезвычайно интересна в том числе и тем, что ситуация теснейшего межэтнического и межконфессионального взаимодействия существовала здесь в течение весьма длительного времени и сохраняется до сих пор. Вместе с тем, вследствие ряда политических и культурно-исторических причин условия и приоритеты этого взаимодействия не один раз менялись. Одновременно обновлялись актуальность и острота культурных различий, культурных контактов.

Существует довольно много "вечных тем" для этого региона, таких, например, как соотношение католической и православной церковной терминологии или зависимость национального самоопределения от конфессионального. Разумеется, моделирование исторических реалий на основании современной ситуации требует предельной осторожности, однако работы, затрагивающие непосредственное взаимодействие различных этнических групп и бытование языка *sagsum* в современных Белоруссии и Литве (И.В. Будько, А.Д. Дуличенко, Э. Липарт), предоставляют, как кажется, возможность для подобного подхода.

Значительная часть докладов была посвящена современным обиходным контактам различных этнических и языковых групп. Эти доклады зачастую основаны на материале, собранном авторами как при работе со словарями, так и в непосредственном живом наблюдении (Франковска-Козак Б. "Неофициальные антропонимы переселенцев из восточных областей"; Голаховска Э. "Астрономическая терминология в гово-

рах северо-восточной Польши"; Исаева Е., Исаев Н. "Как традиции и обычаи народа отражаются в его языке"; Паскаи И. "Отражение взаимодействия культур и языков в фольклоре Средней и Восточной Европы"; Пастушак К. "Названия грибов в зоне польско-белорусского языкового пограничья"). Несомненную ценность приведенного в работах материала в отдельных случаях несколько снижает его явная предсказуемость – нетрудно указать средства массовой информации как источник новых русских слов в языке старообрядцев Белоруссии или Эстонии, нетрудно и предвидеть характер этих заимствований. Наиболее перспективным, на наш взгляд, является подход, при котором рассмотрение культурно-языкового взаимодействия отталкивается от конкретной языковой личности, от конкретного слова или фразеологизма.

Так, интересные наблюдения Г. Цыхуна над бытованием и происхождением рифмующегося фразеологизма "зборыкі-цымборыкі", с одной стороны, позволяя под неожиданным углом увидеть пути заимствования лексики в белорусском языке, с другой – лишней раз демонстрируют продуктивность исследования подобных рифмованных сочетаний. Показательно, что в самое последнее время таким выражениям, как "умер-шумер", "зборыкі-цымборыкі", "танцы-шманцы", "ширли-мырли" и т.п., уделяется особое внимание в ряде лингвистических работ по типологии и истории языка.

Что касается работ, посвященных отдельным языковым личностям, будь то живший в XIV в. князь Федор Корятович, белорусская поэтесса Людвика Войчик (1892–1991) или современный литовский поэт Томас Венцлова, то, как кажется, в них реализованы возможности, которые предоставляет сочетание лингвистического и биографического или исторического подходов, что позволяет увидеть процессы, скрывающиеся за абстрактными механизмами общекультурного взаимодействия, и внести существенные коррективы в устоявшиеся обобщающие определения (доклады К. Медвиги, С. Щешняка, Д. Мутаите).

Еще одну большую группу составляют доклады, посвященные литературным языкам Великого княжества Литовского и их взаимодействию с языком Московской Руси. Большинство из них посвящено периоду с конца XV до конца XVII в., и представляет практически все этапы исследовательской работы над текстом, укладываемые в рамки единого метода. Атрибуция рукописи и выявление ее протографа, сопровождающиеся сопоставительным анализом языковых особенностей обоих текстов (*Янакиева Ц. "Нормативная компетенция переписчика и языковые особенности протографа"*), изучение последовательного перевода с латинского на польский и с польского на белорусский "Исторыи о Атыли короли угорьскомъ" (*А. Золтан*) дают пример исходного этапа исследования межславянских контактов в области истории литературного языка. Общая характеристика русской книжной sprawy демонстрирует один из заключительных этапов подобного описания (*Запольская Н.Н. "Книжная справа XVII в.: проблема культурно-языкового реплицирования"*). Отличительной чертой исследований, относящихся к истории литературного языка, является стремление к восстановлению "долгоживущих" связей между культурными событиями эпохи. Значение идеологических установок литовских великих князей для концепции "Москва – Третий Рим" (*И. Феринц*) и эволюция понятий Малая Русь и Великая Русь в XVII в. (*Т.А. Опарица*), амбивалентная роль юго-западнорусской книжности в полемике между старообрядцами и новообрядцами и значение никоновской реформы для петровских культурных преобразований (*И. Хегедис; С. Филиппов*), книжная справа как длительный исторический процесс (*Н.Н. Запольская; Е.А. Кузьминова*) – эти и связанные с ними проблемы позволяют увидеть в представленных статьях элементы целостного описания эволюции русского литературного языка в рассматриваемый период.

Специальный интерес вызывают стоящие несколько особняком работы, посвященные ранним этапам русского стихосложения: в первую очередь доклад *А. Болек* о переводах князя *И.А. Хворостинина* и литературоведческие наблюдения над стихами *Симеона Полоцкого* в статье *В. Липахина*.

Сами по себе заслуживающие исследовательского внимания процессы конструирования литературных языков в конце XVIII–XX в. могут служить своеобразной лабораторией для изучения общих принципов становления литературного языка. На конференции рассматривались прежде всего

вопросы, связанные с лексикой и отчасти грамматикой (например, доклады *М. Кочис, А. Лачази, П. Патрович*). Не менее важной, на наш взгляд, оказывается история грамматической мысли, грамматического описания родного языка первой половины XIX в. (*Мацюк Г. "Синтаксические учения в украинском языкознании Галиции"*). Этот период, особенно если речь идет о "периферийных" грамматических сочинениях, нередко выпадает из круга научных интересов историка языка. Между тем именно в подобного рода трактатах могут содержаться рассуждения, отражающие, например, меру участия логических категорий в построении синтаксиса литературного языка. В этих сочинениях поразительно долго может сохраняться соотношение грамматики, логики и риторики, унаследованное от рациональной грамматики Пор-Рояля. "Хорошо забытое старое" еще настолько долго остается "новым" для периферийных грамматик, что, как кажется, допустимо говорить о том, что именно они в какой-то степени подготавливают почву для следующего, очередного всплеска интереса к рациональной грамматике.

Сборник в целом наглядно демонстрирует, что в ситуации культурного пограничья невозможно придерживаться строгого разграничения синхронии и диахронии при рассмотрении едва ли не любого языкового процесса. Более того, "смешение" методов, применяемых для исследования этих уровней, может оказаться весьма перспективным. Как правило, основанием для культурных контактов в Центральной и Восточной Европе служат события, лежащие в более или менее отдаленном прошлом, но при этом зачастую понимание этих событий возможно лишь благодаря интерпретации их отдаленных во времени последствий. В этом отношении очень показательна судьба "татарского" населения Литвы (*Варга Б. "Сопоставление положения татар и украинских казаков на службе польско-литовского государства"*; *Дюфала К. "Из культурного наследия татар"*).

Нельзя не отметить, что в большинстве докладов так или иначе присутствует тема перевода как в самом широком, так и в более конкретном смысле этого слова. На материале перевода могут исследоваться пути влияния одной культуры на другую. В то же время он может служить инструментом контрастного описания языков, своеобразным зеркалом, позволяющим национальному языку выявить свои собственные, зачастую "непереводимые" особенности (например, доклады *А. Лихачева, Б. Тамар*).

Даже из беглого обзора докладов конференции можно видеть, что ее организаторы дали возможность филологам, работающим в самых разных областях, обсудить проблематику, связанную с Великим княжеством Литовским, и это обсуждение оказалось удачным и плодотворным. Можно отметить, что в последнее время данная

тематика вызывает устойчивый интерес. В частности, за будапештской конференцией 2000 г. в феврале 2001 г. последовала конференция в Лос-Анджелесе, посвященная анализу языковой ситуации в Московской Руси и Литве.

© 2002 г. А.Ф. Литвина

М.А. Корзо. Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999. 189 С.

Рецензируемая работа посвящена сравнительному анализу содержательных и структурных особенностей проповеди XVII в. в католической и православной вероучительных традициях. Этот источник является одним из важнейших для исследования сходств и различий двух христианских этосов в период конфессионализации: под ней принято понимать процессы религиозно-культурного самоопределения конфессий, одним из важнейших итогов которых стало осознанное восприятие верующими догматических и этнических христианских норм (С. 159). Особый интерес подобное сравнение представляет тогда, когда речь идет о сосуществовании и взаимоотношениях конкретных носителей двух типов религиозного сознания в рамках единого государства – Речи Посполитой.

В последние годы в отечественной исторической науке и культурологии резко увеличилось количество историко-антропологических исследований, и в частности тех, которые опираются на методы компаративистики. Однако довольно сложно назвать хотя бы несколько серьезных трудов, которые бы в полной мере могли претендовать на основательность сравнительного анализа двух христианских традиций, рассматривая не догматические расхождения или сложную историю взаимоотношений двух церквей, а механизм формирования и практического воздействия религиозных норм на повседневную жизнь верующих. Перед нами именно такое исследование. Его предметом стал комплекс предписаний, обращенных к рядовому христианину-прихожанину. Идеал "совершенного" человека, на который должен ориентироваться обыватель, отличается от образа святого, праведника именно возможностью его реализации в обыденной жизни, в миру. Изучение "набора методов", разработанных проповедниками, значимо не

только для воссоздания "системы антропологических, этнических и социальных воззрений" католических и православных авторов (С. 6), но и для выявления конкретных "техник спасения" (С. 7) и их воздействия на внешнее поведение и внутреннее содержание жизни христианина. Вторая задача в методическом плане сложна, однако ее постановка выводит нас на целый ряд историко-культурных и историко-антропологических проблем, касающихся формирования этноконфессионального своеобразия стереотипов, менталитета и поведения. Оно, по нашему убеждению, лежит в основе существующего типа отношений между Востоком и Западом, между православными и католиками, и, в конечном счете, во многом определяет отношения между государствами и народами.

Значительные сложности сравнительного исследования этого круга вопросов вызваны и тем, что корпус католических источников существенно превышает комплекс аналогичных проповеднических текстов православных авторов не только по объему, но и по степени разработанности практических рекомендаций в отношении жизни, смерти и загробного существования души христианина. Если в польских проповедях теоретические рассуждения и конкретные предписания изложены подробно, в определенной системе, то найти аналогичные текстуальные и проблемные эпизоды в православных памятниках почти невозможно, они нуждаются в воссоздании, реконструкции. Однако автору удалось справиться с этими трудностями благодаря комплексной, хотя и значительно усложняющей работу исследователя, методике. Основой сравнения стали не формальные внешние сходства, но скрытая и от далекого слушателя XVII в., и от современного неискушенного в данной области исследователя сторона проповедниче-

ских рассуждений. Знание и понимание системы, основных элементов и особенностей исторического развития христианской догматики, очевидных для интеллектуальных верующих и, быть может, вовсе неизвестных обычному прихожанину, дали автору возможность отталкиваться в своем исследовании от сущностных, но не всегда вербализируемых проблем и вопросов религиозной жизни человека. Трактовка наиболее важных, основополагающих понятий онтологии христианского вероучения, определяющих восприятие человека, составила основу монографии М.А. Корзо – это соотношение представлений о человеческой природе и грехе, представление о смысле и значении смерти, и также более "приземленные", реальные задачи повседневного "делания": преодоление греха и деятельность верующего в миру. Каждая часть предваряется кратким изложением основных этапов истории формирования теологических взглядов и представлений, а завершается лаконичным заключением о сходствах и различиях в интерпретации их православными и католическими проповедниками.

Перечень анализируемых автором проблем, конечно, далеко не исчерпывает всех аспектов жизни человека, но их выбор дает многоплановое и разностороннее представление о принципиальных расхождениях толкования образа человека в двух христианских традициях. Однако точнее было бы говорить не об особенностях идеала в восточном и западном христианстве, а о видениях теоретических (теологических) и порождаемых ими конкретно-практических установок, которыми руководствовался "человек католический" и "человек православный" не только в XVII в., но которым следует и по сей день. Нужно отметить, что М.А. Корзо сознательно избегает поспешных обобщений и никоим образом не стремится высказать даже приблизительные предположения и заключения, которые мог бы сделать историк не профессионал в данной сфере или неспециалист, прочитавший добротный, но иногда излишне лаконичный в заключительной своей части текст монографии. Нам хотелось бы указать на основные идеи и проблемы, которые представляются наиболее важными и перспективными не только с исторической, но прежде всего с историко-культурной точки зрения.

Уже в начальной главе ("Человеческая природа и грех") выявляется не просто расхождение в дух типах восприятия греха и ответственности за него (а также порождаемые ими различия трактовки степени свободы воли), но и принципиально важное,

на наш взгляд, различие в соотношении рационального и эмоционального начал вероучения. Эта несхожесть касается всех аспектов жизни человека и находит свое выражение в восприятии телесности, в мотивации, средствах и техниках преодоления грехов (глава "Восстановление падшего человека"), в отношении и приготвления к смерти ("наука умирания") (глава "Человек и смерть"), а также в конкретных заповедях и в этосе поведения православного и католика (глава "Человек в миру"). Не проанализировав детально рационалистическую и эмоциональную составляющую двух христианских традиций, мы невольно склоняемся к ошибочному выводу, который лежит на поверхности и к которому часто апеллируют исследователи христианства, не знакомые с конкретными источниками. Это заблуждение таково: в православном и католическом учениях в целом и в менталитете верующих в частности превалирует либо рациональное, либо эмоциональное начала, т.е. в идеальном типе доминирует одно из них, определяя способ восприятия и преобразования действительности. Причем этот дуализм может формулироваться иначе (например, открытость/закрытость, активность/пассивность, даже модернизация/традиционализм) или же жестко соотносить определенные полюсы этих оппозиций. Так или иначе, перевес первого – рационального – приписывается католицизму, а эмоциональная доминанта представлена православием.

Однако сопоставление сделанных М.А. Корзо выводов приводит нас к иным заключениям. Во-первых, эмоциональное (по терминологии автора, "драматическое") начало в католическом вероучении очень сильно, и это вовсе не противоречит рациональному осмыслению и категоризации. Во-вторых, оно тяготеет к негативному переживанию. В-третьих, в католической традиции данное начало выражено очень ясно и может быть объяснено более жестким, пессимистичным отношением к природе человека и к его ответственности за свои грехи и спасение. В таком случае можно спорить о первичности, о причинно-следственной обусловленности, но сама по себе эта связь очевидна. Трагическое, неверчивое, хотя, разумеется, не безнадежное восприятие взаимоотношений человека и Бога, человеческой слабости и милосердия Господнего ярко выражено именно в католических проповедях. Хотя автор монографии и не использует подобный категориальный аппарат, но легко продолжить его оценку пастырства (католическое – "пастырство вины и страха" (С. 48), православ-

ное – "пастырство стыда" (С. 66)) и отнести к известной типологии культур. Католическая проповедь, согласно исследованию М.А. Корзо, активно применяет описания мученичества (детальные красочные картины страданий Христа на кресте, страданий мучеников за веру и т.п.) и использует методы запугивания и устрашения (изображения страшных сцен адских мук, разложения человеческого тела после смерти и т.д.). Отсюда логично вытекает и та особенность культуры вины и страха, которая порождает настоятельную потребность в выработке алгоритма их преодоления, поскольку все иные, интуитивные, неосознаваемые и не вводимые в сферу сознательного приемы обречены на поражение, ибо, говоря словами одного из источников, "свет врожденного разума человеку подсказывает Божию волю, что от него хочет Бог,... что делать" (С. 62). Столь же естественны для культуры вины и страха негативное отношение к плоти (С. 59–60) и требования аскетизма, которые в XVII в., в посттридентском польском католицизме, приводят к стремлению максимально приблизить идеал мирянина к идеалу монаха.

Вместе с тем нельзя обойти вниманием то обстоятельство, что экспрессивная форма польских проповедей XVII в. объясняется их барочной стилистикой, влияние которой заметно также и в содержании – в частности, в формализации или типизации определенных мотивов. М.А. Корзо упоминает эту особенность католических источников, однако не придает ей необходимого значения при непосредственном анализе текстов. А ведь обращение к европейским и особенно к польским памятникам XVII в. – расцвета барокко (в наибольшей степени это существенно для тех из них, которые предполагались быть произнесенными) – осложняется именно неравенством содержания и выражения и потому предполагает некоторую корректировку со стороны исследователя-историка.

Апелляция к разумному, осознаваемому отношению человека к своей духовной и мирской жизни, к своему спасению закономерно ведет к жесткой регламентации не только внешнего поведения, но и внутренней жизни – душевных побуждений, эмоций, желаний. Таким образом, и сфера деяний, и сфера чувствований подвергаются принудительному рефлексированию и даже планированию – как это выражается, например, в призыве к выработке навыков контроля и регламентации человеком своей жизни (С. 62–66) и смерти ("наука умирания" и специальные подготовительные тренинги)

(С. 88–97). Такие установки объясняют и столь типичное для западнохристианского проповедника уподобление процедуры суда над душой умершего реальному судебному процессу (С. 84–88).

Вместе с тем такая формализация не может быть доступна всем, и ее настойчивое навязывание со стороны пастырей не могло, на наш взгляд, не приводить к усугублению чувства страха и собственной беспомощности в достижении спасения души. Напротив, те верующие, которые долгими упражнениями и "имитациями" добивались успеха и обретали требуемые качества, делавшие их гораздо более неуязвимыми перед лицом подстергающих христианина искушений и страхов, одновременно приходили к неизбежному выбору монашеской стези. Так или иначе, они явно выбивались из привычной среды, а их способности и возможности резко отличались от уровня простых верующих.

Таким образом, по нашему мнению, повышенный драматизм переживаний, связанный с грехом, смертью, беспокойством об участи души после смерти и ее спасении, находится в тесной связи с рационализацией учения о жизни человека и, быть может, даже обуславливает ее. Это выражается в формальной и четкой структуризации мышления, иерархизированности понятий, в контроле за эмоциями и ответственности за поступки, судьбу и будущую жизнь души.

Иное впечатление производят наблюдения М.А. Корзо над православной специфической христианского вероучения, отраженной в восточнославянской проповеднической литературе. В ней соотношение рационального и эмоционального элементов представлений и восприятия существенно отличается от католического. Во-первых, эмоциональное переживание – и это убедительно показывает М.А. Корзо – ближе к позитивному полюсу восприятия. Во-вторых, преобладание положительного отношения к сущности веры (как пастырей, так и верующих) явно "перевешивает" в системе рассуждений проповедников. Строго говоря, корректнее употреблять не термин "система рассуждений", а "система образов". Убеденность в божественном милосердии и в возможности любого грешника быть спасенным именно милостью Господа, проистекает из иной трактовки первородного греха. В падении Адама усматривается "грех по немощи", но вовсе не по "злоумышлению" (С. 34–35). Обостренность суровых и неизживаемых противоречий человеческой природы – борьбы тела и души, резкое противопоставление мирского и божественного, свойственные католической проповеди, в православии

значительно смягчены, лишены враждебности и обреченности (С. 38–41). Обращает на себя внимание и лексика, употребляемая при изложении характеристик телесности: "немошь", "приятельство любезное". Это неслучайно, так как настоятельно подчеркивается богоподобие человека, которым он обладал в раю; особый акцент ставится на уподобление образа души человека образу Бога (С. 44). Отсюда принципиально отличное отношение к посту и аскетизму (в том числе и монашескому). В этих самоограничениях в первую очередь подчеркиваются душевное очищение и покаяние (С. 76–81). Таким образом, двойственность природы человека рассматривается не как наказание, но как обоснование единства развития души и тела. Такая трактовка снимает напряженность, продиктованную резким противопоставлением плоти и души, греха и спасения, страх суда и надежды на благодать.

Оптимистический взгляд на будущее каждой, даже грешной, души преобразует и пронизывает ее загробное существование. В православном образе преобладают мотивы надежды на прощение, которую человек должен и может питать в случае искреннего покаяния. Картины адских мучений понимаются более как символ внутренних, духовных скорбей. Потому акцент проповедничества – вызвать чувство стыда в сердце верующего, побудить его к раскаянию, которое уже есть начало и залог обращения грешника. "Культура стыда", однако, обуславливает меньшую зависимость человеческого спасения от каких-либо особых тренингов или навыков "духовного воевания", "брани", так как ее основным посылом является не столько действие, сколько глубокое духовное очищение посредством покаяния – безусловного, естественного природе уподобленного Богу человека – и надежда на милость Господа. Рациональное в этом процессе не задействовано, да и разум понимается более негативно, противопоставляясь искренности веры. Вполне естественно, что напоминание о страхе смерти и ожидание индивидуального суда в православном учении не являются главной задачей проповеди еще и потому, что признается единственный – Страшный суд. Смерть как сон, смерть как радостный переход из мирского в мир вечный, где и произойдет воскресение всех душ – вот лейтмотив рассуждений о неизбежности конца (С. 98–102). Смирненное ожидание воли Бога и упование на прощение являются залогом добродетели. Накал переживаний о спасении души в православной учительной литературе явно снижен.

Отношение к человеческой природе и смерти задает, в свою очередь, и иные параметры добродетельной жизни в миру. Для католических проповедей характерна жесткая оценка и определенный набор правил отношений с другими людьми, из которых важнейшим является исполнение своего социального долга по отношению к общности. Это приводит, как пишет М.А. Корзо, к требованию "ответственности за благо этой общности, ...которое много выше блага индивидуального" (С. 115), а также к необходимости предпринимать активные действия, осознавая их важность для дела спасения. В отношениях православного с миром заповедь долга не столь актуальна, как заповедь любви. Выражением ее является сострадание к ближнему, милосердие к страждущим, но, и это главное, сохранение и приумножение любви в душе. Социальная доктрина православного христианства по сравнению с католической менее разработана. Мера ее доказательства и конкретного выражения практически отсутствует, на первом месте – духовное начало. Автор монографии объясняет это различными представлениями о сущности справедливости и ее выражении и предполагает, что именно в таком социальном идеале православия заложены основания "социальной пассивности" (С. 156).

Итак, православная традиция, в особенности в сфере практических предписаний вообще избегает рационализации и формализации. Можно даже полагать, что она в принципе отвергает подобный способ достижения добродетели или стяжания спасения. Вместе с тем и эмоциональное начало (во всяком случае, в проповеднической и учительной литературе) лишено напряженности, иерархизированности, в нем преобладает стремление к интуитивному, к благодатно обретенной искренности духовной жизни, основанной на любви, вере в возможность спасения и уповании на милосердие. Православное вероучение апеллирует не к неизбежности тяжкого духовного и мирского труда, но к простоте чувств, и поэтому гораздо более духовно-демократично. В таком видении человека и его возможностей кроется определенное пренебрежение внешними формами, поведенческими установками и регламентацией, продуманностью преобразовательной деятельности человека, направленной и к миру, и к себе самому.

Потому рациональный, эмоционально драматичный, но склонный к изменению, улучшению внешнего мира, личности и ее облика психический тип человека, создающийся в результате задаваемого идеального

образца в католической проповеди, безусловно, существенно отличен даже в категориальном аспекте от православного этоса. И это, на наш взгляд, применимо не только к XVII в.

Необходимо вместе с тем отметить, что М.А. Корзо чрезвычайно осторожна и деликатна в своих выводах и скупа на обобщения, что в определенной мере осложняет распространение конкретных частных выводов на более широкое сравнение католицизма и православия в целом. И все же нам представляется, что подобные допущения не только возможны, но и в некоторых случаях просто необходимы для понимания особенностей идеального типа человека в двух христианских традициях. В большей степени это применимо к заключениям, относящимся к католицизму, поскольку автор оперирует источниками конкретного периода и сложного в историко-культурном отношении региона. Так или иначе речь идет в первую очередь об опыте польского пост-тридентского католицизма и о православном вероучении восточнославянского православия после Брестской унии.

Чрезвычайно перспективными представляются выводы монографии и для объяснения конкретно-исторических взаимоотношений католиков и православных в Речи Посполитой в XVII в., поскольку в свете данного исследования они могут быть поняты как столкновение двух различных

психотипов и традиционных культур в рамках одного государственного образования.

Кроме того, возникает крайне важный вопрос: в какой степени рассмотренные особенности двух конфессиональных традиций отражают своеобразие восточного и западного христианства в целом, а в какой являются их славянскими этнокультурными вариациями? От полученных М.А. Корзо выводов, безусловно, смело можно отталкиваться и в более общих рассуждениях о своеобразии западно- и восточнохристианского отношения к человеку и сотериологии в целом.

Некоторые ученые утверждают, что догматические, вероучительные и обрядовые традиции христианства не подвержены изменениям, установлены раз и навсегда. Какое-либо – даже гипотетическое – влияние, как внутреннее, так и особенно внешнее, однозначно понимается как негативное, а процессы взаимного воздействия вообще не берутся в расчет. Это вполне объяснимо, ведь любая традиция оперирует подобными аргументами, и она не была бы таковой, если бы признавала множественность и вариативность развития. Но исследование М.А. Корзо, на наш взгляд, с максимальной убедительностью свидетельствует об обратном.

© 2002 г. *М.В. Лескин*



Ежегодная Международная конференция "Славяне и их соседи"

15–17 мая 2001 г. в Москве проходила международная конференция "Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего Средневековья". Конференция была юбилейной, двадцатой, в цикле ежегодных научных форумов, проводимых Отделом истории Средних веков Института славяноведения РАН под общим названием "Славяне и их соседи" и посвященных памяти выдающегося российского палеослависта и культуролога В.Д. Королюка (1921–1981). Продолжая общее исследовательское направление всех конференций, "Славяне и их соседи" были ориентированы на систематическое рассмотрение специалистами различных гуманитарных дисциплин отношений славянских народов с соседними этническими общностями и между собой в эпоху Средних веков и раннего Нового времени. Участники данной конференции сосредоточили свое внимание на обсуждении комплекса вопросов, касающихся роли и значения Византийской империи и ее культуры в формировании славянских и некоторых сопредельных государств, в становлении их культурных и политических традиций.

В конференции приняли участие ученые, представляющие научные центры и университеты Австрии, Франции, Украины, России. Организационной особенностью конференции следует считать широкое представительство российских исследователей не только из Москвы и Петербурга, но и из региональных университетов и пединститутов Барнаула, Брянска, Волгограда, Иванова, Калуги, Коломны, Махачкалы, Екатеринбурга, Твери и других городов. Участниками конференции были специалисты самых разных научных дисциплин – историки, филологи, искусствоведы, археологи, бого-

словы, что определило междисциплинарный характер как самих докладов, так и дискуссий по ним. За три дня работы конференции было прочитано и обсуждено более сорока докладов. Их тезисы были изданы к началу работы конференции.

Конференция проходила в тесном сотрудничестве с Синодальной библиотекой Московской Патриархии, расположенной в Андреевском монастыре. Здесь с благословения патриарха Алексия II состоялось открытие пленарного заседания конференции. Андреевский монастырь уже не в первый раз становится местом встречи российских и зарубежных ученых-славистов и византистов. Тесное взаимодействие, диалог и сотрудничество церковной и светской науки по сути возвращают к традиционным принципам развития российской гуманитарной науки, что подчеркивалось в приветственном слове директора Синодальной библиотеки протоиерея *Бориса Даниленко*. Юбилейный характер конференции отразился в обзоре итогов двадцатилетней истории научных форумов "Славяне и их соседи", подведенных *Б.Н. Флорей*. Основным из них является тематическое разнообразие докладов и содержащихся в них сюжетных и методологических решений, нашедших освещение в двадцати сборниках тезисов и десяти сборниках статей. Тема настоящей конференции включает в себя обилие далеких от своего окончательного решения и еще не исследованных проблем, подчеркнул в своем вступительном слове *Г.Г. Литаврин*.

На конференции обсуждались следующие тематические комплексы: а) Славяне и Византийская империя в VI–VII вв. Славянская колонизация Балкан. Византийская империя и формирование славянских государств;

б) Картина славянского мира и славяно-византийские отношения в сочинении Константина Багрянородного "Об управлении империей"; в) Славянские страны и Византия в сообществе христианских государств IX–XI вв.; г) Славяне в Византии и византийцы среди славян; д) Византийское православие и славянский мир; е) Рецепция культурных и государственных традиций Византии в славянских странах; ж) Современное состояние историографии славяно-византийских отношений. Среди докладов, затрагивающих проблемы раннего периода контактов Византии и славян, новизной материала и исследовательских подходов выделялись доклады *С.А. Иванова* и *П.В. Шувалова*. В первом исследовались два ранее не использовавшихся свидетельства о славянах Иоанна Эфесского (VI в.), показывающих, в частности, что Иоанн, в отличие от многих своих современников, различал аваров и славян. Во втором была предложена методика использования сведений о военной организации и вооружении славян (конец VI – начало VII в.) для изучения социально-политических процессов в славянском обществе.

Ряд докладов был посвящен исследованию славянских текстов, создававшихся под византийским влиянием или являвшихся переводом соответствующих греческих прототипов, причем некоторые тексты впервые вводились в научный оборот, а для других предлагалась новая датировка. Здесь следует выделить доклад *Я.Н. Шапова*, подводящий итог многолетнему исследованию автора рукописной традиции славянской Эклоги и примыкающий к нему доклад *Л.В. Гориной* о Русской кормчей XIII в., в истории создания которой автор видит свидетельство прочных культурных контактов в рамках православного сообщества. Обилием нового материала отличались доклады о новонайденном древнерусском памятнике "Неведомые слова" киевского митрополита Георгия, ядро которого авторы датируют второй половиной XI в. (*Л.В. Мошкова*, *А.А. Турилов*), и о новой датировке майской памяти освящения Софии Киевской, события в которой увязываются с ситуацией в Новгороде середины XII в. (*А.А. Турилов*). В пространном докладе *Й. Райнхарта* был предложен, насколько это возможно, полный комментированный перечень произведений греческого происхождения в хорватско-глаголической письменности. *Е.М. Верещагин* представил текстологический анализ службы Дмитрию Солунскому, приведший автора к выводу о греческой этнической принадлежности Кирилла и Мефодия. В докладе *И.И. Калиганова* рассматривались не-

которые неизученные аспекты жития Ивана Рильского в редакции византийского писателя XII в. Георгия Скилицы, прежде всего касающиеся проблемы текстологии русских списков жития. *Д.В. Каштанов* проследил рукописную традицию и текстологические особенности заметки "О ливане" (с толкованиями псалмов, повторяющих соответствующие места Псалтири Афанасия Александрийского) в контексте связей Северо-Восточной Руси и Фессалоники. *Ю.Д. Арановым* в переводе "Хроники" Георгия Амартола были выявлены и проанализированы исламские сюжеты.

Плодотворным было обсуждение лексико-славянских памятников в широком историко-культурном контексте. *Т.В. Пентковская* обнаружила в новых редакциях болгарских богослужебных книг XIV в. наряду со старыми заимствованиями из греческого языка появление вторичных грецизмов, свидетельствовавших о контактах славян и греков в полиэтничной монашеской среде на территории Второго Болгарского царства. Тема литургической терминологии в византийско-славянской контактной зоне была поднята *А.М. Пентковским*. В ряде докладов исследовалась семантика славянских эквивалентов лексем греческого оригинала, что влияло на интерпретацию соответствующих текстов (*К.А. Максимович*, *М.И. Чернышева*), обнаруживались следы славянской лексики в византийских текстах (*М.В. Бибиков*).

Исследуя содержание термина "архонт" у славянских племен у Константина Багрянородного, *Т.М. Калинина* соотнесла его с титулом "ра'ис" арабских источников и, применительно к восточнославянскому ареалу, сблизила эти термины с летописными "великими и светлыми князьями" и "всяким князем". *И.Г. Коновалова* в докладе о прилагательных "внешний/внутренний" при хоронимах у Константина Багрянородного выявила в них не только географическое, но и этнокультурное содержание.

В нескольких докладах затрагивалась тема повседневности в Византии, в том числе среди славянского населения, находившегося в тесном соседстве с греческим. *Ю.Я. Вин* исследовал синтез византийской и славянской социокультурной традиции в среде сельского населения. *Н.П. Чеснокова* обратилась к проблеме византийских праздничных церемониалов и их влияния на оформление православных праздничных ритуалов. Доклад *Н.Д. Барабанова* был посвящен дешифровке сведений о кровавых жертвоприношениях в Византии VI в. Автором была предложена методика использования для

этой цели фольклорного этнографического материала новейшего времени, связанного с популярными в Греции ритуалами "курбани".

Разнообразием сюжетов отличались доклады, посвященные историко-культурным аспектам русско-византийских и болгаро-византийских отношений. *В.Я. Петрухин* обратился к циклу скандинавских саг для решения запутанного вопроса о русско-византийских отношениях в 986–989 гг. – каким образом Русь одновременно могла участвовать в войне византийского императора Василия II против Варды Фоки и в осаде византийского Херсонеса. Отмечая роль в событиях этого времени норвежского конунга Олава Трюгвасона, в том числе и в распространении христианства на Руси, автор полагает, что в 988 г. в Византию отправилась русская дружина Олава, в то время как Владимир осаждал Херсонес. *А.А. Фетисов*, рассматривая ритуальное содержание языческой "клятвы на оружии" в русско-византийских договорах X в., предполагающую убийство клятвopреступника собственным оружием, обнаружил соответствие "клятве" как элементу раннегосударственной символики в скандинавских материалах эпохи викингов. *И.О. Князький* представил доказательства в пользу имеющейся трактовки термина "тиверцы" из летописного рассказа о походе князя Олега на Византию как "переводчики" с восточных языков. *А.Ф. Литвина* и *Ф.Б. Успенский* предприняли попытку выявить принципы выбора святых покровителей и, соответственно, христианских имен для русских князей XI–XII вв. *А.О. Амелькин* исследовал особенности представления о русско-византийских отношениях первой трети XIII в.

в книжности XVI в. на примере сказания о принесении иконы Николы Корсунского в Рязань. *Д.И. Польшинский* проследил становление культа болгарского царя Петра (927–969) в культурной традиции средневековой Болгарии, в частности оформление представления о нем как о правителе, сумевшем объединить усилия болгар и греков в обретении духовного единства имперских Востока и Запада.

Типологические черты византийского влияния в становлении христианства на польских, хорватских и венгерских территориях были выявлены соответственно *Б.Н. Флорей*, *Д.Е. Алимовым*, *А.М. Кузнецовой*. Одной из центральных тем доклада *С.И. Муртузалиева* и *К.М. Ханбабаева* "Прикаспийский Дагестан в сфере интересов Византии" было распространение христианства среди гуннских племен на этой территории, привнесенного из Византии через Армению.

В докладах о русской иконописи обособывалось, в частности, русское (новгородское) происхождение одной из икон Софийского собора (*Э.С. Смирнова*); подводился итог исследовательских работ по реконструкции первоначального облика одной из старейших русских икон – "Богоматери Боголюбской" (*И.А. Стерлигова*).

Важные для понимания проблем славяно-византийских отношений в российской историографии XIX в. архивные материалы были представлены в докладах *Л.В. Лантевой*, *Е.К. Пиотровской*, *Л.А. Герд*, *И.Г. Воробьевой*.

© 2002 г. *О.А. Акимова*



К 80-летию Сергея Васильевича Никольского

Студент, аспирант, научный сотрудник, младший, старший, главный, заведующий сектором, кандидат, а затем доктор наук, профессор, член многих Ученых Советов – это все "внешние" вехи жизненного пути Сергея Васильевича Никольского, которые расставлены по возрастающей, кажется, для того, чтобы легче было увидеть его "внутренний" путь, с самого начала которого он ни разу не менял свой статус. Входя в науку, помогая другим найти свой путь, он всегда – исследователь, внимательно приглядывающийся к деталям, ускользающим от взгляда многих других, исследователь, способный увидеть целое – художественное произведение, которое для него всегда многомерно и в котором он чувствует тайну. Это можно понять по тому, как он находит скрытые мотивы, иносказания, аллюзии, читает звукопись, расшифровывает подтекст, обнаруживает двойные коды и принцип резонанса.

Сергей Васильевич напряженно живет в мире слова, непрерывно трудясь и стараясь выявить его суть. Он разглядывает его с разных сторон, выискивая скрытые смыслы и сплавляя их со смыслами явными; он вслушивается в него, приходя к совершенно неожиданным открытиям. Его занимают имена героев, значение которых он пытается разгадать. Герой для него – это не конструкция и не живой человек, перенесенный на страницы произведений, а сложнейшее художественное явление. Сергей Васильевич занят не только изучением литературного героя-человека. В ряд героев, исследуемых им, входит и не-человек, робот, саламандра, машина, образы которых он осмыслил глубоко философски, дав толчок последующим исследованиям аналогичного плана. Глубокое понимание границы между искусством и жизнью, к которому он пришел еще в те годы, когда утверждение, что литература отражает жизнь, считалось непререкаемым, позволяет ему рассматривать сюжет как особое построение, принципы которого различны. Он приглядывается к тому, как автор нарушает эту границу, обнаруживая прототипы его героев, и задается вопросом, зачем он это делает; отвечая на него, Сергей Васильевич утверждает ценность категории смеха и значимость пародии. Для него чрезвычайно важна литературная игра, понятие которой он разрабатывает очень тщательно и блестяще показывает ее многочисленные приемы на конкретном материале. Его интересует личность автора, он не отделяет ее от творчества, всегда занят поисками фактов из его жизни, знакомится с людьми, знавшими его, или реконструирует ход его жизни. Он вообще способен к реконструкциям, проводя которые, всегда соблюдает осторожность.

Анализируя прозу и поэзию, исследуя природу жанра, сюжета, характеризуя пространственно-временные параметры текста, героя и автора, Сергей Васильевич работает в терминах поэтики. Он не останавливается на этом этапе филологического исследования и вписывает произведение в литературный и общественный контекст, естественно, не забывая об искусстве слова, а исходя из него. Так выявляются интертекстуальные связи различного вида, одного текста с другим, профессиональной литературы с народной и городской; последнее очень важно. Так расширяется понятие литературной жизни, без которого, кажется, не обходится почти ни одна работа Сергея Васильевича, знатока русской и чешской не только литературной, но и научной жизни. Его исторические анекдоты на эти темы столь хороши в устном исполнении, что хотелось бы увидеть их напечатанными. Так определяются подлинные связи искусства и жизни, характер и особенности которых со всей полнотой Сергей Васильевич рассматривает в утопических произведениях различных видов, явно доказывая наличие утопического начала в славянской литературе, которое для него неотъемлемо от начала фантастического, сатиры, идеологии и политики.

Славист, избравший главным предметом своей деятельности богемистику, он, работая в области науки о литературе, прекрасно знает историю и культуру чешского народа. Свободно переходит из века в век, что позволяет ему обнаружить их сходжения. Сергей Васильевич не замыкается в пределах богемистики – она для него вписана в пространство славянской литературы в целом, благодаря чему ученый продуктивно занимается сравнительной типологией славянских литератур, а иногда и покидает избранное им поле исследования. Его труды по русской литературе XX в. – это не просто выход богемиста в отечественную литературу, они имеют самостоятельную ценность. Их пишет ученый, не забывающий о своей первой специализации. Выпускник русского отделения филологического факультета не просто отдает дань своим университетским годам, он уверенно работает в заданном ему направлении.

Сергей Васильевич обладает одним бесценным качеством – чувством меры. Оно сказывается во всем: в выборе научного материала, методов исследования, в выводах. Он никогда не позволяет себе непродуманных действий в науке, для которой необходимо не только знание, но и способность к эстетическому переживанию, художественному восприятию – Сергей Васильевич наделен ими. Это счастливое гармоническое сочетание позволяет ему чувствовать язык писателя, вникать в глубинный смысл произведения, ощущать его красоту. Он способен к широкому взгляду на литературу – видит ее в противоречиях и неожиданных совпадениях, потому в его историко-литературных трудах она предстает не в однонаправленном движении, а в совпадении многих малых и больших, внешних и глубинных течений. Работы Сергея Васильевича замечательны не только этими качествами, они обладают особой активностью, вливаясь в научный контекст, они остаются в нем надолго. В них всегда присутствует образ хорошо знакомого нам автора, мы слышим в его трудах его замечательную интонацию.

Мы поздравляем Сергея Васильевича с замечательным юбилеем, напоминая о том, что акме филолога приходится на первый юбилей – на пятидесятилетие. Затем начинается его путь к вершинам науки, и следующие юбилеи только отмечают это восхождение. Сейчас Сергей Васильевич смело может его продолжать, ибо у него уже есть опыт, который нужен не только ему самому, но и всем нам, работающим с ним долгие годы или недавно пришедшим в славистику.

© 2002 г. Л.А. Софронова

Славяноведение, № 2

К 80-летию Владимира Израилевича Фрейдзона

В этом году исполняется 80 лет Владимиру Израилевичу Фрейдзону, известному историку-слависту, доктору исторических наук. Автор многочисленных работ по истории Хорватии, других южнославянских и центральноевропейских земель в Новое время, истории национальных движений в монархии Габсбургов и на Балканах, В.И. Фрейдзон известен также своими трудами по общим, теоретико-методологическим проблемам этнологии. Работая в науке более пяти десятилетий, он снискал уважение коллег в России и за ее пределами не только высоким профессионализмом, но и глубокой принципиальностью, последовательностью в отстаивании собственных убеждений, неизменно подкрепленных большой эрудицией.

В.И. Фрейдзон родился 28 апреля 1922 г. в Витебской области Белоруссии, но с четырех лет живет в Москве, где по окончании средней школы поступил в 1939 г. на исторический факультет МГУ. Учебу прервала война. Призванный в армию, В.И. Фрейдзон окончил на Урале артиллерийское училище и осенью 1943 г. был направлен в действующую армию. Сражаясь в составе 1-го Белорусского фронта, молодой лейтенант получил ранение, но после лечения вернулся в мае 1944 г. в строй, служил в противотанковом артиллерийском дивизионе, участвовал в освобождении Литвы. За боевые заслуги был награжден орденами Отечественной войны II степени и Красной Звезды. В дни празднования в 1975 г. 30-летия победы трудящиеся Акмянского района Литвы избрали его почетным гражданином своего района.

Демобилизовавшись в конце 1945 г., В.И. Фрейдзон вернулся в МГУ. Среди его учителей были ведущие слависты – один из основателей Института славяноведения академик В.И. Пичета, а также живший в течение ряда лет в советской эмиграции известный чешский

историк З. Неудлы. Особенно большую роль в становлении молодого историка сыграл видный югославист проф. С.А. Никитин. В 1952 г., по окончании аспирантуры истфака МГУ, В.И. Фрейдзон под руководством С.А. Никитина защитил кандидатскую диссертацию "Положение крестьянства в Хорватии в конце XIX – начале XX в. и Хорватская крестьянская партия в 1905–1914 гг." Проработав затем несколько лет во Всесоюзной государственной библиотеке имени В.И. Ленина в отделе комплектования фондов иностранными поступлениями, в 1956 г. В.И. Фрейдзон приходит в Институт славяноведения АН СССР, в "Ученых записках" которого он публиковался уже с 1954 г. С Институтом связана с тех пор вся его деятельность как ученого, по сегодняшний день он продолжает в нем трудиться в должности ведущего научного сотрудника-консультанта.

Первым важным поручением В.И. Фрейдзону в Институте было написание разделов по истории Хорватии и Словении второй половины XIX – начала XX в. для двухтомной "Истории Югославии", вышедшей в 1963 г. Это задание он с честью выполнил. В 1950–1960-е годы работы В.И. Фрейдзона публиковались в изданиях Института славяноведения, участвовал ученый и в значительном для своего времени коллективном труде "Австро-Венгрия и славяно-германские отношения" (М., 1965). Важное место в его исследованиях заняло изучение социальной структуры в хорватских и словенских землях, а в 1969 г. в статье на страницах "Советского славяноведения" В.И. Фрейдзон впервые обращается к проблеме формирования хорватской нации в условиях сложных процессов этнической дифференциации, происходивших в землях южных славян как в монархии Габсбургов, так и вне ее. Эта небольшая публикация во многом предвосхитила основное направление исследований В.И. Фрейдзона в 1970–1980-е годы, когда именно вопросы этнической истории выдвинулись в сфере его интересов на первый план. Занимался он и изучением российско-хорватских связей, проявлений взаимной солидарности двух народов. Результаты его изысканий опровергают довольно распространенный в нашем обыденном сознании миф о том, что пророссийские симпатии и устремления в XIX в. были исключительно уделом сербов и болгар, тогда как для католических южнославянских народов подобные ориентации являлись в корне чуждыми. Достаточно назвать, например, статью 1966 г. о пропаганде в Хорватии в 1860–1870-е годы идеи франко-русского союза в качестве противовеса германской экспансии.

В 1970 г. выходит монография В.И. Фрейдзона "Борьба хорватского народа за национальную свободу. Подъем освободительного движения в 1859–1873 гг. История, идеология, политические партии", защищенная им через год в качестве докторской диссертации. Освоение хорватской тематики стало для исследователя как бы мостом, позволившим перейти к изучению целого комплекса более общих проблем истории монархии Габсбургов. Еще в 1967 г., в книге «"Дранг нах Остен" и историческое развитие стран Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы» выходит статья В.И. Фрейдзона (одна из первых в отечественной историографии работ по данной тематике вообще) о проектах федерализации Австрийской империи (с 1867 г. Австро-Венгрии) в 1860–1870-е годы. В начале 70-х годов группа авторов во главе с В.И. Фрейдзоном обратилась к изучению взаимозависимостей между развитием экономики, изменениями в социальной структуре полиэтнических обществ и формированием национальных движений, а также их последующей идейной эволюцией. Ряд статей В.И. Фрейдзона 1970-х – начала 1980-х годов был посвящен проблемам межформационных взаимосвязей, в частности, переходу от феодальной народности к нации, периодизации и типологизации формирования наций у южных славян и других народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Он писал также об идее славянской общности в XIX в., о национальных славянских движениях в революции 1848 г. в Австрийской империи, о соотношении социально-классового и национального начал, революционно-радикальных и умеренно-реформистских тенденций в общественных движениях на территории монархии Габсбургов. При этом способность В.И. Фрейдзона к широкому обобщению неоднократно позволяла ему на основе сопоставления материала разных стран проводить типологические параллели между процессами формирования наций, модернизации общества, становления национальных движений, развития общественно-политической мысли в различных европейских регионах. Принципиально важная статья "Переход от феодализма к капитализму в Западной, Центральной и Юго-Восточной Европе" (совместно с Т.М. Исламовым), опубликованная в № 1 журнала "Новая и новейшая история" за 1986 г., положила начало плодотворной дискуссии на эту тему, в которой приняли участие ведущие отечественные историки.

В 1970–1980-е годы в Институте славяноведения и балканистики при самом активном участии В.И. Фрейдзона было предпринято задуманное И.С. Миллером издание многотомной серии "Центральная и Юго-Восточная Европа в эпоху перехода от феодализма к капитализму: Проблемы истории и культуры". Ее венцом стала двухтомная коллективная монография

"Освободительные движения народов Австрийской империи" (М., 1980–1981), органично сочетавшая в себе разделы, посвященные истории отдельных земель и народов, с проблемно-тематическими главами, написанными на материале разных частей данного полиэтнического государства. При этом национальные движения в Габсбургской монархии были рассмотрены в контексте всей социально-экономической, политической истории многонациональной империи, а также на фоне международных отношений в Европе. В.И. Фрейдзон был не только ответственным редактором этого труда, много сделавшим для придания ему композиционной целостности, но и автором ряда существенных его разделов. Он внес также вклад в создание других коллективных трудов той же серии: "Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе: Исторический и историко-культурный аспекты" (М., 1981, отв. редакторы И.С. Миллер и В.И. Фрейдзон), "Социальная структура общества в XIX в.: Страны Центральной и Юго-Восточной Европы" (М., 1982), "У истоков формирования наций в Центральной и Юго-Восточной Европе: Общественно-культурное развитие и генезис национального самосознания" (М., 1984).

Большое научное значение имела разработанная в книгах указанной серии типологизация социальных структур народов Центральной и Юго-Восточной Европы, в основе которой лежало выделение наций и народностей с полной и неполной социальной структурой. В рамках названной серии В.И. Фрейдзон впервые в отечественной историографии обращается к изучению истоков формирования боснийско-мусульманского этноса – проблема эта несколько позже, в 1990-е годы, неожиданно приобрела актуально-политическое звучание в свете событий, сопровождавших распад Югославии. Занимался В.И. Фрейдзон в это время и вопросами социальной истории Воеводины, края, входившего в состав Габсбургской империи. Не ограничиваясь южнославянской историей, он отдавал дань и богемистике, с занятиями которой когда-то начал путь в науке. В 1989 г. под его редакцией вышла коллективная монография "Чешская нация на заключительном этапе формирования. 1850 г. – начало 70-х годов XIX в."; в 1991 г. была опубликована его статья о международной солидарности с чешским демократическим движением в 1848–1849 гг.

В 1970–1980-е годы В.И. Фрейдзон участвует в подготовке многотомной серии "Балканские исследования", выступает с содержательными докладами на международных съездах славистов и исследователей Юго-Восточной Европы, публикует статьи в журналах "Вопросы истории", "Новая и новейшая история", "Советская этнография" и др. Со второй половины 1980-х годов и до второй половины 1990-х годов В.И. Фрейдзон входил в авторский коллектив ряда трудов Института, посвященных проблемам формирования национальных государств на Балканах с конца XVIII до начала XX в.

Главное же место в творчестве В.И. Фрейдзона 1990-х годов заняли его индивидуальные монографии, явившиеся итогом многолетних скрупулезных штудий. В 1993 г. увидела свет работа "Судьбы крестьянства в общественной мысли Хорватии XIX – начала XX в. От консервативно-реформистских идей к программе крестьянской демократии. 1832–1914". Следующая монография В.И. Фрейдзона, "Далмация в хорватском национальном возрождении XIX в. К истории югославизма и его неудач" (М., 1997), явилась первой в отечественной историографии и удачной попыткой нарисовать подробную картину исторического развития в Новое время Далмации, края, который издавна выполнял важные культурно-исторические функции, будучи своего рода связующим звеном между Балканами и латинским Средиземноморьем. Небольшая монография "Нация до национального государства: историко-социологический очерк Центральной Европы XVIII – начала XX в." (Дубна, 1999) стала плодом долгих размышлений ученого над закономерностями нациообразования и формирования национальной государственности в Средней Европе, основанных на глубоком знании исторической конкретики. Наконец, в 2001 г. Санкт-петербургское издательство "Алетейя" выпустило написанную В.И. Фрейдзоном однотомную "Историю Хорватии".

Его статьи об исторических истоках сербско-хорватского конфликта, об идеологиях югославизма и национального радикализма в землях южных славян, по другим актуальным проблемам современной науки публиковались в 1990-е годы в "Европейском альманахе", журналах "Новая и новейшая история", "Этнографическое обозрение" и т.д.

И сегодня Владимир Израилевич не только бодр духом, но и полон научных замыслов, продолжая трудиться над их воплощением.

© 2002 г. А.С. Стыкалин

Дирекция и коллектив Института славяноведения РАН, редакция журнала "Славяноведение", постоянным автором которого В.И. Фрейдзон является со времени его основания, желают юбилею крепкого здоровья и новых творческих свершений.

К 70-летию Виктора Александровича Хорева

22 февраля исполняется 70 лет доктору филологических наук, профессору, заместителю директора Института славяноведения РАН и заведующему Отделом истории славянских литератур Виктору Александровичу Хореву – одному из ведущих современных полонистов, самому крупному у нас специалисту по польской литературе XX в.

В.А. Хорев родился в 1932 г. в северном русском городе Вологда, окончил там среднюю школу и поступил на Славянское отделение филологического факультета МГУ, которое закончил в 1954 г. Затем последовала аспирантура Института славяноведения, где он с тех пор постоянно и успешно работает: защитил кандидатскую диссертацию, потом – докторскую, опубликовал более 300 научных трудов (в том числе – три книги), достаточно рано приобрел известность не только среди наших полонистов, но и в широких международных кругах литературоведческой славистики.

Полонистика занимает в российском славяноведении особое место, что в полной мере отразится на литературоведении. Давние – тесные, но подчас весьма драматические – взаимоотношения между Россией и Польшей предопределили характер контактов между польской и русской литературой, когда естественный взаимный интерес соседствует с напряженностью, а дискуссии и острые споры явно преобладают над комплиментарностью. В.А. Хорев со своих первых шагов в науке обратился к проблемам, вызывавшим наибольшие разногласия. Он занялся поистине "горячим" материалом польского XX в., проблематикой различных течений польской поэзии межвоенного периода (В. Броневский, Ю. Тувим и др.), перипетиями становления социалистической литературы, осложненного не только внутренними конфликтами и гонениями со стороны официальных польских властей, но и трагедией кровавых репрессий по отношению к революционным польским писателям-эмигрантам в СССР. Его привлекла и крайне противоречивая история послевоенной польской литературы, оценки которой у нас не единожды кардинально менялись. Писать по всем этим вопросам было сложно не только из-за самой их новизны и малой изученности, не только из-за труднодоступности конкретного материала, но и – на протяжении долгих лет – из-за непомерной бдительности нашего идеологического начальства, следившего, чтобы – не дай Бог! – не похвалили "кого не надо" или "кого нельзя" не покритиковали. Приходилось проявлять гибкость, подчас ограничиваясь намеками. Однако Хорев предложил в своих работах самостоятельную и весьма убедительную концепцию новейшей польской литературы. Его главы в "Истории польской литературы" (Т. 2. 1969) и "Истории литератур Восточной Европы после Второй мировой войны" (Т. 1. 1995; Т. 2. 2001) образуют, по сути, оригинальную версию истории польской литературы XX в.

В.А. Хорев не ограничивается изучением лишь этого литературного столетия. В списке его трудов немало обращений к периодам более ранним, – например, к творчеству А. Мицкевича. И во всех случаях, от литературы прошлого до самой жгучей современности, он интересуется не только сложной и спорной проблематикой, но и поэтикой – идет ли речь о поэзии или самых последних формальных находках и приемах польского романа.

Особая область интересов В.А. Хорева – компаративистика, прежде всего – исследование проблем видения поляков русскими и русских поляками, начиная с позапрошлого века и до наших дней. В раскрытии этой – в силу особенностей истории "обюдоострой" – темы, Хорев принципиально опирается на достоверные факты, избегает конъюнктурных шахаханий из стороны в сторону, последовательно выявляя и подчеркивая родство гуманистических устремлений лучших русских и польских писателей.

Велики заслуги В.А. Хорева как научного организатора, руководителя ответственных исследовательских и издательских проектов, конференций (в том числе международных), ответственного редактора ряда книг, члена редакционных коллегий, в частности, журнала "Славяноведение". Одновременно он ведет большую работу по подготовке полонистических кадров, воспитав целую плеяду кандидатов наук – полонистов.

Нельзя не вспомнить и обширную деятельность В.А. Хорева на почве популяризации польской литературы в нашей стране. Это составление и издание антологий поэзии, прозы, критики, произведений отдельных писателей, написание предисловий, научное комментирование, статьи о польской литературе в энциклопедиях и словарях, в различных журналах. Многие работы Хорева переведены на иностранные языки, опубликованы за рубежом.

В.А. Хорев известен и уважаем в России, Белоруссии, Украине, Польше, Чехии и других странах бывшей Восточной Европы, да и за ее пределами – как видный полонист, как один из лидеров нашей литературоведческой славистики. Поздравляя его с юбилеем, который он встречает в трудах и новых планах, пожелаем ему долгих лет жизни, а значит и плодотворной работы.

© 2002 г. С.А. Шерлаимова



Памяти Рали Михайловны Цейтлин

2 сентября 2001 г. на 82-м году жизни скоропостижно скончалась крупнейший палеославист нашего времени, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник-консультант Института славяноведения РАН, почетный доктор Велико-Тырновского университета, почетный член Общества филологов-болгаристов Болгарии Раля Михайловна Цейтлин.

Жизнь и деятельность Р.М. Цейтлин – пример бескорыстного служения науке, верности избранным исследовательским принципам. Научное творчество Рали Михайловны – ученицы Г.О. Винокура – развивает классические традиции Московской лингвистической школы. Ее работы неизменно отличает обязательная опора на обширный фактический материал, тщательность и скрупулезность его анализа. Она является автором ряда монографий – "Краткий очерк истории русской лексикографии" (1958), "Г.О. Винокур" (1965), "Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв." (1977), "Лексика древнеболгарских рукописей" (1984), "Сравнительная лексикология славянских языков X/XI–XIV/XV вв." (1996), многочисленных статей и рецензий. Трудно переоценить значение "Старославянского словаря (по рукописям X–XI веков)", созданного ею совместно с чешскими палеославистами. Словарь вышел в 1994 г. (под редакцией Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой) и почти сразу стал библиографической редкостью. Его переиздали без изменений в 1999 г.; при участии Р.М. Цейтлин была начата работа над новым, исправленным и дополненным изданием Словаря. Большое значение для славянской лексикологии и лексикографии имеет также вклад Рали Михайловны в словарные предприятия Института русского языка РАН.

Раля Михайловна Цейтлин была активным участником почти всех послевоенных международных съездов славистов, многих других конференций и симпозиумов.

Труды Р.М. Цейтлин получили заслуженное признание ученого мира, о чем свидетельствуют многочисленные положительные рецензии и в отечественных журналах, и в таких зарубежных изданиях как "Palaeobulgaria", "Български език", "Македонски преглед", "Byzantinoslavica", "Slavia" и др. Авторитетный ученый, она являлась желанным лектором в Велико-Тырновском, Пловдивском и Софийском университетах Болгарии, в университетах Рима, Болоньи, Флоренции. К ее 80-летию Институт славяноведения РАН издал юбилейный сборник "Folia slavistica Rale Михайловне Цейтлин", в котором приняли участие многие известные слависты Москвы.

Раля Михайловна Цейтлин была внимательным и заботливым Учителем для своих учеников. Ее бывшие аспиранты с успехом работают в России, Болгарии, Словакии и Австрии.

Научные заслуги Рали Михайловны отмечены рядом международных наград – медалью Международного биографического центра "XX век. Награда за достижение" (Кембридж, Великобритания); медалью "100 лет Софийского университета им. Клименко Охридского".

Уже на траурной церемонии Посол Республики Болгария в Российской Федерации Илиян Василев огласил Указ Президента Республики Болгария Петра Стоянова от 23 мая 2001 г. о награждении Рали Михайловны Цейтлин – "всемирно известного палеослависта орденом "Мадарский всадник" I-й степени" – одной из высших государственных наград Болгарии – "за ее исключительно большой вклад в палеоболгаристику и по случаю ее 80-летия".

До нас дошло печальное известие о том, что скончалась ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН и наш многолетний коллега Раля Михайловна Цейтлин. Наше сотрудничество с Ралей Михайловной продолжалось более сорока лет – конкретно с 1959 г. – и со временем мы все больше находили совместный, общий подход и одинаковое решение наших научных проблем и вопросов, теоретических и практических, которые нашли свое отражение прежде всего в "Старославянском словаре". Теоретические принципы Рали Михайловны мы, чешские исследователи, учитывали в наших работах по старославянской лексикологии, и наоборот – древнечешский лексический материал послужил Рале Михайловне как своего рода "контрастный" при ее исследованиях семантики восточно- и южнославянской лексики раннего средневековья.

С Ралей Михайловной нас связывала не только работа по общей теме, но и личные отношения, возникшие и укрепившиеся в течение десятилетий, не только в связи с двусторонними командировками, но и в связи с встречами наших семей и друзей. Таким образом, мы знали Ралю Михайловну очень хорошо и как человека, которого мы любили и который любил нас и чувствовал себя хорошо среди нас.

Мы будем всегда вспоминать Ралю Михайловну и просим принять от всех нас выражение глубокого соболезнования.

От имени авторов и редакторов "Старославянского словаря", от имени сотрудников сектора палеославистики Славянского института АН ЧР и лично от меня и моей семьи

профессор, доктор *Эмилия Благова*

Славяноведение, № 2

Памяти Натальи Ивановны Щавелевой

В апреле 2001 г. на свете стало еще одним прекрасным человеком меньше. Не дожив до 55 лет, немного не завершив работу над изданием русского перевода Хроники Длугоша, не успев защитить докторскую диссертацию и покинуть Институт российской истории РАН, скончалась Наталья Ивановна Щавелева (16 VII 1946–28 IV 2001), последние несколько лет все больше и больше страдавшая от тяжелой болезни. Сделанного ею, однако, достаточно, чтобы вписать ее имя в историю отечественной славистики.

Выпускница отделения классической филологии филологического факультета Московского университета, Наталья Ивановна тотчас по окончании в 1969 г. была приглашена В.Т. Пашуто в только что созданный им в Институте истории СССР АН СССР сектор "Древнейшие государства на территории СССР". В этом институте (с 1990 г. – Институте российской истории) и прошла вся ее творческая жизнь.

Сосредоточившись на истории русско-польских отношений в раннее средневековье, она в 1976 г. защитила кандидатскую диссертацию "Древняя Русь в польской латинской хронологии". К сожалению, смерть В.Т. Пашуто в 1983 г., с одной стороны, эпоха застоя – с другой, отнюдь не способствовали занятию избранной ею тематикой. Движение "Солидарность", возникшее в Польше в 1980 г., рассматривалось руководящими партийными кругами как угроза устоям социализма не только в Польше, но и в СССР. Было запрещено использовать и ссылаться на труды польских ученых, если не была документально доказана их непричастность к этому движению. Ряд тем Н.И. Щавелевой был закрыт. Осталось, несмотря на заключенный В.Т. Пашутой в 1981 г. договор с Польской академией наук, не доведенным до типографского станка и одно из его начинаний – издание шестой книги записей Литовской метрики – архива Великого княжества Литовского, подготовка которой к изданию была завершена к 1985 г. Н.И. Щавелевой в ней принадлежало прочтение латиноязычных текстов.

К счастью, идеологическое давление за пределами Академии наук СССР в 1980-х годах было уже не столь сильно. Благодаря этому в издательстве МГУ, где еще во времена директорства А.К. Авеличева была принята программа публикации зарубежных повествовательных источников по истории народов СССР, в 1987 г. вышла в свет другая публикация Н.И. Щавелевой – Великопольская хроника, ради мистификации власть предрежащих названная «"Великая хроника" о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв.» и получившая положительные отзывы в СССР и за его пределами.

К концу 1980-х годов испуг перед "Солидарностью" несколько ослабел, и возобновила свою деятельность советско-польская (ныне российско-польская) историческая комиссия, существовавшая к тому времени уже два десятилетия под руководством сначала С.А. Никитина, а затем Б.А. Рыбакова. Произошла и смена руководства комиссией: во главе ее встал член-корреспондент АН СССР Я.Н. Шапов, а ученым секретарем была назначена Н.И. Щавелева. Наталья Ивановна внесла в деятельность комиссии ту интеллигентность и теплоту, которой очень не хватало в советско-польских научных связях. Уважение и в части стороны польских коллег, равно как и их симпатия к деликатному и порядочному, в высшей степени доброжелательному человеку облегчали ее работу на этом хлопотном месте. Под руководством Я.Н. Шапова и Н.И. Щавелевой с успехом прошли несколько конференций в России, не только в Москве, но и в таком нетрадиционном месте, как Казань, они же организовали публикацию материалов этих конференций.

Продолжалась и исследовательская работа Н.И. Щавелевой. Наталья Ивановна участвовала в подготовке к публикации русско-немецких договоров XI–XIII вв., переводя латинские тексты тех из них, русские противни которых не дошли до нашего времени. Однако и эта публикация не была осуществлена – на этот раз не по идеологическим, а по административным причинам: основной коллектив участников этой публикации, члены разделенного на две группы в 1993 г. вышеназванного сектора В.Т. Пашуто в течение 1996–1998 гг. вынуждены были покинуть ставшие негостеприимными стены ИРИ РАН, а тема была закрыта.

Два последних увлечения Н.И. Щавелевой – знаменитый молитвенник Гертруды, польской супруги киевского князя Изяслава Ярославича, над которым она работала рука об руку с известным искусствоведом Э.С. Смирновой, и "История Польши" Яна Длугоша. В их изучении Наталья Ивановна достигла лишь промежуточных результатов: успела издать перевод молитв Гертруды и подготовить перевод и отчасти комментарий к той части "Истории" Длугоша, которая касается домонгольской Руси. Хотелось бы надеяться, что бывшие коллеги по сектору В.Т. Пашуто возьмут на себя труд по изданию этого перевода. Тогда мы сможем реально понять масштаб деятельности Натальи Ивановны и точнее оценить ее вклад в славистику и полонистику в частности.

Однако эти сугубо ученые мерки недостаточны при характеристике вклада Н.И. Щавелевой в историю нашей науки. Она, эта наука, делается людьми, а "кадры", – как известно советским людям, – "решают все". От их порядочности и добропорядочности зависят не просто климат и судьбы отдельных людей, от этого зависит и участь самой науки, которая то вынуждена служить идеологическим подспорьем для проведения негодной политики, то становится рычагом для утверждения самовластья любящих деньги карьеристов.

Наталья Ивановна создавала тот климат открытости, доброжелательности и порядочности, без которого наука чахнет, вырождаясь в собственную пошлую имитацию или средство наживы. Унаследовав от горячо любимой ею матери – врача Божьей милостью Валентины Дмитриевны Костровой, которую Наталья Ивановна пережила лишь на три года, заветы Гиппократов, она следовала им в такой казалась бы далекой от медицины сфере, как историческая наука. Наталья Ивановна поистине пестовала членов российско-польской комиссии и всегда была готова прийти на помощь любому, кто в этой помощи нуждался или оказался в опале, невзгоде и беде. В течение двух последних лет – времени окончательного отравления "феодалов" из ИРИ РАН – она поддерживала дух опальных и преследуемых. Мне никогда не забыть нашей последней встречи 11 или 12 апреля 2001 г. Страшно слабая после пребывания в больнице, едва державшаяся на ногах Наталья Ивановна, как и прежде, имела мужество общаться с преследуемыми, что само по себе грозило различными карами, обещала посильную помощь и поддержку и, улыбаясь своей несмотря ни на что лучезарно-обворожительной улыбкой, уверяла, что все образуется. У некоторых, действительно, образовалось... Увы, в отличие от нее...

Коллеги по историческому цеху были не единственным объектом ее опеки и заботы. Так же она относилась к своим детям, многочисленным ученикам одной из московских гимназий и студентам Историко-архивного института, которым преподавала латинский язык. Для нее это было совершенно естественно и органично. Учебники латинского языка для школьников,

написанные Натальей Ивановной и А.В. Подосиновым, по сути дела первые в нашей стране после 1917 г., пронизаны такой любовью к учащимся, какая редко встречается в жизни. Наталья Ивановна как бы стремилась отдать следующему поколению все свои знания по культуре Греции и Древнего Рима (литературы, архитектуры, изобразительного искусства). Она писала не учебник иностранного, да еще мертвого языка, а вводила в живой мир античности, без знания которого невозможно стать культурным человеком.

Неизбывная любовь к людям толкала Н.И. Щавелеву и к редкому среди сухарей-профессионалов занятию – к созданию литературы для детей. Наталья Ивановна писала свои книги не столько ради хлеба насущного (хотя и это было актуально в начале 1990-х годов), сколько из естественной внутренней потребности приобщить детей к прекрасному миру, миру, в котором она жила сама и куда она звала за собой маленьких читателей. Думается, этим она – без громких фраз о возрождении России – делала то самое дело, без которого будущее Родины просто непредставима. Она растила детей – и не только своих, но и наших общих. Будущих граждан с широким кругозором, не ограниченным узкими национальными рамками, внутренне порядочных и интеллигентных. Спасибо ей за все это.

Мы не забудем дорогую Наташу и попытаемся усвоить уроки ее краткой, но яркой жизни, прошедшей как естественное служение людям и добру.

© 2002 г. А.Л. Хорошкевич

Памяти Галины Александровны Мартыновой

1932–2001

Скончалась Галина Александровна Мартынова, известный лексикограф и организатор издания словарей на славянских языках в нашей стране.

Все, кто ее знал, скорбят о смерти умнейшей, обаятельнейшей женщины, наделенной глубинной наследственной интеллигентностью и высочайшими человеческими качествами.

Но и те филологи, кто не был знаком с Галиной Александровной, ценят словари, издававшиеся в 60–80-е годы словарной редакцией, относившейся последовательно к Государственному издательству иностранных и национальных словарей, издательством "Советская энциклопедия" и "Русский язык".

Галина Александровна Мартынова работала в словарном издательстве корректором сразу после окончания МГУ им. Ломоносова с 1955 г., а уже в 1960 г. возглавила незадолго до этого образованную редакцию словарей на славянских языках и заведовала ею до конца существования этой структуры в 1992 г.

В эти годы была создана целая серия различных типов словарей, начиная с карманных и учебных и кончая большими двухтомными и сложнейшими фразеологическими словарями на всех славянских языках. Одним из последних был Словарь языка древнейших старославянских памятников. Практически все эти словари выходили в свет в сотрудничестве с авторами и издателями зарубежных стран – Болгарии, Польши, Чехословакии, Югославии, ГДР.

Большая работоспособность, необыкновенная эрудиция, ум, несомненный организаторский талант, неизменная доброжелательность и умение собрать коллектив квалифицированных авторов и редакторов, обеспечивающих высокий научный и лексикографический уровень выпускаемых словарей, – все это принесло ей заслуженное уважение и авторитет не только внутри издательства, но и среди ученых и издателей как в нашей стране, так и за рубежом.

Выйдя на пенсию, она продолжала работать над переводными и русскими толковыми словарями; последнее время – над Фразеологическим словарем современного русского языка, в разработку концепции и в редактирование которого она внесла большой вклад.

Память о Галине Александровне сохранится в сердцах всех, кто ее знал и любил, и в созданных под ее руководством и при ее непосредственном участии словарях.

Друзья и коллеги

Новые издания Института славяноведения РАН

В 1999–2001 гг. в Институте славяноведения РАН вышли следующие издания:

* Автопортрет славянина. М., 1999.

Авторитарные режимы в Центральной и Восточной Европе (1917–1990-е годы). Центрально-европейские исследования. М., 1999. Вып. 1.

Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.

Власть и интеллигенция. Культурная политика в странах Центральной и Восточной Европы. 1920–1950-е годы. М., 1999. Вып. 3.

Восточная Европа между Гитлером и Сталиным. 1939–1941 гг. М., 1999.

* Геннадийос. К 70-летию академика Г.Г. Литаврина. М., 1999.

Горизонтов Л.Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше. М., 1999.

* Греческая культура в России. XVII–XX вв. М., 1999.

Дмитриев М.В., Заборовский Л.В., Турилов А.А., Флоря Б.Н. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. II: Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. М., 1999.

* *Коровицына Н.В.* Среднее поколение в социокультурной динамике Восточной Европы второй половины XX в. М., 1999.

* *Лабынцев Ю.А., Шавинская Л.Л.* Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши: Исследования и публикации. М., 1999.

Македония: проблемы истории и культуры. М., 1999.

Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.

* Польша и Европа в XVIII в. М., 1999.

Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.

* Славянский альманах. 1998. М., 1999.

Фрейдзон В.И. Нация до национального государства. Историко-социологический очерк Центральной Европы XVIII в. – начала XX в. Дубна, 1999.

* *Аксенова Е.П.* Очерки из истории отечественного славяноведения. 1930-е годы. М., 2000.

* А.С. Пушкин и мир славянской культуры. М., 2000.

* Балто-славянские исследования. 1998–1999. М., 2000.

Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.

* *Бернштейн С.Б.* Из проблематики диалектологии и лингвогеографии. М., 2000.

Век Екатерины II. Дела балканские. М., 2000.

* *Головачева А.В.* Стереотипные ментальные структуры и лингвистика текста. М., 2000.

* *Задорожнюк Э.Г.* Социал-демократия в Центральной Европе. М., 2000.

* *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян. М., 2000.

* *Кирилина Л.А.* Словенцы и революция 1848–1849 гг. М., 2000.

* Книга в пространстве культуры. М., 2000.

Лабынцев Ю.А., Шавинская Л.Л. Православная литература белорусов современной Польши. М., 2000.

* *Маркович Д.Ж.* Разговор с друзьями. М., 2000.

* Международные организации и кризис на Балканах. Документы. М., 2000. Тома I, II.

* *Плотникова А.А.* Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии. М., 2000.

- *Политика и поэтика. Сб. статей. М., 2000.
- Поляки и русские в глазах друг друга. М., 2000.
- Поляки и русские. Взаимопонимание и взаимонепонимание. М., 2000.
- *Русская и украинская дипломатия в Евразии: 50-е годы XVII века. М., 2000.
- Славяно-германские исследования. М., 2000. Т. 1–2.
- *Славянские народы: общность истории и культуры. М., 2000.
- **Хаванова О.В.* Нация, отечество, патриотизм в венгерской политической культуре: движение 1790 года. М., 2000.
- *Центральная Европа в поисках новой региональной идентичности. М., 2000.
- *Из Варшавы: Москва, товарищу Берия. Документы НКВД СССР о польском подполье. 1944–1945 гг. М.-Новосибирск, 2001.
- *Институт славяноведения. 1999–2000. М., 2001.
- **Костюшко И.И.* Польское национальное меньшинство в СССР (1920-е годы). М., 2001.
- **Молошная Т.Н.* Грамматические категории глагола в современных славянских литературных языках. М., 2001.
- **Николаев С.Л., Толстая М.Н.* Словарь карпатоукраинского торуньского говора. М., 2001 г.
- **Смирнов Л.Н.* Словацкий литературный язык эпохи национального возрождения. М., 2001 г.
- **Фрейдзон В.И.* История Хорватии. М., 2001.

Книги, отмеченные звездочкой, Вы можете приобрести по адресу: 117334, Москва, Ленинский пр-т, 32А, корп. В, Институт славяноведения РАН, комн. 921. Тел. (095) 938-54-66, Гурьева Маргарита Васильевна. Только за наличный расчет.

Вышла в свет: А.С. Стыкалин. Дьердь Лукач – мыслитель и политик. М., 2001. 348 С.

В монографии, написанной с привлечением обширного архивного материала, дается жизнеописание и прослеживается идейная эволюция выдающегося венгерского философа и литературного критика Дьердя Лукача (1885–1971), оказавшего заметное влияние на Франкфуртскую школу и другие направления европейской мысли XX в.

CONTENTS

Eastern Slavs in XVII–XVIII Centuries: Ethnic Development and Cultural Interaction. Materials of the Round Table	3
--	---

ARTICLES

<i>Florya B.N.</i> (Moscow). Ukrainian Cossacks' Attitude to Rzecz Pospolita During the Cossacks' Appraisings in the 1620–1630-ies and in the Initial Stage of the War of Peoples Liberation.....	36
<i>Ivanov D.I.</i> (Moscow). Rzecz Pospolita in the Russia Politicians' Projects on the Eve of the 1656 Vilna Negotiations (From the History of the International Crisis in Eastern Europe in the Middle of XVII Century)	52
<i>Orlenko S.P.</i> (Moscow). West European Migrants and Russian City-dwellers in XVII Century (Based on Published Sources from RGADA)	69
<i>Tchuba G.</i> (Lviv). A Textological Classification of the Ukrainian Didactic Gospels of the Second Half of XVI Century	82
<i>Sazonova L.I.</i> (Moscow). European Features in East Slavic Baroque. From Observations on Poetics: acumen, poesia artificiosa, emblema, picta poesis	98
<i>Sofronova L.A.</i> (Moscow). Grygory Skovoroda's Philisophical Labyrinth	111
<i>Nikolaev S.I.</i> (St.-Petersburg). Polish-Russian Literary Contacts in XVII–XVIII Centuries and Their Meaning for the History of Polish Literature.....	121

COMMUNICATIONS

<i>Nazarenko A.V.</i> (Moscow). New Work by a Well-Known Slavic Scholar: on the Publication of the German Translation of "Povest Vremennykh Let" by L. Muller	128
<i>Oparina T.A.</i> (Novosibirsk). "Lithuania Printed Books" in the "Special Depository" of the Moscow Kremlin.....	140

REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Lahyncev Yu.A., Schavinskaya L.L.</i> И.И. Калиганов. Георгий Новый у восточных славян	149
<i>Litvina A.F.</i> Языки в Великом Княжестве Литовском и странах современной Центральной и Восточной Европы: миграция слов, выражений и идей.....	153
<i>Leskinen M.V.</i> М.А. Корзо. Образ человека в проповеди XVII века.....	155

SCHOLARLY LIFE

<i>Akimova O.A.</i> Annual International Conference "Slavs and Their Neighbours"	160
--	-----

JUBILEES

Towards 80th Anniversary of Vladimir Israilevich Freidson	163
Towards 80th Anniversary of Serguey Vassilievich Nikolsky	164
Towards 70th Anniversary of Victor Alexandrovich Khorev.....	167

OBITUARY

Rala Michailovna Ceitlin In Memoriam	169
Natalia Ivanovna Schaveleva In Memoriam	170
Galina Alexandrovna Martynova In Memoriam	172
New Publications of the Institute for Slavic Studies, RAS	173

Технический редактор *В.М. Пахомова*

Сдано в набор 11.12.2001	Подписано к печати 31.01.2002	Формат 70 × 100 ¹ / ₁₆		
Офсетная печать.	Усл. печ.л. 14,3	Усл. кр.-отт. 8,2 тыс.	Уч.-изд.л. 16,0	Бум.л. 5,5
	Тираж 569 экз.	Зак. 5592		


Свидетельство о регистрации № 0110184 от 4 февраля 1993 года
в Министерстве печати и информации Российской Федерации
Учредители: Российская Академия наук, Институт славяноведения РАН

Адрес издателя: 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20
Отпечатано в ППП "Типография "Наука", 121099, Москва, Шубинский пер., 6
E-mail: vasilyev@FL09.tower.ras.ru

ПОДПИСКА-2002
ВТОРОЕ ПОЛУГОДИЕ

ОБЪЕДИНЕННЫЙ КАТАЛОГ

1 ТОМ Российские и зарубежные газеты и журналы
2 ТОМ Книги и учебники



1 **ПРЕС**
ТОМ **РОС**
ИЗ
ГАЗ
И Ж

УВАЖАЕМЫЕ ПОДПИСЧИКИ!

Журналы Российской академии наук можно выписать в любом почтовом отделении России по объединенному Каталогу Федерального управления почтовой связи (ФУПС). Академические журналы объявлены в этом каталоге в разделе “АПР”