

ISSN 0132-1366

АКАДЕМИЯ НАУК  
СССР

*Советское*  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ

6  
1988



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
• НАУКА •

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ  
И БАЛКАНИСТИКИ

# Советское СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

НОЯБРЬ—ДЕКАБРЬ

  
**ТЪСЯЧЕЛЕТІЕ**  

---

**КРЕЩЕНІЯ**  

---

**РУСИ**  


СОДЕРЖАНИЕ

НАУКА — КУРСОМ ОБНОВЛЕНИЯ

- XIX Всесоюзная конференция КПСС и проблемы обществоведения . . . . . 3

ДИСКУССИИ

- Круглый стол: 1000-летие христианизации Руси . . . . . 10

СТАТЬИ

- Каменецкий В. М.* Некоторые проблемы развития политической системы СФРЮ в 70—80-е годы . . . . . 76  
*Троев С. П.* Связи ишутинцев с польскими революционерами в якутской ссылке . . . . . 84

НАУЧНЫЕ ОЧЕРКИ

- Черненко М. М.* Кинематограф лужицких сербов . . . . . 89

СООБЩЕНИЯ

- Думин С. В.* Об изучении истории Великого княжества Литовского . . . . . 97

6  
1988

ЖУРНАЛ  
ОСНОВАН  
В 1965  
ГОДУ

МОСКВА

<i>Советов П. В., Полевой Л. Л.</i> Проблемы исторического развития Юго-Восточной Европы раннего средневековья (в связи с выходом в свет мемориального сборника трудов В. Д. Корольюка) . . . . .	102
<i>Овакимян А. А.</i> Новые материалы по славяноведению и балканистике из архивов армянской конгрегации Мхитаристов . . . . .	106

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Маковецкая Т. Ф.</i> Не смолкнет эхо над Балканами. Воспоминания, письма, публицистика, статьи . . . . .	111
<i>Горский И. К.</i> Studia polono-slavica-orientalia. Acta litteraria X . . . . .	113

ЗАМЕТКИ О КНИГАХ

<i>И. К. К.</i> Калининский. Из печатного и рукописного наследия . . . . .	115
<i>Карцева З. И., М. Г. Чемоданова.</i> Творчество В. Друмева и становление болгарской национальной литературы . . . . .	116
<i>Медведева О. Л. Кишкин.</i> Александр Филиппович Смирдин. К истории смирдинского фонда Славянской библиотеки . . . . .	117

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Бондарева Е. А.</i> «В начале было слово» (о Днях славянской письменности и культуры в Новгороде) . . . . .	119
<i>Данилова А.</i> Советско-американский симпозиум в Москве . . . . .	121
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 1988 году . . . .	124

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. К. КАВКО (главный редактор), В. К. ВОЛКОВ, Р. П. ГРИШИНА,  
 А. А. ГУГНИН, В. А. ДЬЯКОВ, А. А. ЗАЛИЗНЯК, М. С. КАШУБО,  
 В. П. КОЗЛОВ, М. Н. КУЗЬМИН, Г. Г. ЛИТАВРИН (зам. главного редактора),  
 Г. Ф. МАТВЕЕВ, С. В. НИКОЛЬСКИЙ, Ю. С. НОВОПАШИН, А. Ф. ПОСКОВА,  
 Л. А. СОФРОНОВА, Б. Н. ФЛОРЯ.

Адрес редакции: 121069, Москва Г-69, Трубниковский пер., д. 30а

Телефон 290-27-40

Зав. редакцией *Е. В. Пономарёва*



## ХІХ ВСЕСОЮЗНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ КПСС И ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЯ

«Как ХІХ Всесоюзная партконференция инспирирует Вашу научную деятельность?», — с таким вопросом редакция «Советского славяноведения» обратилась к некоторым ученым-обществоведам. Печатаем полученные ответы в надежде на то, что они, как и материалы партийного форума послужат поддержанию среди наших читателей атмосферы демократизма, взыскательного творческого поиска в интересах обновления страны, отечественной славистики.

\* \* \*

*С. Б. БЕРНШТЕЙН, д-р филол. наук, проф.*

С большим вниманием и — не скрою — даже известной долей опасения я следил за работой ХІХ Всесоюзной партконференции. Ее результаты заставляют каждого из нас задуматься над нашей работой и над жизнью.

Важной мне представляется мысль в докладе М. С. Горбачева о том, что необходим критический пересмотр прошлого, восстановление исторической правды, реабилитация тех, кто стал жертвой несправедливых политических обвинений и беззаконий. Многие советские слависты в той или иной степени были задеты крылом сталинских репрессий. Тяжкие страдания выпали на долю тех, кто прошел ад допросов и лагерей. Честь и хвала тем, кто сохранил в этих условиях достоинство, кто говорил только правду. Не надо закрывать глаза на то, что среди ученых были не только трупы, но и предатели, те, кто тайно участвовал в подготовке процессов. До последнего времени историки советского славяноведения находились в трудном положении. Мы давно мечтаем о подготовке труда «История славяноведения после Октября». Однако до последнего времени осуществить этот план практически было невозможно. Ныне, в условиях перестройки, мы должны приступить к этой работе, и не только изложить правдиво все тяжкие события истории славистики в СССР, но и дать объективную характеристику научной деятельности тех отечественных славистов, которые по разным причинам оказались за рубежом.

Новое политическое мышление диктует, как говорилось на конференции, укрепление сотрудничества и взаимодействия с социалистическими странами. Но это будет возможно, в частности, если наши исследования их истории, культуры, языков будут правдивыми. Известно, что в практике ИСБ мы были вынуждены обходить молчанием принципиально важные, актуальные вопросы межгосударственных и межэтнических отношений славянских и балканских стран. Приведу лишь один пример. С первых дней существования Института я пытался развивать новую область славяноведения — македонистику. Однако на этом пути я встретил непреодолимые препятствия. Успешнее дела шли на филологическом факультете МГУ. Здесь много лет ведется подготовка македонистов под руководством доц. Р. П. Усиковой. Иначе обстоят дела в Институте. С горечью наблюдаю, как способные ученые теряют объективность, поддаются настроениям далеким от науки.

Перед всей страной сейчас стоит задача перестройки. Но как осуществлять перестройку в научно-исследовательском институте? Простой призыв работать лучше может оказаться здесь пустым и бессодержательным. Я думаю, что в данном случае речь должна идти о нравственных проблемах. Период застоя не прошел бесследно для работников академических учреждений. За более, чем 50 лет научной деятельности мне пришлось наблюдать многое. На всю жизнь останется в памяти высоконравственная атмосфера в Институте русского языка, когда она определялась Д. Н. Ушаковым. Институт славяноведения и балканистики моложе, но и здесь есть материал для сравнения.

*В. К. ВОЛКОВ, д-р ист. наук, директор Института славяноведения и балканистики АН СССР.*

Конференция наглядно показала степень отставания, даже отрыва общественных наук от жизни и потребностей народа. Поднятые в ее материалах проблемы ставят советских обществоведов перед качественно новой ситуацией. Все мы являемся свидетелями и участниками коренной ломки прежних представлений о социализме. Для многих — это тяжелое, хотя и исцеляющее потрясение. Партия призывает ученых активнее включаться в перестройку, укреплять ее научную основу, преодолевать разобщенность науки и практики. Из этих положений представители каждой из общественных наук будут делать собственные выводы.

Для историков, занимающихся изучением процессов строительства социалистического общества, центральными становятся проблемы, связанные с генезисом и этапами развития административно-командной системы у нас в стране, а также изучение обстоятельств, способствовавших ее укоренению в европейских социалистических странах. Чрезвычайно актуально изучение всех проблем, связанных с реформами последних десятилетий в социалистических странах и начавшимся в некоторых из них раньше, чем у нас, частичным демонтажем этой системы. Понятно практическое значение таких исследований, даже если они касаются отдельных вопросов.

Многие новые проблемы связаны с историей развития системы социалистических стран в Европе. Мы только сейчас начинаем ставить такую проблему, как конфликт между СССР и Югославией в 1948 г., его причины и последствия. Выдвигаемые жизнью вопросы нынешних отношений с социалистическими странами побуждают нас к ретроспективному взгляду на прошлые процессы в политическом, экономическом и культурном сотрудничестве с ними. Здесь недостаточно говорить только об отказе от догм, о ликвидации «белых пятен» и т. п., хотя это также само по себе весьма важно. Надо стремиться к принципиально новым подходам как в методологии, так и в практике организации научных исследований.

Назрел вопрос о более эффективном сотрудничестве с коллегами из других социалистических стран, чтобы наши контакты перерастали в подлинное научное содружество. Такова цель, но не следует упрощать сложности (а то и просто закрывать глаза на них), стоящие на этом пути. История является чрезвычайно важной составной частью общественно-политического сознания, и в этой области накопилось столько деформаций, предубеждений, умолчаний и смещения акцентов, что в пору говорить о необходимости восстановления социально-научной экологии. Нельзя упускать из виду, что деформации в общественном, историческом сознании народов, напрямую связанные с их национальными чувствами и взаимоотношениями, могут причинить гораздо больший ущерб, чем загрязнение окружающей среды.

Историческое сознание охватывает оценку фактов глубокого прошлого, и опыт ныне живущих поколений. И иерархия представлений об их важности не зависит от близости событий к современности. В последние годы наблюдается повышенный интерес к знаниям об отдаленных эпохах, к проблемам этногенеза народов, к древним корням их культуры, к переломным моментам их многовековой истории.

Вопросы, которые сейчас читатели задают историкам, на деле адресо-

ваны в значительной части также и политикам, ибо в основе, в подтексте этих вопросов лежат размышления о сегодняшнем дне. Так, вопрос о беззакониях и терроре конца 20—30-х годов напрямую связан с концепцией создания правового социалистического государства: почему так получилось в прошлом и что надо сделать, чтобы не повторилось в будущем? Почему сталинская коллективизация вылилась в насилие над крестьянством и как, наконец, выйти сейчас из более чем полувескового кризиса сельского хозяйства? Что можно извлечь полезного из изучения опыта других социалистических стран для наших сегодняшних нужд? Таких вопросов много, но ответы на них историками, в отличие от публицистов, литераторов либо представителей других общественных наук, пока что не найдены.

В чем же причина такого отставания исторической науки? Пока что нам приходится ограничиваться констатацией, что период господства административно-командной системы нанес наибольший ущерб истории. Эпоха культа и годы застоя сопровождались активным внедрением бюрократического фетиша, закрытием многих архивов, неумеренные ограничения доступа к документальным источникам, что пагубно сказалось на исследовательской базе историка. Насаждались методы комментаторства, замалчивания целых эпох, политических течений (не говоря уже об отдельных лицах). Все это не могло не сказаться на общем состоянии исторической науки. Характерная деталь: даже в самые застойные годы среди писателей, философов, социологов и т. д. создавались произведения, которые сейчас публикуются и которыми зачитывается общественность; у историков, кажется, таких заделов в ящиках письменных столов не обнаружено.

Сейчас, по моему мнению, надо ставить задачу ускоренного развития исторической науки. Конечно, она, в силу своей специфики, не может быть жанром быстрого реагирования на происходящие в обществе процессы. Но и затяжке с созданием новых трудов, опирающихся на архивные материалы и преодолевающих стереотипы мышления, нет оправдания.

*В. А. ДАНИЛОВ, д-р ист. наук, зав. кафедрой историографии и источниковедения Тюменского государственного ун-та.*

Перед исторической наукой и историческим образованием встали колоссальнейшие задачи. Одна — новое теоретическое осмысление имеющегося материала. Совсем недавно казалось, что это относится только к последнему шестидесятилетию, теперь становится ясным, что необходимо опуститься все глубже. Другая — поиск и внедрение в научный оборот новых источников и новое прочтение части старых. В этом отношении перед историками — огромное поле деятельности. Студента, будущего специалиста, надо приучить изучать не только опубликованные работы. Важно привить навыки самостоятельного мышления, интерес к источнику, научить анализировать его.

Мои научные интересы связаны с движением иностранных трудящихся-интернационалистов на Урале и в Сибири в годы Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны, в частности, с польскими интернационалистами. К этому побуждает и Декларация о советско-польском сотрудничестве в области идеологии, науки и культуры (1987), ставя задачу развивать не только сотрудничество высших органов власти и центральных ведомств, но и связи простых граждан наших стран. Задача эта проще решается на территориях, граничащих с Народной Польшей, в центре. На Урале и в Сибири, территориях отдаленных, при формировании дружественных представлений о гражданах других стран социализма особо важную роль играет обращение к историческому опыту и историческим традициям. Такие традиции начинают складываться с появления здесь поляков — вначале ссыльных (с конца XVIII в.), поселенцев, затем беженцев, военнопленных периода первой мировой войны. Поляки внесли определенный вклад в развитие местной науки, искусства, ремесел.

Одна из важных проблем — выяснение имен участников революционных событий. К примеру: в 1918 г. первым председателем Сургутского Совета крестьянских, солдатских и инородческих депутатов был избран ссыльный, бывший рабочий из Варшавы Адам Борута, затем он был арестован колчаковцами, увезен в Иркутск и там расстрелян. Конференция вселила надежду, что будут открыты некоторые ведомственные архивы, что позволит выявить многие неизвестные факты.

*А. И. КЛИБАНОВ, д-р ист. наук, ведущий науч. сотрудник Ин-та истории СССР АН СССР, лауреат Государственной премии СССР.*

Возрождение народных начал — вот что я засчитал бы в актив состоявшейся конференции, общественному пробуждению последних лет. Думаю, нашей гуманистике в новых условиях можно лучше проявить свое народопознавательное призвание. Что имею в виду? А то, что наука призвана не только учить, просвещать, воспитывать народ, но и сама — постоянно учиться у народа, постигать его богатый житейский и философский опыт, выстраданный за многие столетия непосильного труда, страданий и лишений.

В процессе самоочищения общества незаменимая роль принадлежит народному идеалу правды и духовной свободы как первооснове этой правды. Вместе с христианизацией Руси пришло к нам и достоиние раннего христианства, сознание и чувство внутренней свободы, в которой человек не переставал утверждаться, преодолевая извечное противоречие между «рабским законом» и «свободной благодатью» (митрополит Иларион). К слову будет вспомнить, что чем больше церковь, как институт, склонялась, велед за государством к закону, порабощающему духовную и социальную свободу человека, тем больше в народе усиливалось стремление к «свободной благодати».

Многочисленные ереси, вольномученики на протяжении веков... Свеча никогда не погасала, но чем дальше, тем больше светильник переходил в руки передовых народных мыслителей. Уже в конце XV — начале XVI в. новгородско-московские вольнодумцы провозгласили: «Душа самавластна», ограничив это утверждение в духе понятий времени словами «Ограда ей — вера». Беглый холоп, еретик Феодосий Косой говорит о приоритете «разума духовного» как высшего регулятора жизни и веры человека. С этим внутренне связаны его же мысли о равенстве народов и вер. Высшие ценности не затерялись в народе, вопреки выпадавшим на его долю испытаниям. Так, русские мужи, заключенные за вольнодумство в Екатеринбургский острог (1791) с поразительными ланидарностью и достоинством изложили свое понимание человеческой свободы: «В человеке грашчит небо с землею и нигде больше». Эта цепь духовно-нравственных исканий никогда не прерывалась, выявляя в народной среде более и менее ярких мыслителей. К примеру, в конце XIX в. сосланный за вольнодумство крестьянин Нижнечеркасской губернии Тимофей Бондарев, известный своей перепиской с Л. Н. Толстым, оставался до конца жизни уверен в том, что наступит время, когда «законом мира станет труд».

Между тем духовными исканиями народа мы занимаемся весьма слабо или ограничиваем этот интерес лишь сферой фольклора. Но вот важная, на мой взгляд, исследовательская проблема: как соотносился демократический идеал русской интеллигенции с социально-нравственным опытом народа? Что он, этот идеал учитывал, что отвергал, а в чем сам не состоялся?

На всем протяжении истории духовного развития народа в центре находился идеал правды, вынесенный в название большевистской партийной газеты, основанной В. И. Лениным. Испытание правдой, как оказалось, стало одним из наиболее трудных, драматических испытаний для революции, общества, культуры, науки. Страна переживает острый дефицит духовности, — как преодолеть его? Вероятно, нужна такая система ценностей, которую пронизывал бы, уелечивал абсолютом, вселяя в человека понимание сопричастности к вечному, к Большому Времени.

Помните, у Пастернака?: Не спи, не спи, художник, не предавайся сну!  
Ты вечности заложник, у времени в плену. И сам-то Поэт действовал в  
полном согласии со своим кредо. Чем не пример для ученого?

*В. М. КОНОН, д-р философ. наук, лауреат Государственной премии  
БССР, член Союза Писателей СССР.*

Меня всегда интересовало первое десятилетие после Октябрьской революции и как история философии, и как литературного критика. Именно в 20-х годах следует искать истоки наших дальнейших успехов и, к сожалению, последующих трагедий, репрессий 30-х годов. XIX партийная конференция — один из важных этапов процесса демократизации, возвращающей нашему обществу подлинно гуманистический облик. В наш духовно-нравственный актив возвращаются дела и мысли тех, кто был репрессирован при Сталине. Мы, исследователи, должны ответить на вопрос: где причина нашей трагедии и кто виноват в ней. В исследовании общественно-политической, этической и литературно-художественной мысли 20—30-х годов — ключ к разгадке общенациональной трагедии.

Чтобы в будущем духовный вклад Белоруссии в сокровищницу славянской и мировой культуры не уменьшился, необходимо возродить живое функционирование национального языка во всех сферах — социально-политической, научной, художественной, образовательной и воспитательной. В мои научные планы входит исследование этих процессов наряду с изучением богатого содержания отечественного фольклора — подлинного источника добра и красоты, нравственных устоев общества и его высокой художественной культуры.

На основе комплексного изучения отечественной философской мысли и фольклора хотелось бы раскрыть специфические черты и особенности духовного мира восточнославянских народов.

*Ю. С. НОВОПАШИН, д-р философ. наук, зам. директора Института  
славяноведения и балканистики АН СССР.*

Ход работы XIX Всесоюзной конференции КПСС никого, видимо, не оставил равнодушным не только с точки зрения поднятой на пей темы о радикальной реформе советской политической системы, которая никогда не ставилась на партийных форумах нашей страны, но также и с точки зрения смелости, раскованности в обсуждении этой темы. В резолюции конференции подчеркнуто: «Насущно необходима глубокая перестройка в общественных науках, которым предстоит до конца преодолеть догматизм и отрыв от жизни. Их долг — творчески разрабатывать актуальные и перспективные вопросы развития социализма, проблемы мирового развития, повысить реальную отдачу для политики, для общества» (Правда, 1988, 5 VII).

Данное положение относится, конечно, и к ученым нашего Института, которым еще предстоит сказать свое слово по проблемам вариантности путей к социализму, многообразия его конкретно-исторического содержания и тех реальных форм, в которых это содержание проявляет себя в различных странах. Думается, что проблема многообразия социалистического мира должна стать одной из стержневых на длительную перспективу.

В докладе М. С. Горбачева на конференции рассматривался вопрос о современном понимании социализма, о критериях, если можно так сказать, «социалистичности» советского общества. Очевидно, нашему коллективу, занимающемуся международной проблематикой, следовало бы обратить внимание на критерии «социалистичности» международных, межгосударственных отношений стран мировой системы социализма. Ведь не чем иным, как догматическим пережитком в научном и пропагандистском мышлении является представление о социалистическом характере международных отношений уже по той только причине, что это взаимоотношения не кого-нибудь, а стран социализма. И если для нас ясно, что социализма в этих странах может быть больше или меньше, то должно быть ясно и то, что степень «социалистичности» их взаимоотношений тоже



пеодинакова; и то, что мы иногда, не задумываясь, именуем международными отношениями нового типа, быть может, ничего нового, присущего социализму и не содержит. Уверен, что разрабатывая эти вопросы, Институт сможет повысить реальную отдачу для политики и тем внесет свой вклад в выполнение решений партконференции.

*И. В. ПИМЕНОВА, канд. филол. наук, ст. научн. сотрудник ИСБ АН СССР.*

Кажется, впервые за долгие годы наша историческая наука начинает задаваться не посторонним для нее вопросом: где лежит причина случившегося, а не иного — возможного, но не случившегося — варианта истории? Сама рефлексия о вариативности исторического процесса обнаруживает неполноту отработанных социологических интерпретаций и заставляет искать объяснение многих явлений прошлого в той сфере, которая десятилетиями выводилась за пределы исторических исследований — в сфере общественной психологии. Понимание того, что история разворачивается не помимо людей, а через них, что между объективной материальной причиной и ее действием нет спрямленной, механической связи, что материальной силой любая идеология становится, будучи пропущенной, профильтрованной и освоенной массовым сознанием, неизбежно выводит на многосложную, разноуровневую, интердисциплинарную, «фокусирующую» проблематику человека.

Уместно напомнить, что возрождающийся на наших глазах гуманистический пафос исторического знания имеет глубокую отечественную традицию, в том числе и марксистскую. «Строго говоря, существует только один фактор исторического развития, — писал первый русский философ-марксист Г. В. Плеханов, — именно — общественный человек». Ему же принадлежит важнейшее методологическое положение о необходимой и органической связи социально-экономической, политической и духовной истории: «Дело всего исторического исследования приходится начинать с изучения производительных сил и экономических отношений данной страны. Но на этом, разумеется, исследование не должно останавливаться: оно должно показать, как сухой остов экономики покрывается живой плотью социально-политических форм, а затем — человеческих идей, чувств, стремлений и идеалов». В который раз убеждаешься, что новое в наших научных интересах продвигается по пути хорошо забытого старого!

Общественная психология в качестве важнейшего компонента комплексного изучения истории воспринимается представителями отдельных исторических дисциплин, разумеется, не в равной степени. Как вполне «осознанная необходимость» она раньше других входит в научный арсенал историков культуры. Это естественно. Духовная жизнь ушедших поколений запечатлена не только в политических программах идеологов, научных трактатах мыслителей, памятниках высокого искусства. Она запечатлена и в таких источниках, как мемуары, дневники, частная переписка и т. д., где явлена историком спектр чувств, настроений, ценностных суждений, верований, интересов, убеждений рядовых свидетелей и участников минувших событий.

Но ведь в этой совокупности психологических характеристик моделируется вся целостная социальная практика людей — и экономическая, и политическая, и культурно-творческая. Вот почему обращение к общественной психологии представляется и перспективным, и, я бы сказала, объективно заданным вектором научного анализа не для одной только истории культуры, а и для любой иной области исторического исследования. В этой связи рискну присоединиться к смелому прогнозу, высказанному недавно на страницах «Вопросов философии»: «Историческая наука грядущего столетия будет прежде всего психологически и культурологически ориентированным знанием... История превратится в науку о Человеке».

*А. М. ПОПОВСКИЙ, канд. филол. наук, доцент кафедры украинского языка Днепропетровского гос. ун-та.*

Среди многочисленных наболевших вопросов, поднятых нашей общественностью, а также на партийной конференции, особо важное значение имеет вопрос о восстановлении и творческом развитии ленинских норм и принципов национальной политики в нашей стране. В настоящее время учеными, публицистами ведется большая работа по устранению «белых пятен» в исторической науке украинского народа, его литературе, языке, искусстве. Готовится к изданию пятитомная «Українська літературна енциклопедія» — первый литературный источник, в котором наиболее полно представлены писатели Украины, включая реабилитированных, полузабытых, забытых. Опубликован проект издания собрания сочинений Д. И. Яворницкого в 25-и томах; составлен также проект издания исторической серии художественных произведений. Открыты счета в госбанках для сбора денежных средств на сооружение памятников выдающимся писателям и ученым — Г. Г. Шевченко (Ленинград, Львов, Запорожье), Д. И. Яворницкому (Днепропетровск) и др. Общественность Украины широко откликнулась на предложение акад. АН УССР В. М. Русановского и поэта И. Ф. Драча о создании Общества родного языка. Диалектологи республики начали интенсивную работу по сбору живой народной лексики для «Словника українських говорів». В Днепропетровском госуниверситете с этого года уже функционирует научно-исследовательская лаборатория по изучению украинского фольклора и живых народных говоров Поднепровья. Это далеко не полный перечень творческих начинаний, рожденных перестройкой и развиваемых научной интеллигенцией республики.

Не снимается с повестки дня острая проблема преподавания и изучения родного языка, расширения сферы его функционирования, в том числе в аппарате партийных, советских, общественных, хозяйственных органов, руководящих кадров. В связи с этим, естественно, украинским лингвистам предстоит большая работа по составлению программ учебной, научной и справочной литературы по родному языку, а также по изучению исконных языковых контактов украинцев с русскими, белорусами, поляками и другими национальностями, проживающими на территории Украины. Необходима последовательная работа по воспитанию высокой культуры родного языка и языка межнационального общения — русского, воспитания уважения к национальному и «языковому» достоинству всех наций и народностей СССР. И не на словах, а на деле, о чем хорошо сказал, выступая на конференции, Б. И. Олейник.



# ДИСКУССИИ



## КРУГЛЫЙ СТОЛ: 1000-ЛЕТИЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ РУСИ

24 февраля 1988 г. в редакции журнала «Советское славяноведение» состоялась дискуссионная встреча на тему: «Культура Древней Руси и межславянские культурные связи в процессе христианизации».

Во встрече за круглым столом приняли участие акад. Н. И. Толстой; чл.-корр. АН СССР Г. Г. Литаврин; чл.-корр. АН УССР П. П. Толочко; зав. сектором структурной типологии славянских языков Института славяноведения и балканистики АН СССР (ИСБ), д-р филол. наук, проф. Вяч. Вс. Иванов; ведущий научн. с. ИСБ АН СССР, канд. ист. наук А. И. Рогов; зав. кафедрой истории СССР, БССР и зарубежных стран Ин-та культуры (Минск), д-р ист. наук А. П. Грицкевич; ведущий научн. с. ИСБ АН СССР, д-р ист. наук Б. П. Флоря; зав. сектором истории Киевской Руси Ин-та истории АН УССР, д-р ист. наук Н. Ф. Котляр; зав. отделом археологической службы Ин-та археологии АН СССР, д-р ист. наук В. В. Селов; д-р филол. наук, проф. Московского государственного ун-та (МГУ) им. М. В. Ломоносова Б. А. Успенский; ассистент кафедры истории южных и западных славян ист. фак-та МГУ, канд. ист. наук М. В. Дмитриев; научн. с. МГУ, канд. филол. наук В. М. Живов; д-р филол. наук, проф. МГУ Г. А. Хабургаев; вед. научн. с. ИСБ АН СССР, д-р филол. наук Р. М. Цейглин; м.н.с. Ин-та истории науки и техники АН СССР А. И. Пентковский; референт Отдела внешних сношений Московской Патриархии, игумен Иннокентий Шавлов; директор библиотеки Русской православной церкви, д-р филол. наук, священник Борис Даниленко; ст. научн. с. Ин-та литературы им. Я. Купалы АН БССР, канд. филол. наук В. А. Чемерицкий; зам. директора Ин-та русской лит-ры (Пушкинский дом) АН СССР, д-р филол. наук О. В. Творогов; вед. научн. с. Ин-та русского языка АН СССР, д-р филол. наук Е. М. Верещагин; сотрудник Калужского областного художественного музея, канд. искусствозн. В. Г. Пуцко; вед. научн. с. Ин-та философии АН СССР, д-р филос. наук А. В. Гулыга; ст. научн. с. Ин-та русского языка АН СССР, д-р филол. наук М. П. Жуковская; зав. сектором истории славянских культур ИСБ АН СССР, д-р филол. наук Л. А. Софронова; ст. научн. с. ИСБ АН СССР, д-р ист. наук, проф. А. Ф. Смирнов; преподаватель общецерковной истории, истории государства Загорской духовной Академии, протоиерей Василий Фонченков; член Союза писателей СССР, член редколлегии журнала «Москва» Ю. М. Медведев, член Союза писателей СССР В. Н. Крутин, член Союза художников СССР С. М. Харламов.

Ниже публикуются выступления участников встречи, систематизированные редакцией по трем основным темам:

I. Историко-культурный и языковой контекст принятия и распространения христианства у восточных славян;

II. Проблемы изучения памятников славянской письменности и культуры и межславянских культурных связей;

### III. Эстетические и нравственные начала христианского мировосприятия и современная культура.

Встречу открыл главный редактор журнала, канд. ист. наук А. К. Кавко.

*А. К. КАВКО.*

Культуру кто-то назвал культом памяти. Не вдаваясь в академический спор о дефинициях, можно, видимо, принять такую трактовку, уточнив: целостность культуры предполагает, кроме прочего, припоминание опыта ушедших поколений, осознание непрерывной связи времен в историко-культурном развитии.

Сегодняшняя встреча в редакции и задумана как припоминание бесценного наследия того высокого духовного строительства, которое начали в Отечестве наши пращурь-русичи 1000 лет назад принятием христианства. Удивительным сочетанием этики и эстетики, патриотической самоотдачи отмечено это деяние по возведению нерукотворного храма Добра, Милосердия, Красоты, Справедливости, явленного как в древнерусском обличе, так и в последующих разнородных и единосущных ипостасях: в культурах великорусской, украинской, белорусской.

Христианизация означала прописку восточного славянства во всемирную историю, его активное вступление в общеславянский и общеевропейский культурный диалог, при котором служение «народу в человечестве и человечеству в народе» (В. Соловьев) становится неотъемлемой предпосылкой и плодотворным результатом духовного творчества. Двусудный мотив национального и общечеловеческого, вселенского, если хотите, роднит лучшие творения отечественной культуры. Вспомним хотя бы «Слово о законе и благодати» философа митрополита Илариона, «Слово о полку Игореве», «Троицу» Андрея Рублева, «Бивлию руску» Франциска Скорины, сочинения Георгия Сковороды, Михаила Ломоносова, храмы и соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Москвы, Владимира, не говоря о богатстве литературы, общественной мысли, музыкального, изобразительного искусства Нового времени.

Правомерной представляется нам тема сегодняшнего круглого стола «Культура Древней Руси и межславянские культурные связи и процессе христианизации» с теми конкретными вопросами, которые розданы предварительно участникам встречи.

Интерес к обсуждаемой теме, как можно заметить из названного перечня вопросов, имеет двойкий характер. С одной стороны — это интерес сугубо исследовательский, связанный с выяснением и уточнением конкретно-исторического контекста христианизации Руси, внутренних особенностей и внешних взаимосвязей древнерусской культуры и языка в этом процессе.

С другой — это более широкий, общественно-философский, аксиологический взгляд на проблему, связанный с осмыслением и освоением тех ценностей, которые выработала и вырабатывает отечественная культура в сопряжении с христианской традицией. Иначе говоря, хотелось бы обсудить сегодня данный вопрос и как событие прошлого, и, в то же время, как приметку нашего социалистического общества, всестороннее обновление которого и, тем более, обновление духовное, требует повышенного внимания к тем первоизначальным источникам и истокам, кои способны обновленческому движению споспешествовать. Сказано: не хлебом единым жив человек. «Более всего живет он правдой и совестью, справедливостью и свободой, нравственностью и гуманизмом» (Правда, 1988, 19 II). Ссылаюсь на речь М. С. Горбачева, произнесенную им на недавнем пленуме ЦК КПСС. Вещие слова звучат сегодня с высокой трибуны. Отраднo, что на приглашение редакции откликнулись многие представители нашей гуманитарной науки, творческих союзов, а также Русской православной церкви. Позвольте выразить надежду, что творческое разнообразие, которое явлено в этом зале, будет способствовать плодотворности нашей встречи, приближению всех нас к истине. Таким образом, извечный вопрос, что есть истина, также заявлен в повестке дня.

# 1. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ И ЯЗЫКОВОЙ КОНТЕКСТ ПРИНЯТИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

*Г. Г. ЛИТАВРИН*

Я не считаю себя специалистом в области религии и истории церкви, как и в сфере древнерусской культуры. Позволю себе поэтому высказать только несколько соображений.

Как византинист и славист, я в течение всего своего жизненного пути, особенно в научно-исследовательской деятельности, ощущал чрезвычайный недостаток в нашем коллективе византинистов подлинных знаний по истории такого крупнейшего в европейском средневековье события, каким является принятие христианства. А ведь оно явилось переворотом не только в духовной жизни людей, — оно было связано с глубокими социально-политическими процессами и знаменовало наступление новой эпохи в истории нашей страны.

Недостаток знаний на этот счет выразился в том, что анализ документов — подлинный, текстологический, источниковедческий осуществлялся и не мог осуществляться достаточно квалифицированно специалистами, не владеющими арсеналом средств, необходимых для понимания духовной жизни людей того времени (людей верующих). Все свидетельства средневековой письменности пропизаны религиозной мистикой, религиозными мотивами, которые мы должны учитывать и компетентно анализировать.

Этот недостаток, если быть справедливым, свойствен не только нашей советской славистике.

Уместно сказать в этой связи, что до трех четвертей всего рукописного богатства, оставленного нам Византийской империей, особенно в XIV—XV вв., до сих пор остается за пределами внимания историков, лежит мертвым грузом. Это по преимуществу трактаты, связанные с проблемами истории церкви, толкованием канонов, документы об отношениях церкви и государства. Все это еще остается в рукописях, не издано. Несомненно, эти документы являются важным источником, заслуживающим самого пристального внимания.

Недавно мы получили лестное предложение от наших греческих коллег выслать им для перевода на новогреческий язык и издания в Греции несколько статей советских историков, в которых отражена марксистская точка зрения на проблему христианизации Древней Руси и ее последствий. И мы сразу же столкнулись с большими трудностями. Нельзя сказать, что советские историки обходили проблему христианизации. Очень много сделано в деле изучения социальной и политической роли христианской религии и церкви и особенно — в области исследования истории культуры христианского и дохристианского периодов в жизни славянского общества. Но по всем этом проявлялась и проявляется до сих пор однообразие. Даже в настоящий момент при подготовке к изданию уже готовой книги о христианизации народов Центральной и Юго-Восточной Европы и крещении Руси мы встречаемся с затруднениями, с определенными привычными опасениями, перестраховкой.

И в данное время заключения о том, что христианизация Руси была отражением прогрессивного хода истории наталкивается на сопротивление. Преодолеть этот догматизм мы сейчас обязаны как историки-профессионалы. Между тем для нас, славистов-медиевистов, в целом ясно прогрессивное значение принятия христианства не менее, чем прогрессивное значение образования самого Древнерусского государства. Нам ясно также (это вытекает из имеющихся источников, с которыми мы имеем дело), что культурная и общественная роль церкви в раннефеодальную эпоху была весьма значительной. Роль церкви состояла в основном в силе ее влияния на верующих, на народные массы. И с этим историк не может не считаться.

25 февраля в Отделении истории АН СССР состоится доклад А. Я. Гуревича на тему: «Антропология средневекового общества». Ставится за-

дача исследования человека во всей совокупности его индивидуальных характеристик и общественных связей, человек же средневековья был прежде всего верящим в бога человеком, его духовный мир был пронизан религиозным восприятием.

Поэтому мне представляется, что впредь, занимаясь проблемами, связанными даже с социально-экономическими процессами и с политическими событиями, мы обязаны всесторонне освещать также и роль религиозных мотивов в деятельности людей и роль церкви в общественной жизни средневековья. Нельзя забывать, что именно церковь в средние века нередко была организатором сиротских домов, приютов для убогих и старцев, больниц для прокаженных, что именно церковь выступала в лице своих лучших представителей против крайних форм феодального гнета, произвола властей. Любопытно, что крупнейшим представителям самой православной церкви принадлежат трактаты, обнажающие социальные язвы феодального строя и резко критикующие поведение духовенства, забывшего евангельский долг, о котором оно так часто твердило. Назову митрополита Евстафия Салунского, жизнь и творчество которого заслуживали бы отдельной научной монографии, настолько это крупная фигура в истории византийской культуры.

Несомненна и политическая роль перехода к христианству. Случайно ли с введением христианства, с решительными шагами на этом пути запада деятельность крупнейших политических деятелей, причем наиболее талантливых и дальновидных, таких, например, как княгиня Ольга, ее внук Владимир, болгарский царь Борис?

Недавно я рецензировал статью, посвященную Ольге. «В настоящее время, — пишет автор, — церковь поднимает на щит Ольгу как первую христианку, раздувает ее культ с тем, чтобы добиться благосклонного внимания к религии женской половины нашего общества». В связи с этим автор берет линию на то, чтобы всячески принизить вклад Ольги в развитие древнерусского государства. По-моему, мы скорее недооцениваем деятельность Ольги, чем переоцениваем ее заслуги.

Наконец, я хотел бы кратко остановиться еще на одном вопросе, который меня глубоко интересует, — это проблема постепенного схождения двух течений христианства, двух его ветвей — католической и православной.

Недавно на конференции в Минске возник спор по вопросу о разном социально-психологическом, нравственном, моральном, этическом, художественном восприятии мира и его отражения в искусстве в католическом и православном средневековом обществе. Прозвучала такая нота, что именно православный бог — это бог вседержитель, угрожающий карой смертному за грехи, заслушание. Другая точка зрения сводилась к тому, что религиозная тема в православном искусстве, напротив, отмечена в большей мере чертами милосердия и снисхождения. Действительно, западная церковь с самого начала более строго иерархически организованная, несомненно, более богатая, подчиненная не столько местной светской власти, сколько папству, была более отделена от народа, в отличие от православной церкви, которая играла более заметную общественную роль, а в своих низах (на уровне приходских священников) буквально сливалась с народными массами. В Византии священники иногда бывали париками, т. е. феодально зависимыми крестьянами.

В силу всего этого восприятие мира и его художественное воспроизведение представителями культуры православного и католического общества было отличным. Я бы сказал (это моя личная точка зрения), что именно западному искусству, западной культуре свойственна в большей мере позиция «говорить» с человеком от имени бога, угрожать ему карой, держать его в узде, устрашать распятием, сценами Страшного Суда. И, напротив, художественному языку православного искусства более свойственна позиция «обращаться» к богу от имени человека, человека страждущего, менее защищенного корпоративными связями, чем на западе. Этому различию, на мой взгляд, можно найти вполне реальное объяснение в особенностях социального и общественного строя в христианских

странах Запада и Востока; как и в специфике организации самой церкви там и здесь. Возможно, я ошибаюсь. Покажут будущие исследования. Нужно шире и глубже изучать и общественную жизнь в эпоху средневековья и самого средневекового человека, его духовный облик во всей сложности и многообразии. Кому же, как не нам, в первую очередь, выполнить эту благородную задачу.

### *А. И. РОГОВ*

Величайшее событие в истории нашего Отечества — крещение Руси — сыграло значительную роль в нашей истории. Более того — настолько исключительную, что нет такой области жизни, в которой это не нашло бы своего отражения, причем неизгладимого отражения. Мне хотелось бы особенно остановиться на том, что зримо, видимо, зримо и видимо сейчас, переживаемое сейчас, — на области культуры, на том, что не является только достоянием прошлого, а чем мы живем в настоящее время, что помогает нам, что воспитывает нас.

С крещением Русь вступила в семью народов европейской культуры. Причем, она сразу восприняла сокровища этой культуры от страны, которая была наиболее передовой из европейских стран, которая сохранила в нерушимой целостности богатства многих предшествующих столетий. Такой страной была Византия. В ее истории бывали разные периоды. Мы знаем, что тот период, когда она передала свои культурные ценности вместе с верой христовой Руси, был временем ее расцвета, период так называемого македонского ренессанса, иногда даже, как считает ряд исследователей, византийского гуманизма. Именно тогда наиболее отчетливо прослеживается возрождение внимания к традициям античной, или, может быть, лучше сказать, эллинистической культуры. Это мы можем видеть во всем: и в богословской мысли, и в литературе, и, что особенно заметно, в системе образования. Не забудем, что первоучитель «словенский» Кирилл, как говорит пространный, древний и несомненно очень достоверный источник придя учиться в школу в Константинополе, среди первых, кого он стал изучать, называет Гомера.

Но если это было давно известно в отношении литературы, то исследователи в последнее время отмечают аналогичное явление в области архитектуры. Не случайно в византийской архитектуре X в. мы наблюдаем возвращение к эллинистическим традициям. Они свойственны храмам, построенным в X в. В их конструкции начинают играть роль колонны, чего раньше не было. Мы наблюдаем это в живописи, мозаике Константинопольской Софии — богоматерь с младенцем или архангел Гавриил. Все это передает атмосферу удивительного византийского возрождения.

Но не следует воспринимать все сказанное однозначно. Великое античное наследие было претворено Византией в горниле православного, восточного христианства, с присущим ему миропониманием. Вот почему в IX в. современник и учитель константинопольского патриарха Фотия, взрастившего Кирилла и Мефодия, — Иосиф-песнописец в каноне четверга третьей недели великого поста пишет: «Петр ветийствует, и Платон умолче, учит Павел, Пифагор, постыдися».

Этот аспект византийской культуры тем более заслуживает внимания, что к IX в. огромную роль в ней сыграла культура Ближнего Востока, влившаяся в византийскую. Достаточно вспомнить Иоанна Дамаскина с его системой канонов, преобразивших православную литургику. Это значительная культура, имеющая древние традиции, которая на Руси была органично воспринята в русле византийской культуры, но к которой самостоятельно обращалась Русь. «Повесть о Акире Премудром» переведена непосредственно с сирийских источников.

Этот важный момент заставляет нас более внимательно подойти к тому, как производился отбор тех произведений для переводов в Древней Руси, которые представлялись наиболее важными и полезными. В основном отбирались произведения не этого времени — не X—XI вв., а более ранние, т. е. импульс этой византийской тенденции периода ее «ренессанса»

передается и на Русь: переводятся Василий Великий, Иоани Златоуст. Внимание к ним возрождается в связи с тем, что они предназначались для повообращенных христиан. Эти произведения оказываются наиболее пригодными для таких новопросвещенных народов.

Мы наблюдаем такого рода интерес не только в области литературы. Гробница Ярослава Мудрого в Софийском Соборе в Киеве, которая была заказана еще при жизни великого князя, представляет собой памятник, восходящий к образцам V—VI вв. византийского искусства, а может быть, и относящийся к этому времени. В последнее время ряд исследователей все более склоняется к тому, что это действительно подлинный памятник V—VI вв. В нем очевидна ранняя христианская символика. И еще один характерный пример не только в плане этого раннехристианского пачала, но и в отношении использования античных сюжетов. Владимир Святославович, согласно корсунской легенде, привез из Херсонеса в Киев не только священную реликвию — часть мощей папы Римского Климента, обретенных Кириллом первоучителем «словесским» (здесь устанавливается какая-то невидимая, но очень прочная связь между этими двумя великими деяниями Кирилла и Мефодия и крещением Руси Владимиром Святославовичем), но и античную квадригу коней.

Следует принять во внимание и такие сюжеты в искусстве Киевской Руси, как единоборство Геракла, которое мы находим на одной из шиферных плит Киево-Печерского монастыря. То же самое, такие же сюжеты встречаем в XI и XII вв. в Салониках в церкви Святой Екатерины. Здесь налицо представление о героическом начале, о преодолении злой силы, точно так же как и изображение Александра Македонского, точнее его вознесения на небо.

Помимо этого мне хотелось бы отметить еще одну существенную роль славянских стран в этом процессе культурного обогащения.

Я уже говорил, что без наследия Кирилла и Мефодия невозможно было бы столь успешно осуществить крещение Руси. Русь имела возможность получить книжность сразу же в готовых переводах, сделанных еще в Великой Моравии. Это произошло главным образом через посредство первого Болгарского царства. Величайшие произведения литургической, агиографической и исторической литературы в готовых славянских переводах давали чрезвычайно большие возможности для ускорения процесса развития русской культуры.

Собственное творчество самих болгарских писателей также обогащало и способствовало этому процессу. Наконец, надо отметить, что кирилло-мефодиевское наследие пришло на Русь не только болгарским путем, но также и через западнославянское — чешское — посредничество. Мы не можем представить себе начало русской агиографии — борисоглебского цикла, без житий чешских святых Вячеслава и Людмилы.

Следует отметить еще очень важное в этом культурном взаимодействии явление. Восприняв все это, Русь с а м а вступила на путь самостоятельного развития. На Руси создавались во множестве оригинальные произведения, в том числе и такие неповторимые творения, как летопись летописный свод, в котором есть и элементы исторической хроники, и целые богословские трактаты, и поучения. Летопись — это чрезвычайно сложное, но вместе с тем органически единое целое.

Русь оказалась той страной, которая не только благодарно восприняла наследие славянских своих собратьев, но и сохранила его. Что бы мы знали о культуре первого Болгарского государства, о книжной его культуре, если бы не ее русские воспроизведения. Что бы мы знали, за небольшими исключениями (имеется в виду хорватская глаголическая письменность), о чешской славяноязычной литературе, если бы не Русь.

Русь не только сохранила, но сразу же стала отдавать свои произведения другим славянам. Жития русских святых уже с XII в. появляются в Болгарии и Сербии. Там стали известны сочинения Туровского. Мы видим тут удивительную взаимность межславянских культурных связей.

Приведу примеры. На агиографический русский цикл огромное влияние оказала чешская агиография. Но в свою очередь в Сазанском монас-



тыре в Чехии возводятся предел в честь Бориса и Глеба, где в основании престола была положена частица их мощей. Если служба святому Вячеславу как памятник литургической литературы попала из Чехии на Русь, то Русь тут же отдает долг Чехии в виде пражских отрывков — литургического памятника, содержащего светильны на праздники и последование страстям Господним.

Мы можем привести многие другие примеры того, как русская культура, русское искусство становятся известными и в самой Византии. Как пишет русский паломник XII в. архиепископ Антоний Новгородский, в Софии Константинопольской была большая икона Бориса и Глеба, которую нельзя было не заметить.

Мы знаем, что реймское Евангелие, которое привезла Анна Ярославна с собой из Киева во Францию, стало той реликвией, на которой французские короли приносили присягу во время своей коронации.

Мы знаем, что Теофил из Поденборна в Германии, крупнейший специалист по ювелирному делу, ставит Русь сразу же на второе место после Византии по производству драгоценнейших, великолепнейших произведений эмальерного искусства. А ведь византийских мастеров приглашали во все страны Европы.

Таких фактов можно привести очень много.

Русь смогла воспринять великую византийскую культуру, ибо была к этому подготовлена еще в X в.: она постоянно общалась с Византией, имела свою богатую самобытную культуру, была восприимчива, но и творчески самостоятельна в этом восприятии. И трудно представить себе, как могли выявиться величайшие духовные потенции, величайшие творческие силы русского народа, если бы не то великое событие, тысячелетие которого мы отмечаем.

### *ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ*

Я буду говорить прежде всего о том, как было подготовлено принятие христианства. Для этого важно понять, какой в это время предположительно была древнерусская дохристианская культура и древнерусский язык в разных его вариантах и формах: уже сложившиеся способы выражения мысли облегчили и усвоение текстов греческих, до этого переведенных на старославянский, и усвоение самой религии.

Что сейчас мы можем сказать о религиозной ситуации в Древней Руси перед крещением? Начну с язычества, хотя им совсем все не исчерпывается. Тем не менее этот термин очень многозначный и подходы к нему могут быть самые разнообразные. Я буду говорить о том, что можно реконструировать для русского язычества на основании языковых данных и многочисленных, дошедших до XX в. формул — преимущественно частей фольклорных текстов, которые имеют явно очень древние прообразы, а также на основании внешних сравнений с другими культурами, от которых в языковом отношении зависела древнерусская культура и с которыми была связана. Сопоставление всех этих данных позволяет с уверенностью говорить о том, что древнерусское язычество в то время, которое нас интересует, т. е. ближе к последним векам первого тысячелетия по нашему летоисчислению, было уже достаточно развитой формой религии. Вы знаете, что ко времени Владимира это выразилось в формировании небольшого пантеона богов с четко дифференцированными функциями. Есть основания думать, что во многом этот относительно поздний древнерусский пантеон имеет общеславянские истоки.

К тому времени, когда обитавшие в Восточной Европе древнерусские племена, консолидировавшиеся вокруг Киевской Руси, встали перед вопросом о принятии новой веры, они прошли длительный и сложный путь развития, который удается восстановить в основном по косвенным данным (поскольку письменные источники немногочисленны). Принятие населением Древней Руси христианства оказалось возможным благодаря достигнутому еще до этого высокому уровню культуры, в частности, уровню религиозного сознания, которому соответствовал характер языка и

богатство терминологии. Именно изучение языка, в первую очередь религиозных терминов, которые, прежде чем быть использованы в качестве христианских, долго существовали как языческие, позволяет говорить о развитости обозначений многих понятий в ранних славянских диалектах, в том числе и в восточнославянских говорах.

Я напомним о проблеме, которая много обсуждалась в исследованиях последних десятилетий и наших и многих западных ученых в связи с именами богов и их функциями — проблеме тех самых двух богов, которыми клялись русские в договорах с греками, дошедших до нас в составе летописей. Это подлинные письменные памятники, их толкование однозначно. Перун, судя по этим клятвам, соотносится с княжеской дружиной, тогда как о Велесе (как известно, в качестве варианта более распространена форма *Волос*) сообщается, что он — Бог всей Руси. Его называли также *Скотий Бог*, с чем связано его позднейшее отождествление со Святым Власием в византийской интерпретации. Поскольку я упомянул Велеса — Волоса — Власия, я сразу же скажу о проблеме, которая привлекала внимание самых разных авторов, причем очень интересные мысли можно найти уже в XIX в. Это проблема синкретизма, или, как мне думается, более точно можно было бы сказать, переводов в семиотическом, т. е. в знаковом смысле, относящемся не только к языку. Благодаря семиотическим переводам некоторых существенных религиозных (мифологических) символов, унаследованных от язычества, достигалось сохранение их при включении в систему новой — христианской — религии. Это очень характерная черта древней восточнославянской религии, которая обратила на себя внимание многих выдающихся мыслителей. Я бы процитировал известного философа конца прошлого века Н. Ф. Федорова, идеи которого сейчас снова оказываются созвучными нашему времени. Федоров специально занимался вопросом о культе дождя на Руси, что было связано и с его идеями хозяйственно-устроительного плана. Он при этом несколько раз обращался к культу Перуна. Его занимало, в какой степени древний культ Перуна продолжается в подробностях, в деталях, атрибутах, на Руси соотнесенных со Святым Ильей (и отчасти с другими святыми). Я могу к этому добавить, что это подтверждается и на уровне топонимических исследований: т. е., если мы исследуем соответствующие названия мест, то окажется, что в них наблюдается некоторая последовательность переименований — место, называемое когда-то по имени Перуна, позднее украсится церковью Св. Ильи и т. п. Такое явление известно не только на Руси, но у нас оно весьма последовательно. Речь идет о том, что существовавшая раньше система верований не была полностью отменена насильственным образом. В каких-то своих элементах она была связана с почитанием некоторых сил природы, с выраженными в религиозной форме интересами, касавшимися хозяйственно-бытового уклада тогдашнего крестьянства. Эти черты древнего язычества были включены во вновь возникшую религиозную систему. Это явление иногда связывают с так называемым двоеверием. Я бы четко разделил двоеверие и синкретизм. То, что можно назвать двоеверием в точном смысле, у восточных славян встречается в ограниченном числе случаев. Я имею в виду специальные работы, которые проводились еще в конце прошлого — начале нынешнего века и касались сохранения остатков язычества в каких-то небольших группах, скажем, в женских общинах — у «баб богомерзких».

Против этого, против остатков собственно язычества были направлены известные слова и поучения, которых сохранялось много, особенно в позднее средневековье. Не следует преувеличивать плавность перехода от язычества к христианской религии. По летописным рассказам известно, что идолы (символические изображения) высшего языческого божества — Перуна были низвергнуты и в Киеве, и в Новгороде. При позднейшем распространении новой веры в массе населения постепенно могли сформироваться синкретические представления, включавшие и символику язычества (в той мере, в какой она оказывалась совместимой с христианской), но введение новой религии представлялось как решительное изменение.

Сохранение языческих культов вызвало резко критические суждения со стороны церкви. Двоеверие не привело к взаимному наложению понятий в отличие синкретизма. При постепенном вытеснении остатков язычества включение элементов старой веры в новую систему было возможно, поскольку древнерусское язычество было религией достаточно продвинутого типа. Система религиозных представлений, отраженных в пантеоне языческих богов Владимира, связана и с появлением воззрений дуалистического типа, так как некоторые из богов противопоставлены друг другу по двоичным противопоставлениям.

В трудах по истории русской церкви велась дискуссия относительно возможности того, что богомильская (и противобогомильская) точка зрения была перенята в очень ранний период на Руси из древнеболгарской традиции. По-видимому, эта гипотеза (хотя за нее были многие исследователи, работавшие 50 лет тому назад) не была достаточно обоснованной. В дохристианской вере еще и до литературных (книжных) влияний были элементы, напоминающие манихейские и, сложившиеся под влиянием последних, богомильские.

Летописный рассказ, где речь идет о выборе между разными верами, гораздо более серьезный источник, чем это были склонны признавать до тех пор, пока недавно не были открыты материалы, проясняющие религиозно-этническую ситуацию того времени.

Принятие иудаизма хазарами описывается несколькими текстами. Существует версия (некоторыми учеными признаваемая за легенду), согласно которой принятию иудаизма предшествовал диспут о преимуществах трех главных религий — христианской (религия «царя Эдома», по обозначению, припущенному в средневековой древнееврейской литературе для Римской империи и других христианских народов), мусульманской (вера «исмаильтян») и иудаистической (вера «израильтян»). Поскольку этот рассказ весьма схож с аналогичным повествованием в древнерусской летописи, к нему стоит прислушаться внимательнее. Один из ранних вариантов рассказа содержится в тексте краткой редакции ответа хазарского царя Иосифа на письмо еврейского сановника Хасдая Ибн-Шафрута, жившего при дворе испанских халифов Абд-ал-Рахмана III (912—961) и Хакама II (961—976). Время сочинения этого текста устанавливается на основании того, что уже в конце XI в. он был известен писателю Иехуде бен-Барзиллау (ал-Барселонию — «барселонцу», раввину Барселоны ок. 1090—1105 гг.).

Несколько отличающиеся друг от друга варианты рассказа о диспуте представителей трех религий, в результате которого правитель Хазарии приходит к принятию иудаизма, изложен во фрагменте ал-Бакри, считающемся иногда пересказом потерянного сочинения Мас'уди, и в кембриджском документе. Эта знаменитая рукопись была обнаружена в Старом Каире в генезе (синагогальном складе ветхих документов) при старинной синагоге, называвшейся уже в текстах XI—XII вв. «синагогой палестинских евреев». Документы из этого собрания были приобретены Кембриджским университетом и Оксфордской библиотекой. К числу первых сенсационных находок, обнаруженных в этом собрании, и принадлежал открытый в начале нашего века кембриджский документ, повествующий о принятии хазарами иудаизма, но относящийся, как показал П. К. Коковцев, к значительно более позднему времени (скорее всего к XII в., если даже не позднее), так как в нем сказывается влияние написанной в конце X в. «Книги Иосифов».

В том же кембриджском собрании в недавнее время найден документ начала X в., посланный из еврейской общины или еврейской ученой академии в Киеве в еврейскую общину (ученую академию) в Каире. Дальнейшее изучение этого документа, относящегося к имущественно-правовой сфере, может представить интерес для выяснения социально-экономических отношений в Киеве за больше чем полвека до принятия христианства. Не предвосхищая будущих исторических выводов, которые могут быть связаны с упомянутыми в нем (еврейскими и, по-видимому, восточнославянскими) личными именами и с именем самого Киева, отметим одно

существенное обстоятельство языкового и графического характера. Письмо из Киевской синагоги в Каирскую написано на древнееврейском языке. Но внизу на этом документе написано руническим письмом *hoqum*, что может быть интерпретировано как тюркское (хазарское) «я это прочитал» (в смысле: «проверено хазарской цензурой»). Эта сторона находки привлекала к себе внимание тех исследователей, которые занимаются изучением (в последнее время существенно продвинувшимся) европейского рунического письма, которым, по-видимому, выполнена надпись на письме из киевской синагоги.

Из наличия в документе двух письменностей и двух языков следует, во-первых, что киевская еврейская община (или ученая академия) времени перед принятием христианства в юридическом отношении подчинялась хазарскому должностному лицу, осуществлявшему контроль за перепиской с еврейскими общинами на территориях других стран; во-вторых, что подобные хазарские должностные лица обладали знанием двух функционально различавшихся языков — священного и учебного древнееврейского и языка хазарского делопроизводства — тюркского. С явлением функционального разграничения двух языков — диглоссией — было связано, как и в других средневековых обществах, наличие двух видов письма, из которых одно — древнееврейское — было связано с иудаизмом, а другое — руническое хазарское — использовалось в других целях.

Если пользоваться терминологией К. Ясперса, называвшего «осевым временем» эпоху, представляющую большие мировые религии — христианскую, ислам, иудаизм (а также несколько восточно-азиатских религий и религий предшествующего периода), то можно сказать, что Русь вошла в осевое время, в круг проблематики религий еще перед крещением. Это и был подготовительный этап к крещению.

Я хотел бы еще коснуться очень коротко одной проблемы, уже социально-лингвистической, которая связана с тем, что осуществлялось после крещения.

В последние годы благодаря исследованию истории славянского религиозного словаря мы можем проследить на материале большого числа слов, словосочетаний, даже маленьких текстов, как позднее была переосмыслена в христианских сочинениях система выражения религиозных понятий, уже задолго до крещения сложившаяся у славян, как я полагаю, не только в недрах последнего этапа развития языческой религии восточных славян, но и благодаря начинавшимся контактам с другими религиями. Уже сложившаяся у славян ритуальная форма была использована, в частности, и восточными славянами (при знании южнославянских традиций и моравской). При этом древние языческие термины (типа *пасты*, *молить* и т. п.) были использованы и переосмыслены в славянских переводах священных текстов. Мы видим, что многие слова меняют свое значение, но при этом все-таки очень большой запас существенных нравственных понятий, которые легко можно было бы переинтерпретировать в духе принимаемой христианской веры, оказался уже обозначенным в славянском слове. Мне кажется, в этом и состоит наиболее четкий критерий того, насколько уровень развития духовной культуры общества к тому времени подготовил возможность столь быстрого и успешного усвоения и распространения священных текстов, которые были получены, конечно, в основном, от южных славян, но с некоторым числом восточнославянских вставок и дополнений.

## П. П. ТОЛОЧКО

Я хотел бы сказать несколько слов о соотношении язычества и христианства. Проблема эта давняя, имеющая большую историографическую традицию, но решаемая, чаще всего, односторонне.

В клирикальной литературе введение христианства на Руси рассматривается как акт чуть ли не единовременного и всеобщего прозрения русского народа, последовавшего за «боговдохновением» самого Владимира. 988 г.

представляется рубежом, поделившим историю восточного славянства на два различных периода: языческий, где якобы господствовали мрак и невежество, и христианский, открывший людям свет высокой духовности и культуры.

Имеет место и другая тенденция, отчетливо проявившаяся в последнее время. Оказывается, «хорошим» было язычество, а «плохим» — христианство, поскольку язычество являлось основой нашей самобытности, а христианство подавило эту самобытность, прервало традиции, подрубило корни.

Е. К. Долуман считает даже, что христианство, принесшее на Русь чужую культуру и чужое мировоззрение, обусловило отставание нашей культуры в сравнении с западноевропейской на сотни лет. Непонятно только, почему этого не случилось со странами Центральной и Западной Европы, которые также сменили язычество на христианство.

В Канаде, в среде украинской общины, на почве ностальгии по утраченной народной самобытности, имевшей тысячелетние корни и традиции, наметилось возрождение языческой веры. Называется она «рунвіра» (Рідна українська народна віра). Имеются места молений, издается литература о языческих божествах и верованиях, ведется пропаганда «назад к Дажьдбогу».

Думаю, что в наше время мы можем более спокойно, а главное объективно рассматривать проблему соотношения язычества и христианства в Киевской Руси. Абстрагируясь от сугубо церковного аспекта явления, следует признать, что в общественно-политической и культурной жизни страны введение христианства сыграло важную роль. Оно придало значительное ускорение развитию восточнославянского общества, содействовало его вхождению в общеевропейский историко-культурный ландшафт. Христианство интегрировало под своей эгидой письменность, литературу, архитектуру, искусство, право. Примерами такого синтеза знаний и духовности были такие выдающиеся центры отечественной культуры, как София Киевская, София Новгородская, Печерский монастырь, Спас Черниговский и др. В эпоху Киевской Руси именно церковь взяла на себя ответственность за духовное воспитание народа, за формирование его мировоззрения.

Признание большой роли христианства в поступательном развитии древнерусского общества не означает, что до его появления на Руси господствовал первобытный примитивизм. Как показал Б. А. Рыбаков в своих фундаментальных трудах о славянском и русском язычестве, оно имело достаточно сложную иерархическую структуру и не оставалось неизменным на протяжении веков. На первом этапе сложения верований славяне поклонялись упырям и берегиням, на втором — Роду и Рожаницам, на третьем — Перуну. Можно утверждать, что язычество эволюционировало в сторону монотеизма. Об этом, в частности, свидетельствовали события 980 г., когда Владимир Святославович поставил на Старокиевской горе пантеон шести богов во главе с Перуном. Характерно, что попытки возвысить культ главных богов имели место и в других странах. В Болгарии принятию христианства предшествовал культ вождя-хана, а в Хазарии, прежде чем утвердился иудаизм, имел распространение культ единого бога неба Тенгрихана.

Вещный мир восточных славян, который открывает археология, убеждает, что общий уровень культуры (духовной и материальной) в дохристианское время был также достаточно высоким. До нас дошли прекрасные образцы керамического производства племен черняховской культуры II—V вв., великолепные ювелирные изделия антов и русов VI—VIII вв., произведения прикладного искусства раннегосударственного периода. На некоторых из них, например, керамических чашах IV в., содержащих календарную тематику, на зооморфных и антропоморфных фибулах-оберегах VI—VIII вв., Збручском каменном идоле VIII—IX вв., и др., запечатлены представления восточных славян не только об окружающем их земном мире, но и о небе, подземном мире.

Знакомясь с летописными известиями о частых столкновениях между

язычниками и христианами, приобретавших порой драматический характер, можно прийти к выводу об органической несовместимости двух мировоззренческих систем.

В действительности это не совсем так. Конечно, христианство отличалось от язычества. Отличалось своей религиозной сущностью. В то время как для языческого мировоззрения сфера божественного находилась в природе, христианство вывело бога за ее пределы, объявило его сверхъестественной силой, управляющей миром. Отличалось христианство от язычества и своей классовой природой, развитым учением о божественном характере власти.

И тем не менее, в реальной жизни новая религия утверждалась посредством не только отрицания старой, но и приспособления ее к языческому мировоззрению, слияния элементов язычества с христианской обрядностью. Церковь использовала годовой цикл народных праздников, носивших аграрно-магический характер и отражавших тысячелетний опыт жизни земледельца-пахаря. Ко многим из них были приурочены праздники христианские. Разумеется, это был вынужденный со стороны православной церкви компромисс, обусловленный ее стремлением ослабить сопротивление широких народных масс утверждению новой религии.

Преимственность религиозных верований на Руси не являлась чем-то особенным и необычным. Это закономерность в развитии всех обществ, на которую обратил внимание еще Ф. Энгельс: «Раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованных от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 315). Очень хорошо этот тезис подтверждается анализом широкого круга произведений прикладного искусства Киевской Руси X—XIII вв. Медальоны-змевики, диадемы и бармы, колты и браслеты-наручи, резьба по камню и другие произведения художественного ремесла украшены языческими символическими изображениями древа жизни, скоморошьих плясок и бесовских игрищ, фантастических животных и птиц, растительного мира, водной стихии, земли и неба. Характерно, что на многих вещах эта символика мирно уживалась с символикой христианской, причем, даже и на сугубо церковных. Особый интерес в этом плане вызывает резьба по камню, украшавшая соборы Чернигова, Владимира на Клязьме, Юрьева Польского, Галича. Языческий смысл многих сюжетов был лишь слегка «облагорожен» христианско-апокрифической символикой.

Из сказанного явствует, что нет оснований говорить о том, что с утверждением христианства оказались подрубленными корни славянорусской самобытности. Наоборот, сближение Киевской Руси с Византией, являвшейся наследницей цивилизации Востока и античности, открыло перед древнерусской культурой новые возможности развития. Тот факт, что произошла не простая трансплантация византийской культуры и мировоззрения на древнерусскую почву, а творческая их переработка и переосмысление, свидетельствует о жизненности славянорусской самобытности. К тому же на Русь из Византии были привнесены, наряду с христианскими, и многие элементы древней народной культуры, которые с течением времени стали восприниматься как свои собственные.

Несколько слов о проблеме двоеверия на Руси в X—XIII вв. В ряде работ, особенно новых, оно понимается как некое духовное двоевластие. Мне этот вывод не кажется вполне корректным. Конечно, успехи христианизации не были всеобъемлющими. Города христианизировались быстрее, деревня медленнее, а глухие уголки Руси и вовсе долгое время оставались языческими. И тем не менее именно православное христианство являлось основой культурного и мировоззренческого развития древнерусского общества X—XIII вв.

### *А. П. ГРИЦКЕВИЧ*

Я хочу сказать о положении православной церкви в Белоруссии в конце XIV — первой половине XVI в. Православная церковь в это время занимала прочное положение, и тогда же ей пришлось столкнуться

с католической церковью. В 1387 г. было проведено крещение язычников литовцев на территории Литвы и в некоторых районах Белоруссии, где островками жило бывшее балтское и литовское население.

К этому времени православная церковь занимала господствующее положение в Великом княжестве Литовском и Русском, как оно официально называлось. Я не стану приводить цифры о том, сколько там было храмов — достаточно хорошо об этом писал в своей истории русской церкви в прошлом веке митрополит Московский и всея Руси Макарий.

В течение полутора веков католической церкви удалось построить 163 костела в Великом княжестве, из них 144 на этнических литовских землях, а также на трех белорусских землях, которые примыкали к литовской территории и население которых до XVI в. не было еще ассимилировано белорусами. Это нынешнее пограничье между Литовской и Белорусской ССР. Католическая церковь была еще недостаточно сильной, чтобы проводить широкое наступление на православное население, и положение, которое складывалось в XV и XVI вв. на территории Белоруссии, нельзя сравнить с обстановкой там после прихода иезуитов и Брестской церковной унией. Насильственного окатоличивания белорусского и украинского населения не проводилось. Более того, в ряде случаев католики переходили в православие. Об этом пишет великий князь Александр Казимирович в 1503 г. в грамоте князьям и боярам Витебской земли. Тем не менее, при поддержке великих князей литовских католическая церковь постепенно занимает привилегированное положение в государстве. Она получает земельные владения, иммунитетные льготы. Католические епископы заседают «в панах рады» Великого княжества Литовского (ВКЛ), а православные епископы в состав этого феодального парламента не входят.

В первой половине XV в. предпринимается попытка провести во все-ленском масштабе унию католической и православной церквей (Флорентийская уния 1439 г.) папой Евгением IV, византийским императором и Флорентийским собором. Формально православная церковь ВКЛ была подчинена Риму, фактически уния не была проведена, так как сама католическая церковь ВКЛ выступала против церковной унии, она поддерживала другого папу — Феликса V и Базельский собор.

Великие князья литовские во второй половине XV и XVI вв. поддерживали и православную церковь, которая, я хочу подчеркнуть это, была господствующей к востоку от линии Браслав, Постава, Молодечно, Минск, Несвиж, Пинск, т. е. в западной части Белоруссии. На востоке от этой линии католических костелов почти не было. Они функционировали в Минске, Гайне, Обольдах, Витебске, Полоцке. Но Диспру до середины XVII в. костелов вообще не было. Восточные районы Белоруссии оставались сферой влияния православной церкви.

Учитывая сильные позиции православия, великие литовские князья оказывали ему определенную поддержку.

В целом, в конце XIV—XVI вв. великокняжеская власть проводила политику ограниченной, относительной веротерпимости. В середине XVI в. из политических соображений в период Ливонской войны было установлено полное равенство политических прав православных феодалов с католиками (привилей 1563 г.).

Влияние православной церкви великие князья литовские использовали в своих политических целях. Создание ими под своей эгидой в первой четверти XV в. и, окончательно, во второй половине XV в. отдельной от Москвы организации православной церкви («Киевская митрополия») с центром в Новогрудке, указывает на стремление великокняжеской власти не только иметь подчиненную себе иерархию православной церкви, но и использовать ее для дальнейшего укрепления государства.

С нашей точки зрения, следует пересмотреть укоренившееся в исторической литературе мнение о непрерывной и нарастающей католической агрессии в Великом княжестве Литовском, начиная с 1385—1386 гг. Великокняжеские документы и практика их применения показывают иную картину.

Я хочу отметить, что в конце XV — первой половине XVI в. великие князья литовские целым рядом государственных актов закрепили права и данные ранее привилегии православной церкви. Итак, в 1499 г. великий князь подтвердил в грамоте митрополиту право духовного суда над населением по многим гражданским делам и получения штрафов («Свиток Ярослава»). В 1503 г. этот же документ был подтвержден полоцкому архиепископу, а в 1511 г. — Сигизмундом для всей православной церкви государства. В 1511 г. Сигизмунд подтвердил грамоты Витовта, Казимира и Александра о неприкосновенности церковного суда, имущества и доходов.

Заканчивая свое короткое выступление, я хочу еще раз сказать, что православная церковь до второй половины XVI в. сохраняла сильные позиции в Великом княжестве Литовском.

### *Б. Н. ФЛОРИЯ*

Если Вячеслав Всеволодович Иванов говорил о тех факторах, которые благоприятствовали проникновению христианства, то я бы хотел сказать о некоторых препятствиях — общенсторических и культурно-психологических, которые имели место и в течение длительного времени мешали восприятию обществом всего комплекса моральных и иных культурных традиций, связанных с христианством.

Материал по истории христианизации самых разных стран Европы показывает, что принятие христианства их правителями и знатью было связано вовсе не с убеждением в превосходстве христианских морально-этических ценностей или в том, что христианский Бог — это единственный истинный Бог, а с убеждением в том, что христианский Бог — более могущественный, чем языческие боги. Не случайно христианство очень часто следовало за военной победой правителей. Обещавших креститься, как и за военным поражением язычников. В Хеймскрингле цитируются очень показательные в этом отношении слова одного из вождей норвежских язычников, обращенные к Олаву Святому после низвержения идола Тора: «Плохо пришлось нашему Богу и раз он не смог нам помочь, мы будем теперь верить в того Бога, в которого веришь ты». Следы такого представления легко обнаруживаются и на древнерусской почве. Приказ Владимира волочить по городу привязанный к конскому хвосту идол Перуна и бить его жезлами — поступок, явно непонятный с христианской точки зрения (истукан — это кусок дерева и ничего более) и явно смущавший писавшего о нем летописца, станет понятным, если рассматривать его, как совершение позорной казни над изваянием отвергнутого, по реальному Богу.

Этот пример (а можно привести и другие, как, скажем, рассказ о явлении главы скандинавского пантеона богов Одина крестителю Норвегии Олаву Трюгвассону) показывает, что даже такое фундаментальное для христианского учения положение, как вера в существование лишь одного единственного бога, первоначально было недоступно для новых христиан.

Неудивительно поэтому, что попытки христианского духовенства изменить образ жизни светской знати в соответствии с христианскими нормами сталкивались с ее явным сопротивлением, вызванным не в последнюю очередь тем, что главные принципы вероучения, на которых эти нормы основывались, были ей, по существу, чужды и непонятны. Характерно, что в конфликтах между знатью и Мефодием в Великой Моравии IX в., между знатью и пражским епископом Войтехом в конце X в., даже значительная часть священников оказалась не на стороне этих деятелей, ставших утвердить христианский образ жизни.

С течением времени круг людей, точно следовавших в своей жизни предписаниям новой религии, постепенно расширялся. Было ли это, однако, равнозначно с усвоением существа нового вероучения? В этой связи следует обратить внимание на незаслуженно забытую работу С. И. Смирнова «Древнерусский духовник», в частности, на данный в ней превосходный анализ «Вопрошания Кирикова» — памятника середины XII в., со-



державшего ответы новгородского епископа Нифонта на вопросы новгородских священников. В свете результатов его исследования ясно, что даже для этих священников, сравнительно более просвещенных представителей широкого слоя духовенства, те или иные христианские нормы и установления зачастую представляли собой ритуальные «табу», которым следовали со всей строгостью, но ревностность эта зачастую основывалась на представлениях, далеко отходивших от собственно христианских. Так, священник, спрашивавший епископа, не следует ли снимать нательный крест во время сношения с женой, руководствовался понятием о ритуальной «нечистоте» женщины, представлявшим собой явную кальку языческого ритуального запрета, возникшую под влиянием христианских представлений о воздержании, но, по существу, находившуюся с ними в противоречии.

Этот пример позволяет перейти к следующему, может быть, наиболее важному препятствию: в условиях явного несовпадения между иерархией христианских морально-этических ценностей и иерархией ценностей, принятой в дружинной среде раннефеодального общества, в светской среде христианские сюжеты соединялись с такой образной характеристикой персонажей и толкованием развития действия, которое вело к их невольному переосмыслению, если не в духе последовательно-языческой традиции, то и не в духе христианского учения. Хорошо известный пример — англосаксонская поэзия на христианские темы, когда Христос выступает с эпитетами «отважный воин», «могучий вождь», «страх народа», апостолы или ангелы — как его «дружина», Сатана также оказывается дружинником, нарушившим клятву верности своему военному вождю.

Определенному переосмыслению и христианских сюжетов, и христианской иерархии ценностей сильно способствовало, как справедливо отмечают некоторые исследователи, происшедшая с принятием христианства рецепция взглядов и представлений, характерных для ветхозаветной традиции. Эта традиция, составлявшая, как известно, часть одного неразрывного культурно-исторического целого с собственно христианской традицией, пришла вместе с ней в принимавшие христианство варварские общества.

По мнению исследователей общественной и религиозной жизни Западной Европы христианство здесь проникло по-настоящему в жизнь широких масс народа лишь в эпоху Реформации. Думаю, что этот хронологический ориентир, отмечающий масштабы и протяженность процесса во времени, следует иметь в виду и при анализе процесса христианизации Древней Руси.

Отмеченные особенности восприятия и усвоения христианской традиции имели место в разных странах Европы. Вместе с тем, можно говорить об определенной специфике процесса христианизации именно Древней Руси. Эту специфику удобнее всего показать на примере сравнения с Польшей, принявшей христианство всего на 20 лет раньше. Если в Польше вплоть до конца XI в. не возникло ни одного оригинального литературного памятника, кроме «Жития пяти братьев», написанного во время пребывания в этой стране Бруно Кверфуртского, то на Руси в конце XI в. существовало уже целое собрание оригинальных литературных произведений, включавшее такие крупномасштабные вещи, как «Слово о законе и благодати», Жития и чудеса Бориса и Глеба, Житие Феодосия, первые летописные своды. Очевидно, что образованная часть древнерусского общества гораздо активнее, чем польская, воспринимала и литературную, и религиозную христианскую традицию, обнаружив высокий уровень ее усвоения и понимания. Вместе с тем, проникновение христианства в жизнь общества шло здесь гораздо медленнее. Как показывают объективные данные археологии, языческие погребальные обряды сохранялись в Древней Руси еще в течение столетия после того, как прекратилось их отправление в Польше. Думается, что эти особенности процесса христианизации Древней Руси заслуживают того, чтобы они были рассмотрены и осмыслены историками.

Хотелось бы также кратко коснуться некоторых последствий принятия

христианства для общественной жизни государств некаролингской Европы, как в эпоху раннего средневековья, так и в более широкой исторической перспективе.

Уже четверть века назад известный советский медиевист А. Р. Корсунский, анализируя письмо реймского епископа Ремигия Хлодвигу, отметил, что «епископ объяснял варварскому королю, который выступал до сих пор преимущественно в качестве военного предводителя своих соплеменников... что, став главой государства, он должен быть в глазах подданных их защитником». Тот же ученый отметил роль церкви «в распространении представлений о защите государством интересов всех слоев населения и даже о предпочтительном внимании властей к нуждам немущих и слабых членов общества».

Те же черты обнаруживаются и в деятельности церкви в славянских странах. В создававшихся здесь в X—XI вв. житиях «святых», носителей высшей светской власти, которые должны были служить идеальным образцом для правителей и знати, подчеркивались такие черты героя, как его помощь бедным, больным, вдовам и сиротам, которых они ограждают от несправедливости, снабжают одеждой и пищей.

На древнерусской почве ярким примером может служить летописный рассказ о Владимире, который под влиянием евангельского слова не только щедро раздавал пищу и деньги нищим и убогим, но и приказал возить пищу больным, которые не были в состоянии сами за ней прийти. И в своей посмертной жизни «святые» оказывают свое чудесное покровительство прежде всего наиболее угнетенным и страдающим людям — узникам тюрем.

Любопытно отметить, что, если в Житии Вацлава Чешского узники — это раскаявшиеся преступники, и их чудесное освобождение — акт милосердия по отношению к виновным, но страдающим людям, то в «Сказании о Борисе и Глебе» святые освобождают узников, несправедливо заточенных в тюрьму князем.

На древнерусской почве мы располагаем и уникальным свидетельством действенности идейного влияния пропаганды таких представлений на социальные верхи. Имею в виду известный пассаж из «Поучения» Владимира Мономаха, обращенный к детям: «Всего же паче убогих не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придайте сироте, и вдовицю оправдате сами, а не вдавайте сильным погубити человека». Появление такого пассажа в «Поучении» — это, разумеется, и свидетельство существования определенной общественной среды, где такие взгляды на обязанности власти уже утвердились и с которой правителям было необходимо считаться.

Разумеется, нам следует быть реалистами. Даже при полной искренности таких призывов и такой проповеди в тех реально-исторических условиях их практическое осуществление вело лишь к сохранению социального мира, выгодного прежде всего для социальных верхов. Однако само появление представлений о помощи бедным, слабым, страдающим, как важнейшей церковной и моральной добродетели, и представлений о том, что такая помощь — одна из важнейших обязанностей носителей власти — следует оценить как важный прогрессивный сдвиг в сфере общественного сознания, стимулом к которому была, несомненно, рецепция некоторых элементов христианской традиции. В широкой исторической перспективе, в иной социально-исторической ситуации эти представления могли наполниться иным содержанием, чем то, которое вкладывала в него церковь в эпоху раннего средневековья.

В исторической науке стало «общим местом» положение, что христианская религия, проповедуя идею «нести власти еще не от Бога», давала тем самым божественную санкцию не только власти правителя, но опосредованно и всему общественному порядку и что это составляло важное преимущество христианства перед язычеством с точки зрения носителей власти.

При этом, однако, остается в тени то обстоятельство, что и языческая религия (в том числе религия древних славян) также давала определен-

ную божественную санкцию и власти правителей и общественному порядку. Существенной частью этой санкции было представление о княжеских династиях, как потомках языческих богов. Характерно, что указания на божественную природу таких предков (иногда в завуалированном виде) содержатся в источниках, составленных спустя многие десятилетия после принятия христианства, что явно говорит о том, что такие представления имели для социальных верхов значение. Так, Козьма Пражский, декан Пражского капитула, в начале XII в. излагает на страницах своей «Хроники» языческий миф о Пржемысле, наделенном сверхъестественными чертами предке чешской княжеской династии. Венгерский Аноним, также лицо духовное, писал в конце XII в. о происхождении королевского рода Арпадов от священной птицы «турул». О богатой скандинавской традиции, записанной также уже в христианскую эпоху, нет нужды подробно говорить — она общеизвестна.

Существенно, что языческая традиция включала в себя представление о божественном происхождении не только династии, но и общественного порядка в целом, как созданного при непосредственном участии богов.

Пржемысл, даже в христианизированной версии Козьмы, явно чудесное существо: его воли внезапно по его слову исчезают, палка, воткнутая им в землю, тут же дает побеги с листьями и плодами. И именно он по прямому указанию хрониста «установил . . . все законы, которым подчинена и которыми пользуется страна и теперь».

По скандинавской традиции (записанной в частности в «Хеймскрингле» Снорри Стурлусона) глава пантеона богов Один считался творцом не только искусств, но и законов, первым правителем Швеции. Само создание классов в скандинавском обществе согласно такому памятнику, как «Песнь о Риге», было результатом деятельности одного из богов, вступавших в брак с разными человеческими существами. Общественный порядок, созданный при прямом участии богов, естественно должен был восприниматься как совершенный и неизменный.

В свете сказанного следует, вероятно, по-иному подойти к вопросу о роли рецепции христианства в эволюции представлений о характере власти и общественного порядка. Христианство проповедовало покорность власти, но сама эта власть перестала обладать ореолом божественного происхождения. Еще более важно, что с рецепцией христианства было отвергнуто представление об общественном порядке как создании богов. Разумеется, христианский Бог тоже создал свое царство, но это было царство «не от мира сего» — принципиально отличным от земного порядка, который теперь оказывался несовершенным созданием еще не просвященных «светом истинной веры» язычников. Смена представлений была, конечно, процессом очень медленным и длительным и при утверждении новых понятий первоначально имелись в виду интересы самой церкви, стремившейся к упразднению учреждений и «обычаев», наносивших ей ущерб, но в конце концов утверждение представления об общественном строе, как о чем-то несовершенном и подверженном изменениям (хотя бы и в противопоставлении существующему на небе идеалу) также означало важный прогрессивный сдвиг в развитии общественного сознания. И в данном случае в ипш общественной ситуации новые исторические силы могли наполнить это представление, возникновение которого связано с рецепцией христианства, качественно новым содержанием.

### *Н. Ф. КОТЛЯР*

Тема взаимодействия язычества и христианства на Руси — это проблемы преемственности и неприятия, синтеза двух обществ и культур и, в то же время, разрушение старого во имя нового, борьбы между ними. Эта тема мало разрабатывалась в науке и, главным образом, в аспекте сугубо религиозном (эволюция язычества, социальные и культурные преимущества перед ним христианства, борьба между ними, двоеверие и пр.). Между тем, речь должна идти об основных сторонах жизни восточнославянского общества. Начну с жизни государственной, принятия древнерусской верхушкой ответственного политического решения о крещении.

В летописной повести о «крещении Руси», — так я позволил себе назвать объединенные единством темы статьи «Повести временных лет» 986—988 гг., — введение христианства в качестве государственной религии выглядит не только внезапным, но и случайным. Летопись вовсе не дает понять, что крещение было каким-то образом подготовлено, даже не упоминает о том, что и до Владимира были христиане на Руси. Лишь в далеком продолжении рассказа об «испытании вер» Владимиром будет сказано, что его бабушка Ольга приняла эту веру.

Конечно, «Повесть временных лет» передала нам возникшую в церковной среде легенду о «крещении Руси», к ней нельзя относиться как к обычному летописному источнику. Но древнерусское общество конца XI — начала XII в. было убеждено, — и это убеждение разделяют некоторые современные историки, — что сначала Владимир выслушивал поочередно миссионеров разных вер, затем склонился к христианству, но не крестился, и лишь потом, во время похода на Корсунь, в самый неподходящий момент, принял это ответственное решение. Напомню этот эпизод. Тщетно воины Владимира стремились взять Корсунь, греки сражались крепко. И вдруг некий Анастас пустил стрелу в русский лагерь с предательским советом, как добыть город. «Владимер же, се слышав, — пишет Пестор, — возрев на небо, рече: „Аще се ся забудеть, и сам ся крещю“».

Итак, крещение Владимира по летописи (и его житиям) было его личным делом, свершившимся под влиянием внезапного решения, принятого в состоянии аффекта. Я бы хотел обратить внимание на одну тонкость летописного рассказа. К Владимиру «придоша немци от Рима», от «папежа», т. е. его стремился обратить в христианство папский престол. Но о византийском миссионере сказано иначе: «прислаша гръци к Володимеру философа» — весьма нейтрально, за этими словами нет ни императора, ни патриарха. Следовательно, крещение, по летописи, не явилось итогом государственных отношений с Византией.

И вот эту летописную версию о внезапности и случайности крещения Владимира и его народа приняла вначале дворянская, а затем и буржуазная историография. Да что там буржуазная! В наши дни находятся историки, тщющиеся доказать, будто бы Русь была крещена еще при Аскольде. Имеются определенные основания полагать, что Аскольд и кто-то из его окружения около 867 г. принял крещение. Но это не было еще государственным действием — «не приспе время», как говаривал в таких случаях летописец. Здесь мы вплотную подходим к вопросу о соотношении исторических закономерностей и случайностей.

Общезвестно, что христианство в конкретных условиях средневековья было религией феодального общества и в этом качестве вполне закономерно сменило на Руси язычество, систему верований общества родоплеменного. Однако процесс этот не был механическим, как предполагали в прошлом прямолинейные толкователи марксизма. У нас с 30-х годов принято считать Киевскую Русь IX в. феодальной. Следовательно, крещение при Аскольде соответствует потребности феодального общества в новой религии? Уверен, что это не так.

В IX в., по меньшей мере, вплоть до его 80-х годов, на Руси только проклевывались ростки феодализма. Не приходится говорить о феодальной земельной собственности, даже о существовании такого понятия — а без этого феодализма попросту нет. Эта собственность возникает как корпоративное владение феодального класса в течение X в. Интересы строительства государства при Аскольде не требовали смены идеологии. Тогда восточные славяне были разведены, власть киевского князя распространялась лишь на Среднее Поднепровье, наряду с киевским, существовали и другие очаги рождения государственности: северный, ильменских словен; южные, уличей, тиверцев, дулебов; юго-западные, хорватов, поляний. Но они не были объединены. Думается, следует согласиться с давним мнением акад. Л. В. Черепнина, что о древнерусском государстве, охватывающем большую часть восточнославянских земель, можно говорить с конца IX в. Имеется в виду объединение Новгорода с Киевом. Но это был длительный процесс, завершившийся в годы правления Владимира, т. е. через сто лет.

Когда же возникла общественная потребность в изменении идеологической системы? Полагаю, в середине X в., когда первые успехи феодализации были уже налицо. В правление Ольги были регламентированы повинности феодально зависимого населения, созданы уставы, которыми пользовались княжеские представители на местах при взимании дани, исполнении судебных и административных обязанностей. По всей вероятности, эти реформы были распространены на всю тогдашнюю территорию Киевского государства. В свете сказанного торжественное крещение Ольги в Константинополе могло преследовать цель последующего введения христианства на Русь. Но не привело к успеху. Слишком сильной оказалась языческая реакция, поддержанная, по-видимому, сыном Ольги Святославом. В этом был элемент случайности — прими крещение Святослав, кто знает, не стала бы Русь христианизированной в конце 50-х—60-х годов?! Но остается несомненным и то, что объективные социально-экономические условия для введения христианства стали гораздо более благоприятными в годы правления Владимира. Поэтому его решение ввести христианство в конце 80-х годов X в. есть результат действия исторической закономерности.

Теперь непосредственно о культуре. Здесь проблемы преемственности и исторической закономерности встают особенно остро. Если крещение свершилось внезапно и решение о нем было принято неожиданно, то это ставит под вопрос готовность древнерусского общества к восприятию христианской культуры и рецепции всего нового (и в качественном и даже в количественном отношении), привнесенного введением новой религии. Долгое время в научной, особенно богословской литературе бытовал тезис: «язычество — тьма, христианство — свет». В последние годы он пересмотрен православными богословами: и в «Журнале Московской патриархии» и в других изданиях Русской православной церкви можно прочесть признания того факта, что восточнославянское общество дохристианской поры обладало высокоразвитой, хотя и своеобразной культурой.

Стремление противопоставить христианство язычеству, несостоятельное с методологической точки зрения, до сих пор не изжито. Некоторые авторы, особенно литераторы, доказывают, что и без крещения древнерусская культура XI—XIII вв. имела бы все тот же блестящий облик, который рисуется ее многочисленными памятниками. Между тем, речь должна идти о едином, достаточно цельном процессе в древнерусском обществе, в культурном развитии которого христианизация была одной из важных вех.

Несомненно, влияние христианства на культуру Руси было неоднозначным. Но сегодня мы имеем основания говорить о безусловной общей положительности этого влияния. Полемика вокруг темы, принесло ли христианство письменность, или она существовала на Руси ранее, представляется непродуктивной. Наличие признаков скромного бытования письменности с рубежа IX—X вв., о чем свидетельствует археология, вовсе не заслоняет того факта, что подлинное ее распространение началось только после введения христианства.

Поиски отрицательных сторон в культурном влиянии крещения на Русь, не прекращаемые иными философами-атеистами и в наши дни, во многом объясняются общей негативной оценкой византийской культуры, существовавшей в нашей науке вплоть до недавнего времени. Не только византилисты, думаю, знают книгу Павла Владимировича Безобразова «Очерки византийской культуры», вышедшую в 1919 г. В предисловии к этой увлекательно написанной книге акад. Жебелев был вынужден признать, что черты византийской культуры обрисованы в ней «скорее в их отрицательных, чем в положительных проявлениях». И лишь в последние годы трудами наших византистов, прежде всего З. В. Удальцовой, убедительно показана общая прогрессивность византийской культуры, носительницы культурного наследия античного и средневекового миров.

Введение христианства вдохнуло новую жизнь в традиционную восточнославянскую культуру. Появились новые жанры: живопись, книжная миниатюра и др. Культурное развитие приобрело целенаправленность

и неизмеримо большую масштабность. Наконец, о дохристианской культуре. Знаем мы о ней очень мало. Наиболее полно использованы фольклорные источники. Но в написанных в основном на их материале трудах по вопросам дохристианских верований, их стадильности нет ясности. Все это необходимо исследовать. И на это уйдут многие годы.

### В. В. СЕДОВ

Хочу предложить археологический материал для рассмотрения проблемы христианизации восточного славянства и, прежде всего, взаимоотношения язычества и христианства. Археологические материалы в данном случае являются основным источником в силу своей массовости. Мы располагаем свыше 40 тыс. домонгольских погребений и культурными напластованиями многих городов. Получается так, что принятие христианства — это поворотный этап в истории Руси, это активное развитие культуры, письменности, архитектуры и пр. Если сравнить городские слои IX—X вв. с городскими слоями XI—XII вв., то выявляется огромная разница и в развитии ремесла и культуры, каменного строительства и т. д. Но если мы обратимся к деревне, то окажется, что русская деревня еще не приняла христианства в XI—XII вв. Основная масса населения на Руси жила в селах и деревнях. Все сельское население оставалось языческим. Там абсолютно никаких следов христианства не обнаруживается. Можно сказать, что носителями христианства были в основном горожане. Ко времени принятия христианства на Руси было около 25 городов, жители которых и стали христианами. Постепенно число городов возрастает до 90, преимущественно ( $\frac{3}{4}$ ) в южной Руси — Киевской, Черниговской землях и Волини. На севере городов почти нет. На юге процесс христианизации протекает быстрее. Примерно к середине XII — началу XIII в. она захватывает и сельское население. А в лесной зоне по-прежнему господствует язычество. В погребениях изредка встречаются кресты, но они обнаруживаются в составе ожерелий или на цепочках. Иногда крестики встречаются вместе с клыком животного — амулетом, т. е., по существу крест стал амулетом язычников. Для них это не христианский символ. В средней и северной полосе Древней Руси первые элементы христианства проникают в среду сельского населения во второй половине XII в. Но русская деревня по-прежнему в своем мировоззрении оставалась языческой. И только татаро-монгольское нашествие привело к тому, что русское население в северо-восточной Руси перешло решительно от язычества к христианству, отказалось от языческой обрядности и других культурных представлений. Это связано с тем, что большинство горожан, спасаясь от татаро-монгольских погромов, перебежало в сельскую местность, и в результате сельское население перемешалось с городским. Этим временем и можно датировать проникновение христианского мировоззрения в основную массу русского населения лесной зоны восточной Европы.

Археологические памятники Новгородской и Псковской земель, не затронутых татаро-монгольским нашествием, свидетельствуют, что язычество здесь сохранялось и после XIII в. Еще в XVI в. во вновь освоенных землях при возникновении деревень ставились культовые камни. Раскопки при культовых камнях показывают, что им поклонялись в XV—XVI вв. Из свидетельств иностранцев, посетивших Псков в XVIII в., известно, что близ города на реке Промежнице еще стояли каменные идолы. Но эти языческие реликты уже сочетались с христианством. Этнографические материалы (псковские и новгородские), относящиеся к прошлому столетию, дают возможность понять, каким образом христианство ужилось с язычеством.

Описаний языческих празднеств много. Наиболее подробные оставлены Ю. Трусменом и Л. Зуровым. Так, в Иванов день большие массы людей собирались у культового камня. Появлялся священник, совершал молебен и освящал камень. После отъезда священника начиналось празднество, никак не связанное с христианством. Оно сопровождалось народными танцами, песнопениями, гудениями, обетной едой и т. п., что наверняка уводит нас в языческий период.

Таким образом, археология свидетельствует, что в домонгольское время христианство получило распространение преимущественно среди горожан, сельское население в основной массе оставалось языческим.

*Вопрос:* Известные археологам около 40 погребений являются преимущественно труположениями и, может быть, все они уже христианские?

*В. В. СЕДОВ.* Труположения в восточнославянской среде получают распространение раньше принятия христианства. Так, в Смоленской и Полоцкой землях, в землях северо-восточной Руси курганные труположения появляются уже в середине X в., в южнорусских землях и на Волыни в IX в., а, может быть, и раньше. Смену обрядности в восточнославянских курганах невозможно объяснить распространением новой, христианской веры. Ингумация вместо кремации умерших обусловлена какими-то языческими ритуалами, пока нам не ясными. История славянского язычества не может рассматриваться суммарно, она должна быть расчленена на несколько пластов. Последний этап язычества нуждается в специальном изучении. Это был этап сильного иранского воздействия на мировоззрение восточных славян. Может быть, этим и объясняется смена обрядности.

Христианские труположения в большинстве случаев можно отличать от языческих по согнутым на груди рукам, отсутствию следов ритуала, связанного с огнем, по наличию грунтовых ям и другим деталям. Все это и дает надежные основания говорить, что древнерусский город уже в XI в. стал христианским, в XII—начале XIII в. христианство постепенно стало господствующей религией в южнорусских землях.

### *Б. А. УСПЕНСКИЙ*

Начало русской книжной традиции знаменательным образом совпадает с крещением Руси. Это совпадение определяет специфику судьбы русского литературного языка и русской литературы. Если мы сравним судьбу церковнославянского языка на Руси с судьбой, пожалуй, латыни или греческого языка, то бросается в глаза одно заметное отличие. Латынь и греческий были усвоены церковью постольку, поскольку они были языками культуры. Церковнославянский язык становится языком культуры постольку, поскольку он является языком культа, языком церкви. Роль церковнославянского языка не сводится в дальнейшем к культовой сфере. Это именно язык культуры, в том числе и культуры светской. Но у истоков его бытования, функционирования лежит богослужебный язык. Это определяет стилистические возможности русского литературного языка и русской литературы, о которых в свое время пронизательно писал Пушкин.

С крещением Руси связана целенаправленная деятельность по введению церковнославянского языка как языка христианской культуры. Летопись прямо соотносит христианизацию Руси и начало там книжного учения. Сразу же после известия о крещении киевлян в 988 г. «Повесть временных лет» сообщает, что Владимир «нача поимати у нарочитые чадѣ дѣти, и даети нача на ученѣ книжное». Это событие можно считать поистине эпохальным для истории литературного языка: начало книжного учения знаменует начало литературного языка.

Реформы князя Владимира связаны, по-видимому, с южнославянским влиянием: действительно, филологические данные с несомненностью говорят о преемственности русской книжной традиции в отношении южнославянской. И в то же время практически отсутствуют какие бы то ни было исторические свидетельства о культурных связях между Болгарией и Киевской Русью. Отсутствие подобных свидетельств позволяет предположить, что усвоение южнославянской книжной традиции было обусловлено не столько культурной или церковно-политической ориентацией на Болгарию, сколько ролью южных славян как проводников греческого культурного влияния. Иначе говоря, южные славяне играли вспомогательную,

посредническую, но никак не самостоятельную роль. Ориентация была греческой, письменность — южнославянской. Принятие церковнославянского языка в южнославянском изводе совсем не предполагает, как кажется, паличия сколько-нибудь устойчивых болгаро-русских культурных контактов.

Отсутствие прямых исторических свидетельств касательно болгаро-русских культурных и религиозных контактов заставляло в свое время историков предполагать позднейшую тенденциозную переделку летописей, при которой были будто бы устранены все указания на болгаро-русские связи и подчеркнуты, напротив, связи греческо-русские. Это открывало возможность для самых разнообразных гипотетических построений (такова, например, гипотеза профессора М. Д. Приселкова о первоначальном подчинении русской церкви, сразу же после крещения, не константинопольскому, а охридскому патриарху).

Церковно-славянский язык выступает как средство византизации русской культуры, т. е. трансплантации византийской культуры на русскую почву, в результате которой Россия в известном смысле становится частью византийского мира. Церковнославянский язык (в разных своих изводах) выступает как общий литературный язык православного славянства (*Slavia Orthodoxa*), при этом *Slavia Orthodoxa* осмыслилась именно как славянская версия византийской культурной традиции.

Эта роль церковнославянского языка исключительно отчетливо проявляется, между прочим, в надписях на монетах, выщупанных при Владимире Святом. После крещения Руси Владимир начинает чеканить монеты, явно ориентируясь при этом на Византию. Но знаменательно, что имя Владимира на этих монетах представлено в неполногласной, т. е. церковнославянской, форме: Владимиръ на столѣ; Владимиръ а се его сребро; Владимир на столѣ а се его сребро. Это тем более характерно, что во всех других ранних русских источниках данное имя всегда представлено в полногласной форме Володимиръ или Володимеръ. Неполногласная форма проявляется только в XV в. в результате второго южнославянского влияния, и надписи на монетах составляют едва ли не единственное исключение к этому общему правилу. Совершенно так же и на монетах, чеканенных при Святополке (1015—1019), имя князя представлено в южнославянском описании: столѣкъ или столѣкъ. Подобные формы не могут объясняться непосредственно южнославянским влиянием, поскольку на Балканах чеканка монет начинается много позднее; таким образом, южнославянские (церковнославянские) формы появляются в результате ориентации не на Болгарию, а на Византию. Церковнославянский язык выступает в данном случае как язык культуры, а не культа — это проявляется тем более отчетливо, что славянизации подвергается я з ы ч е с к о е имя князя Владимира (характерно, что на одной из монет значится как языческое имя Владимир, так и христианское имя Василий, полученное Владимиром при крещении).

Крещение Владимира, а затем и всего Киева в 988 г., так же как и предшествовавшее ему крещение Ольги выступало как совершенно определенный политический акт, свидетельствуя прежде всего о византийско-русских политических контактах и одновременно о культурной ориентации русских князей. Тем самым принятие христианства вводит Русь в орбиту византийского мира (подобно тому, как петровские реформы позднее вводят Россию в орбиту мира европейского). Русь принимает византийскую систему ценностей и стремится вписаться в эту систему. Для Византии крещение Руси означает расширение сферы культурного, а следовательно и политического влияния (Византия нередко использовала христианизацию разных народов как средство культурной и политической экспансии; характерно, что после крещения Руси византийский император рассматривает русских князей как своих стольников). Между тем, для Руси это означало выбор культурной ориентации, совместной с политическим самосознанием; русская княжеская власть осознает себя через ориентацию на византийский культурный эталон (типологически это, опять же, сопоставимо с ролью европейского культурного эталона в петровскую эпоху).



Знаменательно в этом смысле, что Ольга принимает при крещении имя византийской императрицы Елены, жены Константина Багрянородного (это специально отмечается в летописи), а Владимир — имя современного ему императора Василия II. Не менее характерно, что на монетах Владимира он изображен в императорском венце и вообще в византийском императорском уборе. По свидетельству Константина Багрянородного, Русь, как и другие варварские народы, обращалась в Константинополь с просьбой прислать что-либо из императорских одежд, корон и украшений. Константин дает специальное указание относительно того, как следует объяснять отказ на подобную просьбу — при всей абсурдности этой просьбы она явно свидетельствует о стремлении русских князей уподобиться византийскому императору. И вполне закономерно, что начиная, по крайней мере, с Ярослава Мудрого, русские князья могли именоваться парями (цесарями), т. е. так же, как именовался на Руси византийский император.

В этой связи следует подчеркнуть, что знание греческого языка было достаточно распространено в Киевской Руси. Можно думать, что на определенном уровне образования предполагалось вообще литературное церковнославянско-греческое двуязычие, т. е. греческий и церковнославянский объединялись как культурные языки в своем противопоставлении книжному русскому языку. Понятно, что образование, предполагающее знание греческого языка, не могло иметь массового характера.

Знание греческого языка культивировалось в княжеской среде. Для княжеской среды христианство выступает как часть престижной византийской культуры, князья ориентируются на греческий культурный эталон. О знании греческого, а отчасти и других иностранных языков свидетельствует «Поучение» Владимира Мономаха, в котором обнаруживается влияние современных ему и, по-видимому, не переводившихся на церковнославянский язык византийских источников. Особенно показательно, что русские князья и княгини в XI—XII вв. могут именовать себя *ἀρχὼν* (или *ἀρχόντισσα*) *Ῥωσίας* — подобные подписи мы встречаем на печатях русских князей. Знание греческого языка в княжеской среде могло поддерживаться непосредственными контактами с византийским двором. Разумеется, знание греческого языка было распространено и в среде духовенства и, особенно — у высшего духовенства. Киевскими митрополитами, как правило, были греки. Приезжая в Киев со своей свитой, эти митрополиты, несомненно, способствовали утверждению знания греческого языка на Руси. Характерно, что архиерейская служба могла вестись на Руси попеременно на двух языках, когда один клирос пел по-гречески, другой — по-церковнославянски (такой параллелизм отразился в древнейших певческих текстах). Греческие фразы до сих пор остаются в церковной службе при архиерейском служении: необходимо усматривать здесь отражение той ситуации, когда русской церковью управляли греческие иерархи.

Если в русских контактах с Византией роль посредников играли южные славяне, то в контактах с Западом аналогичная роль принадлежит западным славянам.

Однако, если в отношении южнославянского влияния мы располагаем четкими языковыми показаниями, которые сочетаются с отсутствием исторических свидетельств, то применительно к западным славянам мы имеем нечто противоположное, а именно историко-культурные свидетельства, сочетающиеся с отсутствием ясных языковых показаний. Я имею в виду роль, прежде всего, Сазавского монастыря, который был несомненно связан с Киево-Печерским монастырем, следы западного влияния в древнейших богослужебных текстах, в церковном праве, в церковных обрядах (праздник перенесения мощей св. Николая в Бари), роль колоколов в богослужении, которая объединяет русское богослужение с западным, при том, что в греческой церкви колокола неизвестны, и т. п.

Таким образом вырисовываются самые разные компоненты, благодаря которым и создавалась русская богослужебная, в дальнейшем и культурная традиция. Христианизация Руси предполагала как византийское, так и за

падное, как южнославянское, так и западнославянское влияния. И вместе с тем все эти влияния способствовали оригинальному, своеобразному пути русской культурной традиции.

### *М. В. ДМИТРИЕВ*

Мне кажется, что в нашей науке уделяется мало внимания такому вопросу, как связь специфики византийско-православной культурной традиции с ходом христианизации и с особенностями восточнославянской культуры в эпоху средних веков и нового времени. Вопрос этот, конечно, не нов, он разрабатывался русскими учеными в XIX — начале XX в. Есть труды, ему посвященные, и в современной зарубежной науке (Оболенский, Мейендорф, Бенц, Подскальский, Оваш, Буйе, Федотов, Клеман и др.), но в нашей историографии он затрагивается лишь иногда, и самой проблеме не отводится должного места.

Особенности византийско-православной культурной традиции хорошо известны. Это не только такие черты православия, как отказ от догмата филиокве, причастие под обоими видами для мирян, отсутствие celibата священников, причащение квасным хлебом, непризнание чистилища, подчинение церкви светской власти, но и некоторые мировоззренческие, религиозно-философские и культурные принципы, стоящие за этими отличиями православия от католицизма. Православие иначе, чем католицизм, понимает проблему первородного греха, спасения и оправдания человека перед Богом, т. е. ту проблему, которая в XVI в. стала альфой и омегой конфессиональной борьбы. Сама тема оправдания, как и предопределения никогда не занимала большого места в вероучении православной церкви. Главной темой православной религиозной мысли, богословия оставалось воплощение Бога и «обожение», теозис человека. Греховность человека видилась не в том, что он несет как бы правовую ответственность за грехопадение Адама, а в том, что он во зло употребляет свою свободную волю, в его исконной предрасположенности к греху, предрасположенности, однако, не безнадежной, поскольку человек своими силами способен преодолеть зло и добиться праведности. Можно согласиться с теми исследователями, которые отмечают, что православному учению о человеке свойственна меньшая, чем в католицизме, степень формализованности и большая вера в человека, в его потенциальную добродетель. Поэтому, например, сама идея замены епитимии сатисфакцией, а сатисфакции — индульгенцией противоречила логике православного вероучения, а ведь именно с критики формализованного понимания греха и оправдания началась западноевропейская реформация.

Если мы обратимся к области религиозного культа, то и тут обнаружим специфические черты. Известно, какое место в истории православия занимала проблема иконопочитания. Она стала одной из центральных тем полемической и учительной литературы у восточных славян, отделившись в тех же вопросах об оправдании. Все религиозные споры между церковью и вольнодумцами также начинались с вопроса об иконах. В чем тут дело? Не в том, что восточнославянские вольнодумцы не могли подняться выше критики внешних форм религиозной жизни, как иногда думают, а в том, что сами проблемы богослужения, обряда, поста, молитвы, поклонения кресту занимали в православной религиозности место несравненно более важное, чем в католицизме. Православное богослужение — не условное символическое действие, а как бы реальная, исполненная мистицизма встреча верующих с Христом. Икона здесь — не условное осязаемое изображение, а действительное «окно» в потусторонний мир, ступень, ведущая от образа к первообразу, непосредственное вторжение сакрального в мирскую жизнь. Точно также крестное знамение, почитание креста, пост, молитва несли, видимо, большую, чем в католицизме нагрузку.

Важны для понимания истории восточнославянской культуры и особенности православной церковной организации: незначительность дистанции, отделявшей мирян от высшего духовенства, осязаемая зависимость приходского клира от мирян, церковных иерархов — от светских властей и отдельных феодалов, несравненно более скудное, чем на Западе, земель-

ное обеспечение, если не считать крупнейших монастырей, отсутствие конфликта между интернациональным религиозным центром и национальной церковной периферией, незнакомство с орденами, невысокая плотность сети приходов и пр.

Таковы лишь некоторые черты известной обобщенной, абстрактной модели православия и его отличий от католицизма. Но в какой степени эти типологические особенности православия были усвоены конкретным историческим восточнославянским православием? Как они сказались на восточнославянской культуре в XI—XII, XIII—XV, XVI—XVII, XVIII вв.? В какой степени и в чем эти особенности модифицировались? Бесспорно то, что и восточнославянская средневековая богословская мысль, и низовое православие, и повсеместная обыденная церковная практика на деле отклонялись далеко в сторону от того курса, который был задан эпохой патристики, и установками византийской традиции V—X вв. и был осмыслен впоследствии, в XIX и XX вв., учеными. Но тем не менее эти нормы были заданы (как и католицизму были заданы нормы латинской патристики и римской традиции) и в некоторой, исторически ограниченной степени реализовывались.

Обращение к источникам и трудам некоторых исследователей показывает, что особенности православия и его типологические отличия от католицизма видны не только на обобщенно-логическом, но и на конкретно-историческом уровне. Я в данном случае опираюсь на опыт обращения к полемической литературе XVI—XVII вв. и церковным проповедям того времени. Примером может служить религиозно-общественная борьба в восточнославянском регионе в конце XV, XVI и XVII вв., в эпоху Реформации и Контрреформации. Религиозно-полемические сочинения, проповеди, церковные документы, памятники религиозных братств и противощерковных движений того времени, а также записки иностранцев показывают, что иконопочитание, крестопоклонение, молитвы за умерших, пост, вопросы обрядности занимали центральное место в религиозных спорах. А, вместе с тем, вопросы оправдания, дистанции, отделившего клир от мирян, конфликтов между местной церковью и константинопольской патриархией, оставались без внимания по той простой причине, что эти проблемы вовсе не существовали для православия. Поэтому, например, и те движения, которые могут быть названы реформационными, приобрели в восточнославянских землях в XVI в. особый, не во всем похожий на западноевропейский образец, характер.

Во-первых, центральной, как я упомянул, стала проблема иконопочитания, критики обрядности в целом. Важно подчеркнуть, что как икона и обряд много значили в жизни православного верующего, так и отказ от них означал более глубокий и принципиальный разрыв с церковной традицией, чем в условиях католического Запада.

Во-вторых, православной традиции всегда был присущ пристальный, даже болезненный интерес к тринитологии и христологии, ставшим вторым центром богословских споров реформаторов с церковью. В опыте западноевропейской Реформации такие споры возникали не на заре, а на излете реформационного движения, т. е. тогда, когда от протестантизма отпочковывались радикально-реформационные течения. Эти течения сыграли огромную роль в развитии не только религиозной, но и философской мысли. Именно в них осуществлялся отрыв собственно философии от теологии. В православии та кой путь от религии к философии был — в силу все той же византийской традиции — значительно короче. Поэтому совершенно неожиданно оказывалось, что темные и невежественные, с точки зрения просвещенной Европы, московские монахи выходили самостоятельно на те же идейные рубежи, что и их многоученные западные коллеги, чем повергали последних в несказанное удивление.

Наконец, третьей особенностью оппозиционных православной церкви восточнославянских религиозных движений можно считать то, что реформационный протест не приобрел здесь строгих, законченных форм, не привел к созданию хотя бы в ограниченном масштабе новых реформированных религиозно-церковных структур. Это в немалой степени связано, как

мне кажется, с тем, что изначальные параметры православной религиозной системы допускали относительно мирное решение возникающих в ло-не православия конфликтов. Дело тут не в терпимости и открытости православной традиции, а в том, что она была более гибка, менее формализована; может быть, даже аморфна, по сравнению с жесткой, регламентированной, дисциплинированной традицией католицизма.

Насколько ощутимо воздействие православной традиции на духовную культуру в целом, а не только на область религиозных движений и церковных споров? В какой степени она обуславливала развитие русской, других восточнославянских литератур, общественной мысли, философии, влияла на политическую культуру общества, массовые представления и ментальность формы художественной жизни, повседневный быт и обычаи, семейно-брачные отношения, типы коммуникативных связей и т. д. — и не только в средневековье, но и позднее? Конечно, нет нужды и основания возвращаться к утверждениям о православном духе всей восточнославянской культуры, выводить все коллизии ее развития из борьбы восточного и западного начал, напрямую связывать, скажем, Достоевского с византийским наследием или пытаться сформулировать «русскую идею». Есть другие пути поиска ответа на поставленный вопрос. Это пути социологического и конкретно-исторического анализа. Методологической предпосылкой решения этой проблемы может послужить принятое в нашем религиоведении положение о регулирующих функциях религии, а с другой стороны, и представление о традиции как важнейшей пружине культурного развития. Для примера сошлюсь на существование тесной связи между церковными нормами православия и формами семейно-брачных отношений, типичными для православного региона. Православие, в отличие от католицизма, подчеркивало мистические, сакральные основы брака, стремилось обеспечить женщине больший, чем в католицизме, круг прав, приписывало любви высшую ценность и потому, в частности, допускало разводы.

Отсутствие celibата священников и даже обязательность брака для них отнюдь не случайная прихоть православного канона. Оно продиктовано убежденностью в безгрешности и даже святости брака. Этим же во многом можно объяснить допущение разводов и более благоприятное, чем на Западе отношение к женщине. Можно было бы привести и другие примеры того, как византийско-православная традиция сказывалась на истории русской культуры и общества (феномен юродства, старообрядчества, старчества, отношения между светской и духовной властями и пр.).

Отмечу также, что вопрос о том, как эта традиция влияла на историю восточных славян, тесно связан с вопросом о темпах, времени, характерных особенностях процессов христианизации в изучаемом регионе. Если в зарубежной медиевистике эта тема активно разрабатывается, то в нашей такая проблема практически не поставлена до сих пор.

В целом я хотел бы обратить внимание на то, что критерии исторического анализа восточнославянской культуры и религиозно-общественной жизни в эпоху феодализма должны быть, учитывая конфессиональную специфику православия как стержня этой культуры, изменены по сравнению с теми критериями, которые мы употребляем, изучая западноевропейскую историю и культуру.

И последнее. Реплика, не относящаяся к моему выступлению. Мне кажется, что в сегодняшнем разговоре довольно слабо прозвучал кардинальный вопрос — когда же все-таки Русь и вообще восточнославянская культура были христианизированы? Действительно, может быть, сейчас на него мы ответить не сможем. Одни историки говорили о том, что до XVII в. нельзя говорить о полной христианизации Руси; есть мнение, что христианизация относится к XIV и XV вв.

Мне кажется, что в настоящее время задача не в том, чтобы назвать точную дату, а в том, чтобы поставить проблему критериев степени христианизации и «христианизированности» и наметить программу работы в этой области, опираясь на богатейший опыт западной историографии.

Принятие христианства означало вхождение Руси в византийскую ойкумену. Этот процесс был связан с тем, что Д. С. Лихачев назвал трансплантацией византийской культуры на русскую почву; он предполагал существенное переосмысление византийских представлений. Проблема, однако, не только в том, как трансплантируется византийская культура, но и в том, что именно трансплантируется.

Византийская культура гетерогенна. Как мне представляется, правомерно говорить по крайней мере о двух византийских культурах. Их противостояние имеет принципиальное значение для культурного развития в самой Византии. И в процессе трансплантации следует различать трансплантацию каждой из противостоящих византийских культур.

Противостояние культур в Византии не подходит под привычные для нас категории — светской и духовной, или христианской или языческой культуры. Скорее речь здесь идет о различии аскетической и гуманистической традиции, хотя и эти обозначения неадекватны. Самопротивостояние, однако, очевидно. Оно выражается в многовековой последовательности религиозно-культурных конфликтов. Между ними есть явная преемственность, что и позволяет говорить о традициях.

Можно начать с любого члена этой цепочки, например, с конфликта патриархов Игнатия и Фотия в IX в. От этого конфликта тянутся нити к противостоянию в XI в. Михаила Пселла и Иоанна Итала, с одной стороны, и сторонников традиционной духовности — с другой. Для одной позиции характерна ориентация на аскетический и эkkлезиологический опыт, определенное равнодушие к античному интеллектуальному наследию, восприятие церковных установлений как законов, требующих безусловного выполнения. Для другой — пристрастие к античному наследию, попытки осмыслить христианский опыт в неоплатонических или аристотелевских категориях, восприятие канонов как имеющих лишь релятивную значимость. Эту цепочку можно продолжить. Ее позднейшее звено — это, например, столкновение Варлаама Калабрийского и Никифора Григоры с Григорием Паламой и другими исихастами.

П. Мсмерль в своей книге о византийском гуманизме отмечает его развитие в IX в. Однако конфликт двух традиций возникает не в этом столетии. Его более ранние этапы можно наблюдать в спорах акривистов и икономистов в конце VIII — начале IX в. (споры Платона и Феодора Студитов с патриархом Никифором), в иконоборческих спорах и т. д. В конце концов это культурное противостояние восходит к самому формированию Византии как христианской империи. Империя приняла христианство, определенным образом приспособив его к античной имперской традиции. Те, кто этого приспособления вполне принять не смог, создали монашество и особую монашескую традицию, сохранившую ряд моментов раннехристианского противостояния языческому Риму. Здесь и лежат корни двух культур: в них обеих сочетаются элементы христианского и античного наследия, но сочетаются по-разному и в разной пропорции.

Видимо, у этих разных культур были и разные носители, передававшие их поколения за поколения соответствующие традиции. Конечно, любые социальные характеристики существенно огрубляют ситуацию, но в качестве основных носителей двух культур можно назвать общежительное монашество для традиции аскетической и столичную бюрократию для традиции гуманистической.

Возникает вопрос, какая именно из этих культур переносится на Русь в результате ее христианизации. Несомненно, что в первую очередь трансплантировалась традиция аскетическая. Такое развитие было естественным в ряде отношений. То греческое духовенство, которое попало на Русь, должно было по преимуществу представлять аскетическую традицию: миссионерское служение в далекой России не могло быть привлекательно для столичной элиты, культивировавшей гуманистическую образованность. При этом формирующееся на Руси просвещение с самого начала сплетается с катехизацией: образованность не вырастает здесь, как в Византии, из античной традиции, а имеет поначалу выраженный

миссионерский характер. Это отражается и на характере переводной литературы, имевшей хождение в Киевской Руси: это прежде всего апологетическая, нравоучительная и церковноисторическая литература, античная образованность здесь — в отличие от Византии — практически не представлена. Существенно, что на Руси (так же как на Западе) школьное образование становится делом духовенства и приобретает религиозный характер, тогда как в Византии школа оставалась светской.

Из сказанного не следует, конечно, что византийская гуманистическая культура вовсе не отложила отпечаток на жизнь Киевской Руси. Ее следы можно видеть и в рельефах Диониса и Геракла, украшавших дворец св. Владимира, и в ссылках Климента Смолятича на античных авторов, когда он пишет к князю, и в скоморошеских играх при княжеском дворе. Можно думать, что такие явления возникали в результате непосредственных или опосредованных контактов киевского двора с двором константинопольским, и были приметой особой княжеской культуры. Памятник этой культуры можно видеть в Молении Даниила Заточника (которое впоследствии получило, конечно, совсем иное осмысление). Достаточно указать на пассаж, описывающий подвиги скомороха, с его уникальными гречизмами (*фар, отояр, уxo церковное*) и упоминанием византийских реалий (*побрумие* — 'ипподром'). Для Руси, однако, это явно периферийная традиция, исчезающая по мере сокращения контактов с Константинополем, растеривающая свои памятники, забывающаяся и не сообщающая стимулов последующему развитию. Если сосредоточиваться на общих тенденциях, то Русь выступает как наследница именно той византийской культуры, которую я условно назвал аскетической.

Развитие гуманистической культуры в России иногда связывают со вторым южнославянским влиянием (Р. Пиккпо, Д. С. Лихачев), проводя параллель между явлениями русской культуры XV в. и началом Ренессанса в Западной Европе. Это совершенно разные феномены, хотя и тот и другой содержат компонент византийского влияния. Речь идет здесь, однако, о влиянии разных византийских культур. В Византии XIV в. конфликт двух традиций обостряется, что было связано не в последнюю очередь с приближающимся крахом империи. В этих условиях аскетическая культура стремится к эмансипации церковной жизни от имперской политики, к переустройству духовенства, для нее оказывается лишним значением противопоставление империи и варварского мира. В то же время гуманистическая традиция ищет выхода в политическом союзе с Западом, при котором религиозные проблемы отодвигаются на второй план. Духовное возрождение в России конца XIV — начала XV в. обращается как к питательной почве к обновленному исихатскому движению в Византии, представляющему развитие аскетической традиции. Духовное развитие Запада, напротив, находит дополнительный стимул в той культурной активности, которую приносят в Италию представители византийской гуманистической образованности. Таким образом, в определенной перспективе столь значимая для нашего культурного сознания оппозиция России и Запада может рассматриваться как трансформация противостояния двух духовных традиций Византии — сколь бы существенно они ни были переосмыслены, в их новом размежевании проступают черты первоначального антагонизма.

То византийское гуманистическое наследие, которое оказалось усвоено Западом, вновь приходит в Россию в XVII в., причем западное влияние объединяется здесь с греческим. Действительно, после турецкого завоевания аскетическая традиция хотя и не исчезает вовсе, но не создает более собственной образованности, способной к культурной экспансии. В XVI и XVII вв. образованные греки — это, как правило, представители гуманистической традиции, учившиеся на Западе и усвоившие ту ренессансную духовность, в развитии которой столь значительную роль сыграли их предки. Именно к этому направлению принадлежат те деятели греческого происхождения, которые пользуются влиянием в России в указанный период (Паисий Лигарид, братья Лихуды). Исключением здесь

является Максим Грек, осуществивший — и в своей судьбе, и в своем мировоззрении — уникальный синтез гуманистической и аскетической культуры; недаром в позднейших конфликтах к его авторитету могут отсылать обе спорящие стороны. Как бы ни было, Максим остается исключением, и греки предлагают России те же ценности, что и Запад. Именно в силу этого западное влияние объединяется с греческим.

Возникающая в этот период новая культурная система характеризуется теми же отличительными признаками, что и все другие реализации византийской гуманистической традиции. В этой системе особая ценность приписывается философской и риторической образованности, образцом которой выступает античность; обращение к античной культуре имеет здесь нормативный характер. Религиозное умозрение вводится в рамки систематического богословия; аскетический и экклезиологический опыт как источник богословия оказывается отодвинутым на второй план сравнительно с рациональным наукообразным построением, это приводит к существенному изменению духовности. Одновременно с этим изменением происходит и становление имперской модели в отношениях церкви и государства. Развивающаяся на этой почве сакрализация монарха непосредственно ориентирована на образец императорского Рима и его византийские трансформации (с особой яркостью это проявляется в Петровскую эпоху).

Кардинальный характер происшедшей в этот период смены культур отразился в глубине того конфликта, который разделил официальную церковь и старообрядчество. В вызванной расколом полемике можно обнаружить многие характерные черты, известные из споров представителей гуманистической и аскетической традиций в Византии. Это относится и к проблеме священства и царства, и к вопросу о неизбежности церковных установлений, и к области собственно культурных ценностей (в частности, значения античного наследия). Естественно, конечно, что во всех этих вопросах существенно сказывалась и национальная специфика.

В XVIII в. гуманистическая традиция кажется окончательно победившей. Об этом свидетельствует и установившаяся система образования (в частности, образование духовного), основой которого служит изучение классических авторов, и утверждение школьного богословия, и синодальный строй церковного управления (которое можно рассматривать как странную трансформацию все той же имперской идеи). Однако аскетическая традиция так или иначе сохраняется — речь идет не только и не столько о старообрядцах, сколько вообще о тех сферах национальной культурной и религиозной жизни, которые остаются вне пределов государственной регламентации.

При всей государственной поддержке гуманистическая культура никогда не достигает в России самодостаточности, и при любых послаблениях государственной религиозной и культурной политики аскетическая традиция вновь являет свою жизненность, пробиваясь как зелень через потрескавшийся камень. Это очень заметно в конце XVIII в., когда до России доходят переводческие труды Паисия Величковского (прежде всего Добротолюбие) — вместе с данным им образцом обновленной монашеской жизни. Показательно, что это движение находит поддержку у митрополита Гавриила Петрова, многие годы старательно игравшего роль верного адепта екатерининского режима.

Дальнейшие моменты наметившегося в конце XVIII в. духовного развития — деятельность Серафима Саровского, оптинских старцев — хорошо известны и не нуждаются в комментариях. Естественно, что это развитие встречает постоянное сопротивление гуманистической культуры и всей официальной церковно-государственной идеологии — во многих случаях здесь воспроизводятся архетипические модели противостояния империи и монашества, отработанные в Византии. В этот период особенно ярко сказывается отсутствие самодостаточности в русской гуманистической традиции. Действительно, в поисках народности, в попытках обрести органическую духовность гуманистическая культура в России постоянно стремится восполнить свою недостаточность, обращаясь

к аскетической традиции. Синтез этих двух традиций и придает русской литературе XIX в. — от Гоголя и славянофилов до Достоевского и Толстого — то особое духовное измерение, которое определяет ее значимость в истории русской и мировой культуры.

К началу XX в. аскетическая традиция завоевывает себе прочное место в русском духовном развитии; в это время здесь были в большой степени воссозданы принципиальные достижения византийской монашеской культуры. Это с особой яркостью сказалось после крушения Российской империи, когда для русского православия стали актуальными те же проблемы, которые стояли перед византийской духовностью в XIV—XV вв. В решении целого ряда экклезиологических и канонических вопросов, связанных в конечном счете с основами богословского умозрения, Деяния Поместного собора 1917—1918 гг., равно как сочинения митрополита Кирилла Смирнова или епископа Афанасия Сахарова могут рассматриваться как прямое продолжение того церковного творчества, которое было связано с исихастской духовностью.

Заключая, хочу заметить, что я очень далек от того, чтобы сводить все богатство и разнообразие истории русской духовной культуры к борьбе двух выделенных выше традиций. Это лишь один частный аспект, открывающийся при особом ракурсе рассмотрения — при взгляде из Византии. Принципиальная возможность такого взгляда определена тем, что тысячу лет назад Россия приняла крещение «от грек». Мне кажется, что и этот подход — среди прочих — может принести плодотворные результаты в изучении русской духовности.

## II. ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ И МЕЖСЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ

### *А. М. ПЕПТКОВСКИЙ*

I. Вопросы, связанные с определением состава и количественных характеристик книжных комплексов, бытовавших в различные исторические периоды у южных славян и в Древней Руси, постоянно привлекают к себе внимание исследователей. Однако рассматривая как отдельные типы богослужебных книг (Лекционарии, Минеи, Триоди, Октоихи, Часословы, Служебники, сборники уставных чтений, певческие сборники), так и книжные комплексы, большинство исследователей либо вообще не учитывают богослужебную традицию, либо полагают, что она существенно не меняется в течение столетий. В таком случае вполне обоснованным является применение при изучении богослужебных книг методики изучения литературных произведений, рассматривающей изменения текста прежде всего как «результат работы древнерусского книжника» (*Лихачев Д. С.* Текстология. Л., 1983, с. 96—97), а не как результат развития и смены богослужебных традиций.

К сожалению, среди современных исследователей практически не утвердилось справедливое мнение об определяющем значении богослужебной традиции и, соответственно, богослужебного Устава (Типикона), регламентирующего эту традицию, при характеристике и изучении как отдельных типов книг, так и книжных комплексов, бытовавших в различные исторические периоды. Печальным примером может служить попытка реконструкции и определения количественных характеристик книжного фонда Древней Руси, проведенная Б. В. Сапуновым, в основе которой лежит убеждение о тождественности современного богослужения с богослужением Древней Руси и, соответственно, тождественности как набора, так и самих богослужебных книг, соединенное с незнанием Устава (*Сапунов Б. В.* Книга в России в XI—XIII вв. Л., 1978, с. 64—83).

Как известно, Устав (Типикон) являлся основным регулятором церковно-богослужебной практики, а также существенно влиял на строй религиозной и бытовой жизни средневекового общества. Регламентируя богослужебную практику, Устав (Типикон) определял набор и состав



богослужебных и четых книг — основной составляющей книжного комплекса Древней Руси. Тогда история развития и смены Уставов есть история развития и смены книжных комплексов конкретных исторических периодов. Поэтому для определения состава и характеристики книжных комплексов в различные периоды истории Древней Руси необходимо рассмотреть основные периоды развития церковных Уставов Древней Руси.

II. Славянские простветители Кирилл и Мефодий для организации правильного богослужения у новопросвещенных народов осуществили перевод необходимых богослужебных книг, набор и структура которых определялись соборно-приходским Уставом константинопольских храмов — Типиконом Великой Церкви (далее — ТВЦ), в соответствии с которым совершались церковные службы у славян (*Чишлянов Б.* Богослужебный чин, переведен от братья Кирилл и Мефодий в начале на Моравската им мисия. — Славистичен сборник. София, 1973, с. 57—68).

Богослужение Русской церкви в X в. также определялось ТВЦ (*Лисицын М.* Первоначальный славяно-русский типикон. СПб., 1911, с. 160), который вместе с соответствующим комплексом богослужебных книг был перенесен от южных славян. Этот Устав определял бытование следующих типов книг, образовавших как в Древней Руси, так и у южных славян древнейший книжный комплекс, восходящий к кирилло-мефодиевской традиции. В полном виде этот комплекс составляют:

1. Евангелие — краткий апракос;
2. Апостол — краткий апракос;
3. Паремийник;
4. Псалтирь, разделенная на антифоны, с припевами песенного последования и библейскими песнями;
5. Евхологион (Служебник и Требник);
6. Певческие сборники, содержавшие необходимые песнопения (типа византийского Азматикона);
7. Сборник<sup>II</sup> слов и поучений, гомиллярии, торжественники и синаксари, читавши<sup>ес</sup>я в храмах в воскресные и праздничные дни.

ТВЦ существовал в Древней Руси до татарского нашествия, когда торжественное соборное богослужение было практически прекращено, и оказал существенное влияние на последующую традицию. Славянские списки ТВЦ не сохранились, а некоторые певческие особенности, обычаи и чинопоследования ТВЦ сохранились в богослужении более позднего времени.

III. Монастырский тип богослужения, распространившийся в X в. у южных славян, был известен в Древней Руси почти со времени обращения. По меньшей мере, с ним были знакомы епископы Русской церкви и их окружение, но действительная необходимость в регламентации монастырского богослужения возникла в XI в. с образованием и ростом в Древней Руси монастырей. Для этой цели в середине XI в. Феодосий Печерский ввел в основанном им монастыре первый в Древней Руси монастырский Устав, список которого, воспроизводящий литургическую практику Студийского монастыря, был принесен из Константинополя в 1062 г. (*Лисицын М.* Первоначальный славяно-русский типикон, с. 164—172). Это был киновиальный монастырский Устав (далее — САУ — Студийско-Алексиевский Устав, традиционно называемый так по имени составителя) с ежедневными службами, включавший в свой состав многие чинопоследования ТВЦ, с константинопольским месяцесловом, совпадающим с месяцесловом ТВЦ. Вероятно, что вместе с САУ из Константинополя были принесены новые богослужебные книги, соответствующие САУ. Косвенно о константинопольском оригинале и отсутствии промежуточного южнославянского варианта древнерусских богослужебных книг XI в. свидетельствует выявленное М. А. Моминой отсутствие трипеснецов Константина Преславского в древнерусских Триодях (*Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных книг на Руси в XI в. (Доклад на Третьей международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию крещения Руси. Ленинград, 31 января — 5 февраля 1988 г.)).

Рассмотрим более подробно определяемый САУ книжный комплекс,

появившийся в Древней Руси во второй половине XI в. В состав этого комплекса входят:

1. Устав (Типикон), содержащий богослужебную и дисциплинарную части (типа ГИМ, Син. 330) ([Горский А. В., Невоструев К. И.] Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869, отд. 3, ч. I, с. 239—270);
2. Евангелие — полный апракос (2-й редакции по Воскресенскому (Воскресенский Г. А. Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по сто двенадцати рукописям Евангелия XI—XVI вв. М., 1896, с. 1);
3. Апостол — полный апракос (2-й редакции по Воскресенскому) (Воскресенский Г. А. Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. М., 1879, с. 33);
4. Паремийник, в основном сходный с Паремийником ТВЦ, но с редакцией уставных заметок;
5. Псалтирь, разделенная на 20 кафизм, с библейскими песнями;
6. Минеи служебные Студийского типа (типа Типографских миней 1095—1097 гг. (Ягич И. В. Служебные миней за сентябрь, октябрь, ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг. СПб., 1886);
7. Триоди Постная и Цветная Студийского типа (5-й, Гимовский тип по Моминой (Момина М. А. Вопросы классификации славянской Триоды. — ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983, с. 31);
8. Октоих изборный и Параклитик;
9. Ирмологий, содержащий ирмосы канонов Параклитика, Минеи служебных и Триодей;
10. Часослов Студийского типа (1-й редакции по Диаковскому) (Диаковский Е. П. Последование часов и изобразительных. Киев, 1913, с. 273);
11. Служебник Студийского типа и Требник;
12. Певческие сборники, содержащие основные песнопения обихода;
13. Четыре сборники, обеспечивавшие развитую систему уставных чтений минейного, триодного и седмичного кругов — Прологи, Торжественники триодный и минейный, Златоусты педельный, постный и цветной, Поучения, Толкования и другие чтения сборники (Виноградов В. П. Уставные чтения. Сергиев Посад, 1914, в. 1, с. 37—79).

Состав книжного комплекса определен на основании историко-литургической методики, рассматривающей соответствия указаний Устава и текстов богослужебных книг, структуры богослужебных книг, типа и особенностей богослужения. Принадлежность указанных Миней и Триодей к древнерусскому книжному комплексу САУ отмечал еще М. Лисицын (Лисицын М. Первоначальный славяно-русский типикон, с. 126—138, 175—193). В настоящее время М. А. Моминой разработан текстологический метод исследования богослужебных книг, независимое применение которого привело к аналогичному выводу о принадлежности к древнерусскому книжному комплексу рассмотренных типов Часословов, Октоихов, Ирмологиев, Миней и Триодей (Момина М. А. Проблема правки...).

Рост числа монастырей и общность многих составляющих элементов САУ и ТВЦ при различии типов богослужения (киновияльное монастырское и соборно-приходское) определили значительное влияние САУ на соборно-приходское богослужение Древней Руси в XIII—XIV вв., особенно после татарского нашествия, и привели к установлению практически одинакового по типу, но различного по количеству используемого гимнографического и четвего материала, богослужения как в монастырях, так в соборах и на приходах. Соборные службы отличались только большей торжественностью и сохранением отдельных особенностей ТВЦ.

IV. В XIV столетии на Православном Востоке и у южных славян повсеместно распространился Иерусалимский Устав (далее — ИУ), первоначально возникший в среде келлиотского монашества Палестины. Во второй половине XIV в., в связи с деятельностью митрополита Алексия, ИУ появляется на Руси, где с начала XV в. становится регулятором богослужения и церковной жизни, вытеснив САУ.

Для конца XIV—XV столетий известно три русских редакции ИУ:

1. Ранняя редакция (2-я редакция по Мансветову) (*Мансветов И. Д. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885, с. 273—274*), промежуточная между САУ и ИУ.
2. Основная редакция (4-я редакция по Мансветову) (*Мансветов И. Д. Церковный устав..., с. 280—281*), послужившая основой для всех последующих редакций ИУ на Руси, вплоть до редакции 1682 г. Для основной редакции существует полный комплект богослужебных книг.
3. Редакция «Око церковное», переведенная в 1401 г. в Константинополе предположительно Афанасием Высоким (3-я редакция по Мансветову) (*Мансветов И. Д. Церковный устав..., с. 274—280*). «Око церковное» отражает не только Иерусалимскую традицию, но Студийскую и Афонскую, а также современные литургические памятники — труды патриарха Филофея и синаксарь Никифора Ксанфопула (*Мансветов И. Д. Церковный устав..., с. 276—277*). Разнообразие материалов различных литургических традиций определило использование «Ока церковного» 1401 г. на Руси в качестве своеобразного литургического справочника, а не регулятора богослужения, что косвенно подтверждается отсутствием Миней и Триодей, точно соответствующих «Оку».

ИУ, при простоте совершения богослужения, имел по сравнению с САУ более распространенный суточный круг, предполагающий значительно больший объем гимнографического материала, в том числе и Иерусалимского менология, во многом не совпадающего в САУ. Поэтому введение ИУ должно было привести к изменению структуры и содержания традиционных богослужебных книг. В действительности же введение ИУ определило появление нового комплекса богослужебных книг, сходных с прежними по названиям, но отличных по структуре и содержанию.

Полный комплекс богослужебных книг ИУ образуют:

1. Устав (Типикон) Основной редакции;
2. Евангелие тетр служебный (4-й редакции по Воскресенскому) (*Воскресенский Г. А. Характеристические черты..., с. 1*);
3. Апостол служебный (4-й редакции по Воскресенскому) (*Воскресенский Г. А. Древний славянский перевод..., с. 50*);
4. Псалтирь, разделенная на 20 кафизм, с библейскими песнями;
5. Часослов Иерусалимского типа;
6. Миней служебные Иерусалимского типа, где гимнографический материал расположен под соответствующими рубриками в порядке использования на богослужении, со внесенными в текст паремиями;
7. Триоди Постная и Цветная Иерусалимского типа аналогичной структуры;
8. Октоих Иерусалимского типа аналогичной структуры;
9. Служебник Иерусалимского типа и Требник;
10. Певческие сборники, содержащие основные песнопения обихода;
11. Четыре сборники новых редакций — для минейного, триодного и седмичного кругов, учитывающие, при увеличенном количестве чтений, Иерусалимские и поздние Константинопольские чтения, неизвестные САУ (*Виноградов В. П. Уставные чтения, с. 145—203*).

V. Различия в составах книжных комплексов середины XIV и середины XV в. не осталось незамеченным исследователями и получило свое объяснение в обнаруженном А. И. Соболевским «втором южнославянском влиянии» (*Соболевский А. И. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV вв. — В кн.: Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, с. 5—6*), одним из проявлений которого, по мнению исследователя, явилось изменение книжного комплекса. В основе выводов А. И. Соболевского лежали выявленные при сравнении особенности «рядов рукописей» середины XIV и середины XV в.: 1) различия в редакциях Евангелия, Апостола, Псалтири и Миней; различия в редакциях и переводах произведений, бытовавших в ранний период; появление переведенного с греческого комплекса аскетической литературы; появление новых житий, сборников и литературных произведений (*Соболевский А. И. Южнославянское влияние..., с. 4—5*); 2) особенности

орфографии, языка, письма и орнаментации рукописей XV в. (*Соболевский А. И. Южнославянское влияние...*, с. 1—4).

Однако обнаруженные А. И. Соболевским графико-орфографические особенности, как показали исследования Л. П. Жуковской, датируются веком позднее и наблюдаются в рукописях второй половины XV — первой половины XVI в. (*Жуковская Л. П. Грецизация и архаизация русского письма второй половины XV — первой половины XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние»)». — В кн.: Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987, с. 144—176*), а исправление старых и перевод новых книг, отмеченные А. И. Соболевским, связаны с введением в конце XIV — начале XV в. Иерусалимского Устава на Руси и, соответственно, появлением нового книжного комплекса. Итак, указанные явления не связаны друг с другом, а объяснение их «вторым южнославянским влиянием» не вполне убедительно, поэтому следует еще раз обратиться к вопросу о «втором южнославянском влиянии», его времени, проявлениях и проводниках. Тем более, в этой же работе, характеризуя деятельность митрополита Киприана, митрополита Григория Цамблака, Пахомия Логофета и их окружения, А. И. Соболевский отмечал, что мы «не имеем права приписывать принесенным ими южнославянским текстам сколько-нибудь большого значения» (*Соболевский А. И. Южнославянское влияние...*, с. 12).

VI. Рассмотренный материал показывает, что Уставы регламентировали набор и вид служебных и четких книг Древней Руси, а история Уставов имеет определяющее значение при исследовании памятников письменности традиционного содержания. Поэтому неотложным делом является издание Уставов, прежде всего САУ и Основной редакции ИУ, необходимых всем исследователям рукописного наследия Древней Руси (в настоящее время автором готовится к печати краткое описание Уставов XII—XV вв., хранящихся в рукописных собраниях СССР).

### ИГУМЕН ИННОКЕНТИЙ (ПАВЛОВ)

Едва ли есть смысл много говорить о давно осознанной необходимости научного издания славянского перевода Священного Писания или, как принято говорить, славянской Библии. Это исторический долг славянской филологии и богословской науки славянских церквей. Учитывая место текстов Писания в славянском рукописном и старопечатном наследии и их значение в истории культуры славянских народов, становится ясно, что к такому изданию неизбежно будет обращаться широкий круг славистов — лингвисты, литературоведы, богословы.

Говоря о возможных принципах такого издания, прежде всего нужно обратиться к тем предположениям, которые уже имели место на этот счет. Такие мы находим в частично изданных материалах Комиссии по научному изданию славянской Библии при Петроградской духовной академии (с 1918 г. при Российской Академии наук), существовавшей в 1915—1928 гг.

С тех пор прошло семь десятилетий (в связи с этим интересно отметить, что свои труды Библейская комиссия рассчитывала проводить двумя поколениями ученых в течение 60 лет). Славянская библиестика за это время не стояла на месте. Прогресс текстологии внес серьезные качественные изменения в характер исследований славянских текстов Писания. Нет уже смысла особо говорить и о современной технической оснащенной работе текстолога, о которой И. Е. Евсеев и А. В. Михайлов — слависты-библисты, ведущие деятели Библейской комиссии — едва ли могли и помыслить. Как же теперь мы можем отнестись к разработанному Комиссией проекту научного издания славянской Библии? Очевидно, что для своего времени это было серьезное достижение русской филологической науки. Более того, отдельные его положения могут сохранять значение как руководящие принципы и в наши дни. Однако в целом как вследствие значительного прогресса славянской филологии, так и вследствие определенной корректировки историко-богословских представлений,

связанных со славянским переводом Священного Писания, необходимо говорить о новых руководящих принципах его возможного научного издания.

Так, имеющиеся достижения славянской библейской текстологии свидетельствуют об исторической правоте А. В. Михайлова в вопросе о привлечении к исследованию (а равно и к изданию) текста максимального числа содержащих его рукописей. Именно это может обеспечить надежность выводов о его бытовании и необходимое качество кладущихся в основу издания списков. В противном случае первое и выбор второго в большей или меньшей степени будут грешить произволом.

Что же касается задачи и плана предполагаемого издания, то первая должна состоять в том, чтобы представить славянский текст Священного Писания во всех дошедших до нас его проявлениях и тем самым явиться надежным материалом для его истории, второй же, в связи с этим, должен отражать историческое бытование текстов Писания в славянской среде.

Каков же может быть план возможного издания и какие могут быть его принципиальные обоснования филологического и историко-богословского характера?

Прежде всего, последнее целесообразно выпускать двумя сериями — основной, дающей научное издание текстов Писания в их типологическом и историко-текстологическом бытовании, и дополнительной, в которой следует публиковать отдельные памятники, важные как вспомогательный материал. Начало изданию дополнительной серии («Памятники славянского перевода Священного Писания») практически положено Комиссией по сохранению и изданию памятников письменности при Ленинградском отделении Советского фонда культуры (председатель д-р фил. наук А. А. Алексеев), подготовившей материалы (вводные статьи) к публикации Острожской Библии 1580—1581 гг. В стадии подготовки находятся также же материалы к изданию Геннадиевской Библии 1499 г.

Основной дефект плана издания, принятого в 1915 г. Библейской комиссией, состоит в том, что он не учитывает реального бытования текстов Писания в церковнославянской литературно-языковой среде, воспринявшей традицию византийской библейской кодикологии. В связи с этим даже само название «славянская Библия» неправомерно, поскольку у греков Библия была лишь частная и к тому же нетипичная форма хранения Священного Писания, а в церковнославянскую литературно-языковую среду она проникла лишь к концу XV в. как результат влияния латино-немецкого Запада. Впрочем, в связи с усвоением в XVIII в. схоластических схем в русском богословском сознании эти понятия стали синонимироваться.

Но, несмотря на это, научное издание славянского перевода Священного Писания все же следовало бы начать именно с Библии, поскольку оформившийся в конце XV — XVI в. славянский полный свод Священного Писания во многом явился отражением его истории у славян. Мы найдем здесь и кирилло-мефодиевский слой (Псалтирь), и мефодиевский (Притчи, Екклесиаст, Сирах, Софония, Аггей, Захария и Малахия), и околемефодиевский (Царства, Иов, Апокалипсис). Осьмикнижие и большинство Пророков представляют здесь две древнеболгарские редакции перевода эпохи царя Симеона. Есфирь и Песнь Песней отражают русский вклад в славянский перевод, а Евангелие и Апостол (Деяния и Послания) дают своеобразный *textus receptus*, выработавшийся в XIV в. в южнославянской среде и получивший в XV в. господство на Руси. Учитывая, что планируемое мероприятие — это не только печатное издание, но и прежде всего обработка фактического материала при помощи компьютера, мы получим таким образом банк информации, который может дать базу для многих последующих разработок, связанных с изучением и изданием соответствующих славянских текстов Писания.

Хотя несомненно, что в основу издания указанного конкретного раздела (оно может составить 5—7 первых томов основной серии) должен быть положен текст Геннадиевской Библии как протографа данного кодикологического типа, оно должно также учитывать разночтения всех

известных списков славянской Библии XVI в., а также острожского (1580—1581) и московского (1663) изданий. Последние особенно важны, поскольку они позволят выявить в полной мере редакторскую работу острожских справщиков и значение для первого из этих изданий других источников, помимо списка с геннадиевского кодекса, — альдинского издания греческой Библии, Вульгаты, южнославянских рукописей ветхозаветных сборников, чешской и польской Библий, «Бивлии русской» Фр. Скорины. Причем в том случае, где в Острожской Библии дается собственный перевод того или иного текста (например, в книге Есфирь), он может приводиться параллельно тексту списков.

Дальнейший же план издания, при выходе тех или иных его частей по мере их готовности, может быть таким. ПАРЕМИЙНИК по всем известным его спискам (около 70) с обязательным привлечением паремийных чтений из триодей и миней и исследованием, касающимся текстологических и типологических особенностей отдельных семей этого богослужебного сборника ветхозаветных текстов.

Ч е т ы и т е к с т ы (некоторые по сложившейся традиции с толкованиями) следует издавать в их наиболее тишичной кодикологической форме, в какой они были перенесены на славянскую почву. Хотя здесь для удобства пользования соответствующие темы, заключающие ту или иную форму, можно делить на выпуски.

Итак, следующие тома Ветхого Завета:

ОСЬМОКНИЖИЕ (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судей и Руфь). И хотя мы встретим значительное количество русских списков Пятикнижия и, соответственно, книги Иисуса Навина, Судей и Руфи в соединении с Царствами, все же Осьмокнижие должно быть отдано предпочтение как традиционно византийскому и изначальному в славянской среде;

ЦАРСТВА (1—4 книги Царства). К ним может быть присоединен древнерусский перевод (XII в.) с еврейского оригинала книги Есфирь, поскольку такое соединение типично для русских списков, в которых он достаточно широко бывал;

ПСАЛТИРЬ. Этот том должен состоять из 1) Псалтири (псалмы и песни Священного Писания) в кирилло-мефодиевском переводе, которая, несмотря на обилие списков (не менее 4 тыс. XI—XVII вв.), отличается известной стабильностью своего текста. По-видимому, количество рукописного материала, привлекаемого для издания этой части, можно ограничить XVI в. или даже XV в.; 2) толкований (псевдо) Афанасия Александрийского на Псалтирь, представляющих древний послемефодиевский перевод, и 3) толкований на Псалтирь Феодорита Киррского, переведенных в симоновскую эпоху.

КНИГИ ПРЕМУДРОСТИ, иначе называемые учительными. В дошедшей до нас до-геннадиевской традиции этот тип сборника включал в себя Притчи, Екклесиаста (последний следует издать в двух видах перевода — мефодиевском и восточнославянском толковом), Песнь Песней (издать следует все ее переводы: мефодиевский, восточнославянский толковый (катены) (XII в.), восточнославянский с еврейского оригинала (XII в.) и сербский Константина Костенецкого — толкований Феодорита Киррского (около 1427 г.), Иова (с сокращенными и с полными толкованиями Олимпиодора, с которыми дошел текст этой книги во всех наличных списках) и Сираха;

ПРОРОКИ — 12 малых и 4 великих (XII—IV) в том виде, в каком этот тип сборника дошел до нас, начиная с симоновской эпохи: Исая, Иеремию, Иезекииль, Осия, Иоиель, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум, Софония (1-я глава) — с толкованиями Феодорита Киррского; Даниил, Софония (кроме 1-й главы), Аггей, Захария и Малахия — без толкований. Кроме того, книга пророка Даниила должна быть издава так же в начальном мефодиевском переводе и с толкованиями Ипполита Римского, представляющими собой послемефодиевский перевод.

С научным изданием и обработкой Новозаветных отделов дело обстоит гораздо сложнее вследствие как обилия рукописного материала, так и его типологического, а главное, редакционного разнообразия.

Поэтому следование типологическому и историко-текстологическому принципам при подготовке выпусков новозаветных отделов особенно важно.

Последовательность или же расположение этих выпусков, на наш взгляд, должна определяться так: Евангелие — краткий апракос: этот тип лекционария должен стоять на первом месте как древнейшее из дошедших до нас отражение славянского перевода Евангелия; Евангелие — полный апракос (критическое издание текста и исследование текстологии и типологии различных видов этого типа лекционария); Четвероевангелие древних редакций (по спискам XI—XIII и части XIV вв.); Учительное Евангелие Константина Преславского; Толковое Евангелие Феофилакта Болгарского; Евангелие — сверхкраткий апракос; Четвероевангелие — новой редакции (Евангелие — апракос новой редакции едва ли стоит выделять в особый выпуск, поскольку текстологически оно почти полностью зависит от предыдущего); Апостол — краткий апракос; Апостол — полный апракос; Апостол четий (Дейния и Послания); Апостол толковый (Послания и толкования к ним в послемефодиевском переводе); Апостол четий в древнеболгарском переводе эпохи Симеона; Апостол — Евангелие — апракос; Апостол четий новой редакции. При этом выпуски могут составить три особых тома текстов: лекционарных, четых и толковых.

Особую сложность представляют списки Евангелия и Апостола, если так можно сказать, переходного периода, когда со второй половины XIII и до последней четверти XIV в. южнославянские книжки все более отходили от некоторых достаточно стабильных чтений древних редакций, а находившаяся в процессе становления новая редакция еще не обрела контролируемой текстологической традиции.

Здесь, правда, успела образоваться и некая промежуточная редакция, представленная рядом списков, о которых особо будет сказано ниже в связи с Чудовским Новым Заветом. Но все же имеется некоторое количество рукописей XIII—XIV вв., где в различных, порой неожиданных вариантах смешаны признаки старого и нового (например, в русском списке Евангелия — полного апракоса XIII в. (ГПБ, собр. Погодина, № 13), в Четвероевангелии царя Ивана Александра 1356 г. и в некоторых других). Видимо, преобладание тех или других должно иметь значение для классификации каждой отдельной рукописи.

Апокалипсис (текст и толкования Андрея Кесарийского, с которыми, как правило, с послемефодиевского времени переписывалась эта книга). Апокалипсис вместе с исследованием текста может составить особый том или же быть присоединен к тому толкований.

Отдельный том должен составить целокупный славянский Новый Завет, известный в русском списке — Чудовском, усвоенном митрополиту Киево-Московскому Алексию, но отразившем труды целого поколения южнославянских книжников, что и должно быть показано в критическом аппарате к находящимся там текстам Евангелия, Апостола и Апокалипсиса.

Несколько замечаний следует сделать относительно методики обработки данных рукописей и подготовки издания. Видимо, есть смысл после публикации Библии начать работу с лекционарными текстами, данные которых как первоначальные будут иметь важное значение при подготовке критического аппарата изданий четых и толковых текстов. Необходимо также учитывать цитаты из Писания в переводах патристической и литургической литературы, а также в произведениях древних славянских писателей, для чего потребуются специальная исследовательская программа. Этот важный момент, кстати, учитывал в свое время проект Библейской комиссии.

Думается, что издание 16—18 томной серии славянского Священного Писания даст исследователям достаточно полный, а главное, надежный фактический материал, наглядно представляющий его историю.

Сколько же лет потребуется на проведение необходимых исследований для осуществления издания основной серии? Конечно же, компьютеризация позволит значительно ускорить тот раздел работы (считывание текстов и обработка полученных данных), на который Библейская комиссия и отводила несколько десятилетий. Однако в конечном счете как скорость, так и надежность всего предприятия зависят от количества привлекаемых к участию в нем специалистов. Здесь нужно сказать, что работа над подготовкой научного издания славянского перевода Священного Писания могла бы в настоящее время осуществляться на базе международного сотрудничества заинтересованных ученых-славистов при поддержке славянских церквей и соответствующих научных учреждений. Понятно, что ведущее место в случае осуществления этого замысла принадлежит советским ученым и научным учреждениям по причине концентрации подавляющего большинства пушного рукописного материала в собраниях СССР, а также вследствие наличия здесь необходимой научно-филологической традиции, выросшей на основе изучения этого материала. Ясно, что весьма существенным должен оказаться и вклад ученых и научных учреждений других стран, в особенности Болгарии и Югославии, где накоплен большой опыт изучения памятников южнославянского происхождения.

В заключение остается надеяться, что эти рассуждения не оставят равнодушными всех тех, кому дороги культурное наследие и духовные судьбы славянских народов.

### *СВЯЩЕННИК БОРИС ДАНИЛЕНКО*

В рукописных собраниях нашей страны литургические тексты представлены значительной частью древних славянских рукописей. Более того: многие книги Древней Руси, традиционно относимые к четым, как по редакции, так и по первоначальному употреблению могут быть отнесены к богослужебным. Достаточно в качестве примера вспомнить славянское первопечатное издание Лествицы 1647 г., предваренное многими рукописными вариантами, ориентированное в первую очередь на богослужебное употребление. В этом издании текст классического памятника христианской аскетической мысли разбит на отрывки — з а ч а л а, предназначенные для чтения за богослужениями во время Великого поста.

Литургические памятники Русской церкви в наши дни привлекают все большее внимание исследователей. И хотя сейчас круг таковых довольно узок, есть надежда, что и ближайшее время доброе наследие отечественной литургической науки будет не только сохранено, но и преумножено новыми труженниками.

Не пытаясь свести свое выступление к апологии литургической науки, замечу, что в конце XIX — начале XX в. русская академическая традиция уже имела в своем арсенале фундаментальные исследования как по истории православного богослужения вообще, так и по истории памятников письменности традиционного содержания. Достаточно вспомнить имена профессоров духовных академий И. Д. Мансвотова, П. Ф. Красносельцева, А. А. Дмитриевского, протоиерея Михаила Лисицына, М. Н. Скабаллановича, А. П. Голубцова.

При обилии литургических памятников отечественных собраний следует подумывать о систематическом их исследовании. Для начала и успешного продвижения такой работы подспорьем, которое оценит каждый литургист, смогли бы стать не только специальные указатели, но и издания, воспроизводящие как отдельные рукописные памятники, так и печатные издания. Микрофишевые издания некоторых наиболее интересных списков основных литургических памятников расширят возможности исследователей в этой области. Вполне уместно продумать и спланировать эту работу, учитывая все то, что было сделано на этом поприще прежде.

Представляется необходимой классификация литургических памятников, в том числе и старопечатных. Говорить о полном каталоге следует отдельно, но упомянуть о самых, на мой взгляд, основных его разделах уместно сейчас.



1. Во-первых, следует выделить собственно богослужебные уставы, излагающие последования суточного, седмичного и годового богослужебных циклов в соответствии с бытовавшими на Руси, как и в славянском мире, уставными традициями Великой Церкви, студийской и иерусалимской. Некоторые наиболее богатые в содержательном отношении редакции, соответствующие каждому из этих вариантов т и п и к а, должны быть опубликованы прежде всего. Подготовка критических изданий, требующая длительного времени и больших усилий, может быть предварена публикацией наиболее интересных рукописей, таких как рукопись славянского перевода Алексеевского устава — № 330 Синодального собрания ГИМ.

2. Следующий раздел может быть представлен оригинальными русскими памятниками уставного содержания — в первую очередь соборными чиновниками и монастырскими обиходниками. Как известно, А. П. Голубцов смог издать несколько соборных чиновников: Московского Успенского, Новгородского Софийского, Нижегородского и Холмогорского Преображенского соборов. Свои изыскания на поприще анализа текста этих местных уставов он объединил в своем исследовании.

Упомянутые издания — лишь начало ряда, который можно выстроить из подобного рода отечественных литургических памятников. Кроме перечисленных к ним следует прибавить еще некоторые, например, соборный чиновник Зарайского Никольского собора. Особое место и, к сожалению, не освещенное до сих пор в литературе, занимает и монастырский обиходник. Соборные чиновники и монастырские обиходники — это материал, представляющий особый интерес как для исследователя-литургиста, так и для любого специалиста, занимающегося русской христианской культурой. Дело в том, что такого рода сборники хранят огромное количество дополнительных и до сих пор не введенных в научный обиход свидетельств исторического характера. Часто они содержат оригинальные русские гимнографические тексты, что помогает ориентироваться в той культурной ситуации, которая сложилась ко времени появления того или иного памятника, определяя степень «самостоятельности» русских книжников.

Надо сказать, что сами по себе русские богослужебные уставы не были сборниками постоянного содержания. В них всегда находил место оригинальный русский материал, не связанный напрямую с византийскими прообразами. И переводчики, редакторы уставных сборников подходили к своей работе как к работе творческой, а не механической. Поэтому такие памятники дают нам возможность выделять из их состава главы-статьи, посвященные именно русским особенностям богослужения.

Часто отдельные главы в составе устава носят самостоятельный характер, однако контекстуально они связаны со всем сборником. В числе таких хотелось бы упомянуть О к о з р и т е л ь н ы й у с т а в архиепископа Геннадия Новгородского, возникший в новгородской среде в конце XV в. Этот памятник прежде не был исследован, изучен и опубликован. Он представляет интерес не только как литургический памятник, но и потому, что он являет собой определенный подход к проблеме формализации большого числа различных типов служб по Иерусалимскому уставу. И этот подход представляется в наши дни в семантическом отношении вполне современным и серьезным.

3. Особый интерес, несомненно, вызовет свод статей, которые можно было бы объединить наименованием «Месяцесловы», являвшиеся главными различного рода сборниками, в частности, того же устава.

По составу месяцесловных глав можно определить диптих почитаемых во время создания соответствующего уставного сборника на Руси святых, проанализировать состояние гимнографического материала. Опираясь на этот материал можно говорить об определенных влияниях на русскую гимнографию со стороны как Византии, так и славянских стран.

4. В качестве группы можно выделить и богослужебные книги — часословы, октоихи, триоди и прочие сборники традиционного содержания.

5. Следует обособить и календарные литургические памятники Древней Руси.

б. Кроме того, хотелось бы остановиться на очень интересном классе памятников. Это толковые литургические тексты, заворающие, несомненно, особое место в древнерусской литературе. Надо сказать, что они с историко-богословской и чисто практической точек зрения отдельно характеризуют богослужения суточного круга, литургию, а также весь годовой цикл, как мисийный, так и триодный. Уместно упомянуть труд Н. Ф. Красносельцева, коснувшегося в своем обзоре памятников такого рода. К великому сожалению, это единственная работа в отечественной науке, дающая источниковедческий анализ древнерусских литургических толкований. Его труд в некоторой степени дополнен изысканиями проф. К.—Х. Фельми из ФРГ, который занимается историей русской литургики.

Было бы интересно подумать о создании антологии толковых литургических текстов. Она заинтересует многих исследователей как собрание материалов, дающих представление о философских взглядах человека Древней Руси. В частности, мы сможем, имея такую антологию, отказаться от ставших традиционными взглядов на русскую школу толкования богослужения как исключительно на традицию аллегорического толкования, не использующую типологический метод и лишенную исторических экскурсов.

### *В. Г. ПУЦКО*

Прежде всего я буду говорить о более ранних литургических памятниках, очень пестрых по составу текстов внутри каждого из них.

Мы имеем дело с различными переводами, в чем я мог в свое время убедиться, работая с рукописями XI—XIII вв. Одна и та же фраза в различных списках Евангелия звучит неодинаково. Так, для короткого текста, представленного на киевской мозаике Златоверхого Михайловского монастыря, удалось найти всего две параллели в памятниках двух столетий. Очень сложно с выяснением состава не только Стихирарей и Кондакарей, но и других сборников богослужебных текстов.

Вопрос о том, какие книги можно считать литургическими памятниками, не имеет однозначного решения, как и вопрос об их количестве, необходимым для совершения богослужений в определенном храме. Относящиеся к XII в. два-три списка таких книг вовсе не говорят о том, что эти инвентари образцовые. Как известно, современная Чехословацкая православная церковь в некоторых своих приходах обходится одной книгой — *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů Pravoslavné církve*. В Русской православной церкви это невозможно, даже для самого маленького прихода.

Обратившись к практике изучения, нужно сказать, что русская литургическая школа имела славные имена. В современную эпоху особенно много потрудились: в Югославии — проф. Лазарь Миркович, а у нас — недавно скончавшийся проф. Н. Д. Успенский. В период разрыва традиций он был в нашей стране единственным человеком, который, в меру своих возможностей, осуществлял широкое изучение литургических памятников. Школьный курс литургики и научное изучение литургики с широким пониманием ее задач — это разные вещи.

Не совсем приятный вопрос о программах. На них мы очень богаты: есть выработанные в конце прошлого века, и в особенно большом количестве имеем программы XX в. Но что из намеченного реализовано?

Если выдвигать благие пожелания — нет предела их числу. Но если исходить из реальных возможностей, — бесполезно вернуться с пса на землю. До сих пор мы пользуемся тем, что было издано 100 лет тому назад незабвенным акад. И. В. Ягичем и другими тружениками славяноведения. Продолжения издания Миней так и не последовало. Так что вопрос о реальных возможностях, о реальных кадрах и о реальных выходах из создавшегося положения, я думаю, не праздный вопрос.

## В. А. ЧЕМЕРИЦКИЙ

Я не историк, занимаюсь древней белорусской литературой, но хотел бы кратко высказаться по некоторым вопросам, недостаточно освещенным в выступлениях предыдущих ораторов. Так, следует особо подчеркнуть ту огромную роль, которую сыграла русская церковь в период феодальной раздробленности в сохранении духовного и культурного единства восточных славян, поистине выстраданного всем ходом сложного исторического развития Руси, в идеологической подготовке их будущего политического объединения.

В связи с этим хочу привести цитату из одного очень интересного документа XIV в. — соборного определения константинопольского патриарха Антония о низложении митрополита Пимена и восстановлении Киприана (1389). В нем, в частности, говорится: «Изначала установлено, чтобы вся русская церковь была пасома и управляема одним митрополитом. Не на добро и не на пользу им будет, если и церковная область распадется на многие части, что, напротив, единый для всех митрополит будет как бы связью, соединяющей их с ним и между собою. Установили там одну власть духовную за невозможностью привести к единству власть мирскую... И этот порядок пусть нерушимо соблюдается отныне и впредь во веки, ибо мы опытом удостоверились, какое зло — разделение и раздробление той церкви на части и какое благо быть одному митрополиту во всей той области».

Царьград, выступая за единую общерусскую митрополию, заботился прежде всего о сохранении своей власти над русской церковью и удобстве управления. Однако в этом документе отразилось также стремление русского духовенства сохранить в трудных условиях политической раздробленности духовное единство восточных славян. Русская церковь продолжала играть свою объединяющую роль и позже, в XV в., когда окончательно сформировались два основных центра политической централизации восточнославянских земель — Великое княжество Литовское и Великое княжество Московское. И даже тогда, когда общерусская митрополия разделилась на две, борьба литовского и московского митрополитов за право духовно управлять всею Русью имела положительное значение, потому что она выражала общее стремление к объединению, поддерживала то культурно-историческое единство восточных славян, которым они обладали как народы, происходящие от одного корня.

Празднование тысячелетия крещения Руси — большое событие. Это одновременно и тысячелетие письменности у восточных славян, тысячелетие русской, белорусской и украинской литератур. Несомненно огромное значение христианства в процессе духовного становления трех братских славянских народов. Однако нельзя забывать той сложной роли, которую играла православная церковь на разных этапах истории в разных регионах Руси. Если более пристально посмотреть на роль этой церкви, например, в Белоруссии в XVI—XVII вв., то станет очевидной ее неодоимая значимость. С одной стороны, православная церковь была хранительницей многих духовных ценностей и традиций Древней Руси, той материнской культуры, той духовной силы, которая помогала белорусам устоять против агрессии католицизма и колонизации, а с другой — служила сдерживающим фактором культурного прогресса. Ее роль в развитии собственно белорусской литературы, науки, просвещения того периода была очень противоречивой, отчасти даже отрицательной.

Православная церковь, ортодоксальное духовенство не поддерживали восточнославянского первопечатника, белорусского просветителя-гуманиста Франциска Скорину, который вынужден был покинуть Родину и уехать в Чехию. А ведь он издавал Библию, книгу каноническую, и издавал ее для православной «братии моей руси» и на общепонятном «русском» языке.

Позже, в эпоху Контрреформации, в период борьбы с наступающим католицизмом, с иезуитами, православная церковь, отстаивая и сохраняя древнее наследие, также слабо опиралась на местные культурные традиции, не всегда поддерживала народную культуру, белорусский язык, ко-

торый во многом из-за безразличного отношения светских и духовных феодалов и пришел в XVII—XVIII вв. в упадок. Православное духовенство так и не ввело этот язык в богослужение, очень мало переводило и издавало книг на белорусском языке, на практике пользовалось преимущественно церковнославянским и польским. Все это сдерживало развитие белорусской литературы и культуры в целом, рост национального самосознания белорусов и очень осложнило в тот чрезвычайно трудный период истории Белоруссии, борьбы и влияния разных политических и религиозных сил, поддержку народом православной церкви и духовенства. Крайний консерватизм и отсталость, оторванность от злободневных национальных проблем, снижение морального уровня привели к падению престижа православного духовенства и в значительной степени способствовали тому, что часть верующих переходила в католичество, протестантство, унию. Я уже не затрагиваю здесь истории русской церкви в Белоруссии XIX в., когда официальное православие фактически сомкнулось с великодержавной политикой русского царизма. Все эти вопросы требуют специального углубленного изучения.

Мне кажется, заслуженно говоря о больших достижениях 1000-летней роли христианства и Русской православной церкви в истории культуры и духовного развития восточных славян, не следует ее идеализировать, а надо оценивать объективно, видеть всю сложность, неоднозначность и противоречивость этой роли. Необходимо также учитывать, что исторические условия не всегда позволяли православной церкви полностью выполнять ту высокую миссию, которую она возлагала на себя.

*Вопрос:* Расскажите о древнем белорусском языке.

#### *В. А. ЧЕМЕРИЦКИЙ*

Это очень большой вопрос. На эту тему написано много работ. Я вижу, что здесь некоторые сомневаются в реальном существовании такого языка. Однако стоит ознакомиться хотя бы с работами Е. Карского, чтобы убедиться в неосновательности подобных сомнений. Об этом же говорят сотни произведений, оригинальных и переводных, написанных в XV—XVII вв. на старобелорусском языке, тысячи памятников деловой письменности, собранных в известной Литовской метрике.

#### *А. К. КАВКО*

Выступление В. А. Чемерицкого вызвало сомнение, если я правильно понял, в существовании древнебелорусского литературного языка. Вячеслав Антонович указал на источники, литературу. Можно сюда добавить и многотомный «Гістарычны слоўнік беларускай мовы», издаваемый ныне Институтом языковедения им. Якуба Коласа АН БССР. В этом году исполняется 400 лет со времени выхода в свет Статута Великого княжества Литовского 1588 г., вершинного творения старобелорусской письменности. Вспоминается вводное слово к Статуту, принадлежащее одному из главных его составителей и редакторов, подканцлеру Льву Сапеге: «А если которому народу встыдь правь своих не уметь, поготовю намъ, которые не обчымъ якымъ языкомъ, але своимъ власнымъ права списаные маемъ». Правомерно, как видим, говорить и о языке, и о языковом самосознании его носителей, достаточно развитом для своего времени.

#### *О. В. ТВОРОГОВ*

Чтобы найти наиболее обстоятельные ответы на вопросы, обсуждаемые на нашем Круглом столе, вероятно стоит обратиться к тому весьма ограниченному по объему, и тем не менее чрезвычайно богатому материалу, который предоставляют нам памятники древнерусской книжности. О развитии литературы в первые века после принятия христианства мы знаем еще крайне мало: все внимание (и это естественно) было обращено на шедевры, на важнейшие памятники, определяющие развитие литературы

и общественной мысли. И в тени остались дошедшие до нас многие рукописи, которые при тщательном изучении позволяют лучше представить реальное соотношение жанров, сравнительное предпочтение, отдаваемое или жанрам, или памятникам, позволяют глубже осветить вопрос о соотношении оригинальной и переводной литературы, позволит более уверенно судить о характере книжной деятельности: переводах, переработках, использовании древнерусскими авторами византийских и болгарских образцов в своих произведениях. Для начала необходимо составить каталог памятников, дошедших до нас в древнейших списках. Уже проделанная в этом направлении работа убеждает, насколько продуктивен этот путь: установлены связи между отдельными рукописями, значительно расширены наши сведения о репертуаре обрацавшихся в те века текстов, собраны новые сведения об интенсивности переводческой деятельности. Лишь обращение к текстам даст возможность лучше судить о состоянии и движении философской, богословской, историографической мысли, о волновавших читателей нравственных проблемах, словом, позволит заглянуть в пока еще не открытый нами духовный мир русских книжников XI, XII и последующих веков.

### Р. М. ЦЕЙТЛИН

Я постараюсь не повторяться. До сих пор не было сказано о том, что, хотя христианство пришло к нам из Византии, азбуку, письменность мы получили из Болгарии. При дворе царя Симеона открыты цепнейшие надписи и на кириллице. Оригинальные русские рукописи все написаны кириллицей. До нас не дошло ни одной цельной глаголической рукописи. Видимо, глаголица на Руси употреблялась все же только как тайнопись. На Руси многократно переписывались болгарские книги, в процессе чего создавалась церковная русская письменность, которая оказала влияние на русский язык в целом. Одна из наших драгоценных рукописей — Остромирово евангелие 1056—1057 годов — восходит к восточноболгарскому оригиналу и, вероятно, является не первым, а вторым или третьим списком с этого оригинала.

О влиянии старославянского языка у нас говорят с какими-то извращениями, и этот тезис кое-кем рассматривается как непатриотический. Между тем старославянский язык как первый письменно-литературный язык славянства оказал не только большое влияние на русский язык, но и претерпел ряд существенных изменений на Руси. Эти изменения были, во-первых, облегчены близостью старославянского и русского языков; во-вторых, влияние старославянского сказалось на всех уровнях неравномерно, сильнее в области орфографии и лексики, причем в области лексики оно проявилось как в увеличении словарного состава за счет прямых заимствований, так и за счет семантического обогащения своих слов, особенно в сфере метафоризации. В-третьих, появилось множество своих слов, созданных по словообразовательным моделям старославянского языка.

В старославянском было много грецизмов, часть из них перешла в русский письменно-литературный язык. Ряд грецизмов был заимствован непосредственно из греческого языка уже в ранний период, когда христианство только-только набирало силу. Я думаю, что некоторые грецизмы были заимствованы в русском языке в результате личных контактов русских людей с греками на пути из варяг в греки.

Среди старославянизмов было много сложных слов. Отмечу также, что по старославянской модели сложного слова было создано и множество своих русских книжных сложных слов, которые отсутствовали в старинных славянских рукописях и никак не были связаны с греческим прототипом.

В результате влияния старославянской книжности на русскую в русском языке образовался целый ряд дублетов. А так как по закону языка две совершенно одинаковые по своему значению единицы не могли долгое время сосуществовать, один член пары исчезал из употребления, или же он получал новое значение или новый стилистический обертон. Так, старослав. *брег* было многозначным по сравнению с русским *берег*; *брег* сохра-

пил на русской почве только значение прибрежной полосы, в то время как это слово в старославянском означало также 'откос, холм, гора', причем не обязательно у водного пространства.

Характерны различные стилистические обертоны в старославянском и русском языках. Так, например, слова *правда* и *истина* никогда не были дублетами в старославянском языке. *Правда* — это 'то, что было правильно, справедливо', а *истина* — это 'то, что было на самом деле'. Но постепенно эти слова стали часто употребляться как слова-синонимы, и, более того, в русском языке произошла стилистическая переориентация, и *истина* стала восприниматься как общеславянское слово со стилистически книжным обертоном, а *правда* — как свое обычное стилистически нейтральное русское слово. Между тем следовало бы заметить, что *правда* — это как раз исконный болгаризм, потому что в основе семантики *правды* лежит значение прил. *правъ* 'прямой' (известное и в современном болгарском языке).

Когда говорится *правая вера*, то имеется в виду правильная, истинная вера, которая не отклоняется «от прямой», не имеет кривизны. Так, «Русская правда» должна была содержать с п р а в е д л и в ы е законы. Недаром возникло сочетание *правда и кривда*. Вообще антонимия прямого и кривого была очень тщательно разработана в древнем письменном языке, однако она не всегда учитывается. Например, когда переводится на современный язык евангельский стих о роде неверном и развращенном (Матфей XVII, 17; Лука IX, 41), считается, что *развращен* имеет здесь современное значение. На самом деле в евангельском тексте *развращен* значит 'не правой веры', т. е. отклонившийся от нее в сторону.

Говоря о влиянии старославянского языка на русский, необходимо отличать старославянизмы генетические, которые идут непосредственно из старославянских рукописей, от так называемых стилистических славянизмов, созданных в духе старославянской традиции, но отсутствующих большей частью в самих старославянских текстах. В истории русского литературного языка — это так называемые поэтические вольности, когда стихотворцы XVIII и почти всего XIX вв. пользовались, например, словами *брег* — *берег* — односложными и двусложными — просто по законам стихосложения. Например, Пушкин писал:

Вы нас уверили, поэты,  
Что теви легкою толпой  
От берегов холодной Леты  
Слетаются на брег земной.

Целый ряд старославянских слов утратил свои старославянские значения. Например, на Руси у слов с корнем — *млад* развилось значение, которое в старославянском употреблялось в словах с корнем — *юн-*. И только в производном *младенец* и в выражении *от(с)младых ногтей* сохраняется исходное старинное значение — *млад-* 'только что появившийся, еще мягкий'. Недаром у Крылова есть исконно русское «*от мягких ногтей*». Обычно старое значение сохраняется в производном или сложном слове или устойчивом словосочетании. Так славянизмы сохраняются, например, в выражении *денно и ночью* в отличие от *ночь* (ср. *нощь*); в слове *прохлада* сравните *холодный вечер* и *прохладный вечер* (хлад в старославянском означало 'свежесть'). Таким образом, в процессе постоянного усвоения старославянизмов, их умножения за счет собственных внутренних возможностей, русский язык стал еще более богатым и развитым, и в этом своем качестве он сейчас оказывает влияние на множество языков как славянских, так и не славянских.

#### Г. А. ХАБУРГАЕВ

Я — языковед, и акт крещения Руси интересует меня прежде всего в связи с историей восточнославянской письменной культуры, становление которой неразрывно связано с этим событием.

Давно замечено, что письменность и, соответственно, письменнo-литературный язык являются продуктом государственности: племена в пись-

менной фиксации речи не нуждались. Именно поэтому, между прочим, бесперспективными оказались очень популярные в 50-х годах поиски следов докириллической (и, следовательно, дохристианской) письменности у славян Восточной Европы: они были антиисторическими по своей сути, ибо основывались на допущении возможности появления буквенного письма до сложения надплеменных государственных объединений.

Учитывая, что распад родо-племенных отношений у славян относится к эпохе средневековья, нельзя не обратить внимания на то, что в этот исторический период формирующиеся государства (и не только в Европе!) непременно втягивались в орбиту распространения «межнациональных» монотеистических религий, становившихся идеологической опорой молодых феодальных монархий. Вследствие этого орудием духовной культуры средневекового государства неизбежно оказывался язык официальной церкви — независимо от того, в каких отношениях он находился с языком повседневного общения местного населения. Это универсальная закономерность в истории мировой цивилизации эпохи средневековья (см. распространение латыни в странах римско-католической ориентации, арабского — в странах Востока, принимавших ислам, и т. д.). Именно она и предопределила тесную связь процесса становления древнерусской письменной культуры с официальным крещением Руси в 988 г.

Те отношения, которые закономерно должны были привести к утверждению монотеистической религии, складываются на Руси к середине X в. В составленном Нестором очерке истории сложения Древнерусского государства длительный период после кончины мифического Рюрика («призванного») на княжение в 862 г. и умершего в 879 г.) заполнен легендами, которые народная память связывала с двумя именами: не имевшего отношения к Рюриковичам таинственного Олега и, судя по всему, первого достоверного для летописцев князя правящей династии Игоря, якобы княжившего, как и Олег, ровно 33 года и погибшего в 945 г., оставив вдовой Ольгу через 42 года после замужества... с малолетним (и единственным) сыном на руках. Очевидно, что неуравновешенный и не самостоятельный в своих поступках Игорь 945 года явно не мог быть тем умудренным жизнью старцем, который, будучи законным наследником Рюрика, 33 года находился в подчинении своего регента Олега, а после его смерти столько же лет благополучно правил страной и заключал важные международные договоры. Но для нас сейчас существеннее, как на протяжении всего этого периода характеризуются в летописи отношения русских князей с периферией. А они напоминают федерацию, в которой каждая племенная область, с 882 г. выплачивавшая регулярную (?) дань киевскому князю, еще сохраняет определенную степень политической самостоятельности — своих князей и советы старейшин. И только после гибели Игоря эти отношения коренным образом меняются.

Покончив в 946 г. с автономией деревлян, которым она предписывает твердые «уставы и уроки», Ольга затем распространяет эти типично феодальные порядки на все свое обширное государство, выступая при этом как его единоличная правительница. Вспомним запись под 6455 (947) г.: «Иде Ольга *Новугороду*, и уставы по *Мѣстѣ* погосты и дани, и по *Лузѣ* оброки и дани; и ловища ея суть по *всѣи земли* и знаменія и мѣста и погосты; и сани ея стоять *въ Пльсковѣ* и до сего дъне; и по *Дѣнѣпру* перевѣсища и по *Дтснѣ*... и възвратися къ сыну своему Къеву». В результате этих акций устанавливается хозяйственная и политическая система, которая на протяжении 30 лет не нарушается никакими внутривосточными событиями. В истории формирования централизованных средневековых государств подобная ситуация как правило создает внутренние условия для принятия монотеистической религии. И Нестор сообщает в записи под 6463 (955) г. о принятии Ольгой крещения, что фактически подтверждает и византийский император Константин Порфирогенет, который, рассказывая о посещении Ольгой Константинополя в 957 г., упоминает в составе ее личной свиты попа Григория.

В истории русской церкви Ольга обычно представляется как предвестница христианства, не позаботившаяся, однако, о крещении своих под-

данных, как это сделал ее внук Владимир. Пестор вполне определенно характеризует объективные условия именно такого развития событий: приняв крещение уже после того, как она передала управление государством своему сыну Святославу, Ольга могла надеяться на распространение христианства в государственном масштабе только с его помощью. И она предпринимает (!) такую попытку, неудачу которой летописец обосновывает отсутствием у молодого князя-завоевателя интереса к вопросам в н у т р е н н е й политики. Его ответ на уговоры матери («Како азъ хоцю инъ законъ прияти единъ? А дружина сему смѣются начьнуть») недвусмысленно говорит о том, что Святослав не видел, что может дать христианизация его политике внешних войн, в частности, с тогдашней союзницей Византии — христианской Болгарией, куда он мечтал перенести столицу своей обширной империи.

Исторический шаг к всеобщему крещению был сделан младшим сыном Святослава 26-летним Владимиром. Но и он, будучи воспитан бабкой-христианкой (что, можно утверждать, и предопределило обращение Владимира к византийской церкви), тем не менее принимает крещение не сразу, а только после восстановления внутривластической стабильности (нарушенной в 977 г. междоусобной войной его сводных братьев и восстановленной лишь к 985 г. после убийства Ярополка и подавления восстаний вятичей, ятвягов и радимичей) в централизованном государстве, объединившем всех славян Восточной Европы (хотя и не только славян), т. е. тогда, когда Киевская Русь стала самодержавной монархией, требовавшей единой государственной идеологии, которую она и нашла в христианстве. Поскольку ко времени крещения Руси христианская литература на «словенском» языке уже имела более чем столетнюю традицию и была известна и в Константинополе (где договоры с Олегом и Игорем, составленные Нестором в различные погодные записи первой половины X в., переводились для русских на церковнославянский язык — см. исследования С. П. Обнорского, Л. П. Якубинского и др.), и, надо думать, в Киеве (например, в домашней библиотеке Ольги-Елены), принятие крещения в 988 г. неизбежно вводило ее здесь в официальное употребление. А Русь, таким образом, оказывалась первой славяноязычной страной, сразу же знакомившейся с христианскими догматами на языке, который она восприняла как р о д н о й язык книжности, созданный Константином-Кириллом и Мефодием специально для славян (см. по этому поводу рассуждения Нестора в записи под 898 г.).

И, наконец, еще одно замечание, которым я хочу закончить свое выступление. Речь пойдет об известном пассаже из VIII главы «Жития Константина», дошедшего до нас в списках не ранее XV в., где говорится об обретении славянским первоучителем в 860 г. в Корсуне (т. е. как раз там, где, по преданию, спустя 128 лет крестился киевский князь Владимир Святославич) Евангелия и Псалтири, якобы писанных *рушькими* — *русьскими* — *сурьскими* буквами. Полтора столетия ученые комментаторы этого сообщения обсуждают проблему его достоверности, спорят о возможности связывать прилагательное «русскими» с указанием на восточнославянскую письменность докирилловской эпохи, игнорируя при этом то важнейшее обстоятельство, что речь здесь идет не о хозяйственных или владельческих записях, а об основных книгах христианского богослужения! Между тем невероятно, чтобы восточные славяне, до 988 г. не имевшие собственной церковной организации, уже в 860 г. располагали не просто буквенным письмом, а важнейшими богослужебными христианскими текстами на «своем» языке, а не на языке соседей, от которых отдельные жители восточноевропейских городов (в том числе и славяноязычные) могли уже в IX в. принимать крещение в индивидуальном порядке.

### Г. Г. ЛИТАВРИН

Я высказую одно несогласие. Нельзя походя решать, было ли государство или не было государство, было ли централизованное государство или нецентрализованное. Это очень сложные вопросы, и они так не решаются.



Мне очень приятно отметить, что наши дорогие гости, и о. Иннокентий Павлов, и о. Борис Даниленко, и А. М. Пентковский показали в своих докладах весьма высокий класс филологического подхода к древнеславянским текстам, к истории, к классификации, к историко-филологической судьбе отдельных классов текстов. Доклады показывают, что независимо от того, где мы работаем — в академии духовной или светской, у нас единая национальная задача, требующая более интенсивного, более планомерного исследования и издания нашего замечательного письменного наследия — древнеславянских текстов традиционного содержания.

Считаю уместным напомнить, что 30 лет тому назад, в 1958 г. на IV Московском съезде славистов по инициативе акад. В. В. Виноградова была учреждена Комиссия по церковнославянскому словарю. Параллельно с созданием словаря ставилась задача каталогизации и описания рукописей различных редакций древнеславянского (старославянского) языка. За истекшее время пражский коллектив выпустил 40 выпусков «Словаря старославянского языка», дойдя почти до конца буквы «с». Этот уникальный словарь помимо классических старославянских памятников, описанных полностью, включает все памятники моравской и чешской редакции древнеславянского языка, а также некоторые древнейшие и ценнейшие памятники других редакций. Над словарем русской (восточнославянской) редакции начал работу киевский коллектив. Весьма продвинулась работа в Скопле над созданием словаря македонской редакции, и почти готова к окончательной обработке и к изданию загребская картотека для словаря хорватской глаголической редакции. Не ясны результаты работы в Белграде над словарем сербской редакции, и несколько особняком ведется работа в Софии над словарем древнеболгарских памятников. Для реконструкции кирилло-мефодиевских текстов и переводов очень важна работа над лексикой и текстовой структурой памятников отдельных книжных школ, центров письменности, скрипториев. В связи с этим важно выделение и более поздних и не очень четко выделяющихся редакций, как, например, боснийская. Всякое желание нивелировать, затушевать языковые и текстовые особенности различных школ и редакций, приписать их в основном одному отдельному (этническому) языку, а таковых отдельных славянских языков в кирилло-мефодиевскую и более позднюю эпоху не было, ведет к методологической путанице и невозможности установить локальные (диалектные) различия, дающие ценные сведения для истории текстов и реконструкции исходного текста. Только опора на чисто лингвистические и текстовые показатели обеспечивает объективность и плодотворность исследования и ограждает его от национальных пристрастий и априорных догм. Именно в таком строго фактологическом и методологически последовательном ключе и выполнены вышеупомянутые доклады, представленные на Круглом столе.

О. В. Творогов подчеркнул роль памятников болгарской редакции в развитии древнерусской книжности и языка, болгаро-русские книжные связи. А. И. Рогов хорошо говорил об особенностях моравской редакции. Я сожалею, что до сих пор после А. В. Михайлова в России почти ничего не сделано в области изучения хорватской редакции, древних глаголическохорватских и русских параллелей. А эти факты вкупе с фактами безусловных и достаточно ранних моравско(чешско)-русских книжных связей дают многостороннюю картину культурных и литературных контактов древней Руси и свидетельствуют о том, что сводить все к болгарско-русским отношениям, которых никто не отрицает, значит в значительной мере упрощать картину. Блестящий доклад на Круглом столе Б. А. Успенского показывает, что факты далеко не исчерпаны, что мы можем надеяться на получение новых свидетельств о древнерусских контактах с западными славянами и расширить те представления, которые мы имеем по работам А. М. Соболевского, Н. К. Никольского, Р. О. Якобсона и др.

Статья 6496-го (т. е. 988-го) года Повести временных лет чрезвычайно насыщена историческими событиями: осада Корсуни, переписка с византийскими императорами Василием и Константином, крещение великого князя Владимира, возвращение в Киев, испровержение идолов, крещение народа, храмоздательная деятельность и многое другое (Повесть временных лет, — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII в. М., 1978, с. 124 и сл.). В летописной статье упоминаются также целых четыре памятника славянской письменности, в том числе «Вѣра крестеяньска» (исповедание), преподанная Владимиру по выходе из Корсунской кувели, и «ученье книжное», ради которого великий князь «нача поимати у нарочитые чади дети и даяти нача на ученье». Указанные записи имеют прямое отношение к становлению литературного языка Древней Руси и ее книжно-письменной культуры.

«Вѣра крестеяньска» представляет собой выполненный на восточнославянской почве перевод «Исповедания веры» известного византийского мыслителя Михаила Синкелла (ок. 760—846) (Повесть временных лет, с. 126—127). Кредо Михаила — это подлинный шедевр византийской догматики и философии при высочайшем совершенстве формы. Оставшийся неизвестным славяно-русский переводчик блестяще справился с немалыми трудностями при передаче сложного содержания и этой высокой формы.

Нас интересует пласт философской терминологии, несомненно присутствующей в «Исповедании», — византийские ученые средних веков были не только знакомы с классическими (античными) философами, но и смело вносили «внешнюю философию» в конфессиональные трактаты (*Dvornik F. Byzantine Missions among the Slavs. New Jersey, 1970, p. 274*). По этой причине Михаил Синкелл обильно пользуется философскими терминами, а славянский переводчик подыскивает для них соответствия на родном языке:

αἴτια — вина	πλάσμα — тварь, здание
ἀλήθεια — истина	σάρξ — плоть
ἀρχή — начало	τέλειος — съвършенъ
ιδιότης — собство, свойство	τύπος — образъ
μορφή — зракъ	φантаσία — мьчтаніе
οὐσία — соучность	φασίς — еСТЬСТВЪ

Примечательно, что Михаил Синкелл широко прибегает к приемам апофатического способа философствования, и славянский переводчик всегда оказывается на высоте своей трудной задачи — найти вразумительный эквивалент. Ср.: *нераздѣльнъ, нетѣльнъ, неподвижнъ, безначальнъ, неиздреченнъ, неразѣсьнъ, неизмѣннъ, безармьельнъ* и т. д.

Необходимо также иметь в виду, что Михаил Синкелл прибегает к сложным синтаксическим конструкциям для выражения сложных и разветвленных мыслей. Ср. ниже целых 10 причастных конструкций, осложненных к тому же придаточными предложениями:

- (1) *хотѣнемъ же отъца и дуга свою съспати тварь,*
- (2) *отъчьскихъ ядръ, ихъже не отъступи, съшедь,*
- (3) *и въ дѣвичьское ложе пречистое, аки божие съмя въчьдь,*
- (4) *и плоть съдушну, словесну же и умну, не преже бывъшу, приимъ, изиде богъ въплъценъ,*
- (5) *родивъся неиздреченнъ,*
- (6) *и дѣвство матери съхрани нетѣльнъ.*
- (7) *ни съмятение, ни размѣшение, ни измѣнения пострадавъ,*
- (8) *нъ пребывъ, еже бѣ, бысть, еже не бѣ,*
- (9) *приимъ рабии зракъ истинною, а не мьчтаніемъ,*
- (10) *всячьскы, развѣ грѣха, намъ подобнъ бывъ.*

Нет ничего ни зазорного, ни унижительного для национального достоинства в отмеченном ученичестве литературного языка Древней Руси. А. С. Пушкин в свое время великолепно сказал по этому поводу: «Как материал словесности, язык славяно-русский имеет неоспоримое превосход-

ство пред всеми европейскими: судьба его была чрезвычайно счастлива. В XI веке древний греческий язык вдруг открыл ему свой лексикон, сокровищницу гармонии, даровал ему законы обдуманной своей грамматики, свои прекрасные обороты, величественное течение речи; словом, усыновил его, избавя таким образом от медленных усовершенствований времени» (*Пушкин А. С. О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И. А. Крылова. — Полн. собр. соч. в 10-и т., т. VII. М., 1958, с. 27.*)

Таким образом, 988 год — это толчок к стремительному росту науки и культуры Древней Руси. Подключение к греческой литературе привело к появлению на славянской почве целого ряда новых жанров словесности, выработало у русских книжников благоговейное отношение не только к точности передачи смысла, но и к внешней форме выражения.

Теперь о второй интересующей нас записи в статье под 988 годом. Собственно в сообщении об «ученьи книжном» свидетельствуется еще одно тысячелетие — тысячелетие восточнославянской школы. Школы грамотности начали свое шествие по лицу Русской земли. Именно о массовой грамотности свидетельствует распространенность княжеской переписки, а также и бытовой переписки (на бересте). О самом Владимире Повесть временных лет говорит: «бѣ бо любя словеса книжная»; при Ярославе уже наличествует переводческая и переписческая школа, причем летопись сообщает, ради какой цели прежде всего переводились и переписывались книги, — «ими поучались верные люди» (Повесть временных лет, с. 140, 167). Залогом легкости распространения грамотности в народе стало то счастливое обстоятельство, что на Русь был перенесен всем понятный, родной, общеславянский литературный язык — язык Кирилла и Мефодия.

Таким образом, статья 988 года сообщает о двух зернах, из которых выросли два мощных и плодоносных дерева на Русской земле: дерево науки, исследования, творческого познания мира и человека и дерево просвещения, образованности, приобщения к знаниям всего народа.

### III. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ И ПРАВСТВЕННЫЕ НАЧАЛА ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

*А. ГУЛЫГА*

Выступавшие до меня рассматривали проблемы, связанные с первыми столетиями христианства на Руси. Я подойду к проблеме «с другого конца», выскажу некоторые соображения о его современном значении. Отмечая тысячу лет с момента крещения нашего народа, мы должны думать не только о том, как это произошло, но и к чему это привело. Современная нравственная ситуация плачевна, с экрана телевизора недавно прозвучала убийственная формула — «моральное одичание». Откуда это? Почему так случилось? Где выход? Есть, конечно, материальные причины, которые подорвали базу нашей нравственности, я укажу на духовные — забвение христианской этики. Не надо быть верующим (я таковым не являюсь), чтобы признать великое революционное значение христианства, возникновение которого отражало чаяния народных масс и служило прогрессу общества. Это был своего рода этический взрыв, который потряс и обновил Европу. До этого действовали локальные нравственные нормы, отныне возникла мораль — абсолютная и универсальная. В X в. этот взрыв достигался до нашей страны. Но только в прошлом столетии были достигнуты духовные вершины, которыми мы можем гордиться и которые сегодня могут служить нравственным ориентиром — я имею в виду русскую классическую литературу — Пушкина, Достоевского, Толстого и философию — Ивана Киреевского, Хомякова, Вл. Соловьева, Федорова. Ни одного из них нельзя понять, не понимая основ христианства. Сегодня человечество оказалось в уникальной ситуации, обретя возможность самоуничтожения. Новые условия требуют нового мышления — признания приоритета общечеловеческих интересов перед любыми частными. Говорят, что новое — это основательно забытое старое. В данном случае поговорка справедлива, ибо христианская этика всегда исходила из единства людско-

го рода; ее требования не всегда соблюдались, но установки были тверды. Сегодня они актуальны, как никогда. Если человечество хочет выжить, оно должно следовать императиву творить добро. Этот императив нужен нам, как воздух, и для решения внутренних проблем.

### Л. П. ЖУКОВСКАЯ

Самая главная и, по-моему, самая интересная статья — работа по вопросу принятия христианства тысячу лет назад — принадлежит академику Б. В. Раушенбаху (*Раушенбах Б. В.* Сквозь глубь веков. — Коммунист, 1987, № 12, с. 99—105). Ничего более четкого, более разумного я до того не читала по этим вопросам. И сегодня в некоторых выступлениях отдельные всплески мыслей Б. В. Раушенбаха тоже звучали.

Надо сказать, что вообще специалисты по техническим наукам — так называемые «технари» — вносят очень интересный, большой вклад в развитие наших гуманитарных наук. В свое время на заседании президиума АН СССР, где решался вопрос о дальнейшем развитии отдела древнерусской литературы, которым руководит акад. Д. С. Лихачев, с самыми интересными замечаниями выступил П. Л. Капица. Недавно в печати крайне интересно и, с моей точки зрения, правильно по вопросам сохранения и развития русского языка высказался акад. В. П. Мишин, причем выступил очень заинтересованно, патриотически. На сегодняшнем заседании присутствует уважаемый мною Б. М. Клосс, в прошлом математик. И какой новый вклад в развитие нашей исторической науки сделал сегодня А. М. Пентковский — химик по образованию! Последнее показывает, что мы — старики — уйдем, но есть поколение молодежи, которое будет развивать важное, нужное направление изучения нашей культуры с разных точек зрения.

Но вернусь к статье Б. В. Раушенбаха. Я выделяю ее главным образом за свободу мышления, гуманитариям несвойственную, несмотря на то, что уже идет перестройка. Эту свободу мышления нам надо поспитать в себе, и хотелось бы, чтобы статью Бориса Викторовича прочитали наши работники печати снизу доверху. Поскольку мне приходится беседовать с разными лицами, в разных ситуациях, то становится ясно, что перед этой тематикой испытывают страх. Прочитайте названный журнал «Коммунист» (№ 12) и сопоставьте мысли, которые там высказаны!

Далее добавлю «ложку дегтя»: хотелось бы, чтобы представители отдельных областей нашей философской науки обратили внимание на влияние христианства в его православном виде именно на формирование нравственности русского человека, начиная с древнерусского периода, т. е. с того времени, когда существовал единый древнерусский народ, из которого только впоследствии образовалось три восточнославянских народа: русский, украинский и белорусский.

Очень правильно говорил здесь А. В. Гулыга о всемирной отзывчивости православного русского человека, он назвал народ всемирным болельщиком, остановился на других сторонах формирования нравственности православного человека. И все это прекрасно. Но мне хочется сказать об одной негативной стороне влияния православия на многовековое воспитание личности, которая сейчас особенно актуальна.

Мне думается, что наиболее грустный факт формирования личности православного христианина — это принцип самоуничужения, который внедрялся церковью в течение 1000-летия. С этим нельзя не считаться. Утверждение идей избыточной скромности, самоуничужения не могло не сказаться на формировании русского характера, и мы с этим встречаемся вплоть до сегодняшнего дня. Свидетельства этому известны по современной литературе и по исследованиям прошлого столетия. Но я приведу материал уже опубликованных мною записей писцов на списках Пролога, т. е. реальные факты нашей средневековой письменности, где данные говорят сами за себя. В рукописи Пролога Государственного Исторического музея (собрание Уварова, № 298, 1550 г.) писец характеризует себя так, как, с его точки зрения, было бы правильно, честно, благородно и как

соответствовало бы духу истинного христианина. Итак, после обращения к Христу, Богородице, святым Николаю, Козьме и Дамьяну писец благодарит их: «яко сподобили есте написати сию книгу. глаголемую прологъ. многогрешною рукою малоумнаго, нечистаго, безумнаго, неразумнаго, неистовнаго, злонаважнаго, злокозпешаго, злообразнаго, злопомнинаго, злодеваго, злободеваго, злоключимаго, осужденаго, падшаго, слабаго, унылага, лениваго, нетерпеливаго, сонливаго, ропотливаго, гневливаго, напраснаго, помраченаго, отемненаго, окаянаго, ожесточелнаго, нечувственнаго, непотребнаго, вредоумнаго, сусумнаго, суетнаго, суроваго, сверепаго, ругателя, постылага, мерьскаго, скареднаго, гнуснаго, грубаго, глупа, худаго, глухаго, беднаго, немощнаго, смертнаго, тленнаго, блуднаго раба божия Парфения Маркова сына Злобина...» (*Жуковская Л. П. Гречизация и архаизация русского письма второй половины XV — первой половины XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние.»)* — В кн.: Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987).

Хотелось бы, чтобы представители наших гуманитарных наук, изучающих человека, обратили внимание на то, какие понятия для средневекового писца относились ко всяким нехорошим, а какие — к положительным явлениям в жизни и свойствах человека, в его характеристике. Очевидное самоуничтожение очень сильно повлияло на формирование и мировоззрение русского человека вплоть до сегодняшнего дня.

Здесь очень интересно выступали представители духовенства и рассказывали о многом хорошем, что задумано по публикации древних памятников. Если бы это все удалось издать! Но осуществлять это надо силами хороших специалистов-древников. Не начать ли нам с того, чтобы опубликовать небольшую статью И. Е. Евсеева о работе международной Библейской комиссии. В ней он говорит о тех деятелях комиссии, которые настолько худо знали русский язык и Библию, что такое слово, как «добродетель» перетолковали на английском как «добрые дети» (*Евсеев И. Е. Рукописное предание славянской Библии.* СПб., 1911). И на этом основании признали, что древняя славянская Библия будто бы не годится для привлечения ее к критическому изданию Библии.

#### *ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ*

Я хочу сказать, что мне довелось знать акад. Петра Леонидовича Капицу на протяжении многих лет. В последние годы своей жизни, — к сожалению, он не успел свой замысел закончить, — он был чрезвычайно занят общественно-научными проблемами, и ему казалось первой и самой важной проблемой — добиться широкого признания русской философии начала века. Я должен сказать, что и Арсений Владимирович Гулыга, который начал эту тему, все-таки основных имен не назвал. Речь идет о Бердяеве, Булгакове, Шестове, Флоренском и целом ряде других философов, которые признаны во всем мире крупнейшими фигурами в философии XX в., в частности, и создателями экзистенциального направления философии. До сих пор единственная страна, где они не печатаются, это наша страна. П. Л. Капица, который ездил по всему миру, тогда был одержим идеей, что наша наука должна как-то понять, чем ей надо гордиться. Я думаю, что, может быть, все перемены, происходящие в нашей философии, будут этому способствовать.

#### *ИГУМЕН ИННОКЕНТИЙ (ПАВЛОВ)*

Я несколько слов буквально скажу по поводу замечания Л. П. Жуковской. Она вносит сюда «ложку дегтя» — так она сказала. Но для меня это была не ложка дегтя, а ложка бальзама. Дело в том, что та традиция, которая была на Руси, учила наших предков тому, чтобы много о себе не мнить, тому, что способности человека, а следовательно, его культурная деятельность, в том числе и научная, имеет относительное значение, и очень жаль, что иные современные ученые не учитывают этого.

## А. И. РОГОВ

Мне хотелось бы высказаться по поводу двух выступлений. Борис Андреевич Успенский сказал об отсутствии каких-либо следов в плане литературы, а также лингвистических контактов с западными славянами и через них соответственно с культурой Западной Европы. Эту точку зрения можно считать совершенно устаревшей. Если еще во времена А. И. Соболевского, много писавшего на эту тему, возможность таких связей вызвала споры, то теперь после тщательных исследований в области как старославянского, так и древнечешского языка и литературы это никаких сомнений не вызывает.

И вторая реплика по поводу неожиданного для меня выступления Лидии Петровны Жуковской, которая, я думаю, каким-то странным образом вырвала из общего контекста, из общего смысла христианской культуры и христианской этики то, что является составной, органической неотъемлемой ее частью. С чего начинается духовное становление человека с точки зрения христианства? Прежде всего со смирения. Христианство не унижало человека, оно и не подняло его на исключительную высоту, считая, что человек сотворен по образу и подобию Божьему. И если мы вслед за Л. П. Жуковской обвиним всю русскую культуру в том, что она напрасно следовала этой этической норме, то мы должны тем самым бросить камень и в адрес А. С. Пушкина: «И дух смирения и терпения и любви и целомудрия мне в сердце оживи», — написал поэт незадолго до своей гибели в одном из лучших своих произведений.

## В. Г. ПУЦКО

Не стремясь объять необъятное, я буду говорить исключительно об искусстве, не только потому, что это наиболее близкая мне сфера духовной культуры, а потому, что она не всегда достаточно учитывается.

Искусство — зеркало духовной жизни народов и эпох, и вследствие этого оно может нести информацию, исчезнувшую из письменных источников, по крайней мере помогает в определении степени достоверности их известий. Художественное творчество периода христианизации Руси, особенно на ее начальных этапах, отличается необычайной сложностью. Игнорировать это невозможно, имея перед собой конкретные памятники, подлинность которых не вызывает сомнений.

Первое, что бросается в глаза, — четко проявляющаяся своего рода «дисциплинированность» мастеров, соединенная со способностью видеть вещи своими глазами. Такое качество немислимо без высокой профессиональной подготовки и большой личной творческой одаренности. Мы готовы допустить, что перед нами случайно уцелевшие памятники, однако и здесь приходится сознаться в исключительно удачном отборе образцов. Что это — подарок судьбы или объективное отражение действительности?

Культурное взаимодействие славянского мира на рубеже I и II тысячелетий — тема слишком большая, если не необъятная. Практически большей частью приходится выделять определенные аспекты. Это неизбежно, но существует при этом опасность распространить частные выводы на общие явления, особенно те, которые все еще представляют собой белые пятна, то здесь, то там просвечивающие в теоретических построениях. Сошлюсь на конкретный пример: ареал распространения определенных типов украшений, дающий далеко не всегда постепенное нарастание или снижение их вариантов и обнаруживающий неожиданные соответствия на удаленных друг от друга территориях. Можно это трактовать как культурную общность, хотя столь же вероятно представляется и воздействие «моды», которая и в наши дни не очень считается с политическими и этническими границами.

В церковном искусстве традиции сказываются более определенно, и именно поэтому есть основания говорить о следах деятельности прландской миссии в Великой Моравии, аквилейско-ломбардской — в Болгарии и византийско-болгарской — в Киевской Руси. Надо сказать, что следы остались едва заметные, и исследователям в ряде случаев пришлось бук-

важно по отдельным камешкам улавливать очертания фундаментов не только храмов, но и духовной жизни в целом. В частности, тема деятельности византийского и латинского клира на Руси, как нам представляется, имеет более близкое отношение к проблеме путей развития средневекового искусства, чем это может казаться на первый взгляд. Не секрет, что достаточно еще фактов лишь зарегистрированных, но не имеющих пока убедительного объяснения.

Нас не могут занимать в сфере художественных связей лишь внешние двусторонние политические отношения Древней Руси с той или иной страной. Здесь приходится смотреть шире: на взаимодействие византийско-восточной и западной культурных традиций, в рамках которого только и можно осознать кажущиеся иногда противоречивыми явления. К этому надо добавить местные условия, степень участия правительства в финансировании деятельности многочисленных и разнородных по профессии мастеров, работавших над реализацией культурной программы, пусть внешне прикрытой миссионерскими целями, как это имело место в Первом Болгарском царстве и в Киевской Руси. Пример этих двух, казалось бы, вполне «византийских» по культурной ориентации стран показывает, что ни одна из них не замыкалась в усвоении одного лишь византийского опыта. В Болгарии много такого, что указывает на связь с христианским Востоком. Но был ли этот путь с Востока прямым или пролегал через Италию с ее греческими монастырями и их прославленная адаптация художественных форм, выработанных на Балканах, продолжалась в Киевской Руси. Этот новый этап, однако, вторично поставил балканское наследие лицом к лицу и с Византией, и с латинским Западом. Дело в том, что в лице киевских князей константинопольские зодчие, художники, ювелиры нашли весьма богатых заказчиков. И слава об этом раньше или позже должна была достигнуть Запада. Поэтому вряд ли приходится удивляться тому, что в архитектурной пластике Старой Рязани всплывают мотивы французской романтики, что в новгородском Антониевом монастыре работают бенедиктинские фрескисты, что каролингские и романские модели получают интерпретацию в декоре Юрьевского евангелия. Примеры можно умножить, но от этого вряд ли изменится ощущение общих тенденций к максимальному объединению с культурой христианизированной Европы. К этому открывало путь крещение Руси.

Нет необходимости доказывать, что христианская Русь уже даже потенциально вовлекалась в общеевропейский культурный процесс. Я не буду сейчас останавливаться на причинах того, почему одна она принимала, другое отвергала, а третье радикально перерабатывала, не буду затрагивать вопрос о реальном вкладе в развитие национальной культуры иноземных мастеров, ибо это явление общее для всей средневековой Европы. Древняя Русь не являлась исключением, хотя имела свой исторически обусловленный путь развития.

Если тесные художественные связи с латинским Западом могли иногда носить спорадический характер, то этого никак нельзя сказать относительно связей с Византией и балканскими славянами, прежде всего, Болгарией. Причины, конечно, конфессиональные, и по мере распространения христианства в Восточной Европе эти связи не только крепили, но и расширялись, сопровождаясь видоизменением форм и методов сотрудничества. Не была отделена непроходимой пропастью Древняя Русь и от западных славян, несмотря на господствовавший там латинский обряд. Существовали, по-видимому, и своего рода «переходные зоны», в которых сосуществовали приверженцы византийского и латинского обрядов и соответственно шло параллельное развитие двух культурных традиций.

Характерно, что на рубеже XII—XIII вв. это прослеживается не только на западных русских землях, но и в самом Киеве. Было ли это совершенно новым явлением или такие отношения оказывались привычными — об этом пока нельзя сказать с полной ответственностью, не учитывая расстояния между предположением и доказательствами.

Христианское искусство Древней Руси представляет исторический феномен уже потому, что оно создается буквально вопреки старым славянским традициям, подобно тому, как христианский храм возводится над местом, оскверненным языческим требищем. Создается стремительно и в духе того, что людям далекого прошлого казалось земным отражением «Небесного Иерусалима». Казалось бы такое «надмирное» искусство могло быть непонятным для лишь недавно привывшего христианство народа, еще окончательно не освободившегося от тяги к своему языческому прошлому. Но этого не случилось, поскольку в новом искусстве решались не одни формальные и специфические, а, прежде всего, широкие идейные и нравственно-этические задачи. Искусство внедрялось в сознание новообращенных не изолированно, а как часть общей духовной культуры, отвечавшей на запросы общества, при этом явно учитывалась и социальная структура последнего. Это можно подтвердить конкретными примерами, особенно на материале прикладного искусства.

Общий взгляд на развитие древнерусской духовной культуры в контексте общеславянской позволяет увидеть ее своеобразие, хотя отсюда вовсе не следует, что такого своеобразия лишены национальные культуры южных и западных славян. В данном случае культура Древней Руси оказывается в центре нашего внимания, а остальные — ее фоном. Положение это будет изменяться по мере перемещения взгляда, и это необходимо учитывать, определяя проблемы исследования общественно-культурных взаимосвязей славянских народов в свете христианизации Руси. Но и обращаясь к решению кардинальных проблем, думается, непозволительно забывать о существовании остающихся неизученными памятниках. Некоторые из них могут заставить иначе посмотреть на давно известные процессы. Казалось бы, к 1000-летию юбилею крещения Руси должны исчезнуть подобные лакуны, но их пока более чем достаточно. И не замечать их невозможно.

#### *А. Ф. СМЕРНОВ*

Я хотел бы сказать о некоторых вопросах, поставленных в выступлении А. В. Гулыги и в реплике В. В. Иванова, и взглянуть на проблемы, которые мы обсуждаем в свете истории русской общественной мысли. Наша встреча в этом отношении знаменательна. Это своего рода смотра состоявшая разработки ряда важных научных проблем, совершенно необходимый для того, чтобы оценить достигнутое, учесть издержки, а они есть и немалые, чтобы предохранить себя от повторения ошибок.

Когда речь идет о 70-летнем опыте развития советских гуманитарных наук и о тысячелетней истории нашей письменности, нашей духовной культуры, тут есть о чем поговорить.

Хотелось бы надеяться, что материалы этой дискуссии будут опубликованы полностью, так как у нас наблюдается странное явление: большие теоретические завоевания, которые мы имеем, интересные поиски не всегда становятся достоянием широкой общественности и не предохраняют нас от всякого рода вульгарного, псевдонаучного социологизирования, которое все еще стойко держится, ибо давно приобрело форму закоренелых предрассудков, проникших в научную литературу.

Хотелось бы верить, что тот поиск, который сейчас намечился в печати, а он проявился и сегодня в нашей дискуссии, станет достоянием широких кругов читателей. Хотелось бы пожелать журналу, чтобы он довел начатую работу до конца. Это первое.

Второе. Мне представляется, что помимо проблем, связанных с обстоятельствами крещения Руси, соотношения между христианством и язычеством (национальными традициями в целом) большое значение имеют и более общие проблемы: как именно христианская цивилизация, христианская культура, духовные ценности с ней связанные и проникшие в плоть и кровь нашей национальной жизни, в нашу историческую литературу, в наше понимание исторического прошлого и нашего настоящего и сегодня еще действуют, благодаря нашей прекрасной классической



литературе, целиком построенной на христианстве (и об этом не надо забывать), — как все это действовало на протяжении 1000 лет и продолжает действовать сейчас.

Мне кажется, здесь два пласта. Первый — это понимание нашими мыслителями, историками, философами роли христианства, христианской культуры, ее традиций, созданных ею духовных ценностей в борьбе народов нашей страны, великоруссов, украинцев, белорусов за единство земли русской, за сохранение ее, начиная с древнего лозунга — «Загородите ворота Полю»... Кульминацией этой борьбы явилась Куликовская битва, значение которой можно оценить лишь при условии понимания того могучего духовного взлета и развития народного самосознания, связанного не только с именем Дмитрия Донского, но и его духовного наставника Сергия Радонежского. И не случайно, что патриотический взлет, подъем всех национальных сил, который обеспечил победу на Куликовом поле, одновременно сопровождался могучим взлетом нашей духовной культуры, что нашло отражение, между прочим, и в сооружении таких памятников, как Андроников, Симонов и другие монастыри. Они были созданы именно во времена борьбы с Мамаем, они, увы, не все сохранились. Аналогично обстояло дело и в «смутное время». Ведь недаром Минин и Пожарский вдохновлены были примером Дмитрия Донского и Сергия Радонежского. Всегда ли мы эту сторону вопроса должным образом в исторических работах освещаем? Далеко не всегда. А ведь речь о тенденциях, действовавших и во многом определявших ход событий, начиная с X в. вплоть до 1812 г. по меньшей мере. Не случайно же казаки Платова из горящего Смоленска буквально из пламени выхватили и сохранили, пронесли через все поля сражений, через Европу смоленские святыни и вернули их в смоленский храм. И конечно не случайно столь частое обращение прадедов в грозу 12-го года к подвигу Минина и Пожарского, как и наше обращение к образу великих предков: Дмитрия Донского, Александра Невского в грозную годину войны Отечественной.

Вот это один круг крупных проблем о роли духовных ценностей, связанных с христианством, в борьбе за отстаивание независимости и целостности России, что связано также и с правильным определением места и роли русского народа в семье европейских наций.

Второй круг проблем связан с формированием русского национального самосознания. Здесь следует учитывать, какую большую роль в вопросах, связанных с развитием нашего национального самосознания, нашей духовной культуры сыграло христианство; укажу хотя бы на знаменитый спор, столь богатый по своему теоретическому содержанию, спор славянофилов с западниками, которому предшествовал спор архаистов и новаторов. Этот пласт нашей культуры по-прежнему обойден вниманием исследователей. А как он важен. Не случайно сегодня в нашем обмене мыслями упоминались имена В. С. Соловьева, С. Булгакова, Н. А. Бердяева и других мыслителей конца прошлого — начала нынешнего века. Но ведь были и такие их предшественники, как А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин. Многие вопросы истории общественной мысли связаны прочно, неразрывно с очень непростым вопросом о месте и роли христианства в жизни народа. Я думаю, эти проблемы у нас еще не исследованы. А между тем искания тех же славянофилов не были бесплодными. Каждая нация в процессе своей консолидации и определения своего места в семье соседних народов, условий своего бытия, в процессе формирования своего самосознания начинает с богословских споров, с поисков своей «национальной» религии. Достаточно вспомнить, что Реформация в Германии была связана с переводом Библии на немецкий язык. Нечто подобное наблюдалось и у нас. Это связано прежде всего с Хомяковым, его поисками и раздумьями. Им были высказаны интересные мысли о том, что церковь должна перестать быть духовной опорой самовластья, ведь была борьба с казенным православием, против священного Синода за восстановление поста патриарха, с тем, чтобы вернуть церкви роль духовного пастыря нации.

И, наконец, еще один, наверное, самый важный вопрос, который связан с нашими революционными традициями, с именами революционных

деятелей, с их отношением к религии, церкви. Не все здесь получило правильное освещение. Можно было бы напомнить, что многие декабристы совсем не так смотрели на религию и ее роль в духовной жизни национальных судеб нашей родины, как мы это им нередко приписываем. Не случайно ведь Н. П. Огарев говорил, что одно из основных направлений декабризма — это религиозный романтизм. Этот же «религиозный романтизм» мы можем видеть и в 30—40-х и 60—70-х годах. Это те вопросы, которые ждут еще своих исследователей.

Позвольте в связи с этим напомнить, что знаменитое «хождение в народ» воспринималось участниками и многими современниками как своего рода крестовый поход, и революционеры тех лет не случайно называли себя апостолами. Этот термин употреблял часто еще Н. П. Огарев, термин употребляют и участники «хождения в народ», наверное, не случайно некоторые современные исследователи говорят о мирозерцании деятелей 60—70-х годов как о своеобразной форме религиозного социализма. Но история христианского социализма как особого направления в истории отечественной мысли почти не изучена.

В этой связи хочу сослаться на В. Г. Белинского, который обозначал целую струю в развитии русского национального самосознания, связанного с христианством, с теми его заповедями, которые произваны призывом к социальному равенству и справедливости. «С Христа, — писал Белинский П. В. Гоголю, — начинается время отсчета борьбы за свободу, равенство, братство, мученичество во имя их». Такие же строки, нередко буквально совпадающие даже текстуально, можно найти у Н. П. Огарева, А. И. Герцена, Е. М. Кравчинского, которые, конечно же, нельзя забывать. В связи с этим нельзя не вспомнить интересное свидетельство Веры Фигнер, которая признавала и подчеркивала, что как это ни странно, но расставшись с официальной религией еще в детстве и будучи совершенно равнодушной ко всем церковным установлениям и примкнув по образованию к материалистическому мирозерцанию, она была, однако, «насквозь пропитана христианскими идеями аскетизма и подвижничества». Она прямо пишет, что до последних дней жизни считала Евангелие одним из краеугольных камней своих воззрений. В связи с этим можно напомнить, что «одним из учителей жизни» в 70—80-х годах для передовых кругов русского общества, и в особенности для молодежи был В. В. Флеровский (Берви). Его страстная мечта о создании «религии равенства», религии, которая была бы против церкви и правительства, находила отклик в душах тех, кто шел погибать за благо народное. Это было связано с поисками идеала всеобщего благоденствия. В конечном счете это вылилось в одну из разновидностей социализма, который мы называем русским, крестьянским, общинным социализмом и которому мы, по-моему, еще не отдали должного в истории нашей мысли. Его самые отдаленные истоки прочно связаны с крестьянским, народным пониманием социальной справедливости, вечевыми, артельными традициями великоруссов (и не только их), по-новому звучат сейчас в период духовного обновления, который наше общество ныне переживает.

Последняя мысль, которую я хотел бы высказать: было бы ошибочным видеть только те стороны духовных и идейных исканий, о которых я сказал. Были, к сожалению, и другие, особенно в 60—70-е годы, в связи с расцветом анархизма, благодаря М. А. Бакунину. Тогда распространилось вульгарное понимание проблем социальной революции, призывы к «атеистической революции». Подобный экстремизм проявлялся в разных формах и он, конечно, ничего общего с правильным материалистическим пониманием исторического процесса не имел, но к сожалению, оставил недобрую память и отозвался и в наше время, когда борьбу за социальную справедливость начинали с закрытия храмов, обезглавливания соборов, сбрасывания колоколов, с прочих иных глупостей. Но именно для того, чтобы преодолеть последствия такого вульгаризма, произвола и отдать должное тем, кто настойчиво боролся за правильное понимание проблем духовного обновления, нам надо заново прочитать многие страницы истории нашей общественной мысли.

## ПРОТОИЕРЕЙ ВАСИЛИЙ ФОНЧЕНКОВ

Очень отрадно и знаменательно, что то, что сейчас происходит у нас в стране в целом, коснулось и ученых — специалистов славяноведов и представителей Русской православной церкви. Здесь присутствуют представители двух духовных академий — Московской и Ленинградской (Московская академия была первой научной школой России, которую мы знаем в конце XVII в.). Русская православная церковь по сей день несет евангельскую идею народу, которую наш народ сохраняет.

Сейчас слышатся такие слова:

— Надо сохранить что-то, восстановить.

— Неправильно оценено было, не то говорили.

— Где-то колокола сбросили, где-то кресты ломали.

Русская православная церковь несла с собой все эти годы идею сохранения духовных ценностей в народе. Народ получил эти идеалы 1000 лет тому назад, и тут возможны разные точки зрения: получил от Византии; много принял от соседних славянских народов и создал свою христианскую культуру во всех формах — в области литературы и искусства, памятников архитектуры и т. д.

Был создан определенный дух русского человека.

Сейчас было высказано мнение о необходимости воссоздать во всей полноте представление о русском человеке, его гуманности, его сострадании.

Русская церковь постоянно, незаметно создала в этом направлении и это всегда чувствуется по разным источникам, которые сейчас цитируются. Каждодневное внесение церковью в жизнь русского народа евангельских начал через богослужение, быт и другие формы создало этого человека.

Мы часто расщепляем представление об образе древнерусского человека на отдельные фрагменты, но если сфокусировать все, то получится образ воина-охранителя, ученого-просветителя, дипломата, образ доброго христианина.

Часто, говоря о язычестве, его культурной миссии, которая имела определенное значение, поскольку любая религия не случайно возникает, мы забываем о том, что в языческую эпоху было много отрицательного, например, существовали значительные человеческие жертвоприношения. Не секрет, что на южную часть Балтики славяне вели многих пленных, которых там убивали. Церковь это устранила, как устранила много других отрицательных фактов, бытовавших под влиянием разных причин среди языческих славянских народов.

Произошел процесс гуманизации, если говорить нашим языком. Получив от Византии христианство, мы, естественно, создали свои формы жизни, форму жизни русского народа, народа-богоносца.

В течение всего исторического периода церковь цементировала русскую нацию, начиная с создания внутренней культуры и кончая политической деятельностью. Это способствовало победе и на Куликовом поле, освобождению от различных интервенций — польских, шведских агрессоров, спасало от немецкого и других, шедших с Запада и Востока, влияний, которые имели место в прошлом.

Церковь внесла дух созидания и миротворчества в русский народ. В языческий период было больше воинственности, больше призыва к победам, в то время как христианский период включает в себе идею миротворчества со всеми соседними народами, которые окружали Киевскую Русь.

Несколько позднее старец Елиазаровского монастыря Фелофей в самом начале XVI в. прогнозировал идею не только создания единого русского православного государства вместо павшей Византии, но и его освободительной роли по отношению к славянским народам Балканского полуострова, и этот прогноз осуществился: освободительная война в 1877 г. закончилась освобождением Болгарии от османского ига.

Нужно, мне кажется, говорить и о духовном вкладе Русской православной церкви. Создание народной нравственности, утрату которой

сейчас чувствуем, той нравственности, которая отличала именно Россию XIX в. по сравнению, допустим, с Западной Европой, во многом — за слуга церкви. Сейчас происходит очистительный процесс в стране, связанный с гласностью и с демократизацией, с борьбой против алкоголизма, наркоманией, борьбой за здоровый образ жизни. Все это церковь создала постепенно, вкладывала очень много усилий и, думаю, что она может вложить их еще больше сейчас, так как она является одной из реальных сил в современном обществе. Если церковь будет иметь такую возможность, она сделает гораздо больше, чем делала до сих пор именно в этом плане. Новое мышление — это часть забытого старого, те евангельские идеи, которые мы перестали практически осуществлять. Необходимы усилия и церкви и представителей различных слоев интеллигенции в воссоздании духовного образа русского человека. Нельзя забывать, что задача очень серьезная, ведь стоит вопрос о самосохранении русской нации. Все то, что сейчас происходит, то, что здесь присутствуют представители церкви — это знамение наступающего времени. Видимо, необходимость провести такое совещание, пригласить представителей церкви связана не только с 1000-летним юбилеем. Я думаю, что этот процесс будет продолжаться и после юбилея, в решении практических задач, связанных и с внутренними, и с внешними вопросами, требующими нашего взаимного сотрудничества. Когда представители церкви будут объединять свои усилия для решения вопросов, с которыми придется сталкиваться народам в процессе жизни, то эффект будет гораздо значительнее.

### *Ю. М. МЕДВЕДЕВ*

Журнал «Москва», где я заведую отделом прозы, отмечает тысячелетие христианской культуры на Руси публикацией «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. Насколько велик интерес читателя к отечественной истории, можно судить хотя бы по тому, как сразу же резко возрос тираж журнала — до 700 тысяч экземпляров, после чего подписку прекратили, ссылаясь на нехватку типографских мощностей. Иначе тираж мог бы быть и трех-, и пятимиллионный. В наш отдел пришло несколько тысяч писем, одобряющих публикацию — и ни одного хулительного. Но вот парадокс: с осуждением выступило ... два десятка московских прозаиков: журнал-де отнимает сочинением Карамзина те самые страницы, где могли бы публиковаться современные Львы Толстые и Михаилы Булгаковы. Любопытно, что в сознании «историкоборцев» карамзинский труд представлялся сорока-, пятидесяти-, даже стопятидесяти томным, и большими усилиями стоило объяснить: текст всех двенадцати томов не превышает объем иных нынешних романо-диалогий-трилогий-пенталогий. Воистину «мы ленивы и пельобопытны», как горько заметил Пушкин.

Однако вина за незнание родной истории лежит не только на отдельной личности, судьбе — повинно в том и общество в целом. Многие из нас еще помнят, как взрывались церкви, монастыри, как на растопку шли «Четы Миней», «Акты Археографической комиссии», да порою тот же Карамзин. Даже и теперь все еще сжигают кое-где якобы пришедшие в негодность, не пользующиеся спросом книги «с ятими». Задумали в тридцатые годы 60-томный «Свод русского фольклора» — не смогли осуществить благое дело, война помешала. Ну а когда наконец появится объявленный Пушкинским Домом 100-томный подобный же свод? Ясно, что уже не в нашем столетии. А кто станет переиздавать бесценные труды А. Н. Афанасьева, Ф. И. Буслаева, А. Н. Веселовского, других наших знаменитых славистов? Где прочитать студенту, живущему в провинции, книгу «Язычество и Древняя Русь» Е. В. Аничкова, или «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина, или «Борьбу христианства с остатками язычества» Н. М. Гальковского? Можно ли утешиться тем, что лучшие книги такого рода переиздаются за рубежами нашего Отечества — в Западной Германии, во Франции, даже в Лихтенштейне? Сошлюсь лишь на опыт издательства ГДР «ZA» («Zentralantiquariat»). За последние годы здесь реп-

ринтным способом воспроизведены такие, к примеру, издания прошлого как «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» Ф. И. Буслаева, «Александрии русских хронографов» В. М. Истрина, «Демонология в древнерусской литературе» Ф. А. Рязановского, «История русской этнографии» А. Н. Пыпина и несколько десятков других подобных книг. Может быть, Академии наук и Союзу писателей открыть наконец такое же издательство, утолить голод нашей интеллигенции по п е р в о к л и г а м. Может быть, войдет здесь в долю и Русская православная церковь, ведь ждут переиздания и жития святых, и словарь церковнославянского языка.

Давайте подумаем о возможности открыть в Москве (в Киеве, в Минске) Музея славянских культур. Давайте озаботимся идеей создания хотя бы однотомного «Словаря славянской мифологии», чтобы не только греческих языческих богов знали наши дети. Почему бы не учредить школы, где уже с первого класса преподавали бы языки древнегреческий, латынь, древнееврейский, древнерусский — ведь через полтора-два десятка лет общество получило бы первоклассных ученых.

Не будем ссылаться на нехватку бумаги, помещений, сил и средств. Нужны решения неординарные, за гранью нашего рационального мышления. Вспомним, что и решение о выводе наших войск из Афганистана, и подписание договора об уничтожении смертоносных ракет — все это не только результат рациональных расчетов, но и акт духовного подвижничества.

Будем подвижниками. Вернем народу его Историю, его великие книги. Вспомним, что после Чернобыльской трагедии картина мира существенно изменилась: стало ясно, что ядерный апокалипсис может наступить по нашей же собственной вине, ибо страшен атомный монстр в руках невежды, потребителя массовой эрзац-культуры, ниспровергателя тысячелетних устоев Добра, Милосердия, Совести, осатанелого рационалиста. Вот почему, когда меня спрашивают, каким мне видится следующее тысячелетие христианской культуры на Руси, я отвечаю, следуя завету отца Павла Флоренского: «Только таким, где конечное и условное не противостоят бесконечному и безусловному».

Вернем народу его Историю!

### *О. В. ТВОРОГОВ*

Разрешите мне реплику. Если ставить вопрос так: нужно ли нам переиздавать Карамзина, то думаю, все мы скажем — нужно. Мне пришлось читать немало писем, направленных в наш Институт или в Фонд культуры, с просьбами об издании сочинений Карамзина, Ключевского, Соловьева. Когда я читал лекции в Ленинградском центральном лектории по древнерусской литературе, то слушатели с жадностью расспрашивали именно об истории. Действительно: прочитать об истории древней Руси широкому читателю почти что нигде — подобных книг выходит мало, а из учебников знания истории не почерпнешь. Итак, издавать труды историков следует.

Вопрос о другом. Меня тревожит противостояние историков-профессионалов и писателей. Писатели создают, порой, «свою» историю, нередко противопоставляя свои взгляды и концепции принятым в науке. Хорошо, что будет издаваться Карамзин. Но тревожно, если издаваться он будет без помощи ученых, без необходимых фактических поправок (в примечаниях, разумеется), без необходимой корректировки взглядов историка, во многом чрезвычайно устаревших.

Поэтому я призываю: в важном деле пропаганды нашей отечественной истории ученые, писатели и издатели должны сотрудничать, а не соперничать.

### *ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ*

У меня маленькое замечание совсем не по своей основной специальности.

Здесь правильно упоминался дважды (в ряду других существенных вещей, связанных с византийской традицией) и институт юривых.

Я бы по этому поводу хотел вспомнить поразительное изречение Н. Ф. Федорова. Он предлагает определение политического строя Великого княжества Московского как абсолютной монархии, ограниченной ипоститутом юродивых. И если вы вспомните Василия Блаженного, то это действительно очень глубокое и интересное замечание. Это, если я не ошибаюсь, все-таки особенность русского развития.

И одно замечание, может быть, излишне публицистического свойства, но это стоит все же сказать.

Я уже не раз присутствую на таких обсуждениях. Правильно говорят о воскрешении благотворительной роли церкви. Но, может быть, среди таких вопросов, которые в связи с этим могут быть заново поставлены, можно было бы поставить проблему состояния психиатрии не только у нас, но и вообще во всем мире (я сам имел случай столкнуться с этим по ходу своих научных занятий мозгом). Может быть, можно было бы вернуться к нравственным проблемам психиатрии. Среди них много нерешенных. Миллионы людей страдают от того, что их содержат в совершенно печеловеческих условиях. Сейчас многие уже наверное посмотрели американский фильм «Полет над гнездом кукушки». Но ведь это же общемировая ситуация. В этом фильме нет преувеличения. Это мягкое изображение того, что реально имеет место. Я это говорю после многолетнего опыта работы с психиатрами, которые изучают мозг разными способами. Непосредственные наблюдения убеждают в том, что это очень большая проблема. И я думаю, что в этом смысле мы очень быстро ушли в какую-то плохую сторону. Я еще помню в своем детстве и в городах, и в деревнях отношение к людям, Богом обиженным, например, к городским сумасшедшим. К ним даже дети относились очень хорошо. Ведь сейчас это все совершенно прошло. Сейчас это люди, которые в сущности являются изгоями и подвергаются надругательствам, причем в очень большом масштабе. Это действительно общемировая трагедия и западный, американский опыт на нас очень плохо влияет. Мы как бы здесь идем не за тем образцом. Так что я бы здесь поставил вопрос и перед представителями церкви и перед всеми нами: не стоит ли все же об этом заговорить? Это действительно серьезные вещи.

### *Л. А. СОФРОНОВА*

Я хотела бы несколько слов сказать о школьном театре. Не останавливаясь на истории западноевропейского театра школы, сразу перейду к театру Киево-Могилянской Академии и театру московских школ, которые возникли в противовес и в подражание театру католических школ, к вопросам поэтики и картины мира. Каким образом этот театр структурировал мир, не копируя, а интерпретируя действительность, художественно воспроизводя христианскую этическую систему, мы проследим на материале его основных жанров — мистерии и моралите, драм, в которых отображается сущность истории божественной и человеческой.

Мистерии рождественские и пасхальные и моралите неразрывно связаны между собой и часто сосуществуют (моралите может даже обрамлять мистерию, как в «Рождественской драме» Димитрия Ростовского). Они ставились в школах соответственно во время великих праздников. Рождественская мистерия изображает, отнюдь не всегда последовательно, известные евангельские эпизоды и развивает идею воплощения Христа как преодоления всего ветхого, смертного, так праздновалось рождение нового Адама. Пасхальная мистерия основывается на эпизодах страстей Христовых и примыкающих к ним и преломляет тему смерти, поправшей смерть, искупления человека, соединения Христа и Адама.

Мистерии — рождественская и пасхальная — свидетельствуют о том, что «форма бывает не только пространственной и временной, но и смысловой» (М. М. Бахтин). Каждый формальный элемент мистерии — есть и элемент ее семантической структуры. Значение происходящего на сцене не скрыто за словесным или сюжетным рядом, а совпадает с каноническим настолько, насколько вообще возможно проникнуть в глубинный смысл

Нового Завета. Смысловые сущности обнажены, и именно они становятся структурообразующими в мистерии. Они не только не упрятаны в словесную или сюжетную ткань, но просто вынесены наружу, преподнесены зрителю. Так совпадают, вплоть до наложения, этическое и эстетическое пространство драмы, космологические и нравственные категории.

Мистерия не пользуется ни метонимическим, ни метафорическим приемами ведения театрального действия. Мистерия — это сколок, уменьшение в масштабе того вселенского смысла, который содержится в Библии. Мистерия воплощает на сцене сакральную картину мира; эта картина задана самим устройством сцены, о чем в свое время писал Вяч. Вс. Иванов (*Иванов В. В. Пространственные структуры раннего театра и асимметрия сценического пространства. — Театральное пространство. Материалы научной конференции (1978). М., 1979, с. 23—24.*)

Как всякий театр, мистерия затрагивает и сущность человека (театр — искусство представления человеческой сущности в пространстве) через Бога. Человек в мистерии не является главным персонажем. Он существует на периферии мистерии (эпизоды прародителей, фигуры души грешной и праведной).

Перемещаясь с периферии в центр драмы, человек выдвигается на главную роль в драме религиозного театра, что дает начало самостоятельной театральной форме — моралите.

Пространство мистерии на уровне слова и сюжета ориентировано по вертикали, что есть знак эпохи. «Вертикальность», важный показатель средневекового типа культуры, просматривается и в театре. Вертикаль делила пространство мистерии на три яруса: небо — землю — ад, что сказывалось на устройстве сцены. В более поздних мистериях сцена могла быть ориентирована по горизонтали, но словесный ее ряд выстраивал художественное пространство по вертикали.

Соответственно, время мистерии несло в себе идею единственного события — рождения или воскресения и одновременно вечного обновления и повторения. Мистерия строилась таким образом, что, даже точно воспроизводя пространственные и временные параметры, заданные Священным Писанием, она в значительной мере проявляла независимость от источника. Мистерия свидетельствовала, но не изображала. В мистерии вводились префигурации, аллегорические фигуры, немые сцены. Они не повторяли евангельские эпизоды, а указывали на них, сохраняя их смысл.

Моралите переносят события на иную сценическую площадку, ею оказывается душа человека: персонажами — его страсти и желания, дурные помыслы и прегрешения, благие намерения. В моралите сквозь призму божественной истории рассматривается внутренний мир человека, только не индивидуального, а человека вообще.

Избрав главным персонажем душу человека, точнее, сделав ее полем, на котором идет сражение противоборствующих сил, моралите прочертило путь от греха к раскаянию, связало единичное событие с главным: рождением и искупительной смертью Спасителя.

Моралите во многом способствовало переключке фигур и префигураций — участников действия. Действуют в моралите Человек, Каждый, Natura Людская и аллегорические фигуры, изображающие его состояние. Они создают сетку значений, которые подчинялись главной оппозиции культурного сознания эпохи: божественное / человеческое. Его пространство также ориентировано по вертикали. За прегрешения человек попадает в ад. Ведя праведную жизнь — переступает врата рая. Если ад и рай не представлены на сцене, то они домысливаются. Время моралите — это и прошлое и будущее, и становящееся настоящее.

Просуществовав два столетия, школьный театр исчез и уступил место театру светскому. Но нельзя сказать, что его опыт не был замечен. Он сказался и на сценографии, и на актерском мастерстве (ораторская речь на сцене). Существуют и иные соотношения моралите и современной драмы и шире — нового искусства.

Этот вид драматического искусства никогда не умирал окончательно

и много раз возрождался на сцене и в литературе. Моралите оказалось первоосновой психологической драмы XIX в. Уже на школьной сцене ядро моралите обростало живой тканью сюжета. Его условные персонажи превращались во вредителей или помощников главного персонажа, образовывали систему персонажей двух лагерей. Они препятствовали герою или помогали ему, создавали живой мир, становились самоценными, брали на себя развитие новых сюжетных линий. На русской почве это обростание формулы и схем моралите первоначально происходило в сторону движения к агиографической драме. Ставились пьесы о святой Екатерине, Евдокии-мученице. Грешиник, традиционный персонаж моралите, заданный его первоосновой — притчей о Богаче и Лазаре, не сразу стал главным героем драмы, хотя его выдвижение в дальнейшем предполагает развитие трагедии. Так было в польском театре. Там светская трагедия с тираном на троне как главным персонажем (ее прототипом был эпизод мистерии об Ироде), имеет предшественником моралите.

Для развития моралите был и другой путь — в сторону комедии, когда пороки, олицетворяемые персонажем моралите, оказывались недостаточными для трагического сюжета и были достойны осмеяния. Между моралите и нравоучительной комедией эпохи Просвещения нет непреходимой границы. Генетически и типологически они связаны.

Просветительская комедия, в которой порок наказан, а добродетель торжествует, в которой происходит чудесное преображение, сниженное до исправления героя («Мот, любовью исправленный»; «Несчастье от кареты»), близка моралите.

Мелодрама, так же как и комедия, примыкает к кругу пьес, формулой которых является моралите. Перед героем стоит ряд испытаний, он преодолевает (или не преодолевает) трудности, чему способствуют добродетели, проекция высших сил, или пороки, соответственно — проекция низших сил. (Например, «Игрок» Реньяра, долго живший на русской сцене). Видимо, об этой пьесе вспоминают персонажи драмы Островского «Пучина». Поэтика моралите возродилась в форме, более близкой к первоначальной и в более позднее время, в пьесе «Жизнь человека» Л. Андреева.

Мотивы моралите оживают в венгерском и латино-американском театрах.

Мистерии в отличие от моралите исчезли со сцены, но не ушли из искусства полностью. Мистерияльные мотивы возродились в романтической поэме, в «Ижорском» В. К. Кюхельбекера, в «Последнем дне» А. В. Тимофеева. Апокалиптические темы разрабатывал поэт А. Г. Ротчев. В. С. Печерин в поэме «Pot — rouggi», известной под названием «Торжество смерти» в 1833 г., в какой-то форме также возродил мистирию. Интересно, что печеринскую поэму воспроизвел в пересказе Ф. М. Достоевский в I главе «Бесов» («Несколько подробностей из жизни Стефана Трофимовича Верховенского»).

В XX в. мистерия вновь возникла на сцене. В. В. Маяковский на основе ее структуры, но не семантики, написал «Мистирию Буфф». Во всей своей полноте возможности архаического жанра использовал М. А. Булгаков в романе «Мастер и Маргарита», где можно проследить и трехчленное деление мира и вертикальную организацию текста, и прямое, а не опосредованное, столь любимое школьными драматургами изложение евангельских событий. Писатель, правда, снял запрет на представление на сцене «святых таинств веры» (Феофан Прокопович), может быть, обратившись к опыту западноевропейского народного религиозного театра. Он сохранил тип связи между событиями, которые происходят на земле, с теми, что свершались во времена Понтия Пилата.

Театральность художественного видения Булгакова прекрасно известна. Обращение к глубинным структурам пасхальной мистерии, к ее форме и смыслу — одно из значительных ее проявлений. То, что художники XIX—XX вв. могут находить в мистериях и моралите возможности для художественного освоения мира — знак жизнеспособности школьного театра, воплотившего на своей сцене вечный смысл Священного Писания, питающего нашу культуру и до сих пор.



Я был на одном важном заседании по детской литературе в Госкомиздате. Там много удручающих фактов приподили. Вы знаете, на каком уровне у нас детская литература. У нас фигуры, олицетворяющие зло, стали олицетворять добро. И ребенок на этом воспитывается. Происходит искажение мировоззрения. Приводят пример: провели опрос среди детей. Конечно, сплошной вопль: «Дайте нам фантастику!» Но не ту, о которой говорил Юрий Михайлович Медведев, а ту, где звездная пыль, компьютеры и т. д. И попробуйте после этого сказать, что надо за парты садиться, надо хлеб выращивать. Нашим воспитанникам после такой фантастики будет скучно, настолько мы оторвали людей от подлинных ценностей. И это следствие того, что мы где-то пренебрегли богатейшим наследием отечественной письменности. И упрек к писателям за это упущение также справедлив. Досадно, что не из центра, а из Мурманска, Вологды идет к нам праздник славянской письменности. Но вот очень разное отношение к этому празднику среди писателей; многим он и не нужен. Ведь там, в древних письменах, каждое слово совпадает с мыслью, мало слов и много мыслей. А в наших писаниях — очень много слов и очень мало мыслей. Не потому ли многие наши литераторы потеряли своего читателя, если вообще когда-нибудь его имели.

Далее, в отношении многих источников у нас не преодолены упрощенные, а то и вовсе примитивные представления. Оболган, например, и не введен в общее употребление «Домострой» под редакцией Селивестра. Эта оторванность от источников вредит нравственному воспитанию народа, который у нас в чем-то превратился в безликую массу населения, забывавшего о своих истоках.

Прибавилось святых отцов на наших собраниях, но проблем не убавилось. Хотелось бы сделать серьезный упрек нашей православной церкви. Она борется с сектантами гораздо успешнее, чем атеисты. Но когда читаешь «Журнал Московской патриархии» — очень тяжелый, малочитаемый слог, т. е. они пишут друг для друга. Представить себе истинно верующих женщин на паперти, которые читают этот журнал, я не могу. Ушла простота проповедей Иоанна Златоуста, Тихона Задонского, Иоанна Таврического. Почему не издается религиозная литература? Четырех Минеев очень дороги, малодоступны.

Я могу сказать, что ученые делают многое, но «Слово о полку Игореве» просто утонуло в истолкованиях, «юбилейщине», а подлинное значение великого памятника — призыв к объединению народных сил — приуменьшено.

Хотелось бы, чтобы празднование этого тысячелетия (дата христианизации Руси взята условно, на самом деле у нас отнимают два — четыре века отечественной «христианской» истории) мы растянули лет на 30—50, чтобы издать как можно больше памятников культуры.

Такой бурной литературной жизни, как нынешняя, в стране не бывало со времени 20-х годов. Все ссорятся друг с другом, выясняют отношения, а за литературу выдаются жизнеописание вождей, ссоры, проблема лейб-медиков-морганистов и т. д. Писатели заполняют эти пятна, но литературный процесс, к сожалению, сегодня находится «при последнем издыхании», питаюсь нарабатанным до нашего времени.

*С. М. ХАРЛАМОВ* (письменный текст, приложенный к стенограмме дискуссии).

На нравственную жизнь каждого человека огромное влияние оказывает детство, когда формируется весь его дальнейший путь. С полной уверенностью это можно отнести и к начальной истории целого народа, его культуры.

Русская культура своими корнями уходит в общую культуру греко-славянского мира. Отличительной особенностью ранней средневековой русской культуры, в том числе и искусства и литературы, была цельность, теснейшее взаимопереплетение духовно-нравственных и государственно-

общественных ценностей и идеалов с мировоззренческими и религиозными представлениями.

После крещения Руси все идеалы русского общества приобретают православно-христианскую окраску. Неудивительно поэтому, что целью любого общественного творчества в то время было нравственное совершенствование человека, приобщение его к главнейшим ценностям православия — совести, сострадания, смиренную правде — как Истине.

Совість являлась ядром всех законов, духовным стержнем всех жизненных проявлений. Чистая совесть — это глас Божий в душе человека. Поэтому любые привязанности к земному благополучию, «тщание земных благ» в принципе исключалось, так как не являлось центром влечения человека. Считалось, что человеческая жизнь — цепь страданий и каждый несет свой крест. Стало быть, в страданиях был свой смысл.

Христианство учило принимать страдания. Христос нес свой крест за грехи человеческие. У каждого свой крест, но это не означало, что надо отвергать чужие страдания. Страдания необходимы были, чтобы на них являть дела Божьи, любовь к ближнему через сострадание. Мыслилось, что человек — поле борьбы добра и зла. Христианская нравственность, этика, считавшаяся божественной по происхождению, призвана была укреплять духовно, помогать нравственно выжить. Эти задачи перешли потом в русскую литературу и искусство, целью которых стало утверждение правды.

О чем говорят творения Рублева, живущего в страшное время, время борьбы Руси с татаро-монгольским игом, время тяжелых княжеских усобиц и разрухи? В «Слове» Серапиона Владимирского сказано об этом времени: «Разрушены были божьи церкви, осквернены сосуды священные, честные кресты и святые книги, затоптаны священные места, святители наши стали пищей меча, тела преподобных мучеников птицам брошены на съедение, кровь отцов и братьев наших, будто вода в изобилие насытила землю, сила наших князей и воевод исчезла, воины наши, страха исполняясь, бежали, множество братий и чад наших в плен увели; многие города опустели, поля наши сорной травой поросли, и величие наше унизилося, великолепие наше спгнуло».

Но Русь не погибла, выстояла. Ее духовная жизнь не замерла. Русское общественное движение XIV в. (одним из сильных течений которого был исихазм), возглавляемое Сергием Радонежским, выдвинуло в искусстве Андрея Рублева. В его работах отражены те высокие идеалы, на которые уповали тогда люди. Они помогали им выжить, укрепляли духовно. В ликах А. Рублева столько тишины, мира, покоя и любви! Они создавали климат нравственного здоровья, помогали духовно сплотиться и выжить. Венцом подобного понимания идеала, согласия, единства и миролюбия была рублевская «Троица», которая воспринималась как символ единения Русской земли, связала законы духовной жизни с законом земного бытия. Высшая неподдельная красота в произведениях Рублева есть следствие его праведной жизни.

Сейчас мы являемся свидетелями правоты этой истины, ее особой ценности, когда нравственное состояние современного нам общества и его нравственный климат сильно изменились. В нашем сознании разрушено цельное видение мира, образ мирового бытия. В предисловии к «Русским народным картинкам» Д. Ровинского его современник пишет так: «Русский человек представлен в его отношениях к семье, к окружающему миру, к учению, в его религиозных верованиях и поэтических представлениях, в его скорбях и радостях». Все это выраженное в народных картинках являло собой нечто большее, чем просто изображение сцен жизни и быта. Эта особенность сознания русского человека видеть мир в целом (а мир, созданный Богом, совершенен по религиозным представлениям) подтверждалась его отношением к земле; земля — риза Господня, отношение к ней — это союз с ней. Задача русской культуры, литературы и искусства — сохраняя высшие нравственные идеалы, нести живое подлинное слово, слово-образ, преобразующее человеческую душу, делая ее выше, чище, совершеннее.

В России всегда ценился внутренний смысл слова, в изобразительном искусстве таким внутренним словом был свет. Раскрыть в произведении духовный смысл сущего мира без мощного подспорья было бы невозможно. Историк Н. Н. Третьяков в своем труде «Композиция в станковой живописи и кинокадре» пишет: «Понимание цвета как сияния света и красочности, как светоносности, всегда было присуще русскому искусству. Разумеется, живописи самых разных школ может быть светлой. Французские художники эпохи импрессионизма писали очень светло и даже ради просветления палитры вовсе отказывались от применения черной краски. Однако между светлой французской живописью Эдуарда Манэ и Клода Моне и светозарной палитрой Саврасова, Васильева существует большая разница. Светозарность и светоносность русского искусства являются результатом восприятия света как энергии, как определенной духовной силы...» Художники реалисты второй половины XIX в. горячо любящие свою землю, свой народ, полные сострадания к нему, увлечлись, а потом и переключились на изображение повседневной действительности, фиксации временных и случайных событий реального мира. Поднимаясь порой в своем творчестве над этой самой действительностью, имея свою правду, могучую мысль и убеждение, заняв достойное место в сокровищнице мирового искусства, они не сумели в своем творчестве подняться до единства идеального и действительного, гармонизировать вечное и временное. Жемчужина дорога не величиной, не округлостью, а светом, идущим изнутри. Так вот — свет, внутреннее слово в искусстве, поэзия мира, видимого и невидимого, стал просто выявлять форму реалии действительности. Смысл света, как гармонии, в значительной мере был утрачен.

Целью искусства все же является не разоблачение общества и его порядков, а утверждение высоко нравственных идеалов, способных предохранять это общество от морального падения, дабы нива народная вместо пшеничных зерен не засорилась плевелами и их губительными для народного духа всходами. Творец — будь то художник или поэт — лакмусовая бумажка духовного состояния общества, его фокус.

Поэзия Маяковского, как никакая другая, прекрасно выразила противоречивую новизну нашего времени. Со старым было покончено, как казалось, раз и навсегда, приступили к строительству нового мира, менялось отношение к природе: «Природа не храм, а мастерская», — необходимо преобразовать ее, подчинить интересам сегодняшнего дня. Отказ от исторического прошлого, от нравственных святынь и корней: «сбросить Пушкина с корабля современности» — требовали наши футуристы. Радость по поводу достигнутых успехов, победы в революции, пятилетних планов — все это порождало необычайный подъем и гордость, переросшую потом и в гордыню, говоря языком наших предков.

Приступили к разработке плана реконструкции Москвы, в котором совершенно менялась структура древнего города, его идея и образ. Вообщешло разрушение цельного образа мира, как казалось, несовершенного. Уничтожение культурной среды города, «культурный» геноцид произошел и позже, в 70-х годах, когда непонятно почему, вернулись к плану реконструкции Москвы, начатому в сталинский период. Прекращенный войной, он обрел вторую жизнь в период застоя, продолжает реализовываться и сейчас. Повсеместно уничтожались памятники истории и культуры, об этом много писали и пишут, не буду повторяться.

План реконструкции Москвы явился эталоном при разработке проектов реконструкции древних русских городов. Все это делалось тихо, келейно. Никакого изучения исторических корней города, без научного обоснования делались проекты как бы на пустом месте, а на деле — по живому организму города, будь то Коломна, Серпухов, Загорск и др. Это продолжается по сей день, сейчас, правда, спохватились. Раньше в селах или городах выше храма ни одного здания не строилось. Это был духовный центр. Затем многие церкви разрушили или позакрывали. Теперь в новых городах, по выражению поэта «в голубых городах» тоже есть центры. Но они называются торговыми. Не кроется ли в этом выражении

ничто большее, чем просто название, не мировоззрение ли это сегодняшнего дня?

Тысячелетняя история отечественной культуры стучится в наше сознание множеством сложных, острых вопросов, от которых ни наука, ни искусство уходить не вправе.

\* \* \*

Подводя итог встрече, А. К. Кавко высказал мнение о результативности состоявшегося творческого диалога, о необходимости продолжать научные дискуссии по различным проблемам истории и культуры славянских народов. От имени участников выразил признательность дирекции Института славяноведения и балканистики АН СССР за оказанное содействие в подготовке и проведении круглого стола.

## КНИЖНАЯ ПОЛКА СЛАВИСТА

*Анжипин А. Е.* Опыт семантического анализа праславянской ономимии на индоевропейском фоне / Отв. ред. Федоров А. И.; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. Новосибирск, 1988, 125 с.

Взаимодействие художественных культур социалистических стран / Отв. ред. Светлов И. Е.; АН СССР. ВНИИ искусствознания М-ва культуры СССР. М., 1988, 279 с.

*Ершов А. Л.* Русская советская и польская проза 1960—1970-х годов: (Творчество В. Белова и Ю. Кавальца. Опыт сравнительного исследования). Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. филол. наук / Ленингр. гос. пед. ин-т им. А. И. Герцена. Л., 1988, 14 с.

*Жарбзик А.* Критический анализ политической теологии Стефана Вышинского (Проблема взаимоотношений государства и римско-католической церкви в ПНР). Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. филол. наук / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. М., 1988, 23 с.

История на България: в 14 т. / Българ. акад. на науките. Единен център по история. Ин-т по история. София, 1987.

Т. 6. Българско възраждане, 1856—1878. Отг. ред. Шарова К. 641 с.

Каталог славяно-русских рукописных книг XI—XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР / Сост.: Князевская О. А. и др. М., 1988. Ч. I, 122 с. Ч. 2, 123—349 с.

Книжевно-културните врски помеѓу Македонците и Црногорците од најстари времиња до денес: Реф. од науч. собир. одржан на 19 и 20 септ. 1985 г. во Скопје / Уред. одбор: Видоески Б.; Макед. акад. на науките и уметностите. Скопје, 1987, 200 с.

Краткая история Чехословакии: С древнейших времен до наших дней / Отв. ред.: Клеванский А. X.; АН СССР. Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1988, 575 с.

*Кунст М.* Коммунистические партии и народно-демократические революции в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: (Болгария, Польша и Венгрия, 1944—1947 гг.). Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. М., 1988, 21 с.

*Леков Д.* Българска възрожденска литература: Проблеми, жанрове, творци. Т. I. София, 1988, 339 с.

Мюнхен — преддверие войны: Ист. очерки // Отв. ред. Волков В. К. М., 1988, 310 с.

Общекарпатский диалектологический атлас-Atlas dialectologique des Carpathes / Редкол.: Бернштейн С. Б. (председатель) и др.; Междунар. редкол. ОКДА, АН СССР. Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1988, 241 с.

*Серебрянников В. А.* Роль человеческого фактора в языке. Язык и мышление. М., 1988, 247 с.

Современный мир: интернационализация и отношения государств двух систем / Отв. ред. Богомолова О. Т. М., 1988, 253 с.

Социализм: социальная справедливость и равенство / Отв. ред. Бутенко А. П.; АН СССР. Ин-т экономики мировой социалистической системы. М., 1988, 222 с.

*Тулешков Н.* Архитектура на българските манастири. София, 1988, 196 с.

Хжановский К. Католическая церковь в Польше и крестьянство: Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. филос. наук / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. М., 1988, 23 с.



КАМЕНЕЦКИЙ В. М.

## НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ СФРЮ В 70—80-е ГОДЫ

Анализ развития теории о политической организации общества в СФРЮ на протяжении двух последних десятилетий свидетельствует о стремлении югославских политических деятелей и ученых подвести серьезный научный фундамент под практику социалистического строительства в Югославии. Созданная в пятидесятые годы система самоуправления прошла в своем развитии через этапы рабочего, общественного и, наконец, социалистического самоуправления, что нашло отражение в соответствующих государственных документах и нормативных актах, в частности, в Конституционном законе об основах общественного и политического устройства ФНРЮ (1953), в Конституции СФРЮ 1963 г. и Конституции СФРЮ 1974 г. На всех этих этапах складывалась конкретная общественно-политическая ситуация, которая вынуждала в отдельных случаях отдавать предпочтение теории, а в других — практике социалистического строительства. Так, в 50-е годы, когда закладывались основы «югославского пути» строительства социализма, образование рабочих советов происходило по инициативе сверху в соответствии с директивными решениями правительства, и лишь позднее Б. Кидричем и Э. Карделем под это была подведена надлежащая теоретическая база с учетом положений марксизма, собственного опыта и национальных традиций. В середине 60-х годов (после принятия Конституции СФРЮ 1963 г.) теория общественного самоуправления также служила объяснению тех преобразований, которые явились следствием распространения системы самоуправления не только в сфере общественного производства, но и в непромышленной сфере.

Напротив, политический кризис начала 70-х годов подтолкнул югославских руководителей к разработке теории, которая могла бы дать определенную перспективу развитию системы самоуправления в новых условиях, ввести эту систему в рамки реальной действительности. Разработка и реализация нового курса СКЮ стала важным шагом на пути соединения теории и практики социалистического строительства в стране, что проявилось и в стремлении критически пересмотреть отношение к таким основополагающим аспектам теории марксизма, как место и роль партии в политической системе социалистического общества, руководящая роль рабочего класса и его авангарда — СКЮ, применение плановых начал в экономике и в определенном отказе от фетишизации рынка, в уточнении роли государства в системе социалистического самоуправления и т.д. Конкретные шаги, предпринятые в этом направлении, привели к принятию в 1974 г. новой Конституции СФРЮ и в 1976 г. Закона об объединенном труде (ЗОТ). Цель этих важнейших законодательных иници-

циатив руководства СФРЮ коротко можно сформулировать как создание такого хозяйственного механизма и такой политической системы, которые, учитывая негативный опыт предшествующего развития, должны были приспособить существующую систему самоуправления к реалиям сложившейся практики и подвести теоретическую базу под новый этап развития самоуправления.

Анализ Конституции 1974 г. и ЗОТ со всей очевидностью показывают, что была предпринята попытка создания такой хозяйственной системы, которая, базируясь на основных постулатах югославской теории самоуправления, по существу представляла бы собой определенную модель централизованной экономики. Действительно, не отказываясь от хозяйственной самостоятельности предприятий, авторы реформы (а это была настоящая реформа хозяйственной системы и хозяйственного механизма) резко усилили значение общественного планирования. Правда, планы (текущие и перспективные) разрабатывались на уровне не федеральных и республиканских органов, а первичных ячеек хозяйственного механизма — основных организаций объединенного труда (ОООТ)<sup>1</sup>, а затем лишь переносились на более высокий уровень (предприятие — община — отрасль — республика — федерация). Иными словами, формирование плана шло не сверху вниз, а снизу вверх, с обязательным согласованием всех показателей и учетом интересов всех участников. Это, однако, не меняет существа дела. Ведь такое планирование, несмотря на все свое своеобразие, становится, в конечном счете, централизованным, и выполнение планов после их согласования на всех уровнях является обязательным для всех.

То же самое можно сказать и о системе объединенного труда. С точки зрения теории самоуправления, она представляет собой попытку, опираясь на ряд положений марксизма, создать модель общественных отношений, в которой самоуправление стало бы реальностью, хотя бы на микроуровне. Во всяком случае в основных организациях объединенного труда. Кроме того, сама идея создать вместо разобщенных, конкурирующих между собой трудовых коллективов, единую систему объединенного труда, интегрирующую народное хозяйство в масштабе всей страны (при наличии соответствующего механизма, регулирующего отношения внутрихозяйственной системы с помощью общественных договоров и соглашений), по сути своей не что иное, как отражение все той же модификации централизованной экономики, но с достаточно широким использованием рыночного механизма.

Естественно, что серьезная реорганизация экономической модели самоуправления не могла не сопровождаться попытками соответствующей перестройки политической системы СФРЮ. Основы этой модернизации политического механизма были заложены уже в Конституции СФРЮ 1974 г., поскольку предполагалось, что основные организации объединенного труда, помимо своих экономических функций, будут выполнять и функции первичной ячейки политической структуры югославского общества. Одного этого, по мнению югославских теоретиков, было все же недостаточно. Как отмечал Э. Кардель в своей работе «Направления развития политической системы социалистического самоуправления», необходимо было повысить эффективность и стабильность политической системы СФРЮ, поскольку она отстает от развития самоуправления в сфере экономики [1, с. 10—11]. Констатируя определенные расхождения между демократическими принципами, провозглашенными Конституцией, и недостаточно демократической практикой, Э. Кардель определил два основных направления совершенствования политической системы Югославии — повышение ее эффективности и усиление демократического характера.

<sup>1</sup> Основная организация объединенного труда, согласно Конституции СФРЮ, — первичная ячейка хозяйственного механизма (цех, небольшое предприятие), имеющая законченный цикл производства и обладающая полной хозяйственной и финансовой самостоятельностью.

Поскольку уже в тот период было очевидно, что система организации народной власти, прежде всего, делегатская система, введенная Конституцией 1974 г., функционирует с трудом, необходимо было изменить место и роль Союза коммунистов в политической системе с тем, чтобы он стал гарантом ее действенности. По существу, это означало принципиально новый в СФРЮ подход к проблеме «партия и власть». Если раньше все попытки демократизации общественных отношений сопровождались стремлением «отделить» партию от власти, то теперь речь шла о прямо противоположной тенденции — усилении роли партии в системе народной власти. «Не ставится вопрос, — писал Э. Кардель, — нужно ли СКЮ участвовать в разрешении конкретных проблем во всех областях общественной жизни. Вопрос лишь в том, каким образом это делать» [1, с. 190]. Проблема состояла в изменении форм и методов деятельности Союза коммунистов таким образом, чтобы он осуществлял свою авангардную роль внутри органов самоуправления, не подменяя их и не действуя через их голову.

Уроки кризисных явлений 1971—1972 гг. привели к тому, что в процессе реализации нового курса СКЮ был пересмотрен вопрос о роли и месте партии в югославском обществе. В партийно-государственных документах было закреплено положение о том, что Союз коммунистов, являясь основным инициатором и носителем политической деятельности, направленной на развитие и защиту социалистических самоуправленческих отношений [2], несет ответственность за развитие самоуправления. Практической реализацией новой роли СКЮ явилось создание в республиканских и общинных скупщинах так называемых общественно-политических веч, делегатами которых могут быть только члены выборных руководящих органов общественно-политических организаций (СКЮ, Социалистического союза трудового народа Югославии, профсоюзов и т. д.). На практике это означает прямое закрепление руководящей роли Союза коммунистов в системе органов власти и самоуправления.

Во второй половине 70-х годов, когда основные задачи политической стабилизации казались уже решенными, возникла идея придать процессу усиления руководящей роли партии новые формы, которые подчеркивали бы демократический облик системы самоуправления. Отсюда — стремление СКЮ осуществлять свою авангардную роль внутри органов власти и самоуправления, отстаивание своих позиций в демократической борьбе мнений и признание естественности такой борьбы.

С этими теоретическими новациями самым тесным образом связан и новый в югославской теории тезис о роли «субъективного фактора социалистического общества». В эту категорию, которая, по существу, является синонимом понятия «надстройка», Э. Кардель (а именно он являлся автором данной новации), включил следующие элементы: 1) «организованные социалистические силы» (Союз коммунистов и другие общественно-политические организации); 2) государство, наука и культура; 3) «социалистическое самосознание и инициатива трудящихся». Появление нового понятия, в котором партия и общественно-политические организации объединены с другими элементами, должно было создать теоретическую основу для практических действий по более активному вовлечению трудящихся в политическую деятельность и тем самым расширить социально-политическую базу самоуправления. Подобная постановка вопроса связана с тем, что югославское общество на новом этапе его социально-экономического и политического развития во второй половине 70-х годов не обладало еще условиями для последовательной реализации теоретических положений о самоуправленческой демократии. Учитывая уровень зрелости югославского рабочего класса и широких слоев трудящихся, степень их общей и профессиональной культуры, а также опыт функционирования делегатской системы, Э. Кардель считал необходимым ввести в качестве дополнительного стимулятора функционирования политической системы вышеуказанный «субъективный фактор». Именно включение этого фактора и его элементов (партии, государства, науки и культуры) практически должно было обеспечить функционирование делегат

ской системы, внося организующие моменты в процесс принятия решений, способствуя согласованию интересов отдельных коллективов с интересами общества в целом. Что же касается «социалистического самосознания», то, по мнению Э. Карделя, всякая инициатива должна направляться и контролироваться партией. Отсюда решительное выступление против теории «стихийности», имевшей широкое хождение в 50—60-х годах, согласно которой считалось, что трудящиеся способны принимать квалифицированные решения и без опоры на Союз коммунистов. «Самоуправление, — писал Э. Кардель, — должно быть открыто влиянию и сотрудничеству всех тех общественных сил, которые могут в „парацелизованное“ самоуправленческое принятие решений вносить элементы широких общественных горизонтов..., когда сам рабочий не в состоянии их увидеть» [1, с. 25].

Теоретические положения о субъективном факторе были позже реализованы посредством создания на федеральном и республиканском уровнях института «общественных советов», которые в настоящее время осуществляют консультативные функции при высших органах власти, занимаясь согласованием позиций различных организаций и разрабатывая рекомендации для органов управления. Членами советов являются представители руководящих органов Союза коммунистов, государственных и самоуправленческих институтов, а также видные ученые и авторитетные специалисты.

Однако, пожалуй, самым важным теоретическим новшеством этого периода стала разработанная Э. Карделем концепция «самоуправленческого плюрализма». Именно она была охарактеризована в научной литературе, а затем и в партийных документах как «долгосрочная цель развития политической системы самоуправления». Суть этой концепции состоит в том, что в югославском социалистическом самоуправляемом обществе существует плюрализм интересов различных слоев и социальных групп. Это объясняется неоднородностью рабочего класса, особым положением крестьянства и ремесленников, многонациональной структурой югославского общества, различиями между социально-профессиональными группами трудящихся, занятыми в производственной и непроизводственной сферах, разнообразием течений в идеологии, разнородностью конкретных интересов множества первичных производственных и территориальных коллективов. Политическая система самоуправления и должна, по мнению Э. Карделя, представлять собой механизм выявления, согласования и реализации этих интересов в процессе управления. При этом конкретные жизненные интересы трудящихся смогут проявляться непосредственно, а не сводиться в рамки общих абстрактных политических формул, искажающих их реальное содержание; трудящиеся будут участвовать в принятии решений по вопросам, их касающимся, не передавая это право аппарату партии. Общий смысл концепции «самоуправленческого плюрализма» заключается в том, чтобы облечь в подчеркнутую демократическую форму политическую систему самоуправления, решительно отвергая при этом тенденции к многопартийности буржуазного типа.

Разумеется, поиск новых форм и методов политической организации югославского общества не является самоцелью. При этом решаются многие важные проблемы как стратегического, так и тактического характера. Ведь уже в конце 70-х годов стала очевидной неизбежность возникновения новых кризисных ситуаций в экономике, в политической области и вплотную встала проблема поиска средств нейтрализации или хотя бы смягчения негативного влияния внешних и внутренних факторов на стабильность югославского общества. И. Броз Тито и Э. Кардель, начиная широкую кампанию реформ в экономической и политической области ставили задачу ослабить последствия мирового экономического кризиса, предотвратить центробежные тенденции в федерации, не допустить обострения межнациональных и межреспубликанских отношений. С этой целью была введена система коллективного руководства, принцип ротации и множественности кандидатов на выборах, усилена помощь со стороны федерации слаборазвитым в экономическом отношении районам и, прежде всего, автономному краю Косово.



Однако смерть Э. Карделя в 1979 г. и И. Броз Тито в 1980 г. ускорили развитие негативных процессов, которые зародились еще при их жизни. Начало 80-х годов ознаменовалось серьезными экономическими трудностями, которые, в свою очередь, оказали дестабилизирующее влияние на многие процессы в общественно-политической жизни страны.

Во-первых, Югославия остро ощутила на себе последствия мирового экономического кризиса, поскольку ее экономика в значительной степени была ориентирована на западные рынки. Во-вторых, страна на протяжении многих лет жившая в кредит, задолжала к этому времени западным банкам свыше 20 млрд долларов, а поскольку настал срок выплаты кредитов и процентов по ним, ситуация с задолженностью оказалась критической. В-третьих, резко усложнилась международная обстановка, что также оказало дестабилизирующее воздействие на политическую ситуацию в Югославии. Подрыв политики разрядки, а также ослабление влияния неприсоединившихся стран и движения неприсоединения в целом на решение глобальных проблем современности, создали дополнительные трудности для югославского руководства. В-четвертых, напряженную политическую и экономическую ситуацию в СФРЮ пытались использовать, и не всегда безуспешно, политические противники социалистической Югославии как за рубежом, так и внутри страны.

Характерной чертой развития политической ситуации в СФРЮ в 80-е годы можно считать то, что недовольство различных социальных групп югославского общества все чаще проявляется в форме обострения идеологической борьбы. Недостаточная активность партии в этой области на протяжении многих лет теперь (в условиях ситуации, которая в самой Югославии оценивается как кризисная), дает о себе знать ростом националистических настроений, сложными тенденциями в Союзе коммунистов, усилением влияния церкви, обесценением для части молодежи моральных ценностей социализма и, напротив, усилением влияния буржуазной культуры, а также целым рядом негативных явлений в области культуры, науки и образования. По существу, речь идет об определенном кризисе в области идеологии. Об этом свидетельствует в первую очередь не критика объединенного труда, самого самоуправления, хотя и это достаточно красноречиво, не признание слабой функциональности делегатской системы, а отсутствие в подобной критике конструктивных начал — единственного свидетельства видения выхода из сложившейся ситуации.

Как отмечается в партийных документах СКЮ, положение в области идеологии — крайне напряженное. «Нам пытаются навязать конфронтацию между партией и интеллигенцией, прессой и политикой, философией и Союзом коммунистов», — говорил на V пленуме ЦК СКЮ (июнь 1983 г.) тогдашний Председатель Президиума ЦК СКЮ Д. Драгосавац. По существу, речь идет о том, что подобная конфронтация уже навязана СКЮ, и в широкой дискуссии коммунисты вынуждены противостоять активизировавшемуся наступлению идеологического противника. Свидетельство тому — дискуссия о языке, о месте и роли интеллигенции, о защите прав человека и свободе творчества в условиях самоуправления, которые широко используются некоторыми силами в СФРЮ для дискредитации идей социализма. «Партия все больше впадает в политический прагматизм, — заявил на заседании идеологической комиссии СКЮ известный югославский философ Н. Пашич. — Существует опасность, что партия потеряет способность учитывать реальную расстановку сил. В стране и внутри СКЮ поставлено под угрозу единство идеологической жизни» [3].

Ослабление влияния СКЮ среди молодежи и части югославской интеллигенции привело к укреплению позиций идеологических противников СКЮ и, прежде всего, церкви. В материалах XII (июнь 1982 г.) и XIII (июнь 1986 г.) съездов Союза коммунистов Югославии, в решениях последующих пленумов ЦК СКЮ прямо говорится о резком усилении влияния церкви — сербской православной, римско-католической, исламского религиозного объединения и македонской православной. В условиях обострения межнациональных и межреспубликанских отношений усилилось стрем-

ление церкви выступать в роли защитницы интересов той или иной нации. В партийных документах активизация церкви, ее попытки стать политической силой характеризуются как «эскалация клеронационализма». «В межсъездовский период, — говорится в документах XII съезда СКЮ, — отмечается быстрый рост клеронационализма, который, действуя вопреки Конституции и существующим законам, злоупотребляет свободой вероисповедания для пропаганды национальной нетерпимости и нападок на братство и единство наших народов и народностей. Имеет место ожесточение национального и религиозного и попытки представить церковь защитницей нации». Подчеркивается, что церковь «выдвигает требования об изменении Конституции и законов с целью приобрести определенные политические позиции, стать партнером в политической жизни, монополизировать школьную систему, воспитание молодежи, средства массовой информации и т. д.» [4]. Выдвижение подобных требований свидетельствует о том, что церковь в Югославии претендует на определенную политическую роль.

Разумеется, в условиях кризисной ситуации во всех областях общественной жизни — в сфере экономики, политики и идеологии — югославское руководство делает все от него зависящее, чтобы вывести страну из затянувшегося на семь лет кризиса. С этой целью разработана стабилизационная программа в области народного хозяйства, предусматривающая ряд мер по оздоровлению югославской экономики, пресечению инфляционных тенденций, сокращению импорта и увеличению экспорта югославских товаров. И надо сказать, что позитивные сдвиги в этой области достигнуты.

Предпринят ряд мер организационного характера по усилению борьбы против буржуазной идеологии, усилена работа партии среди творческой интеллигенции и работников средств массовой информации. Особенно большое внимание уделяет сегодня СКЮ борьбе против любых проявлений национализма, национальной ограниченности и шовинизма.

Одним из серьезнейших проявлений кризиса в политической сфере является обострение межнациональных отношений. Еще в 60-е годы в теоретических и программных документах СКЮ отмечалось, что национальный вопрос в Югославии решен окончательно и бесповоротно. Однако события 1968, 1972, 1981 гг. свидетельствуют о том, что в любой кризисной ситуации, возникавшей в стране в послевоенное сорокалетие, события всегда приобретали национальную окраску. Не удивительно, что события в Косово в 1981 г. вызвали цепную реакцию во всех национальных регионах страны. Как отмечалось на июньском (26—27 июня 1987 г.) пленуме ЦК СКЮ, посвященном проблеме Косово, «нарушение межнациональных отношений в Косово переросло в центральную политическую проблему современной югославской действительности» [5]. Но ведь проблемы, возникшие в этом автономном крае, являются, по существу, средоточием общегославских проблем. И без укрепления единства СКЮ, без реализации долгосрочной программы экономической стабилизации, без преодоления межреспубликанских противоречий в рамках всей югославской федерации решить проблему Косово не просто.

Сложная ситуация сложилась в последнее время в отношениях между республиками и югославской федерацией. В документах СКЮ и выступлениях общественных деятелей все чаще высказываются опасения, что единое югославское федеративное государство может превратиться в конфедерацию восьми самостоятельных, разобщенных в экономическом плане национальных республик. Как отмечалось на VII пленуме ЦК СКЮ (1987), во всем мире имеют место тенденции к укреплению государства в системе общественных отношений. Именно государство в наше сложное время является гарантом законности, свободы граждан, конституционного порядка и суверенитета. «Специфика этатизма в нашей стране, — отмечал С. Шувар, — состоит в том, что . . . децентрализация на уровне федерации ведет к еще большей централизации на республиканском уровне» [6].

В оценках, которые дал пленум положению федерации, подчеркивается, что дилемма «самоуправление или государство», начиная с VI съезда

СКЮ (1952) решалась в пользу самоуправления, а неизбежность более широкого государственного участия в регулировании экономических процессов воспринималась как усиление «бюрократического этатизма», который «проявляется в качестве реальной силы, принимающей решения по глобальным вопросам общественного воспроизводства и выступающей арбитром при разрешении возникающих в обществе конфликтов» [7, с. 10].

В последнее время югославские теоретики вынуждены признать, что «республиканский этатизм», возникший как реакция на ослабление федерации и усиление самостоятельности республик, углубил экономический кризис и кризисное положение в обществе, подорвал единство югославского рынка и поставил под вопрос само существование федерации. Лозунги, выдвигаемые националистами в Косово, Хорватии и Словении, подчас не только получают поддержку средств массовой информации, но и находят понимание определенной части партийно-государственного аппарата этих республик. Руководство СКЮ оказывается в затруднительном положении, поскольку, с одной стороны, «борьба против этатизма» является одним из главных постулатов югославской теории самоуправления, а с другой — практика социалистического строительства в СФРЮ свидетельствует, что в условиях кризисной ситуации федерация и ее органы являются гарантом сохранения единой государственности, суверенитета и независимости страны. Поэтому, как представляется, закономерен подход к проблеме государства, который зафиксирован в документах XIII съезда СКЮ (а еще раньше, в документах X съезда): отвергая тезис об упразднении исторически необходимой роли государства, съезд подчеркнул, что «напротив, необходима более адекватная организация государства и более эффективное воплощение им предусмотренных Конституцией функций» [7, с. 85].

Проблема укрепления федерации и улучшения межреспубликанских отношений остается чрезвычайно актуальной для СФРЮ. Именно это обстоятельство заставляет югославское руководство постоянно напоминать о нерушимости принципов социалистической федерации, зафиксированных в Конституции. «Союз коммунистов, — говорится в резолюции XIII съезда СКЮ, — будет оказывать энергичное противодействие любым тенденциям к игнорированию того факта, что Югославия является многонациональным содружеством равноправных народов и народностей, в которой республики и автономные края играют роль, предусмотренную Конституцией. ..., а постоянное укрепление единства Югославии и эффективная деятельность органов федерации представляют общий интерес всех народов и народностей, каждого трудящегося» [7, с. 22].

Можно надеяться, что предстоящие конституционные изменения внесут определенные коррективы во взаимоотношения между республиками и федерацией. В проекте таких изменений, предложенном Президиумом ЦК СКЮ, предусмотрены меры, направленные на передачу некоторых функций республик (главным образом экономических) органам федерации (налогообложение, стратегия научно-технического развития, служба общественного учета, единая организация транспорта, связи, энергетики).

Высказываются предложения об активизации делегатского механизма<sup>2</sup>, усилении роли Скупщины СФРЮ, которая должна стать органом политического контроля, олицетворяющего собой единство законодательной и исполнительной власти, и, что особенно важно, о наделении Центрального комитета СКЮ функциями гаранта единства федерации. «Без активного участия ЦК СКЮ, как высшего и наиболее ответственного органа югославских коммунистов, — говорится в резолюции XIII съезда СКЮ, — нельзя успешно воплотить в жизнь утвержденную Конституцией концепцию федерации. Своей активной деятельностью и влиянием, которое он оказывает на процесс принятия союзных решений, ЦК СКЮ должен про-

<sup>2</sup> «Учреждения политической системы в федерации, — пишет В. Жаркович, — будут работать тем лучше, чем лучше будет функционировать делегатская система в целом. В работу Скупщины, включая Скупщину СФРЮ, нужно через делегатскую систему вовлечь весь Союз коммунистов» [8].

являть большую, нежели до сих пор, инициативу в отношении выработки единых идейно-политических установок, направленных на разрешение важнейших проблем развития и существования югославского содружества [7, с. 93].

Что касается возможных изменений в структуре и функциях органов федерации, то речь пока что идет об уменьшении зависимости Президиума СФРЮ от республиканских органов и изменении способов его избрания. Поэтому в процессе обсуждения проекта поправок к Конституции встал вопрос об изменении существующего статуса Президиума СФРЮ с тем, чтобы он нес ответственность перед Скупщиной СФРЮ, а его члены избирались путем прямых выборов на всей территории страны. Предлагается также отменить одногодичный мандат Председателя Президиума, увеличив срок его полномочий до четырех лет. Кроме того, все чаще встает вопрос о необходимости восстановления института Президента страны с наделением его всеми необходимыми прерогативами главы государства. Однако, как пишет югославская печать, по этому вопросу у руководства страны нет единого мнения. Во всяком случае, комиссия по вопросам Конституции Скупщины СФРЮ предпочитает *status quo*. Пока что на официальном уровне предлагается изменить процедуру выдвижения кандидатов в члены Президиума. Их будут выдвигать республиканские и краевые организации Социалистического Союза трудового народа, а избирать по-прежнему Скупщины республик и краев. Таким образом, предстоящая конституционная реформа, не затрагивая основных принципов Конституции СФРЮ 1974 г., должна внести некоторые изменения в нормативную часть с тем, чтобы, сделав ее более функциональной, содействовать решению важнейших проблем, стоящих сегодня перед страной.

Судьба предстоящих реформ во многом будет зависеть от решения главной проблемы — создания механизма для преодоления объективно существующего противоречия между самоуправлением, носящем в значительной степени формальный характер, и «неформальной структурой власти, состоящей из узких олигархий профессиональных политических вождей» [9].

Проблемы, о которых идет речь, характерны, по-видимому, не только для Югославии. В развитии политических институтов социализма, как показывает практика ряда стран, на нынешнем историческом этапе единственной альтернативой является социалистическое самоуправление. Поэтому осмысление опыта Югославии с учетом всех его противоречий могло бы, на наш взгляд, обогатить теорию и практику социализма в целом.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Кардель Е.* Правци развоја политичког система социјалистичког самоуправљања. Београд, 1977.
2. Конституция Социалистической Федеративной Республики Югославии. Белград, 1984., с. 84.
3. Борба, 1984, 14 VI.
4. Извештајо раду Централног комитета СКЈ и основним карактеристикама активности СКЈ између XI и XII конгреса Савеза комуниста Југославије.— Комунист, Београд, 1982, с. 60.
5. Политика, 1987, 27 VI.
6. Социјализам, 1987, бр. 5, с. 33—34.
7. XIII конгресс СКЈ. Документи. Београд, 1986.
8. Социалистическая мысль и практика, 1987, № 3—4, с. 17.
9. *Пашич Н.* Противоречия развития социалистической самоуправленческой демократии в Югославии.— Комунист, 1988, № 7, с. 115.



## СВЯЗИ ИШУТИНЦЕВ С ПОЛЬСКИМИ РЕВОЛЮЦИОНЕРАМИ В ЯКУТСКОЙ ССЫЛКЕ

Связи ишутинцев с поляками составляют важное звено в русско-польском революционном сотрудничестве. Как они развивались до ареста активных деятелей организации Н. А. Ишутина, обстоятельно осветила Э. С. Виленская [1].

Контакты репрессированных ишутинцев с польскими повстанцами изучались С. Ф. Ковалем и мною [2]. Однако в последнее время в Центральном государственном архиве (ЦГА) Якутской АССР обнаружены новые документы о связи ишутинцев и польских повстанцев в якутской ссылке. Они значительно дополняют имеющиеся в печати сведения о русско-польских революционных связях. Среди этих источников преобладают документы Областного правления, Окружного полицейского управления Дюпсюнской и Батурусской инородных управ. На основе изучения делопроизводственной документации этих учреждений выявляется, что доставленные на поселение 6 ишутинцев (М. Н. Загибалов, П. Д. Ермолов, П. Ф. Николаев, Н. П. Странден, Д. А. Юрасов, В. Н. Шаганов) причиняли массу хлопот местному начальству.

В Александровском заводе они жили в окружении польских повстанцев, с которыми поддерживали дружеские контакты; в Якутии же власти считали крайне опасным содержать ишутинцев в одних и тех же населенных пунктах с ссыльными поляками или неподалеку от них. Готовясь принять «государственного преступника» М. Н. Загибалова, местопребыванием которого был назначен третий Хатылинский наслег Батурусского улуса, местные власти быстро очистили наслег от «неблагонадежных» лиц.

С 1867 г. там находился поляк Валериан Сарнецкий. По предписанию Якутского окружного полицейского управления 10 августа 1871 г. он должен был выехать из наслега [3, ф. 29 «и», оп. 2, д. 1140, л. 168]. Находившийся там же с 1870 г. Марцин Щексняк, сосланный за участие в восстании 1863 г. и за уклонение от военной службы, в 1872 г. был отправлен на золотые промыслы [3, ф. 29 «м», оп. 1, д. 4, л. 56 об.]. После прибытия Загибалова в третий Хатылинский наслег более никого из поляков не присылали. Заметно уменьшилось число поляков и в других наслегах Батурусского улуса. В 1872 г. в наслегах, далеких от места поселения Загибалова, числилось 31 ссыльных поляков. Из них многих отправили на золотые промыслы, некоторым были назначены новые места поселения, так что в Батурусском улусе их осталось только 9 человек.

Вследствие водворения Н. Страндена в Дюпсюнский улус причисленные к этому улусу 11 поляков должны были сменить местожительство. В донесении улусной управы от 3 июня 1872 г. говорится, что восемь ссыльных отправлены на золотые промыслы Олёкминского и Киренского

округов, двое уже получили разрешение проживать в г. Якутске, а возвратившийся из поездки в Олёкминский и Витимский округа Павел Янгуев был немедленно возвращен на золотые промыслы [З, ф. 36, оп. 1, д. 1608, л. 4].

Аналогично сложились обстоятельства в Хоринском наслеге Сунтарского улуса, куда попал Шаганов, и в Намском наслеге Верхневилуйского улуса, где поселили Николаева. В Намском и Восточно-Кангаласском улусах, куда были водворены Ермолов и Юрасов, власти не успели подготовиться соответствующим образом: не удалось переселить политических преступников из наслегов, близких к месту поселения иштуинцев. Д. А. Юрасов оказался недалеко от сосланных поляков Яна Выбрановского, Францишка Кребса, Петра Свидерского и Петра Сейковского. Первый из них за участие в мятеже 1866 г. был отдан в солдаты. 19 января 1867 г. за неисполнение приказов и попытку освободить арестованных товарищей Я. Выбрановского сослали в Якутскую область. В июне 1868 г. его доставили в Хоринский наслег Восточно-Кангаласского улуса [З, ф. 12, оп. 1, д. 2200, л. 57 об.].

Ф. Кребс был рекрутом Белевского полка. Его арестовали за участие в мятеже и за агитацию к побегу в Царство Польское [З, ф. 12, оп. 1, д. 2200, л. 62 об. — 63 об.], по приговору военного суда наказали розгами (100 ударов), а затем также сослали в Якутскую область, где летом 1866 г. его водворили в Долдинский наслег Мегинского улуса.

Крестьянин П. Свидерский, рекрут от Люблинский губернии, за участие в восстании, утрату состоящих при нем казенных вещей и продолжительное бродяжничество был приговорен к ссылке в отдаленные места Сибири. Весной 1867 г. Свидерского доставили в Хачикацкий наслег Восточно-Кангаласского улуса [З, ф. 12, оп. 1, д. 2200, л. 73 об.].

П. Сейковского за участие в польском мятеже отдали в солдаты, затем за дезертирство и приобретение фальшивого паспорта по конфирмации Главнокомандующего войсками Варшавского военного округа уволили из военной службы и сослали в Сибирь. 31 марта 1867 г. он был доставлен в Якутск, и затем водворен в Хадарский наслег Восточно-Кангаласского улуса [З, ф. 12, оп. 1, д. 2200, л. 74 об.].

Близкое соседство Д. А. Юрасова с такими «неблагонадежными» людьми как Я. Выбрановский, Ф. Кребс, П. Свидерский, П. Сейковский, вызывало особое беспокойство лиц, осуществляющих надзор. Полиция, естественно, опасалась, что Юрасов и Ермолов постараются использовать любую возможность для установления связи с другими ссыльными. Этому могло способствовать и географическое положение их места ссылки: недалеко от такой могучей транспортной артерии, как река Лена, по которой из Иркутска приезжали иногда в г. Якутск по торговым делам ссыльные поляки. С разрешения генерал-губернатора Восточной Сибири им иногда дозволялся въезд в Якутскую область.

Летом 1872 г. поездку в Якутию совершил Казимир Ляудын, доверенное лицо одной из торговых фирм. Полиция установила контроль за управляемыми им паузками. В ту же навигацию разрешили пятимесячную отлучку по торговым делам политическому преступнику Брониславу Антоновичу. Он приехал в г. Якутск для участия в Ленско-Якутской ярмарке. И за ним полицией было установлено бдительное наблюдение.

Властям казалось, что в Якутской области сложились весьма благоприятные условия для общения ссыльных. Если в 1867 г. там насчитывалось 43 ссыльных поляка, то в 1869 г. только в одном Якутском округе — 140 польских повстанцев [4]. Часть ссыльных поляков постоянно находилась в городе Якутске, где областной администрации удобно было держать их под наблюдением (в Якутске стоял казачий полк, находились Полицейское управление, тюрьма). Поселенным в городе полякам не дозволялось отлучаться из него и общаться с русскими ссыльными. Полиция всячески препятствовала попыткам установить связь посредством почты. В материалах ЦГА Якутской АССР мы нашли сведения о том, что полиции удалось перехватить письмо ссыльного поляка из Якутска С. Сурина к живущему в Восточно-Кангаласском улусе Д. Юрасову. Сурин в 1872 г.

первым встретил в Якутске ссыльных ишутинцев, которых знал по совместной жизни на Забайкальской каторге. (В 1864 г. за принадлежность к революционной организации Сурин был сослан в каторжные работы на Алгачинский рудник в Забайкальской области; вскоре за участие в восстании 1866 г. на Кругобайкальском тракте его перевели по решению полевого военного суда, утвержденному генерал-губернатором Восточной Сибири, в Александровский завод. Там он познакомился с Юрасовым и другими ишутинцами.)<sup>1</sup>

В 1873 г. Д. Юрасов начал формировать библиотеку и привлек к этому Сурина, который стал присылать Юрасову книги. Узнав об этом, председатель Ф. Атласов написал 10 февраля 1873 г. донос в Якутское городское полицейское управление, рекомендуя взять от Сурина подписку о том, что все письма и посылки, направляемые Юрасову и другим «государственным преступникам», он будет представлять в Якутское окружное полицейское управление для просмотра, в противном случае, за неисполнение сего будет подвергнут законной ответственности [3, ф. 15, оп. 22, д. 19, л. 29].

Получив предупреждение Якутской городской полиции, С. Сурин 18 марта 1873 г. вынужден был отказаться от дальнейших связей с «государственным преступником»<sup>2</sup>. Чтобы не допустить общения ишутинцев с польскими ссыльными, полиция стала искать новое место для поселения Ермолова и Юрасова и со временем выяснила, что более подходит для этого Дюпсюнский улус. На запрос Областного правления оттуда ответили 6 июня 1872 г.: «В сем улусе политических ссыльных не имеется» [3, ф. 15, оп. 18, д. 244, л. 69]. (Напоминаем, что «политическими ссыльными» именовались тогда поляки в отличие от «государственных преступников» — русских ссыльных.)

В 1873 г. правительство разрешило поселить ишутинцев группами по 2—3 человека в одной местности. Тогда Окружное полицейское управление перевело Юрасова в том же, а Ермолова в следующем году в Дюпсюнский улус, где уже жил Странден. Такой перевод не был льготой для них со стороны высшего начальства, а был продиктован, как мы видели, стремлением изолировать русских революционеров от их польских единомышленников. На некоторое время они действительно оказались изолированными. Но правительство продолжало ссылать польских революционеров в Якутскую область и в 1870-х и в 1880-х годах. В Дюпсюнский улус впоследствии был поселен участник польских революционных событий В. А. Карульский, который прожил там с 1880 по 1883 г.

Нами обнаружены документы о жизни этого поляка в ссылке и о его взаимоотношениях с ишутинцами. Как видно из архивных источников, Карульский был не рядовым участником восстания. Он обвинялся в принадлежности к революционной организации в Царстве Польском, в организации мятежа в Сохачевском уезде и в исполнении должности начальника штабов в двух повстанческих группах, в формировании отряда мятежнической кавалерии, где командовал эскадром. Кроме того, ему инкриминировалось участие в краже казенных денег в сумме около 11 тыс. руб., из коих 500 руб. было израсходовано на покупку для мятежников оружия и побег за границу [3, ф. 12, оп. 1, д. 2424, л. 36].

Варшавский военно-полевой суд приговорил Карульского (приговор был утвержден 6 апреля 1869 г.) к лишению всех прав состояния и ссылке в Сибирь. На основании высочайшего повеления 8 августа 1878 г. местом поселения ему был назначен г. Кирсанов. За неоднократные попытки побега оттуда Карульский был выслан в Якутскую область. 22 августа 1880 г. конвой доставил его в Иркутск, а 1 декабря «под особо строгим присмотром» — в Якутск, где он был причислен к Дюпсюнскому улусу.

<sup>1</sup> Автором использованы выписки, предоставленные в его распоряжение доцентом Читинского гос. пед. ин-та им. Н. Г. Чернышевского А. Г. Патроновой [5].

<sup>2</sup> Как видно из копии статейных списков на политических ссыльных, находящихся в г. Якутске, Сурин был в 1880 г. восстановлен в прежних правах и ему разрешили выезд в Екатеринославскую губернию, однако до 1881 г. он оставался в Якутии [3, ф. 12, оп. 1, д. 2200, л. 32 об.].

11 декабря 1880 г. Карульского доставили в Чернтяйский наслег и поселили недалеко от местожительства Н. П. Страндена и Д. А. Юрасова. Выходец из польского дворянства, с детства не приученный к физическому труду, ссыльный в улусе встретился с большими трудностями. К тому же суровый климат края оказал на его здоровье губительное влияние. По положению об устройстве быта сосланных поляков ему полагалось казенное пособие. 3 ноября 1881 г. Главное управление Восточной Сибири сообщило якутскому губернатору о разрешении выдавать Карульскому пособие, но вплоть до конца 1883 г. ссыльный пособия не получал. Чтобы добыть средства к существованию, ему пришлось продавать личные вещи. 15 августа 1883 г. в одном из прошений В. А. Карульский писал якутскому губернатору: «Обстановка... невыносимая, так что приходит зима — не в чем ходить, потому что все распродал» [3, ф. 12, оп. 15, д. 266, л. 86].

Длительная задержка выдачи пособия не только тяжела для ссыльного, но и обременяла жителей наслега. 27 февраля 1881 г. окружной исправник доносил губернатору: «Политический ссыльный Витольд Карульский положительно не имеет никаких средств к жизни и по болезненному состоянию своему совершенно не способен приобретать таковые трудом; так что дальнейшее существование его при отсутствии какого-либо вспомоществования со счета казны положительно невозможно и служит лишь обременением для общества инородцев, содержащих Карульского в настоящее время на свой счет» [3, ф. 12, оп. 15, д. 266, л. 33 и об.].

Ссыльный часто болел. 7 июля 1881 г. окружной исправник ходатайствовал о помещении больного в гражданскую больницу. Губернатор дал на это разрешение и распорядился об учреждении за ссыльным надзора в больнице и отправке его по выздоровлении под конвоем к месту поселения [3, ф. 12, оп. 15, д. 266, л. 40 и об.].

Губернатор предполагал, что ишутинцы попытаются через В. Карульского найти знакомых в Якутске или завести новые связи. Для этих опасений были основания: в Якутск продолжали прибывать знакомые ишутинцев по совместной жизни в Нерчинских рудниках. Среди них были А. Ковальский, Н. Осмолеский, первый из них с 1879, а второй с 1880 г. жили в Якутске на поселении.

Полиция бдительно следила за Карульским, но не могла уличить его в подозрительных связях. После выписки из больницы его вернули в Дюксюнский улус, откуда он пытался бежать. Семь попыток побега кончились неудачей. При последней, осенью 1882 г., его задержали якутские родовичи Гоголев и Кондратьев и, ранив и связав, привезли в Родовое управление. По этому делу Якутское окружное полицейское управление провело расследование, подтвердив факт нанесения побоев ссыльному, а 26 августа 1882 г. сделало довольно любопытное заключение, что «неоспоримых доказательств к обвинению Гоголева и Кондратьева в нанесении Карульскому побоев следствием не обнаружено» [3, ф. 12, оп. 15, д. 266, л. 47 и об.].

Чтобы улучшить свое материальное положение, ссыльный стал просить о выделении ему положенного по закону падела земли или разрешения на выезд в золотые прииски Витимско-Олекминской системы, по разрешению не получил. Н. П. Странден и Д. А. Юрасов общались с Карульским, много знали о нем. Они сотрудничали польскому революционеру и готовы были защитить его от несправедливостей. Особенно возмутило их лживое утверждение старосты Чернтяйского наслега Попова, что Карульский психически болен. Сохранилось прошение Карульского от 28 июня 1883 г., поданное якутскому губернатору, где говорится: «...г. государственный ссыльный Николай Павлович Странден был упрощен мною посредником моим (по незнанию якутского языка) и свидетелем при требовании мною падела, и он-то хотел прийти ко мне с помощью, имея в том и свой интерес, а именно хотел своими средствами вспахать и засеять, а мне отдать половину чистого дохода за землю» [3, ф. 12, оп. 15, д. 266, л. 72 об.], и далее объясняется, что падел не был дан под предлогом его болезни, вымышленным Поповым и глубоко возмущившим Страндена, который готов был участвовать в качестве свидетеля при рассмотрении этого дела. Но



жалоба была оставлена без последствий. Через некоторое время, убедившись в благожелательном отношении русских к полякам, В. А. Карульский просил о переводе его в другой наслег и, наконец, 23 октября 1883 г. был перемещен в Кусаган-Ельский наслег, где поселился недалеко от дома П. Д. Ермолова. Ссылные революционеры сотрудничали и в области материального производства. В посевных и уборочных работах сельскохозяйственной артели Н. П. Страндена в Дюпсюнском улусе принимал участие среди других ссыльных и водворенный в Намском улусе поляк Г. Стрембицкий [З. ф. 36, оп. 2а, д. 12, л. 1 и об.]. Странден сочувствовал тяжелому материальному положению этого неимущего поселенца и помог ему добывать средства к жизни.

Как видно из сказанного, в суровом изгнании русские революционеры вопреки надзору властей и контролю за их перепиской, сумели установить связи с политическими ссыльными — поляками. Сотрудничество с поляками в области культуры, обмен информацией разнообразного содержания, забота об облегчении жизни ссыльных польских повстанцев, совместные сельскохозяйственные работы занимали существенное место в жизни иштуиццев. Все это свидетельствует о революционной стойкости представителей двух славянских народов.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Виленская Э. С. Революционное подполье в России (60-е годы XIX в.). М., 1965, с. 246—255; Виленская Э. С. Худяков. М., 1969, с. 86—91.
2. Коваль С. Ф. Польские ссыльные после Кругобайкальского восстания 1866 г.— В кн.: Ссылка и каторга в Сибири XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1975, с. 158; Троев П. С. Иван Худяков в верхоянской ссылке. Якутск, 1980, с. 44—49.
3. ЦГА ЯАССР.
4. Кротов М. А. Участники польского освободительного восстания 1863—1864 гг. в Якутской ссылке.— В кн.: Сборник научных статей Якутского республиканского краеведческого музея. Якутск, 1960, выпуск III, с. 49.
5. Государственный архив Читинской области, ф. 1, тюремное отделение, оп. 4, д. 66, л. 176 об., 277.

#### КНИЖНАЯ ПОЛКА СЛАВИСТА

- Bardach J.* O dawnej i niedawnej Litwie. Poznań, 1988, 443 s.
- Church and state in postwar Eastern Europe: A Bibliogr. surve / Comp. by Mojzes P; Gorman G. E., advisory ed. New York etc., 1987, 111 s.
- Czubiński A.* Najnowsze dzieje Polski. 1914—1983. Warszawa, 1987, 462 s.
- Dejiny Slovenska /* Ved. red. Cambel S.; Sloven. akad. vied; Ust. hist. vied. Br., 1988. T. 6. 1945—1960. 555 s.
- Gesellschaft, Politik und Verwaltung in der Habsburgermonarchie, 1830—1918 /* Hrsq. von Glatz F., Melville R. Stuttgart, 1987, 378 S.
- Grott B.* Katolicyzm w doktrynach ugrupowań narodowo-radykalnych do roku 1939. Kraków, 1987, 141 s.
- Holý D.* Zpěvní jednotky lidové písně, jejich vztahy a význam. Brno, 1988, 143 s.
- Jabłoński H.* O socjalistyczną demokrację. Warszawa, 1988, 326 s.
- Kamiński J. M. de* «...Napred i Názad se ogledát»: Razgówori ob Władatelistwn (1663—1666) Juraja Križanicia i ich spójnosť tematyczno-argumentacyjna. Uppsala, 1987, 184 s.
- Koljević N.* Klasici srpskog pesništva. Beograd, 1987, 311 s.
- Kościół katolicki a współczesność: Wybrane problemy // Pol. Zjednoczona Partia Robotnicza. Inst. religioznawstwa ANS, Wojewódzki ośrodek kształcenia ideologicznego w Częstochowie, Warszawski ośrodek kształcenia ideologicznego. Częstochowa; Warszawa, 1987, 235 s.
- Od Kochanowskiego do Różewicza: Prace ofiarowane Arturowi Hutnikiewiczowi w siedemdziesiątą r. urodzin / Pod red. Kpyszaka J. Warszawa etc., 1988, 285 s.
- Oxford Slavonic paper: N. S. / Ed. by Stone G. C. et al. Oxford, 1987. Vol. 20 [5], 161 p.



## КИНЕМАТОГРАФ ЛУЖИЦКИХ СЕРБОВ

Настоящая работа имеет своим предметом явление, которое без преувеличения, можно назвать уникальным, во всяком случае, на европейском континенте, кинематографическая карта которого расчерчена и классифицирована во всех, кажется, мыслимых и немыслимых направлениях. Между тем, в самом центре Европы на протяжении лишь полутора десятилетий, возникла и развивается крохотная кинематография лужицких сербов, проживающих в Германской Демократической Республике. Описанию, по необходимости подробному, хотя далеко не полному, а также первоначальному исследованию этого этнокультурного (в большей степени) и кинематографического (в степени меньшей) феномена и посвящен очерк, в центре которого — достаточно определенная типологически модель возрождения национальной культуры, пребывавшей на протяжении многих веков в состоянии латентном, оуклленном, замкнутом и раскрывшейся не только в искусствах традиционных — литературе, музыке, театре, пластике — но и на экране, соединившем в себе усилия всех этих искусств. В связи с этим несколько слов, без которых феномен лужицкого кинематографа может показаться неким эстетическим и этнографическим гомункулусом.

Неподалеку от Берлина, сначала на юго-восток, а затем все больше на юг, надписи на дорожных указателях неожиданно становятся двуязычными. Под немецкими названиями — Люббен, Вайсвассер, Коттбус, Баутцен, появляются слова, словно перенесенные из стран соседствующих — Любин, Бела Вода, Хочебуж, Будишин. Города, деревни, хутора — около трехсот общин, расположенных в округах Коттбус и Дрезден, Верхние и Нижние Лужице, иначе говоря Лаузитц, земля лужицких сербов, — самой западной славянской народности, оторвавшейся почти тысячу лет назад от общеславянского субконтинента, и пережившей столетия этнической обособленности и одиночества, национальных, социальных и конфессиональных притеснений, не потеряв ни своего языка, ни обрядности, ни обычаев.

Эта этническая стойкость стотысячного народа тем более удивительна, что в двадцатом столетии история поставила лужичан на грань национального исчезновения: в рамках нацистской насильственной унификации общественной жизни Германии были закрыты все сербские издательства, газеты, школы и училища, хоровые и театральные кружки, ликвидировано национально-культурное общество «Домовина», существовавшее с 1912 г., в Дахау и Равенсбрюк были отправлены немногочисленные деятели национальной культуры, призваны в вермахт все без исключения учителя.

Возрождение, а, точнее сказать, второе рождение сербской культуры, началось сразу после освобождения Германии от нацизма. 10 мая 1945 г. возобновила свою деятельность «Домовина»; в 1946 г. начинает выходить газета «Нова Доба», а лужицкие писатели организуют «Рабочий кружок

сербских литераторов», в 1948 г. саксонский ландтаг принимает закон «О гарантиях прав сербского населения», а затем учреждает «Управление по культурному и национальному сербскому развитию». В 1950 г. выходит первый номер литературно-художественного журнала «Розклад», в 1951 г. организован Институт по изучению сербской культуры в рамках Академии наук ГДР. В 1953 г. радио Грелиц начинает передачи на лужицком языке. В 1963 г. создается профессиональный театр «Сербске людове дзивадло». Ко всему этому остается добавить, что сегодня существуют также: Музей сербской истории и культуры, Немецко-сербский народный театр, Дом народного искусства, Государственный ансамбль песни и танца, издательство «Домовина», Институт сербского языка при университете им. К. Маркса в Лейпциге, две Центральные школы сербского языка, около шестидесяти средних школ с преподаванием на родном языке.

И, тем не менее, все это до поры до времени не выходило за рамки общепринятой культурной политики, осуществляющейся во всех странах социалистического содружества по отношению к проживающим на их территории национальным меньшинствам, отнюдь не предусматривающей создания кинематографии для любой этнической группы. И уникальность появления сербского кинематографа как раз и заключается в том, что родился он как бы незапланированно, как естественное, но не предусмотренное следствие всей системы удовлетворения культурных и духовных потребностей лужицких сербов.

Рождение это датируется 1971 г., когда был основан «Рабочий кружок сербо-лужицких кинематографистов», поставивший своей целью подготовку национальных кадров будущей сербской кинематографии. И надо сказать, что задача эта была решена достаточно быстро, ибо с тех пор в титрах лужицких фильмов повторяются, в сущности, одни и те же фамилии: сценаристы К. Лоренц, Ю. Кравжа, Г. Хендрих, режиссеры Т. Брук, К. Херрман, Я. Хемпель, А. Крауц, оператор М. Бёрнер.

Уже в следующем, 1972 г., К. Херрман снимает в киношколе свою дипломную работу «Струга — портрет одного пейзажа» по сценарию К. Лоренца и Т. Брука, ставшую первым фильмом лужицкой кинематографии и определившую на все последующие годы основные мотивы и идеи сербского кинематографа, ностальгически и необыкновенно подробно документирующего малейшие детали и следы национальной культуры, сохранившиеся на поверхности бытия, на поверхности обыденного бытия нации, сохранившейся на протяжении веков главным образом благодаря самоизоляции от окружающего этноса, а теперь оказавшейся неподготовленной и неожиданно открытой со всех сторон цивилизации и индустриализации второй половины двадцатого столетия. (Ибо новое время поставило лужицких сербов еще перед одним испытанием: их земля расположена на гигантских месторождениях бурого угля, основного минерального богатства ГДР, фундамента ее энергетики. Угледобыча захватывает каждый день около семи гектаров поверхности вместе с деревнями и поселками, что приводит к передислокации населения в другие районы, в большинстве своем с немецким населением, а это, в конечном счете, ведет к растворению малого сербского этноса в мощном этносе немецком.) И поэтому «Струга» с первого до последнего кадра была проникнута двойственным настроением — ностальгическим, элегическим, меланхолическим, и в то же самое время деловито-функциональным, торопливо-предприимчивым, внимательно и подробно отмечающим все, что только можно еще зафиксировать — костюмы, ритуалы, обряды, утварь, археологизирующим даже то, что еще не стало музейным, поскольку заведомо известно, что скоро придут бульдозеры, скреперы, краны и просто сметут эту живую до сих пор старицу в сторону, в лучшем случае — в какой-нибудь этнографический музей на открытом воздухе.

Поэтому авторы «Струги» размывают границы между документальным и игровым фильмом: одна поэтика естественно и непринужденно переходит в другую, сливаясь в нечто цельное, как это часто бывает в фольклоре, где документальность исторического события как бы логически вытекает из мифологии, а мифология столь же достоверно подтверждается истори-

ческой памятью. Не исключено, правда, что причина здесь куда более практическая: сербским кинематографистам в значительной степени приходится разыгрывать, организовывать документальность как фабульность, в связи с чем многие несомненно игровые мотивы кажутся перенесенными из реальности, и, напротив, мотивы документальные вполне могут оказаться элементом какой-то художественной игры или реконструкции. Я имею в виду прежде всего те пластические мотивы, которые из «Струги» перешли затем во многие сербские ленты последующих лет: молчаливую процессию ряженных, связывающую документальные эпизоды нынешней лужицкой индустриальной действительности в некое синкретическое действо, где одновременно и непротиворечиво сосуществуют и старинные обычаи, и сложная фольклорная метафорика, и хроникальные эпизоды добычи бурого угля и строительства электростанции. При этом здесь на чистоту отсутствует какая-либо априорная иерархия культурных ценностей: камера с одинаковой любовной дотошностью всматривается и в морщинистые лица стариков на завалинках, и в деревянные скульптуры из деревенских церквушек, и в накрахмаленные, казалось бы — неудобные, но, вероятно, достаточно функциональные народные костюмы, только что вынутые из дедовских сундуков, и в целые спектакли — свадьбы, крестины, похороны, завершающиеся неожиданно символически: молчаливая иератическая группа из шести старух в ослепительно белых платьях, надетых поверх традиционно черных траурных нарядов, шествующая во главе похоронной процессии, словно групповой символ гибели этноса, его культуры, его души, приводит процессию на кладбище, к разверстой могиле, на дне которой, в самодельном футляре, будто в гробу, покоится трехструнная скрипка, провожаемая всем селом в последний путь. И — вслед за этим эпизодом, предельно педалируя его символичность — ансамбль юных лужицких попмузыкантов, исполняющий по-сербски нечто рокообразное.

Разумеется, все это не означает, что «Струга» была фильмом выдающимся, однако ощущение того, ради чего рождался этот простодушный и наивный кинематограф, в «Струге» присутствует полной мерой и с полной же степенью серьезности. Подтверждением чему — удивительный по метафорической своей зрелости эпизод, венчающий картину: ряженные вдруг останавливаются на лесной поляне, стягивают с себя балахоны, шкуры, цилиндры и войлочные шляпы и остаются в одежде нынешних молодых людей, а затем, вскинув на плечи музыкальные инструменты, уходят в лес, чтобы через мгновение, в самых последних кадрах, пройти в пластиковых касках и спецовках после работы на шахтах и электростанциях...

Дипломная работа К. Херрмана была не только хронологически первой картиной сербских кинематографистов, но и определила три основных направления их деятельности: исследование культурного наследия; сербы в ГДР; связи сербской культуры с культурами других славянских народов. Впрочем, понимание этого пришло много позже. Тогда же, в 1972 г. «Струга» представлялась лишь случайным и не имеющим перспектив предприятием полупрофессионального кружка кинематографистов-сербов. Тем более, что в последующие три года кружком не было снято ни одной картины.

Положение не слишком изменилось и позже, хотя, начиная с 1975 г., сербские кинематографисты выпускали каждый год по картине, развивающей те или иные мотивы, заявленные в «Струге»: «Портрет средоточия» (1975, реж. К. Херрман), «Мерчин Новак-Ньехорски — художник своего народа» (1976, реж. Я. Хемпель), «Наш IX Конгресс» (1977, реж. А. Крауц), «Континент надежды» (1979, реж. К. Херрман).

Тем не менее, вторая половина 70-х годов была, несмотря на отсутствие видимых успехов, самым ответственным и плодотворным временем для сербских кинематографистов, ибо в эти годы они приобретали необходимые, производственные и творческие навыки, отработывали те математические, эстетические и психологические приоритеты, которые стали впоследствии визитной карточкой сербского кино, доказательством его жизнеспособности.

В эти же годы складывается и постоянный творческий коллектив, на базе которого создается в 1980 г., в рамках киностудии «ДЕФА», а практически при Дрезденской киностудии «Трик-фильм», производственно-творческое объединение «Сербска фильмова Скупина» во главе с историком и филологом Т. Бруком, ставшим сразу же ведущим режиссером сербского кинематографа. Брук и поставил первую картину нового объединения — жизнерадостный репортаж «Добро пожаловать» (1980), посвященный V фестивалю лужицкой культуры.

Быть может, самым существенным в это время, на первом этапе своего существования, становятся поиски пластических истоков сербского кинематографа, всей палитрой своей и подчеркнутой орнаментальностью достаточно отличного от аскетической графичности и информативности документального кино их немецких собратьев и соседей (для удобства изложения здесь сознательно упрощены отличия, и в самых общих чертах эта разность представляется именно такой). Этими поисками отмечен ряд картин, реконструирующих пластическое мироощущение, народную живопись Верхних и Нижних Лужиц — «Сербская живопись» (1980, реж. Я. Хемпель); упоминавшийся «Мерчин Новак-Ньехорски», посвященный творчеству крупнейшего сербского графика, иллюстратора, историка, сатирика, публициста, переводчика, редактора, издателя, символизирующего непрерывность и преемственность народной культуры в личности одного художника; «Сербские народные музыканты» (1982, реж. М. Бернер и Т. Брук) — подробное исследование песенного лада лужицких сербов, реконструкция местных народных инструментов, анализ их эволюции и усовершенствования на протяжении столетий. Подробнейший этнографически-искусствоведческий комментарий освещает устройство лужицкой волынки, ее отличия от шведской и шотландской; устройство дудки малого и большого типа; создание гуслей — трехструнных, шестиструнных, с козьей или бараньей головой. Дополнительной документацией служат народные литографии прошлого столетия, дагерротипы и старые фотографии, запечатлевшие народных музыкантов еще в естественной бытовой среде обитания, в культурной инфраструктуре «замкнутого» этноса, бережно лелеющего себя самое.

Небезынтересно отметить, что это освоение пластической и музыкальной памяти народа происходит не только на профессиональном уровне. В программе любительских фильмов, показанных в рамках Дней сербского кино в Коттбусе, был представлен целый цикл картин под общим названием «Ценности нашей родины», среди которых — «Наряды сербов-католиков», «Традиция, которая продолжает жить — сербское дудение», «Сербский скульптор Якоб Деленка», репортаж с фестиваля сербского фольклора в Шпревалде — «Шпревалдшпиле». Впрочем, любительские фильмы естественно находятся на периферии сербского кинематографа, они упомянуты лишь для более подробного описания той естественной эстетической среды обитания, из которой вырастает творчество баутценских профессионалов.

Разумеется, народная пластика, музыка, танец не охватывали весь диапазон культурологических интересов сербского кинематографа. В процессе инвентаризации и усвоения национальной культуры они захватывают все, что составляет ее материальную субстанцию — архитектуру, профессиональное изобразительное искусство, литературу. Так, за фильмом «Мерчин Новак-Ньехорский» последовала картина «И восстанет правда», посвященная жизни и творчеству крупнейшей лужицкой поэтессы и борца против нацизма М. Виткойц. Этот фильм выходит за рамки чисто литературной биографии: за драматическими перипетиями судьбы М. Виткойц раскрывается столь же драматическая судьба народной культуры с начала XX в. до освобождения от нацизма.

Точно так же не только архитектуре посвящается программно-поэтический фильм «Город», подробный путеводитель по древним камням Баутцена-Будишина, который сербы называют не по имени, но просто «Город», непременно с прописной буквы, словно бы город этот — единственный из существующих, достойный носить это имя. Эта поэтическая

картина неторопливо и любовно демонстрирует сохранившееся в целостности и сохранности сербское средневековье, могилы королей и князей, кресты, надгробия, крепостные стены, подъемные мосты, фрески, скульптуры, первые книги — начало культуры и одновременно ее расцвет. Камера пользуется любым поводом, чтобы отметить, подчеркнуть сербское присутствие в этой части Европы, где пересекались и сталкивались интересы саксонских и венгерских, польских и чешских королей, чтобы — как бы мимоходом, певзпачай, ненавязчиво — восстановить историю духовную, мифологическую, быть может, имеющую немного общего с реальной историей, но сложившуюся в стройную систему этнических мифологем, существующую то параллельно этой реальной истории, то как бы вопреки, а то и вовсе вместо нее. И в закадровый текст выносятся кровавые и эффектные легенды средневековья, несущие в себе весь пафос неосуществившейся сербскославянской державности в центре Европы.

Добавим, что эта болезненная актуальность в изображении и восприятии биографии народа весьма отчетлива не только в фильмах, посвященных истории давней, легендарной или полуполулегендарной — она присутствует в фильмах, рассказывающих о событиях весьма близких — периода второй мировой войны, предшествовавших ей лет начала века. Таковы «Письма», посвященные короткой и трагической жизни сербской антифашистки М. Грульмусец, заточенной гитлеровцами в Равенсбрюк еще в 1934 г., проведшей там десять лет и умершей от болезней и голода перед самым освобождением в конце 1944 г. И здесь, как и в других сербских фильмах-портретах, сюжет картины оказывается много шире конкретной человеческой судьбы, вокруг которой разворачиваются события. Письма героини к ее сестре, идущие как закадровый текст, не просто комментируют происходящее на экране, но открывают огромный пласт несобытийного, чисто духовного сопротивления («вендо-язычных вемцев») идеологической и психологической агрессии национал-социализма, важным фактом игнорирования его лозунгов и канонов, его доктрины и морали.

Любопытно при этом, что сербские кинематографисты, можно сказать, зачарованные богатством своего духовного и материального культурного прошлого, обращаются в картинах только к двум эпохам своей национальной истории — к средневековью и двадцатому столетию. Несколько веков промежуточных, которые вероятно, представляли собой своеобразный «сон» национальной культуры, остаются практически вне их интереса. Между тем, именно эти столетия «замкнутого» этноса, а, лучше сказать, этноса «замкнувшегося в себе» в ожидании лучших времен, в ожидании обстоятельств, благоприятствующих его «размыканию», хотя и лишены отчетливых материальных следов, таят в себе немалый драматический заряд, немалое количество вполне кинематографических сюжетов, оставаясь пока как бы резервуаром тем и фабул на будущее для иного уровня постижения национальной истории.

Впрочем, элементы определенного движения к этой проблематике трудно обнаружить в целом направлении сербского кинематографа, обращенном, если можно так сказать, наружу, вовне, к поискам национального родства за пределами Лаузитца, в ближних и дальних славянских странах. И не случайно эта неукротимая потребность в поисках и исследовании аналогов собственной культуры проявляется сразу после образования «Скульпины»: одним из первых фильмов объединения стала совместная работа чешского режиссера М. Кхуна и Т. Брука «И остались не только картины» (1984), посвященная творчеству чешского художника Л. Кубы, пластически отразившему лужицкую природу, лужицкие обычаи, лужицкие типы. Камера внимательно «рассматривает» его картины, укрупняет детали, передает колорит, отыскивая в «чужой» пластике мотивы собственные, исконные, натуральные. Однако творчество Кубы — лишь один из уровней, на которых авторы фильма ведут исследование этой пластики: Брук и Кхун находят многочисленные прототипы кубовских портретов полувековой давности, и начинают с ними диалог не только словесный, но также и пластический. Всматриваясь в эти лица сегодня,

поверяя их давними портретами, постаревших, утративших за минувшие десятилетия ту мягкость и плавность черт, которая так привлекала к ним постимпрессиониста Кубу, авторы находят в них неожиданную твердость, обстоятельность, глубоко сидящую внутри подозрительность хуторян, доверяющих лишь себе самим, своим собственным ощущениям, представлениям, убеждениям.

«И остались не только картины» проложили дорогу целому направлению деятельности «Сербской фильмовой Скупины», совместным постановкам со славянскими кинематографиями. Таковы сербско-словацкий фильм «Корни знакомства» (1983, реж. Т. Трук и Л. Волко), посвященный давним и новым связям культур двух соседствующих народов. Таков фильм «Направление — Баутцен» (1983, реж. М. Вуйдик и Г. Хендрих), снятый с польскими кинематографистами. Иначе говоря, это тяготение сербского кинематографа к подтверждению своей этнической тождественности как бы извне, отнюдь не уменьшается, напротив, даже умножается по мере взросления и самой кинематографии, и кинематографистов, однако не может, естественно, быть направлением определяющим, ибо проинвентаризировав и документировав все лежащие на поверхности реликты и живые элементы народной культуры, сербский кинематограф не мог не ощутить потребности в переходе к более глубоким комплексным, системным методам и формам исследования судьбы народа, его этнической тождественности, национальной и социальной психологии, наконец, неразрывности его судьбы не только с контингентом славянства, но и с немецким этносом.

И здесь лужицкие кинематографисты просто не могли не обратиться к кинематографу игровому: тем более, что склонность к фабуляризации любого сюжета наблюдается практически во всех документальных и научно-популярных картинах, включая и любительские. И рискнул бы сказать даже, что фабуляризация вообще лежит в основе кинематографического мышления сербской режиссуры, как прямое следствие общего тяготения высвобождающейся из замкнутости культуры к интеграции всего освоенного.

Об этом новом этапе и решительном повороте лужицкого кино к фабуле свидетельствует картина «Беспокойство», поставленная Т. Бруком по рассказу известного писателя Б. Будара «Я последняя» в жесткой, на первый взгляд даже как бы не игровой манере. Во всяком случае, это ощущение документальности в игровом сюжете касается его сердцевины — непритязательной истории старухи-лужичанки, которую мы не увидим на экране почти до самого финала, но которая будет взрослеть и стариться — на вирированных семейных фотографиях, охватывающих семь или восемь десятилетий ее жизни. «Беспокойство» представляет собой бесконечный монолог героини, обращенный к представителю нынешнего поколения сербов, разбитному парню, пришедшему для получения очередного взноса хозяйки в «Домовину».

А перед глазами зрителя, и, вероятно, перед собственным взором героини реконструируется прошлое Лужиц, смазанное воспоминаниями, поэтизированное, дробное, распадающееся на отдельные, не связанные друг с другом, лубочные картинки: крестьянский быт начала века, семейная трапеза за длинным, словно для целого рода-племени, столом, женщина на пахоте, женщина на уборке, общая молитва, посиделки, прогулки, ткацкий станок с бесконечным потоком пряжи. И далее — переезд из деревни в город, в пролетарский, германизированный до мельчайших подробностей быт, пивные начала века, их утварь, их обычаи, пивные братства, тосты, песни, снова ткацкая фабрика, те же станки и та же пряжа, только людей побольше, одинаковых, почти без лиц, скрытых под косынками... Эти воспоминания перебивают друг друга, но ни одно из них не прерывает монолога об одиночестве, о том, что дочь, ушедшая в большой город, уже не говорит по-сербски, о том, что по-сербски говорят уже только одни старики, что единственный человек, с которым ей еще удастся поболтать о жизни, это он, парень из «Домовины», что она ждет этих встреч и думает о нем... И тут весь изобразительный ряд картины, столь

документальный до сих пор, словно прокручивается еще раз, и в тех же самых эпизодах-воспоминаниях вместо ее реального, давным-давно умершего мужа, вдруг возникает сегодняшний парень.

И этот второй фильм в фильме — не менее подробен и реалистичен: в старых кадрах свадьбы на месте прежнего — новый жених; с нынешним, живым, она пляшет в деревенской «бирштубе», с ним мчится на архаическом мотоцикле по лесным дорогам; с ним сеет и пашет, его любит; ему нынешнему, снова говорит о том же самом, об одиночестве, о том, что он, единственный, приводит в движение ее застывающие воспоминания, что она жива, покуда он приходит за взносами, ибо он заставляет ее жить одновременно как бы в двух временных измерениях — в прошлом и настоящем.

Содержание этой недлинной по метражу картины изложено столь подробно не только потому, что в ней отчетливы основные мотивы сербского кинематографа, но и для того, чтобы показать, как одна из самых болезненных проблем нынешнего славянского кинематографа — болгарского ли, сербскохорватского, российского — проблема утраты национальных корней, размывания того, что неуклюже, но точно называется этническим «идентитетом», в особо конденсированной форме проявляется в произведениях кинематографов малой, оторванной и от общего этнокультурного корня. И проявляется в поэтике предельно документальной, лишенной и тени украшательства, эстетизации, стремления к мифологизации обыденности, будничности.

Картина Брука в этом смысле особенно интересна на фоне работ его коллег, как раз склонных к подчеркнутой сложности поэтики, подтверждением чему служат не только многие из описанных выше картин, но и первая игровая лента сербского кинематографа, определяющая — насколько можно без особого риска предположить — его ближайшие перспективы.

Речь идет о картине К. Хермана «Рубляк или легенда об измеренной стране» (1984), снятой совместно «Скупиной» и киностудией «ДЕФА» на немецком языке (все картины «Скупины» снимаются, как правило, на сербско-лужицком языке), что обеспечило ей заметно больший резонанс, чем предыдущим картинам. Этому резонансу способствовала в немалой степени и отличность сербских картин от традиционной продукции «ДЕФА», их подчеркнутая изысканность, острая, нервнирующая ритмика, сложная драматургия. Забегая вперед, нельзя не сказать, что временами режиссура в этом фильме становится явно и несомненно избыточной, превышающей все потребности драматургии, и эстетизм ее порою мешает развитию сюжета.

Впрочем, если судить о «Рубляке» только с точки зрения сюжета, то в этом плане он не представляет собою ничего принципиально нового в истории лужицкого кинематографа: герои фильма, трое молодых землемеров, ведущих подготовительные работы для стройки, появляются на заброшенном в лесах Шпреевальде сербском хуторе, где живет, словно вне времени, вне цивилизации, небольшая крестьянская семья. Вдруг выясняется, что будущая трасса высокого напряжения должна пройти по их усадьбе, а крестьянам дадут взамен квартиру в поселке городского типа. В результате между пришельцами и «туземцами» исподволь нарастает глухая неприязнь, переходящая в открытый конфликт, едва не заканчивающийся трагически. Однако сюжет этот представляет собой лишь один из (и наиболее поверхностный) уровней «Рубляка», под ним же, под реальным, почти документальным в своей подробной достоверности сюжетом, разворачивается подлинный философский конфликт картины. Ибо кроме названных выше и постоянно действующих на экране персонажей, главным героем фильма, носителем его философии, является Рубляк — странный человек в длиннополом пальто-балахоне, длинноволосый, крутолобый, большеглазый, медлительный, бредущий по свету в непогоду и ветер, чтобы найти то единственное поющее своим голосом дерево, из которого он вырежет скрипку, какой не выдывал свет... Рубляк идет по земле, которая на первый взгляд не имеет ничего общего с той стра-



ной, где живут сербские крестьяне и землемеры из города. Однако присутствие его с каждым эпизодом становится все более явственным, пока не станет определяющим, хотя он, кажется, совсем не вмешивается в тот сюжет, который следовало бы скорее всего назвать реалистическим или лучше — реальным.

Странник все ходит по лесу, слушает, смотрит, находит дерево, но в ту самую минуту, когда он изготовится, чтобы срубить его, что-то сломается в нем, и он пойдет прочь, подойдет к хутору, заглянет в окно, прислушается и услышит голос скрипки, чистую поэзию музыки. А между тем, в доме идет спор, самый что ни на есть практический, затрагивающий интересы всех присутствующих: мы несем вам свет, мы приносим вам прогресс, здесь все будет электрифицировано, здесь пройдет трасса — будет горячиться длинноволосый, джинсовый, нервный. А старуха ответит свое: я здесь жила всегда и никакого мне вашего прогресса не надо... И землемеры замолкнут, понимая, что никакими аргументами здесь не проймешь, и устроит в горнице танцы под магнитофон.

И Рубляк вдруг окажется в доме, со скрипкой своей, невесть откуда взявшейся, с коротким монологом о том, что вот эти, равнодушные, ходят и меряют землю, словно покойника, измерят тебя, нас, душу нашу измерят и потом убьют своими теодолитами, линейками, цифирью.

Потом землемеры соберут свои пожитки, погрузят в газик и исчезнут в тумане, а в доме опять потечет привычная жизнь, словно ничего не произошло; старуха приберет дом, как покойника, и примется убирать себя, неторопливо и иератически значительно: на черное платье и черную кофту, на черный платок набросит ослепительно белое одеяние и такой же плат, словно савап (вспомним этот же мотив в «Струге», ждавший своей очереди, чтобы появиться снова, спустя двенадцать лет, чтобы завершить первый период развития лужицкого кино столь элегантно стилистической фигурой), и пойдет по лесной дороге в село, где уже стоят в ожидании дрог с покойником точно такие же старухи. И когда процессия потянется за гробом, они пойдут впереди, вшестером, а за ними, на почтительном отдалении, двинется все село, все в черном, под заунывное пение и колокольный звон.

А встык с этим эпизодом — снова прямолинейный реалистический сюжет: рождающаяся любовь между хуторским парнем и разбитной девушкой-землемеркой, любовь трудная, мучительная, обремененная патетикой и философичностью, ибо каждый из них пытается навязать партнеру свое нравственное превосходство, пока не появится Рубляк, не произнесет приличествующие случаю слова, обвенчает влюбленных, повелит им закрыть глаза, не дышать и слушать, что скажет их душа, что посоветует, куда позовет...

А в финале мы увидим огромный двор, словно символ сербской земли, снятый откуда-то сверху, с птичьего полета, огромный, бесконечный, пустой, откуда все ушли, где только один Рубляк остался на страже воспоминаний, на страже брошенного прошлого, которое все равно не умирает.

«Рубляк» был отмечен критикой и жюри на национальном кинофестивале в Нойбранденбурге, как картина киностудии «ДЕФА», как фильм общереспубликанский, а не только сербский, и в этой связи можно сказать, что сербское кино естественно интегрировалось в кинематограф ГДР. А это могло бы означать финал выхода сербской культуры из рамок замкнутого этноса, из состояния оукленности, круговой обороны; финал естественного этапа самопознания и самосознания. Преодолев тот комплекс неполноценности, о котором не однажды говорил Брезан, выстроив, наконец, всю необходимую социально-психологическую и эстетическую инфраструктуру своей культуры, сербские кинематографисты могли бы выйти на уровень спокойного, уверенного в себе национального кинематографа, осознавшего свои возможности и свою ценность, свою специфичность и свою общность — и с кинематографиями славянскими, и с кинематографом ГДР. Иначе говоря, свою крохотную, но несомненную универсальность.



ДУМИН С. В.

## ОБ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

В письме А. П. Грицкевича, В. П. Грицкевича и А. И. Мальдиса [1] затронуты многие наболевшие проблемы белорусской исторической науки.

Разумеется, за истекшие годы историками республики сделано немало для изучения прошлого родного края, в том числе истории феодальных городов (им посвящены интересные монографии З. Ю. Копысского, А. П. Грицкевича, работы других авторов), крестьянства (работы В. И. Мелешко, М. Ф. Спиридонова и др.), проблемы антифеодальной борьбы, других вопросов социально-экономической истории. Заметные успехи достигнуты в изучении белорусской феодальной культуры, летописания (исследования В. А. Чемерицкого, Н. Н. Улащика). Вопреки утверждению авторов письма [1, с. 85], белорусские историки (вместе со своими литовскими, русскими, украинскими, польскими коллегами) принимают участие и в подготовке к изданию Литовской метрики — книги государственной канцелярии Великого княжества Литовского, содержащих богатейший материал и по истории белорусских земель. Представители Института истории АН Белорусской ССР входят в состав редколлегии этого издания, участвовали в межреспубликанской научной конференции по Литовской метрике, организованной в Вильнюсе в апреле 1988 г.

Но нельзя не согласиться с авторами письма, когда они указывают на проблемы, которые необходимо решить, чтобы обеспечить дальнейшее развитие исторической науки в республике на уровне современных возможностей и требований, предъявляемых к историкам в период перестройки, в эпоху гласности.

Критический — в духе нашего времени — взгляд на историографию предшествующих десятилетий требует от советских историков, в том числе и от ученых Белоруссии, переоценки многих явлений прошлого, пересмотра стереотипов и схем, препятствовавших развитию исторических исследований в ряде областей. В значительной степени это относится и к истории Белоруссии периода феодализма.

Одной из наиболее острых проблем является оценка роли Великого княжества Литовского в развитии белорусского народа, его государственности.

Как известно, в течение XIII—XVIII вв. земли Белоруссии находились в составе Великого княжества Литовского, Русского и Жомойтского (так официально именовалось это многонациональное государство со столицей в Вильнюсе). Здесь окончательно оформилась белорусская феодальная народность, здесь активно развивалась белорусская культура, литература, книгопечатание. В этом государстве белорусский язык до конца XVII в. оставался языком государственных документов, законодательных памятников, летописей. С этим государством связано пять веков белорусской истории.

Вхождение восточнославянских земель в состав Великого княжества Литовского было результатом компромисса, соглашения литовских князей с местным боярством и городами, выступавшими от имени западнорусских княжеств. Как подчеркивал Ф. Энгельс, «в то время, когда Великобритания попала под монгольское иго, Белоруссия и Малороссия нашли себе защиту от азиатского нашествия, присоединившись к так называемому Литовскому княжеству» [2]. Некоторые историки считают, что в XIII—XIV вв. Вильно был одним из потенциальных центров объединения всех древнерусских земель, а правящие круги Великого княжества Литовского, испытывавшие сильное влияние восточнославянской культуры, «отстаивали общерусскую программу» [3]. В конечном итоге земли Северо-Восточной Руси объединились вокруг Москвы. Однако на протяжении нескольких веков параллельно Московскому великому княжению (а затем царству) в Восточной Европе существовало другое государство, с полным правом претендовавшее на роль наследника Киевской Руси.

Есть все основания полагать, что историческая общность судеб литовского и белорусского народов была обусловлена объективными закономерностями развития этого региона. Есть основания утверждать, что Великое княжество Литовское, Русское и Жомойтское явилось формой государственного существования не только литовского, но и белорусского народа, а его возникновение стало результатом объединительных тенденций, действовавших на землях Западной Руси.

А между тем еще в конце прошлого года была вновь переиздана упоминаемая в письме статья Л. С. Абецдарского, где Великое княжество Литовское однозначно оценивается как «государство литовских феодалов» [4, с. 30, 41] и где утверждается, что «в прошлом белорусский народ, как и другие народы, не мог иметь своего (без кавычек — *С. Д.*) государства, ибо в классовом обществе государство — всегда государство эксплуататоров» [4, с. 39]. В последнее время это чрезвычайно упрощенное (если не сказать примитивное) толкование положений марксистско-ленинской теории государства все же не характерно для белорусских историков. Иначе оценивается в литературе и вопрос о роли в Великом княжестве Литовском восточнославянских, в частности, белорусских феодалов. Однако и до сих пор, к сожалению, сохраняется тенденция подменять вопрос о национальном характере этого государства вопросом о его классовой сущности (в теоретическом плане давно решенным марксистской исторической наукой).

Разумеется, власть в Великом княжестве Литовском принадлежала представителям класса феодалов, многонационального по своему составу, включавшего потомков литовских, западнорусских, польских, татарских землевладельцев. Но ведь таким же государством феодалов была в тот период любая соседняя страна, и даже в Московской Руси еще не возникли Советы депутатов трудящихся! А как реально складывались взаимоотношения народов, живших в этом государстве, что разделяло их, что сплачивало, какое влияние славянское население оказывало на политическую и культурную жизнь страны, какую роль это государство сыграло в процессе формирования белорусской народности? К сожалению, на эти и на многие другие принципиально важные вопросы белорусская (да и не только белорусская) историческая литература до сих пор не сумела дать объективного ответа. Это объясняется и недостаточным вниманием исследователей к ряду проблем (в частности, к внутривнутриполитической жизни Белоруссии в период феодализма) и, как справедливо отметили авторы письма, влиянием устаревших исторических концепций (в том числе и русской дворянской историографии), проявляющимся, в частности, в подходе к решению (в историческом плане) проблемы национальной борьбы на белорусских землях в период феодализма.

Еще Н. Н. Улащик в рецензии на подготовленное в Белорусском государственном университете учебное пособие по истории БССР отмечал, что в белорусской историографии сложилась пагубная традиция изображать дело таким образом, будто в период феодализма «белорусы — это крестьяне и частично мещане, феодалы же — это литовцы и поляки»

[5]. Такая упрощенная, примитивная конструкция вовсе не безобидна, как может показаться на первый взгляд. Ведь, утверждая, что в Великом княжестве Литовском народные массы эксплуатировались иноземными феодалами, ее авторы изображают средневековую Белоруссию какой-то колонией сначала литовских, а затем — польско-литовских магнатов и шляхты. В связи с этим они логично выдвигают на первый план проблему национально-освободительной и религиозной борьбы, явно заслоняющую реальную картину классовой антифеодальной борьбы народа против не только иноземных, но и собственных, местных, белорусских феодалов. Авторы письма верно отмечают негативную роль стереотипов, сложившихся в 30-е годы (не без влияния дореволюционной историографии), когда все белорусское дворянство причислялось к категории «польских панов», отсутствие (за редчайшими исключениями) специальных работ советских историков, посвященных белорусской шляхте, ее положению и политической программе на разных этапах истории Великого княжества Литовского. Отметим, что вряд ли есть необходимость полностью отрицать наплыв на белорусские земли польской шляхты и утверждать, что «вся эта так называемая польская шляхта в Белоруссии и Литве на самом деле являлась местной шляхтой, только во многом усвоившей польскую культуру» [1, с. 85]. Генеалогические данные позволяют констатировать, что среди феодалов Великого княжества Литовского было немало и родов польского происхождения, прежде всего выходцев с Подляшья, уже в XV—XVI вв. «освоенного» коронной шляхтой. Среди них были и такие довольно влиятельные семьи, как Кишки, Бжостовские, Гонсевские и многочисленные мелкие землевладельцы, осевшие в магнатских владениях, получившие имения в Ливонии, на Смоленщине и в других местах. Однако ведущую роль — в отличие от Украины — здесь стабильно сохраняли местные, т. е. литовские и белорусские магнаты и шляхта, нередко знавшие польский язык, но и после Люблинской унии ревниво защищавшие свои привилегии и стремившиеся сохранить обособленность Великого княжества в составе Речи Посполитой.

Стремление многих белорусских (и не только белорусских) авторов подчинить всю многовековую историю белорусского народа в этот период единственной линии — борьбе за воссоединение с Россией — искажает реальную и достаточно сложную картину развития белорусских земель в составе Великого княжества Литовского, не позволяет заметить различных вариантов этого развития (не осуществленных из-за разделов Речи Посполитой). В частности, как отмечают авторы письма, «естественное стремление белорусов к сотрудничеству с братским русским народом в социалистическую эпоху порою искусственно проецируется на предшествующие периоды истории» [1, с. 84]. Остается лишь искренне сожалеть, что при изучении белорусской истории XVIII в. исследователи так слабо используют труды К. Маркса и Ф. Энгельса, посвященные разделам Речи Посполитой. Четкие, недвусмысленные оценки классиков марксизма, давно вошедшие в арсенал советских славистов, позволили бы окончательно преодолеть опасную тенденцию к идеализации влияния внешней политики царизма на судьбы белорусского народа. Объективное изучение положения Белоруссии в составе Российской империи позволило бы преодолеть иллюзию, что подчинение белорусских земель самодержавию якобы способствовало какому-то улучшению положения народных масс, ослаблению национального и религиозного гнета (как будто раздача екатерининским фаворитам части имений местных магнатов, в основном, впрочем, сохранивших свои владения, могла осчастливить крепостное крестьянство, как будто именно в этом состояла вековая мечта белорусского народа!). Высоко оцененная созданную историей возможность объединения в борьбе против российского самодержавия не только русского, но и украинского, белорусского, литовского, латышского и других народов Российской империи, оставаясь на позициях марксизма и пролетарского интернационализма, мы не можем разделять восторги дворянской историографии по поводу установления в Белоруссии, на Украине и в Прибалтике власти царизма (того самого царизма, против которого было направ-

лено развернувшееся вскоре после первого раздела Польши крупнейшее восстание народных масс самой России — крестьянская война под предводительством Пугачева).

Русский и белорусский народы, как и другие народы нашей страны, имеют достаточно богатые традиции дружбы и сотрудничества — в совместной борьбе против самодержавия, за победу революции, за построение социализма. Их союз с честью выдержал тяжелейшие испытания в годы Великой Отечественной войны. И право же, нет никакой необходимости выдвигать на роль апостолов нашей дружбы Ивана Грозного, царя Алексея Михайловича или Екатерину II.

Кстати, на наш взгляд, многие авторы все еще склонны преувеличивать роль религиозного фактора в развитии белорусского народа, роль православия в процессе формирования белорусской народности (не учитывая, в частности, распространения белорусского языка за пределами первоначальной восточнославянской общности — среди части литовцев, среди литовских татар и т. д., перехода части белорусов, прежде всего феодалов, в католичество и протестантство). Сколько писалось о борьбе белорусов против католичества, против унии! При чтении иных работ возникает впечатление, что именно защита православия была основной заботой белорусских народных масс. Похоже на то, что до сих пор некоторые историки так и не освободились до конца от влияния дореволюционной официальной историографии (истово убежденной в коренном преимуществе православия перед католицизмом). Мой покойный учитель Н. Н. Уладчик так говаривал об этих современных защитниках средневекового православия от иезуитских интриг: «Конечно, бога нет, — думают они, — но все равно наш бородатый православный — лучше их бритого католического».

Между тем вопросы религиозной борьбы, объективные и субъективные предпосылки Брестской унии 1596 г. и выступлений против нее значительной части православного населения, распространение в Белоруссии католичества, пололизация местных феодалов и ее причины — все эти сложные явления пока изучены довольно поверхностно, без всестороннего рассмотрения влияния, которое эти процессы оказали на развитие средневековой белорусской культуры.

Еще один упрек, который необходимо адресовать не только белорусским, но и литовским историкам, связан с их стремлением ограничить рамки исследований современными административными границами Литовской и Белорусской ССР, нередко даже без учета реального расселения литовцев и белорусов в феодальный период (значительной славянизации населения Восточной Литвы — Аукшайтии, наличия большой группы белорусов в столице государства — Вильно, а с другой стороны — литовских поселений на Новогрудчине, в районе Вилейки и в некоторых других местах на территории современной Белоруссии). Разумеется, за пределами их исследований оказываются обычно и другие территории, длительное время входившие в состав Великого княжества Литовского: Волынь, Киевская земля, Северщина, Смоленщина (их изучение «входит в компетенцию» украинских и русских историков). Между тем изучение целого ряда проблем — будь то история городов, землевладения, общественно-политическая борьба, военная история, развитие школьного дела и т. д. — применительно к истории только Литвы или только Белоруссии в их современных границах означает сознательный отказ от освоения этих явлений в целом, в рамках единого в то время государственного организма.

Разумеется, никто не станет отрицать особенностей, существовавших в тот период в развитии литовского и белорусского народов. Никто не будет оспаривать правомерности и ценности исследований, посвященных средневековой белорусской, литовской, украинской культуре, общественной мысли, ряду проблем социально-экономической истории этих народов (хотя при этом нередко очень трудно бывает четко наметить территориальные и этнические рамки изучаемых явлений и процессов). К чести историков культуры, они обычно учитывают и такой важный центр развития

белорусской школы, книгопечатания, общественной мысли, каким являлась литовская столица. В их работах прослеживается взаимодействие католических и православных школ, отмечена роль иезуитской Виленской академии и в распространении просвещения на территории Белоруссии. Есть и другие работы, где говорится о белорусско-литовском летописании, крестьянах Белоруссии и Литвы. Но, например, историки феодального землевладения или исследователи городов чаще всего считают себя вправе обходиться рамками только белорусских (или только литовских) земель в их современных границах (при том, что в Вильно существовало многочисленное и влиятельное белорусское мещанство, а, например, частновладельческие города, принадлежавшие в Литве «Радвилам», а в Белоруссии — Радзивиллам, как и их земельные владения, составляли, разумеется, единые хозяйственные и имущественные комплексы). Нельзя изучать, например, крупное землевладение в рамках нынешней Минской области или Тракайского района: в таких случаях необходим комплексный подход, и здесь мы, к сожалению, серьезно отстаем от наших польских коллег, изучающих Великое княжество Литовское в целом.

Итак, перед белорусскими историками возникает немало серьезных проблем. Рассмотрение феодальной истории Белоруссии не через призму внешней политики царизма, а на основе объективного изучения самобытного развития белорусского народа позволит показать реальное место Белоруссии в истории Восточной Европы, оценить варианты и альтернативы, возникавшие в ходе этого развития.

Нужно всерьез подумать и о перспективе создания (совместно с литовскими и русскими, а может быть и украинскими коллегами) обобщающей истории Великого княжества Литовского. Несомненно, активное участие в этой работе мог бы принять Институт славяноведения и балканистики АН СССР (ИСБ). Такой труд позволил бы дать полную картину развития этого государства, возникновение которого стало важным этапом на пути консолидации народов Восточной Европы. Следовало бы, вероятно, наметить в планах республиканских институтов истории и ИСБ долгосрочную программу исследований по узловым проблемам истории Великого княжества Литовского, еще шире практиковать межреспубликанские конференции историков по этой проблематике. Активнее нужно развивать и международное сотрудничество, прежде всего с нашими польскими коллегами, не ограничиваясь совместным изданием книг Литовской метрики (кстати, советской стороне следовало бы решительно ускорить издание уже подготовленных томов этого важнейшего источника).

После Великого Октября отношения между народами нашей страны развиваются на принципиально новой основе. Важный импульс для дальнейшего расширения связей и сотрудничества между ними дали решения XXVII съезда КПСС, перестройка во всех сферах общественной жизни, осуществляемая сейчас нашим народом. Эпоха гласности дала нам счастливую возможность открыто высказать все то, о чем раньше вполголоса говорилось лишь в кулуарах исторических конференций и симпозиумов. В истории Белоруссии и Литвы, в общей истории литовского и белорусского народов есть еще много «белых пятен», немало запечатанных когда-то страниц. Перед историками стоят теперь очень сложные, масштабные, но чрезвычайно интересные задачи, требующие объединения их творческих сил.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Советское славяноведение, 1988, № 3.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е, т. 22, с. 18—19.
3. Греков И. В. Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV—XV вв.). М., 1976, с. 49.
4. Дары данайцев. Минск, 1987.
5. Пемац, 1983, № 3, с. 169.



СОВЕТОВ И. В., ПОЛЕВОЙ Л. Л

## ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

(В связи с выходом в свет  
мемориального сборника трудов В. Д. Королюка)

Проблемы исторического развития стран Юго-Восточной Европы (ЮВЕ) в эпоху раннего средневековья привлекли внимание одного из видных советских исследователей истории славян В. Д. Королюка в последнее десятилетие его жизни. Результатом стала большая серия исследовательских очерков Владимира Дорофеевича, часть которых вошла в посмертное издание [1].

Особый интерес В. Д. Королюка вызвали проблемы складывания феодальной формации, этногенеза и этнической истории народов Юго-Восточной Европы, в первую очередь у славян и восточных романцев.

Этот регион заинтересовал его своеобразием исторического пути, динамичным взаимодействием различных культурно-этнических общностей, автохтонных и пришлых народов в процессе крупных исторических поворотов, народностей и государств в ЮВЕ, складывания раннефеодального общества. Пожалуй, самым большим достижением является выдвинутая и разработанная автором в ряде очерков и статей концепция контактной зоны, охватывающей часть ЮВЕ и бессинтезного региона в Восточной и Центральной Европе. Один из очерков на эту важную тему опубликован и в названной выше книге.

В советской медиевистике ЮВЕ относили к регионам, где феодальный строй возник на основе синтеза элементов, появившихся в позднеантичной и варварской общественно-экономической организации, из взаимоотношения поздних рабовладельческих и родо-племенных отношений. Центральная и Восточная Европа, а также северные страны Европы составляли, по мнению медиевистов, обширную территорию, на которой феодализм вырос непосредственно из родо-племенного строя варваров. В. Д. Королюк обосновывает выделение на стыке этих регионов особой контактной зоны с характерными социально-экономическими, этническими, политическими и культурными процессами, которая охватывала «Словакию, территорию современной Венгрии, Румынии и Молдавии, внутреннюю Хорватию и сербские земли, Болгарию и Македонию» [1, с. 62]. Основанием для такого выделения являются своеобразие и темпы этнокультурного и социально-политического развития, обусловленные наличием некоторых элементов античного наследия и непосредственного сильного влияния Византии, что не свойственно бессинтезным регионам Центральной и Восточной Европы. В то же время в контактной зоне не прослеживаются такие этнические процессы, которые характерны для регионов синтеза античности и варварства. Славянские переселения и славянизация большинства стран ЮВЕ в значительной степени нарушили здесь античный кон-

тинуитет, «произошли коренные этнические и демографические изменения, . . . не могло быть и речи о непрерывности античного континуитета как в социально-экономическом плане, в плане общественных отношений и институтов, так и (в весьма значительной мере) в области самой материальной культуры» [1, с. 51].

Идеи В. Д. Королюка о контактной зоне, обоснованные в ряде его трудов [2—4], послужили основой для дальнейшей разработки проблем раннесредневековой истории Юго-Восточной Европы [5], пробудили интерес к ним у многих исследователей. Имел Владимир Дорофеевич природный дар окружать себя талантливыми учеными. Не только в Москве, но и на Украине и в Молдавии, в Прибалтике и Белоруссии, на Кавказе имел он своих последователей. «Покорил» он и молдавских медиевистов, хотя «опекал» их тогда такой блестящий ученый, как акад. Л. В. Черепнин. Содружество Черепнина и Королюка содействовало во многом успешному развитию советской молдавской медиевистики 70-х — начала 80-х годов, переходу к типологическому изучению феодальной формации в регионе. Получила распространение и идея Владимира Дорофеевича о контактной зоне.

Прежде всего перед исследователями вставал вопрос разделения (пусть условного) понятий античной подосновы и античного наследия в пределах контактной зоны. Об античной подоснове, хотя ее континуитет и подвергся сильному нарушению в результате массированного вторжения славян и других народов в страны ЮВЕ, можно говорить только для части контактной зоны, входившей до этого в пределы Римской империи. Здесь произошла социально-экономическая и культурная романизация или эллинизация, охватившая практически все стороны жизни населения и коренным образом ее изменившая. На территории контактной зоны за пределами римского лимеса (Молдавия, восточная и юго-восточная части современной Румынии, восточная часть Венгрии) романизации не было, а имело место лишь более или менее значительное провинциально-римское культурное и экономическое влияние на приграничные империи земли, не затронувшее основы социально-экономического устройства и культуры их населения, хотя и привнесшее некоторые элементы античного наследия, которые почти исчезли в период Великого переселения народов. Возродились они лишь в этнических чертах с миграцией и расселением на этих землях восточных романцев, по преимуществу этнических носителей этого наследия (см. [6]). Напрашивается обособление в раннесредневековой контактной зоне ЮВЕ двух подзон — с античной подосновой, хотя и нарушенной (в пределах территории, входившей в состав Римской империи, где произошла романизация), и более или менее заметными элементами античного наследия (земли, не входившие в состав империи).

Существование таких подзон следует учитывать и при изучении сложных этнических процессов, происходивших в контактной зоне, этногенеза раннефеодальных славянских и восточнороманских народностей на ЮВЕ. Эти комплексные, сложные проблемы, требовавшие широкой эрудиции и исследовательского таланта, в первую очередь, методологические и источниковедческие подходы, были глубоко и разносторонне рассмотрены в специальных очерках и статьях В. Д. Королюка, часть которых вошла в его книгу [1].

В очерке «К исследованиям в области этногенеза славян и восточных романцев» сформулированы основные принципы этногенетических исследований, являющиеся крупным вкладом в теорию палеоэтнических процессов. Среди них исследователь выдвинул положение, «чрезвычайно важное для понимания причин и механизма ассимиляции одним этносом других... также как... причин устойчивости тех или иных этнических единиц», что «решающим условием существования этноса является сохранение им этнического самосознания, выделяющего и противопоставляющего данный этнос соседним» [1, с. 135]. Идея этнического самосознания, как одного из решающих фактов конституирования этноса, стала заметным импульсом для усиления конкретно-исторических исследований в этой области, в частности этногенеза славянских и восточнороманских раннесредневе-



ковых народностей (см. статьи Г. Г. Литаврина, Е. П. Наумова, А. И. Рогова, А. Н. Саливона, Б. Н. Флори [7], раздел «К вопросу о славянском самосознании в Киевской Руси и у западных славян в X—XII вв.» [1], а также [8; 9]). Особенное методическое значение имеют наблюдения, касающиеся неразработанных сторон теории этногенеза: моделирования исторического механизма основных этнических процессов (ассимиляции, дифференциации этносов и т. д.), определения грани (стадии), отделяющей племя от народности, выделения этнопоказательных элементов в материальной культуре, изучения этнической традиции (наследственной информации) и роли духовной культуры.

Развернутая В. Д. Королюком программа этногенетических исследований воплощалась в жизнь им самим и его сотрудниками в ряде работ, в частности связанных также с происхождением восточнороманских народов — своеобразным этническим явлением, привлечшим его особый интерес в последние годы жизни. Главная идея этих работ, часть которых опубликована в его последней книге [1] — подчеркнутая взаимосвязь и взаимозависимость этногенеза ряда южнославянских и восточнороманских народов, происходившего со времени славянской колонизации Юго-Восточной Европы в ходе постоянных и тесных контактов. Эти контакты имели решающее значение для понимания сложной этнической истории региона [1, с. 141—144, 161—165, 182—184] (см. также [2; 10—13]). Внимание автора привлекли черты хозяйства части славян и волохов, производственные взаимоотношения в условиях горных местностей их расселения в Карпатах и на Балканах. Важная постановка вопроса о развитии у части славян «хозяйства пастушеско-земледельческого типа» и роли в этом процессе восточнороманского пастушеского населения [1, с. 162—165] открыла путь познания социально-экономической основы романо-славянского этнического синтеза в этногенезе волохов и восточнороманских раннефеодальных народностей. Ибо, как отмечено В. Д. Королюком, подвижный и изолированный образ жизни пастушеских обществ (в частности романизованного населения) не благоприятствует интеграции с обществами другого культурно-хозяйственного типа [1, с. 55]. В поле зрения исследователя оказались также историко-географический, демографический, языковой, антропологический, археологический, политический и другие аспекты складывания восточнороманских народностей и их государственных [1, с. 50—52, 54—56, 60—62, 161—162, 164—165, 193—194, 200 и др.] (см. также [13]). Большие перспективы в изучении социально-политической истории восточных романцев открывают его наблюдения о подавлении элементов волошского феодализма «типологически иными процессами феодализации, свойственными венгерскому и южнославянскому обществам», о появлении в IX—XI вв. первых славяно-волошских политических образований, в рамках которых усиливался социально-экономический и этнический синтез. В итоге эти процессы к XIV в. в условиях развитого феодального окружения привели к возникновению восточнороманских раннефеодальных Молдавского и Валашского государств [1, с. 60—62] (см. также [3, с. 45]). В формировании молдавской средневековой народности и раннефеодальной государственности особую роль сыграли контакты переселившихся в Днестровско-Карпатские земли волохов с древнерусским населением, здесь издавна проживавшим.

Значителен вклад В. Д. Королюка в источниковедение восточных романцев, в частности волохов. Им «реабилитированы» прежде, в сущности, отвергнутые историками сообщения венгерского «Анонима» конца XII — начала XIII в. о волохах IX в.; скрупулезно и тонко он проанализировал характер самого источника, сопоставил его с другими источниками, прежде всего «Повестью временных лет» («Волохи и славяне русской летописи», «Славяне, волохи, римляне и римские пастухи венгерского „Анонима“»). Определено этническое значение терминологии источников, связанной с волохами: контаминации трех понятий «волохов» как древних римлян, восточнороманского пастушеского населения и «ромеев» — жителей Восточнороманской империи [1, с. 164, 184, 200], а также совпадение значения названий влахи, «римские пастухи» и «римляне» у венгерского «Ано-

нима», под которыми фигурирует одно и то же восточнороманское волошское население [1, с. 200]. Рассматривались возможности использования разных видов источников для восстановления хозяйства, материальной и духовной культуры восточных романцев, их самосознания и др.

Новое прочтение В. Д. Королюком давно известных свидетельств о славянах и волохах раннего средневековья («Повести временных лет» и венгерского «Анонима»), а также ряда других источников (например, легенды о Драгоше, «Сказания вкратце о молдавских господарях» из Воскресенской летописи) открывает заманчивые и еще далеко неизведанные перспективы для дальнейшего изучения многих проблем исторического развития раннесредневековой Юго-Восточной Европы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Королюк В. Д.* Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. М., 1985, 240 с.
2. *Королюк В. Д.* Особенности становления феодализма и формирования славянских раннефеодальных государств и народностей в Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европе. — Советское славяноведение, 1970, № 5.
3. *Королюк В. Д.* О так называемой «контактной» зоне в Юго-Восточной и Центральной Европе периода раннего средневековья. — В кн.: Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, 1972.
4. *Королюк В. Д.* Контактная зона в Юго-Восточной и Центральной Европе эпохи раннего средневековья и проблемы ее этнической истории. — Советское славяноведение, 1974, № 1.
5. Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. / Отв. ред. В. Д. Королюк. М., 1976; История народного хозяйства Молдавской ССР с древнейших времен до 1812 г. Кишинев, 1976; Комплексные проблемы истории и культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1979; Славянские древности / Отв. ред. В. Д. Королюк. Киев, 1980; История Молдавской ССР. Кишинев, 1984; *Литаверн Г. Г., Паунов Е. П.* Особенности становления раннефеодальных славянских государств на Балканах. — В кн.: Вопросы социальной, политической и культурной истории Юго-Восточной Европы. М., 1984; *Литаверн Г. Г.* Становление Второго Болгарского царства и его международное значение в XIII в. — *Etudes balkaniques*, 1985, № 3 и др.
6. *Златковская Т. Д.* Исторические аспекты романизации балканских земель в античное время (к проблеме этногенеза влахов). — В кн.: Славяно-волошские связи. Кишинев, 1978; *Рикман Э. А.* Некоторые вопросы романизации населения левобережья нижнего Дуная в первой половине I тыс. н. э. — В кн.: Славяно-волошские связи. Кишинев, 1978; *Молов Н. А.* Очерки истории формирования молдавского народа. Кишинев, 1978, с. 26—64; *Шушарин В. П.* Этническая история Восточного Прикарпатья в IX—XII вв. — В кн.: Становление раннефеодальных славянских государств. Киев, 1972; *Шушарин В. П.* Свидетельства письменных памятников королевств Венгрии об этническом составе населения Восточного Прикарпатья первой половины XIII в. — История СССР, 1978, № 2; *Рафалович И. А.* Романизованное население Нижнего Подунавья накануне славянской колонизации. — В кн.: Социально-экономическая и политическая история Юго-Восточной Европы до середины XIX в. / Отв. ред. В. Д. Королюк; *Королюк В. Д.* «Волошская земля» и формирование восточнороманской (волошской) общности. — В кн.: Социально-экономическая и политическая история Юго-Восточной Европы до середины XIX в. / Отв. ред. В. Д. Королюк. Кишинев, 1980; *Федоров Г. Б., Полевой Л. Л.* Римляне в Карпато-Дунайских землях и культура местного населения II—V вв. н. э. — В кн.: Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван. Кишинев, 1983.
7. Формирование раннефеодальных славянских народностей. / Отв. ред. В. Д. Королюк. М., 1981.
8. Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. / Отв. ред. В. Д. Королюк. М., 1982.
9. *Паунов Е. П.* Этнические представления на Балканах в эпоху раннего средневековья. — Советская этнография, 1985, № 1.
10. *Бромлей Ю. В., Королюк В. Д.* Славяне и волохи в Великом переселении народов и феодализация Центральной и Юго-Восточной Европы. — В кн.: Юго-Восточная Европа в эпоху феодализма. / Под ред. В. Д. Королюка и П. В. Советова. Кишинев, 1973.
11. *Королюк В. Д.* Перемещение славян в Подунавье и на Балканах (славяне и волохи в VI — середине XII в.). — Советское славяноведение, 1976, № 6.
12. *Королюк В. Д., Паунов Е. П.* Перемещение славян в Юго-Восточной Европе и формирование народностей. — В кн.: Комплексные проблемы истории и культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1979.
13. *Королюк В. Д.* Термин «Волошская земля» в раннесредневековых письменных источниках. — В кн.: Этническая история восточных романцев. / Отв. ред. В. Д. Королюк. М., 1979.



ОВАКИМЯН А. А.

## НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО СЛАВЯНОВЕДЕНИЮ И БАЛКАНИСТИКЕ ИЗ АРХИВОВ АРМЯНСКОЙ КОНГРЕГАЦИИ МХИТАРИСТОВ

В последние годы внимание зарубежных славистов и балканистов все чаще привлекают богатейшие архивы и библиотеки армянских католических конгрегаций Мхитаристов в Венеции и Вене. Ярким подтверждением этого интереса являются три рецензируемые книги [1; 2; 3].

Конгрегация получила название по имени своего основателя Мхитара Себастиа (1679—1749) — выдающегося деятеля армянской культуры, ученого и просветителя. В конце XVII — начале XVIII в. Армения была разделена между Турцией и Персией. Армянский народ страдал под бременем непосильных налогов, подвергался национальным и религиозным гонениям, находился на грани полного физического уничтожения; в удручающем состоянии была армянская культура. В этих условиях молодой священник Мхитар из Себастии мечтал о создании в Европе армянской религиозной конгрегации, которая бы служила просвещению родного народа. В 1700 г. он сблизился с католическими священниками, которые обещали ему поддержку при условии принятия католичества. 8 сентября 1701 г. в Константинополе конгрегация была основана. Однако гонения на армян-католиков, предпринятые патриархом армянской апостольской церкви в Константинополе, вынудили конгрегацию в 1706 г. переселиться в греческий город Медон, а в 1715 г. она была переведена в Венецию. Понимая, что Мхитар и его сподвижники могут оказаться полезными в распространении католичества на Востоке, Ватикан еще в 1712 г. признал Мхитара Себастиа верховным аввой конгрегации, а в 1717 г. особой грамотой отдал в ее распоряжение находящийся недалеко от Венеции остров св. Лазаря с одноименным монастырем. «С самого начала своего существования, — пишет Г. Степанян, — конгрегация была вынуждена учитывать, с одной стороны, указания Рима, с другой — потребности армянской действительности, ибо только этим могла завоевать широкие народные массы. Без первого она лишалась средств существования, без второго — смысла. Мхитар сумел искусно сочетать внешнее подчинение с внутренней защитой народных интересов, пытаясь доказать, что следование католическому вероучению не исключает служения делу интеллектуального развития своего народа, а служение армянской культуре не может стать преградой для католичества» [4].

Члены конгрегации, число которых с каждым годом увеличивалось, наряду с активным проповедничеством, католичества в Армении и в европейских городах со значительным армянским населением, занимались, в основном, научной, литературной и издательской деятельностью. Такие произведения членов конгрегации, как «Грамматика древнеармянского языка» (1730), «Словарь армянского языка» (в двух томах, 1749—1769) М. Себастиа, «История Армении» (в трех томах, 1784—1786) М. Чамчяна,

стали вехами в культурном развитии армянского народа. В различные годы в конгрегации творили крупные деятели армянской культуры и науки Г. Аветикян, Г. Алишан, А. Багратуни, Г. Зарбаналян, Г. Инчичян. С 1843 г. по настоящее время венецианские Мхитаристы издают арменоведческий журнал «Базмавеп» («Полигистор») — самое продолжительное армянское периодическое издание.

В 1772 г. в конгрегации возник раскол. Группа монахов во главе с Аствацатуром (Адеодатом) Бабикином (1738—1825) отказалась подчиняться новому уставу и, с помощью венецианского правительства, была выдворена за пределы республики. Бывшие члены конгрегации (18 человек) собрались на следующий год в Триесте, входившем в состав Австрийской империи, и создали новую организацию, независимую от венецианской. Именно в Триесте она впервые была названа «конгрегацией Мхитаристов». Сложная международная обстановка, наполеоновские войны и финансовые затруднения вынудили Мхитаристов в 1810 г. обратиться к императору Францу I с просьбой о переселении в Вену. Прощение было удовлетворено, и уже в феврале 1811 г. Бабикину и его единомышленникам был предоставлен монастырь в Вене. С этого времени существуют две самостоятельные конгрегации Мхитаристов в Венеции и Вене. Основным занятием венских Мхитаристов также являлись пропаганда католичества и научная и литературная деятельность (А. Азарян, Ц. Акинян, Г. Галемкиарян, Г. Овнанян, М. Потурян и др.). С 1887 г. в Вене выходит научный журнал «Андес амсориа» («Ежемесячный журнал»).

В настоящее время обе ветви конгрегации переживают не самые лучшие свои дни. Однако в их архивах и библиотеках хранится уникальное собрание древних армянских рукописей, документов, книг. Находясь в центре Европы, путешествуя по различным странам, Мхитаристы становились очевидцами крупнейших международных событий, встречались и переписывались с выдающимися европейскими политическими, культурными и религиозными деятелями. Именно поэтому новые материалы по славяноведению и балканистике из архивов Мхитаристов заинтересуют специалистов.

Армянский историк из НРБ А. Орманджиян в сотрудничестве с Р. Заимовой подготовил «Указатель армянских источников по истории Балкан» на основе «Каталога армянских рукописей конгрегации Мхитаристов в Вене» [1]. «Указатель» издан в Софии Международным центром информации по истории Балкан и Средиземноморья (СІВАІ). Большинство рукописей, включенных в список, — это произведения знаменитых древнеармянских историков, такие как «История Армении» Мовсеса Хоренаци, «История Армении» Павстоса Бузанда, «Всеобщая история» Степаноса Таронского Асохика, «Повествование» Аристагеса Ластиверци, «Хроника» Маттеоса Урхаеци и др. Все они переводились на русский и многие европейские языки, тщательно исследовались. На наш взгляд, гораздо больший интерес представляют источники по истории Балкан и Османской империи XVII—XIX вв., которые не публиковались. Изучение материалов о греческом восстании 1821 г. (№ 779, D-28) или о восстании янычар 1826 г. (№ 780, T), «Истории Османской империи» в двух частях (№ 786) и ряда других рукописей может выявить новые, до сих пор неизвестные факты и подтвердить, что армяне всегда с большим вниманием следили за национально-освободительным движением балканских народов против османского ига. Книга снабжена обширной библиографией. Надеемся, что в ближайшем будущем появятся новые указатели армянских источников по Балканам из других крупных архивов, в первую очередь, из ереванского Матенадарана (Института древних рукописей им. Месропа Маштоца).

Следующая книга является первым опытом собрать воедино армянские путевые очерки XVII—XIX вв. о Балканах [2]. Очерки переведены с древнеармянского языка на болгарский и прокомментированы А. Орманджияном. В предисловии исследователь отмечает, что он широко использовал архивы, библиотеки и хранилища рукописей конгрегаций Мхитаристов в Вене и Венеции. Интерес армянских путешественников, историков, географов к Балканам и южнославянским народам в XVII —

начале XIX в. был вызван двумя основными причинами. Во-первых, необходимостью расширить знания своих соотечественников в области истории и географии, желанием более подробно узнать о жизни народов, поработенных Османской империей и разделявших судьбу армян. Во-вторых, стремлением проследить пути миграций армянских беженцев после окончательного падения Армянского царства в XV—XVI вв., ознакомиться с состоянием армянских поселений на территории стран балканского региона. Путевые очерки о Балканах написаны преимущественно армянскими купцами, торговавшими в этих краях, и членами конгрегации Мхитаристов, регулярно посещавшими свою паству в Турции, Греции, Болгарии, Сербии, Румынии, Венгрии.

Исключение составляют «Путевые заметки» страстного путешественника Симеона Лехаца (1584—1637), крупного общественного и религиозного деятеля армянской колонии в Польше. По форме и содержанию это произведение представляет собой уникальное явление армянской литературы XVII в. «Путевые заметки» насыщены самыми разнообразными сведениями о странах и народах, которых Лехаца встречал на своем пути. 12 лет странствовал он по Европе, Ближнему Востоку и Северной Африке. Сборник открывают отрывки из «Путевых заметок», в которых описываются путешествия из Львова в Константинополь и из Константинополя в Венецию. На своем пути Лехаца проезжал через Болгарию, Боснию и Далмацию. С искренней симпатией автор писал о народах, находившихся под властью османов, интересны его наблюдения и зарисовки из жизни Константинополя и его жителей. «Путевые заметки» Симеона Лехаца переведены на русский язык и изданы отдельной книгой (Москва, 1965).

Неоднократно проезжал через Болгарию и Сербию во второй половине XVIII в. венецианский Мхитарист, историк, географ, путешественник и торговец Ованнес Товмаджиян (1717—1806). Торговая деятельность дала ему возможность посещать в течение более чем 30 лет многие страны Западной и Юго-Восточной Европы, Ближний Восток, Индию. Итогом этих многочисленных путешествий стала «История иерея Ованнеса Товмаджияна, который тридцать лет путешествовал по Европе, Азии, Индии, Африке и Эфиопии» (написана в 1790 г. в Венеции, издана в Константинополе), четыре главы из которой помещены в рецензируемой книге. Хотя Товмаджиян интересовался в основном вопросы развития торговли в упомянутых странах, ярмарки и базары, он достаточно подробно описал целый ряд городов и сел в Болгарии, Сербии и Валахии, возмущался зверствами янычар над христианским населением.

В сборнике впервые опубликовано «Письмо из Белграда» видного члена конгрегации Мхитаристов в Венеции Микаэла Вардересяна из Себастии, хранящееся в архиве конгрегации. Отец Микаэл, являясь длительное время духовным пастырем армянской колонии в Белграде, часто посещал Константинополь, Софию, Вену, Бухарест. На Афоне, в монастыре Хиландар, армянский священник познакомился и сблизился с крупным деятелем болгарского возрождения Софронием Врачанским (Стайко Владиславовым), с которым совершил поездку до Салоник, не раз подвергаясь смертельной опасности. Возвратившись в Белград в 1775 г., М. Вардересян описал в письме другу это путешествие и свои впечатления от С. Врачанского. Интересен его рассказ о схватке путешественников с турецкими разбойниками, напавшими на них по дороге, который придает повествованию динамику, остроюжетный характер.

Европейским провинциям Османской империи целиком посвящен шестой том двенадцатитомной «Географии четырех сторон света» (Венеция, 1804) историка, географа, филолога, писателя Гукаса Инчичяна (1758—1833) и видного общественного и религиозного деятеля (с 1800 г. верховного аввы конгрегации Мхитаристов в Венеции) Степаноса Кювера Агонца (1740—1824). Авторы использовали не только личные наблюдения и впечатления, но и многочисленные античные, древнеармянские, немецкие, французские, турецкие источники, сведения, поступающие от миссионеров, торговцев, дипломатов. Описание велось по принципу существовав-

шего в Османской империи того времени административно-территориального деления на эялеты (беглербегства), санджаки (ливы) и т. д. В сборник включены главы «Географии» об эялетах София (Румелия) и Озу (Очаков), в которые входили территории завоеванных балканских стран. Инчичян и Агопц тщательно описали более 300 населенных пунктов и культурных достопримечательностей, климат и рельеф Болгарии и Сербии, кратко охарактеризовали историю и культуру болгарского и сербского народов. Отдельные историко-географические обзоры были посвящены крупным городам — Софии, Пловдиву, Адрианополю, Салоникам, Белграду, Нишу, монастырскому комплексу на Афоне и др.

Если авторы «Географии» стремились дать армянским читателям как можно больше сведений о самих Балканах, то основной целью путешествий выдающегося армянского историка, педагога, филолога Минаса Бжшкянца (1777—1851), члена конгрегации Мхитаристов в Венеции, являлось изучение армянских колоний в странах балканского региона, их истории и культуры. А. Орманджиян поместил отрывки из двух книг Бжшкянца — «История Понтоса» (Венеция, 1819) и «Путешествие в Польшу и другие страны, где проживают армяне, происходящие из древнего города Ани» (Венеция, 1830), а также впервые опубликовал ряд его писем. Хотя Бжшкянца занимали в основном проблемы миграций армянского населения, его путевые заметки и письма могут служить богатым источником по истории и культуре Польши, Украины, Румынии, Молдавии, Венгрии и Болгарии.

Составитель сборника «Армянских путевых очерков» А. Орманджиян проделал большую и полезную работу. Каждому произведению предпослано небольшое предисловие, в котором даются основные библиографические сведения и краткие биографии авторов, характеристика их творчества и анализ публикуемого произведения, прилагаются карты с указанием маршрута путешествия. Особую трудность представляло комментирование текстов, так как многие географические названия на армянском языке принимали искаженный облик, допускалось множество неточностей и анахронизмов. На наш взгляд, А. Орманджиян довольно успешно справился с этой задачей, и ряд его комментариев приобретает характер небольших научных исследований. Книга снабжена обширным справочным аппаратом, хорошо иллюстрирована. Думается, что работу над выявлением новых армянских источников по истории и культуре Балкан необходимо продолжать.

В 1985 г. Австрийская Академия наук выпустила книгу известного слависта, директора Института славяноведения Венского университета Г. Витженса «Славистические издания типографии венских Мхитаристов» [3]. Еще в 1776 г. в Триесте Мхитаристы открыли собственную типографию, в которой печатали и книги кириллическим шрифтом. По переселении в Вену они сразу же оборудовали в монастыре типографию и в 1812 г. издали первую книгу — «Житие пресвятой девы Марии» на армянском языке. По императорской привилегии, Мхитаристам было дано право печатания книг «на восточных и западных языках». Венская конгрегация, для которой книгопечатание стало одним из основных занятий и средством существования, развила бурную типографскую деятельность. В конце XIX в. она издавала книги на 50 языках, причем армянские книги длительное время составляли лишь четверть от общего объема книжной продукции.

Г. Витженс работал над каталогом в библиотеке венских Мхитаристов, просмотрел фонды крупнейших венских библиотек и Народной библиотеки Сербии в Белграде, использовал национальные библиографии. Составленный им в итоге каталог книг на славянских языках, напечатанных в типографии Мхитаристов, включает описания 360 единиц и на сегодняшний день наиболее полно представляет издательскую деятельность армянских книгопечатников в области славистики, хотя, по словам автора, его список далеко не исчерпывающий и многие издания (около сотни), о которых известно из различных источников, до сих пор не обнаружены. Ученый отмечает поразительное разнообразие продук-

дии типографии Мхитаристов, их религиозную, политическую и мировоззренческую терпимость по отношению к печатаемым авторам. В библиографии описываются книги на церковнославянском, болгарском, сербском, хорватском, словенском, чешском, словацком, польском, украинском и русском языках, многоязычные издания, а также произведения славянских авторов на немецком и латинском языках и работы по славяноведению на неславянских языках. В книге содержатся именной, предметный и хронологический указатели. Своевременность выхода каталога Вытженса и его научная ценность несомненны, тем более, что многие из описываемых изданий не зафиксированы в национальных библиографиях.

Автор справедливо считает, что наибольшее значение типография Мхитаристов имела для сербской культуры, науки и литературы. Проблема типографий была одним из наиболее острых вопросов, стоявших перед деятелями сербской культуры в первой половине XIX в. Первой сербской и вообще первой славянской книгой, напечатанной в типографии Мхитаристов, стал знаменитый «Сербский словарь» (1818) Вука Караджича. И в дальнейшем сербский просветитель сотрудничал с армянскими книгопечатниками, напечатав в их типографии две трети своих произведений. Кульминацией типографской деятельности Мхитаристов на сербском языке стал 1847-й год, когда одна за другой вышли в свет три книги, сыгравшие определяющую роль в развитии сербской национальной культуры — перевод «Нового Завета» Караджича, поэма П. Негоша «Горный венец» и сборник «Стихотворений» Б. Радичевича. Здесь издавались также книги Дж. Даничича, Д. Давидовича, П. Атанацковича, Дж. Магарашевича, Й. Стеича, У. Миланковича и многих других сербских писателей и ученых, выходили журналы «Световид», «Србадия», «Српска Зора» и др. Число сербских книг (включая и книги сербских авторов на других языках), напечатанных в типографии армянского монастыря в Вене («У Бечу. У штампариј и Герменскога манастира») и описанных Вытженсом, превышает 150 наименований.

В типографии впервые увидели свет некоторые произведения хорватов Д. Деметра и Й. Штроссмайера, словенцев Е. Копитара и Ф. Миклошича, чехов Я. Халупки и А. Шемберы, украинца И. Ф. Головацкого и многих других. Из большого количества периодических изданий на славянских языках можно выделить болгарское «Мирозрение», хорватский «Нови Позор», словенские «Звон» и «Зору», чешские «Зрави сполечности», «Виденьски посел», «Светозор», «Вестник» и «Правду», словацкие «Словенские новины», польский «Пшелом», украинские «Вестник» и «Дило». С 1853 г. по контракту с администрацией по сбыту школьных учебников министерства просвещения Австрии Мхитаристы также печатали учебный материал для славянских гимназий и средних реальных училищ.

Печатание книг на славянских языках в армянской типографии в Вене — одна из интереснейших страниц истории армяно-славянских культурных связей. Каталог Г. Вытженса является хорошим стимулом и надежной основой для их дальнейшего изучения.

Книги А. Орманджяна и Г. Вытженса показывают, что исследование архивов и библиотек армянских католических конгрегаций Мхитаристов в Вене и Венеции весьма перспективно и плодотворно. Поиски материалов по славяноведению и балканистике из этих архивов только начинаются и могут привести к интересным и неожиданным находкам.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Inventaire des sources arméniennes sur l'histoire balkanique: D'après le catalogue des manuscrits arméniens de la Congrégation des Mèchitaristes — Vienne. Par Agop Ormanjian avec le concours de Raia Zaimova. CIBAL. Sofia, 1980, 99 p.
2. Арменски пътеписи за Балканите XVII—XIX в. Съставителство, превод от древноарменски и коментар Агоп Орманджян. София, 1984, 284 с.
3. Wytrzens G. Die slavischen und Slavica betreffenden Drucke der Wiener Mechitharisten: Ein Beitrag zur Wiener Druck und zur österreichischen Kulturgeschichte. Wien, 1985, 337 S.
4. Степанян Г. Мхитар Себастанци. — В кн.: Видные деятели армянской культуры (V—XVIII века). Ереван, 1982, 434 с.



# ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

*Не смолкнет эхо над Балканами. Воспоминания, письма, публицистика, статьи. М., 1988, 319 с.*

К 110-летию освобождения Болгарии от османского ига приурочен художественно-документальный сборник научно-популярного характера, выпущенный советским и болгарским издательствами «Молодая гвардия» и «Народна младеж». Его составители В. Кострева (НРБ), Ю. Лошиц (СССР). В центре сборника — русско-турецкая война 1877—1878 гг., итогом которой стала возрождавшаяся болгарская государственность. В него включены разнообразные, в большинстве своем ранее уже опубликованные русские и болгарские материалы, в том числе архивные документы, воспоминания, публицистика, письма, отрывки из художественных произведений, которые предваряются краткими вступлениями, а в ряде случаев сопровождаются приложениями; здесь же представлены и специальные исследования, отвечающие общей тематике издания.

Сборник снабжен интересными иллюстрациями — фотографиями и портретами русских и болгар (как непосредственных участников событий, так и причастных к ним), репродукциями картин и рисунков, запечатлевших фрагменты балканской эпопеи, снимками мемориалов, воздвигнутых в разное время в честь освобождения и освободителей и т. д.: помещена в нем и карта, отражающая ход войны.

Такое сочетание компонентов в рассматриваемом издании позволяет создать насыщенную и впечатляющую хронику событий, способствует воспроизведению колорита той героической и сложной эпохи. Выдержанная тематическая направленность частей сборника обеспечивает его композиционную целостность.

Гайдуцкие, позднее — четническо-гайдуцкие выступления стали своего рода прологом, а затем и составной частью вооруженной национально-освободительной борьбы болгарского народа против

пятисекового порабощения. Одним из наиболее значительных, насыщенных фактами исторических источников об этом являются «Записки Христо Н. Македонского. 1852—1877», автор которых сам прошел путь от гайдука до четника. Помещенный в сборнике отрывок из «Записок» составляет первый его раздел.

Второй раздел «Война на Балканах глазами ее участников» — самый значительный по объему и наиболее трудоемкий с точки зрения научной и технической подготовки к публикации. Среди многочисленных авторов предлагаемых здесь источников — русские военные министры Д. А. Милютин и А. Н. Куропаткин, профессор Академии Генерального штаба полковник М. А. Газенкамф, военный историк А. К. Пузыревский, прославленный художник-баталист В. В. Верещагин, видный писатель и публицист В. И. Немирович-Данченко и другие, в том числе неизвестные. Каждый из них избрал свой ракурс освещения событий. Здесь можно найти не только свидетельства боевого духа русской армии, ее блистательных побед и случившихся неудач, героической смелости и выносливости болгарского ополчения, а также восхищение самоотверженностью и талантом целого ряда боевых генералов, таких как М. Д. Скобелев, И. В. Гурко, Н. Г. Столетов, М. И. Драгомиров, Ф. Ф. Радецкий, но и критическую оценку деятельности высшего военного руководства. В итоге читатель получает возможность составить для себя сложную и многоликую картину освободительной войны.

Материалы исключительно болгарского происхождения вошли в следующую часть сборника. Они охватывают период, предшествовавший войне, и ее ход. Отрывки из воспоминаний и художественной прозы классика болгарской литературы, участника освободительной борьбы И. Вазова



талантливо обращены к образу одного из выдающихся деятелей национально-революционного движения легендарного В. Левского, его делам и времени. Как бы развивая тему болгарского ополчения, обозначенную в предыдущем разделе, газетные публикации, отдельные письма, а также дошедшие до наших дней записки С. Кисова и М. Минчева в совокупности своей воспроизводят историю появления этого добровольческого формирования, его участия в боевых действиях бок о бок с русской регулярной армией. Опаленные огнем освободительной войны болгарские земли предстают в мемуарах П. Иванова и собранных позднее обобщенных сведениях Н. Ганева.

Многосторонней и активной деятельности славянских комитетов, возглавлявших широкое движение в России в поддержку борющихся балканских народов, в том числе и болгарского, посвящен раздел, который выполнен на уровне научной публикации. Его названием стали слова «Я раскачиваю этот колокол», принадлежащие тогдашнему идейному вождю движения И. С. Аксакову. Они, в сущности, выражали содержание той благородной миссии, которую известный русский писатель и его ближайшие соратники взяли на себя, организуя и осуществляя моральную и материальную помощь национальному делу болгар. Это убедительно подтверждают приводимые документальные материалы: докладная записка в Петербургский Славянский комитет его активного члена Н. А. Киреева — волнующее свидетельство ужасающе бесправного положения болгарского населения под властью Порты; письма самого И. С. Аксакова, его страстное выступление в Московском благотворительном обществе в июне 1878 г. против решений Берлинского конгресса, ущемлявших интересы молодого болгарского государства; доклад в Петербургском славянском обществе писателя и земского деятеля П. В. Алабина (в 1877—1878 гг. главного агента славянских благотворительных обществ в Болгарии при русской армии) о характере и практических результатах его благородных усилий.

Одно из центральных мест в книге занимают отрывки из дневника Ф. М. Достоевского, охватывающие период с сентября 1876 по октябрь 1877 г. Выступая горячим поборником освобождения порабощенных балканских народов, писатель выделяет то духовно-нравственное

начало, которое побудило русский народ подняться на борьбу «за истину, за святое дело» (с. 232). В октябре 1877 г., когда уже шла война, стоившая России больших человеческих жертв, в дневнике появляются строки, передающие состояние духа большинства соотечественников Ф. М. Достоевского: «Русский народ (то есть народ) весь, как один человек, хочет, чтобы великая цель войны за христианство была достигнута... Отцы и матери знают, на что отпускают детей: война народная» (с. 240).

В воссоздаваемую хроннку освободительной эпопеи по праву включены материалы очень интересного по своему содержанию раздела о службе милосердия, представлявшейся цветом русской медицины XIX в. Н. И. Пироговым, С. П. Боткиным, П. В. Скляфосовским, под руководством и рядом с которыми самоотверженно выполняли свой долг прибывшие из России многочисленные врачи, фельдшеры, сестры. Предлагаемые в сборнике фрагменты из опубликованных ранее записок Н. И. Пирогова и Н. В. Скляфосовского, писем С. П. Боткина позволяют представить многоликую картину войны, с ее многочисленными героями, а также лишениями и потерями.

Несомненный интерес у широкого читателя вызовут заключающие сборник статьи. Первая из них — «Оружие солдат-освободителей» (автор А. Иванов) — обстоятельное, написанное в увлекательной форме исследование, посвященное истории создания, усовершенствования и оснащения русской армии теми видами винтовок, которые сопровождали различные рода ее войск в ходе боев 1877—1878 гг. В высоко профессиональной публикации В. Дурова «Боевые награды русско-турецкой войны 1877—1878 гг.», наряду с описанием самих знаков отличия (орденов, медалей, нагрудных знаков, наградных знамен и штандартов и т. д.), приводятся многочисленные имена их обладателей, рассказывается о совершенных ими подвигах. Это бесспорно насыщает воспроизводимое историческое полотно событиями, действующими лицами, приближает наших современников к судьбоносным для болгарского народа 70-м годам XIX в.

К сожалению, авторскому коллективу сборника не удалось избежать некоторых погрешностей. К примеру, в нем имеются отступления от избранного принципа археографической обработки материалов: в ряде мест отсутствуют ссылки на источники. В переломах текстов встречаются

болгариями, даются петочные названия некоторых населенных пунктов, а также ранее уже издававшихся на русском языке произведений. Среди великих держав так называемого «европейского концерта», оказывавших влияние на судьбу создававшихся балканских государств, в тексте предисловия почему-то не упоминается Италия (с. 172) и т. д.

*Studia polono-slavica-orientalia. Acta litteraria X.*  
*Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź, 1987, 335 s.*  
*Польско-восточнославянские исследования*

Десятый том рецензируемой серии чрезвычайно примечателен. Он состоит из трех работ, подытоживающих пройденный путь в изучении связей польской литературы с русской, украинской и белорусской и намечающих направления дальнейшего движения, содержащих здесь обстоятельный обзор литературы, помогающих ориентироваться в ней. Здесь оцениваются многие труды по литературной славистике, предпочтение отдается аннотации предыдущих выпусков серии, на базе которых вновь поднимается вопрос о методологии изучения предмета.

Работа М. Хаенцкой и Л. Язукевич-Оселковской «Русско-польские филиации в польских литературоведческих исследованиях (1970—1985)» по существу — обстоятельная монография (228 с.), не лишенная повторений, вызванных необходимостью многоаспектного рассмотрения одних и тех же вопросов. Важнейшее ее достоинство — наличие систематизированной научно-критической оценки почти всех трудов польских русистов за последние 15 лет, причем даже специально не затрагивающих литературной компаративистики. Небесполезны и многие, приведенные со знанием дела библиографические данные. Состояние новейшей русистики в Польше оценивается в основном по трем пунктам: характеризуются все центры русистики, большей частью послевоенного времени, рассматривается ведущая роль вроцлавской школы во главе с М. Якубцем и варшавской школы во главе с Б. Бялокозовичем; интерпретируется систематический и комплексный метод изучения польской литературы в ее связях с другими, предложенный Бялокозовичем: ученый стремится соединить детальность фактических разысканий, в том числе архивных, с поэтапностью обобщений, что и отражено в рецензируемой серии. Труд М. Хаенц-

Несмотря на это, появление сборника создает еще одну удачную возможность приобщения широкого читателя к истории обоих государств, позволяет глубже осмыслить истоки и традиции дружбы между их народами.

*Маковецкая Т. Ф.*

кой и Л. Язукевич-Оселковской заключает в себе не только оценку последних достижений польской науки в области изучения польско-восточнославянских литературных связей в их общественно-исторической обусловленности и многогранном культурно-идеологическом освещении, но и первую попытку синтеза, промежуточного обобщения компаративистской работы в Польше за последние 15 лет.

Статья Я. Грицковяна «Польско-украинские литературные связи — состояние и перспективы исследований» тоже носит обзорный характер, но охватывает более продолжительный период и освещает его и со стороны польских, и со стороны украинских исследований. Композиционно стройная статья Я. Грицковяна дает под проблемно-тематическим углом зрения четкую классификацию обширного материала и его критическую оценку, исходя из которой автор намечает направления дальнейшей разработки актуальной тематики.

Том завершается статьей В. Стохеля «Польско-белорусские литературные взаимосвязи в свете польских исследований (Вчера и сегодня)». Относительно скромное число таких исследований (по сравнению с русистикой и украинистикой) позволило автору охватить изучение польско-белорусских связей на протяжении 70 лет (отметим, что оно по-настоящему развернулось лишь в выпусках рецензируемой серии). Польско-белорусские поэтические контакты В. Стохель освещает в широком контексте восточнославянских литературных и культурно-исторических взаимоотношений, особо останавливается на исключительной роли белорусского фольклора в этом процессе, и в общем дает верную картину состояния интересующего его предмета. К сожалению, она не столь впечатляюща, как в области изучения двух других брат-

ских славянских литератур, «белых пятен», судя по обзору В. Стохеля, тут намного больше.

Данный выпуск свидетельствует о наличии в Польше двух течений в области сравнительного изучения литератур. Внешне они противостоят, а на деле лишь дополняют друг друга, что подтверждается их «мирным сосуществованием» в выпусках рецензируемой серии и общей конечной цели — познание сложного процесса формирования всемирной литературы путем общения национальных литератур.

Одно из этих компаративистских течений восходит к теории заимствования и выступает под разными названиями (в частности, контактологии). Его отличает предельная литературоведческая специализация, стремление к раскрытию собственно литературных истоков творчества и скрупулезное выявление фактов контактной связи, помогающее отделить влияния от типологических сходжений. Поскольку вопрос о самозарождении сходных мотивов, словесных формул, образов и т. д. почти всегда остается открытым, заключения последователей этого течения носят по преимуществу вероятностный характер. Оно вписывается в рамки общемарксистской методологии, хотя, доводимое до крайности, отрывается от остальных сфер культуры и в этих случаях чревато формализмом с его концепцией имманентного поэтического развития. Этот недостаток традиционного компаративизма привел в Польше к появлению нового течения в области сравнительно-литературных исследований. Его сторонники, подчеркивающие приверженность марксизму, настаивают на необходимости комплексного подхода к предмету при систематическом изучении фактического материала. Такая методологическая постановка проблемы сравнительного изучения литератур, цель которого — раскрытие закономерностей образования всемирной литературы, не в последнюю очередь подсказывается еще и непосильностью такой грандиозной задачи. Но что не по силам одному или даже многим специалистам, по силам науке: необходима систематическая научно-исследовательская работа, специальный печатный орган, нацеливающий специалистов на достижение цели; долговременная программа исследований и специальный методологический подход. В Польше организатором комплексно-систематических сравнительно-литературных исследований явился проф. Б. Бялокович.

Прежде всего ученый правильно определил участок, изучая который можно надеяться на перерастание узкого славистического аспекта в более широкий — как в смысле перехода от славянских литератур к их сопоставлению с неславянскими литературами, так и в смысле постепенной разработки специальной методологии сравнительно-литературных исследований. Участок этот — польско-восточнославянские литературные взаимоотношения, за которыми стоит многовековая история этнического сближения и национального размежевания. Наладить систематическое изучение живого и далекого от своего завершения процесса невозможно не только в десяти уже изданных, а и в сотне выпусках. (Не следует забывать, что для утверждения традиционной системы компаративистских разысканий потребовались тысячи трудов одаренных ученых!) Словом, нужны немалые коллективные усилия, терпение и преемственность идеи, прежде чем обозначится желаемая системность в рецензируемой серии. Пока же, несмотря на внутреннее единство замысла, ее ежегодники больше походят на тематически объединенные сборники разнородного плана, и это на данной стадии, очевидно, совершенно неизбежно.

Несколько иначе представляется вопрос о методе. Комплексный подход к решению проблем литературной компаративистики, бесспорно, имеет свои преимущества перед традиционным, но только при соблюдении двух условий: подчинение литературной доминанте — иначе мы вступим в противоречие с достигнутым уровнем специализации современного литературоведения — и учет структурных различий культуры каждой последующей эпохи. Так, по мере удаления от средневековья воздействие сакральных элементов на поэтическое развитие резко падает, и для некоторых литературных направлений вообще теряет силу. Для эпохи романтизма фольклор значил нечто иное, чем для новейшей литературы, испытывающей влияние средств массовой информации, особенно телевидения. Итак, только при строгом соблюдении этих условий можно рассчитывать на положительные результаты применения комплексного метода в области сравнительного изучения литератур, иначе мы рискуем растворить его в сравнительной культурологии.

*Горский И. К.*



## ЗАМЕТКИ О КНИГАХ

*К. КАЛИНОВСКИЙ. Из печатного и рукописного наследия.* Минск, 1988, 208 с.

В связи со 125-й годовщиной восстания в Белоруссии и Литве и со 150-й годовщиной со дня рождения одного из руководителей восстания Викентия Константина Калиновского (6 февраля 1838 г.) Институт истории партии при ЦК КП Белоруссии — филиал Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС подготовил сборник материалов и документов о жизненном пути, идейно-политических воззрениях и деятельности этого замечательно революционного демократа, сыгравшего большую роль в освободительном движении народов Белоруссии, Литвы и Польши.

В предисловии, написанном В. Ф. Шалькевичем, дается обстоятельная характеристика взглядов К. Калиновского, показывается его решительная борьба против крепостничества и царизма, за социальное и национальное освобождение угнетенных народов.

В первой части сборника опубликована «Музыка́я Прауда» («Музыка́я правда») (№ 1—7), в виде фотокопии оригинала и в переводе на русский язык. При этом указывается, что главным редактором ее был К. Калиновский (псевдоним — «Ясько-господар из-под Вильно»), а в издании ее участвовали В. Врублевский, Ф. Рознавский и, возможно, С. Сонгин (с. 47). Возникает вопрос, а кто же был ее автором. В первом номере говорится: «Эту музыка́ю правду написал и снова будет писать Ясько-господар из-под Вильно». Как понимать такое заявление? Свидетельство об авторстве или прием редактора? В переводе с белорусского на русский язык встречаются, по-видимому, неточности: «dziaciuki» («де-

цюки») передаются как «ребята» (точнее, вероятно, было бы «хлопцы») и т. п.

Далее здесь помещены первый номер газеты «Хоронгев свободы» (фотокопия оригинала на польском языке и в переводе на русский; считается, что его редактором был К. Калиновский), инструкции Литовского провинциального комитета и приказ-воззвание, написанные им, его письма и показания следственной Комиссии. «Письма из-под виселицы», к сожалению, воспроизводятся не в полном виде. Поскольку сокращение писем не мотивировано, то создается впечатление, что опущенный текст чем-то не устраивал издателя. Если в этом тексте были и ошибочные суждения К. Калиновского, то при научном подходе не следовало бы их скрывать от читателя. Представляется по меньшей мере спорным перевод или передача слов из писем: «moskol», «maskouskaja», «maskouski», «moskal» соответственно словам: «враг», «солдатские», «царский», «царь».

В приложении содержатся сведения об обучении К. Калиновского в Петербургском университете, некоторые его письма, документ о розыске, показания и воспоминания участников восстания и другие материалы о самоотверженной борьбе выдающегося революционного демократа.

Несмотря на отмеченные и другие возможные недостатки рассматриваемый сборник, дающий представление о революционной деятельности К. Калиновского, является, на наш взгляд, полезным изданием и заслуживает внимания широкого читателя.

*И. К.*

Монография М. Г. Чемодановой — серьезное исследование творчества одного из основоположников новой болгарской литературы В. Друмева (1841—1901) на фоне литературного процесса эпохи национального Возрождения Болгарии, в контексте болгарского и европейского литературного развития XIX в. Глубокий анализ конкретного историко-литературного материала органично сочетается в исследовании с серьезной разработкой ряда теоретических проблем. В работе рассматриваются проблемы становления новой болгарской литературы, генезиса ряда ее жанров, формирования национальной эстетической мысли, художественной прозы и драматургии.

Новизна исследования — в использовании уникальных первоисточников, в освещении ряда проблем. М. Г. Чемодановой сделаны крупные научные открытия: в архивах НРБ ею найдены и впервые введены в научный оборот неизвестные ранее рукописи и более 300 писем В. Друмева, имеющих важное значение для рассмотрения не только его творчества, но и историко-культурного процесса той поры, болгаро-русских связей как в эпоху национального Возрождения, так и после освобождения Болгарии.

Анализ выявленных в архивах документов, система взглядов В. Друмева, его сочинений позволил автору дать новую концепцию болгарского Просвещения, прийти к выводу о слиянии ренессансных и просветительских явлений в болгарской литературе этой эпохи, об актуальности идей Просвещения не только на раннем этапе национального Возрождения, но и позже, в 50—70-е годы XIX в.

Оригинальна и разработка проблемы болгарского романтизма, который рассматривается в тесной связи с национально-освободительной борьбой народа и исследуется в плане исторической поэтики. Автор выдвигает важный тезис о полигенезисе болгарского романтизма, соединившего в себе многие элементы фольклора, национальной, но также и европейской литературных традиций.

М. Г. Чемоданова первой выявила и аргументированно доказала типологическое родство ранних повестей И. Блыскова, В. Друмева, Л. Караелова и произведений французской романтической «нейстовой» школы. Автор указывает на асинхронность этих произведений, раз-

личия в их направленности, идейно-функциональную трансформацию средств поэтики «нейстовой» школы в болгарской литературе, подчинении ее национальным задачам.

Анализ произведений болгарских прозаиков позволил автору показать, что в болгарской литературе 50—70-х годов XIX в. романтизм и сентиментализм не противопоставлялись, а взаимно дополняли друг друга, сосуществуя порой и с реалистическими тенденциями, что придавало своеобразие болгарской литературе того периода.

М. Г. Чемоданова учитывает противоречия между теоретической мыслью ряда писателей эпохи национального Возрождения и их художественной практикой, как бы «восполнявшей» непройденные еще ими стадии литературного развития. Весьма интересен в теоретическом плане вывод автора о «выходе теории вперед» в болгарской литературе исследуемого периода.

В монографии используется своеобразный генезис болгарской драмы, роль В. Друмева в становлении национальной драматургии. Пьесе «Иванко, убийца Асена I» М. Г. Чемоданова соотносит с произведениями других болгарских драматургов эпохи Возрождения (Д. Войникова, С. Миларова, К. Величкова), выявляет ее значение в эволюции художественного сознания писателя, наращивании реалистических тенденций в его творчестве. В работе прослеживается обращение болгарского писателя к «Борису Годунову» А. С. Пушкина; на этом примере показывается, как русская литература способствовала становлению новой болгарской словесности. Вместе с тем тщательный анализ произведений приводит автора к выводу о том, что болгарским писателям было чуждо механическое подражание иноземным образцам, болгарская литература формировалась как глубоко национальная, своеобразная литература, становление которой было обусловлено прежде всего внутренними потребностями и особенностями исторического и духовного развития болгарского народа.

Творчество В. Друмева и его современников соотносится в монографии с основными тенденциями развития болгарской литературы 50—70-х годов XIX в., что позволило автору показать подлин-

ное своеобразие процессов, протекавших в болгарской литературе эпохи национального Возрождения.

Несомненным достоинством работы является рассмотрение не только литературной деятельности, но и других творческих проявлений В. Друмева, показанного как человек поистине ренессансной многогранности — просветитель, литературный и театралный критик, один из родоначальников национальной беллетристики, драматург, ученый, педагог, общественный и политический деятель, страстный и последовательный борец за болгаро-русское сотрудничество, за культурное сближение славянских народов. Конкретно-исторический, комплексный подход к анализу общественно-политических взглядов Друмева, его

культурно-просветительской программы, литературно-критической и художественной деятельности позволили автору монографии во всей полноте и масштабности обрисовать облик этого интереснейшего деятеля болгарского Возрождения. Это тем более важно, что в советском литературоведении об этом писателе нет не только отдельной монографии, но и сколько-нибудь серьезной статьи.

Работу М. Г. Чемодановой отличает высокий научный уровень, подлинная увлеченность автора-первооткрывателя, живость изложения. Новаторская по своей сути научно-исследовательская работа будет полезна славистам, изучающим литературу и историю культуры европейских стран.

*Карцева З. И.*

*Л. КИШКИН. Александр Филиппович Смирдин. К истории смирдинского фонда Славянской библиотеки. Прага, 1987, 127 с.*

Мысль создать очерк о видном деятеле русской культуры А. Ф. Смирдине (1795—1857) автору подсказал случай. Работая в Славянской библиотеке в Праге (это крупнейшее в мире специализированное собрание славянистической литературы входит в состав Государственной библиотеки ЧССР), Л. Кишкин обратил внимание на особый шифр некоторых книг («Sm»). Оказалось, так обозначены издания, некогда принадлежавшие петербургской библиотеке Смирдина. Исследователь не мог остаться равнодушным к этому факту: ведь часть знаменитой смирдинской библиотеки более ста лет считалась безвозвратно потерянной!

Книга о Смирдине — есть результат увлеченного поиска, собирания по крупицам фактов, обогащающих наше знание о жизни «благородного книжника» (так Смирдина называл Пушкин) и о судьбе его библиотеки. В очерке Л. Кишкина прослеживается путь Смирдина от приказчика в книжной лавке до крупнейшего в России книгопродавца и издателя, в нем сведены многочисленные высказывания о Смирдине современников, высоко ценивших его начинания. Эта работа во многом восполняет отсутствующую до сего дня сколько-нибудь основательную биографию Смирдина.

Автор раскрывает многостороннюю, поистине грандиозную деятельность Смирдина как издателя, библиографа, популяризатора книги. Достаточно сказать, что Смирдин печатал (и нередко первым) произведения Крылова и Жуковского, Пушкина и Гоголя, Батюшкова и Вяземско-

го, Баратынского и Давыдова... Особое внимание уделено деловым контактам Смирдина с Пушкиным: Смирдин покупал, печатал и распространял произведения любимого им поэта. И всегда при этом он преследовал просветительские, а не только коммерческие цели. В. Г. Белинский писал о Смирдине: «Ему не столько важно было нажить: через книги, сколько слыть свое имя с русской литературой». Смирдин был издателем первого толстого русского журнала «Библиотека для чтения» (1834—1841), автором наиболее полной библиографии XIX в. «Роспись российским книгам для чтения из библиотеки Александра Смирдина» (1828) с прибавлениями 1829, 1832 и 1852 г., издателем серии «Сто русских литераторов» (1839 г., к сожалению, серия осталась незавершенной), «Полного собрания сочинений русских авторов» и др.

В очерке подчеркнута стремление Смирдина сделать русскую книгу более доступной (он значительно ее удешевил), повысить престиж писателя (он выплачивал литераторам не виданные ранее гонорары).

Л. Кишкин убедительно воссоздает облик Смирдина — подвижника, энтузиаста, беззаветно служившего русской культуре, несмотря на материальные затруднения, жестокие удары судьбы. Не менее важно, что в книге вырисовывается также картина литературной жизни России первой половины XIX в.

Отдельная глава посвящена Смирдину как основоположнику библиотечного дела в России, истории его библиотеки,

ставшей с середины 30-х годов литературным центром Петербурга. С 1847 г. смирдинская библиотека перешла во владение П. И. Крашенинникова, а с середины 60-х годов след ее как целостного собрания теряется. (В фондах Исторической библиотеки в Москве и Публичной библиотеки в Ленинграде хранится лишь ее часть.) Изыскания Л. Кишкина позволили установить, что другая ее часть в середине 80-х годов XIX в. была продана рижскому книготорговцу Н. Киммелю, а в 1932 г. закуплена пражской Славян-

ской библиотекой. В настоящее время смирдинский фонд насчитывает более 12 тысяч единиц хранения (не считая дублей). Это крупное собрание редких русских книг в Праге — факт не только русской культуры, но и культурных отношений между двумя славянскими странами.

Так, отзывчивость ученого к скромному, на первый взгляд, факту, к тому, что в обиходе зовется случаем, обернулась закономерностью научного открытия.

Медведева О.

## КНИЖНАЯ ПОЛКА СЛАВИСТА

Pamiętnik XIII Powszechnego zjazdu historyków polskich, Poznań, 6—9 września 1984 roku / Pol. t-wo hist. Wrocław etc., 1988. Cz. 2. Sprawozdania z sympozjów. 235 s.

Parak S. Die Schweiz und der Slowakische Staat, 1939—1945: Polit.-wirtschaftliche Beziehungen zweier Kleinstaaten. Bern etc., 1987, 308 S.

Perspektywy rozwoju socjalizmu w Polsce / Pod red. nauk. Barana J. Warszawa, 1988, 369 s.

Petrík V. Slovenský roman sedmdesátých let // Přel. Patera L. Praha, 1987, 103.

Polska — Jugosławia: Związki i paralele lit. / Pol. akad. nauk. Inst. słowianoznawstwa. Wrocław etc., 1987, 207 s.

Polska myśl polityczna na ziemiach pod pruskim panowaniem: Zbiór studiów/Pod red. Kalembski S. Warszawa etc., 1988, 280 s.

Romantyczne wędrówki po Galicji / Wybrał, oprac. i przedm. poprz. Zieliński A. Wrocław etc., 1987, 518 s.

Slobodnik D. Vedecké a literárne poznanie. Bratislava, 1988, 287 s.

Słowiańska metryka porównawcza: Pr. zbior. / Pol. akad. nauk. Inst. badań lit.; Pod red. Przczołowskiej L. Wrocław etc., 1988. T. 3. Semantyka form wierszowych. 221 s.



## «В НАЧАЛЕ БЫЛО СЛОВО»

(о Днях славянской письменности и культуры в Новгороде)

Под таким девизом прошли в Новгороде с 24 по 28 мая Дни славянской письменности и культуры, приняв эстафету от Вологды.

Новгород в русской истории занимает особое место, чудом сохранив многое из отечественного культурного наследия, столь пострадавшего в веках от ордынского нашествия, от государственных новаций, от собственного небрежения.

Программа праздника была обширна и многообразна — выступления выдающихся музыкальных коллективов, фольклорных и этнографических ансамблей, художественные и музейные экспозиции, массовые гуляния и торжественные шествия. Все это удивительным образом взаимодействовало и усиливалось соседством с памятниками древнего города, где архитектурные ансамбли Кремля и Ярославва дворища были не декорацией к празднику, но своеобразными аккумуляторами творческой энергии.

В рамках Дней прошла научно-практическая конференция, результаты которой представляют несомненный интерес для ученых-славистов.

Открывая конференцию, чл.-корр. АН СССР Е. М. Чехарин выразил желание о расширении тематики, совершенствовании методологии славистических исследований.

Писатель Ю. В. Бондарев напомнил об экологии культуры, о ее составной и едва ли не основополагающей части — историческом наследии, имеющем первоочередное значение для творческой и научной интеллигенции.

В докладе акад. Н. И. Толстого о Кирилле и Мефодии рассматривались вопросы распространения кирилло-мефодиевской традиции в славянских землях в условиях существования двух ареалов — католического и православного, характеризовались различные свидетельства общности культурных традиций для

славянского мира в целом. Докладчик специально остановился на некоторых дискуссионных проблемах, высказав убеждение, что попытки найти памятники славянской письменности, созданные до моравской миссии Кирилла и Мефодия, оказываются напрасными и не подтверждаются убедительной научной аргументацией. Солунские братья, отмечалось далее, создали сакральный язык, который стал общеславянским в силу специфики славянского этноса. Новые славянские языки складывались на основе архаической языковой культуры. В славянских землях долгое время национальная и церковнославянская литературы существовали нерасчлененно, что, по мнению ученого, сообщало в известных исторических условиях (ордынского ига и турецкого нашествия) необходимую для их сохранения и развития стабильность.

Проблеме соотношения древнерусского и церковнославянского языков был посвящен доклад чл.-корр. АН СССР О. Н. Трубочева. Был ли церковнославянский книжный язык уже по логике вещей единственным древнерусским литературным языком? Этот вопрос, подчеркнул докладчик, наука прошлого заведомо не могла решить. Языком христианской веры у Древней Руси оказался так называемый церковнославянский, с характерными южнославянскими чертами. Изучение праславянского языка и его диалектов, вообще дописьменного и бесписьменного языка приводит к мысли о том, что развитие шло к формированию наддиалектных форм общения и хранения информации (договоры, клятвы, обращения к божеству, устная народная поэзия). Все вместе взятое и делало язык языком, а народ — народом, т. е. «осознаваемым этническим единством». Можно предположить существование надрегионального диалекта «в рам-



ках» всего праславянского многодиалектного языкового пространства, именно он питал сознание славянского этнического единства, которое нашло выражение в едином наддиалектном самоназвании всех славян — *slověne*, этимологически что-то вроде «ясно говорящие, понятные друг другу».

В качестве коренных проблем славянской филологии О. Н. Трубачев назвал: 1) происхождение славянских языков и народов и 2) возникновение славянской письменности. При этом была подчеркнута важность принципа неразрывности культуры, сформулированного Джоном Бернадом: древняя культура влияет на современную через посредство неразрывной цепи традиций, лишь последняя часть которой является письменной традицией (в связи с этим интересно осмыслить существование в древнерусском языке задолго до крещения терминов буква, книга, писать, читать).

Докладчик говорил также о единстве трех восточнославянских языков — русского, украинского и белорусского, восходящих к древнему языку Киевской Руси.

В пленарных заседаниях в день открытия конференции выступил Митрополит Волоколамский и Юрьевский Пигирим с докладом «Евангелие Апракос Новгородского посадника Остромира 1056—1057 и Евангелие Апракос Мстислава Великого 1117 года», в котором выразил убеждение, что в период средневековья церковь играла роль школы культурно-нравственного просвещения и воспитания широких народных слоев.

Чл.-корр. АН СССР В. Л. Янин сделал обобщающее сообщение о значении Новгорода в истории, культуре и государственности Руси. Он разделяет мнение ряда ученых о существовании более глубоких, уходящих за пределы 1000-летия корней письменности и культуры древних русичей.

Выступление болгарского акад. Д. Ангелова ввело в обсуждение такие основополагающие этнографические категории, как праславянский макротнос (тому соответствует термин «славяне»); этно-политические формации на территории славянских государств, возникновение иерархической системы самосознания у славянских народов: а) осознание славянской общности, б) собственно самосознание народа. Особое внимание было им уделено Охридской школе христианского богословия.

Этому же сюжету посвящал свое вы-

ступление «К исследованию связей и отношений между Македонией и Россией» секретарь Союза писателей СФРЮ Л. Рестоцкий. Он подчеркнул, что именно из Охрида (современная Македония) пришли на Русь церковные книги и учителя.

Весьма содержательным было выступление чл.-корр. АН СССР Г. Г. Литаврина. По его мнению, можно говорить о существовании на Руси славянской письменности до крещения, что способствовало процессу христианизации культуры, так как христианство соответствует определенному и достаточно развитому типу государственного образования. Докладчик обратил внимание на упрощенность подхода к культурным явлениям и на их видение и толкование исключительно через призму политической ситуации. Примером тому может служить освещение в ряде работ отношений между Византией и Русью в период раннего средневековья.

Социально-политическим и культурным аспектам принятия христианства на Руси посвятил свое выступление чл.-корр. АН СССР Я. Н. Щапов. Он отметил, что крещение — глубоко закономерное явление, оно было подготовлено предыдущим государственно-политическим и культурным развитием. В то же время христианизация, по мнению оратора, имела не только безусловно положительное значение, но привела и к невосполнимым утратам в языческой культуре Древней Руси (в сфере хореографии, музыки, языческой мифологии) — космогоническая стройная система этих культурных сфер, к сожалению, не поддается адекватному восстановлению.

В докладе д-ра искусствоведения М. А. Некрасовой — «Место народного искусства в современной культуре» говорилось о проблеме сохранения родовых основ народного искусства, ограждения его от разрушительного воздействия современной промышленности.

Одним из центральных событий конференции стал «круглый стол», посвященный «Слову о законе и благодати» Илариона Киевского, — вел заседание д-р филол. наук Е. М. Верещагин. Не все объявленные в программе авторы смогли принять участие в «круглом столе». Ощущалось отсутствие специальных докладов по философской проблематике «Слова», по творчеству и личности митрополита Илариона. Основной акцент в обсуждении был сделан на филологические проблемы — доклады д-ра филол. наук В. Я. Дерягина, канд. фи-

лол. наук А. М. Молдавана, канд. филол. наук Н. Н. Лисового.

Работали также секции: славянская письменность, книжность, современное образование; методологические проблемы развития и исследования культуры; человек и окружающая среда; живопись и архитектура; музыка; русский язык — язык межнационального общения; историко-патриотическое воспитание.

Естественно, осветить подробно весь круг проблем, обсуждавшихся на секционных заседаниях, нет никакой возможности; хочется упомянуть хотя бы имена тех зарубежных славистов, которые обогатили дискуссию своими выступлениями на пленарных заседаниях: зав. кафедрой славистики Белградского ун-та М. Стойнич, акад. Д. Ангелов.

На итоговом заседании председатель Оргкомитета по проведению Дней кафедр филол. наук Э. Ф. Володин ознакомил участников конференции с теми предложениями и пожеланиями, которые поступили в президиум за три дня работы, они будут изучены и станут, надо думать, известны научной общественности.

Более 100 лет живет в Болгарии праздник славянских просветителей — апостолов Кирилла и Мефодия. Отныне Дни славянской письменности и культуры проводятся и в нашей стране. Опыт проведения Дней славянской письменности составляет вспомнить лучшие традиции и

проявления славянской взаимности и обоюдного интереса ученых и общественных деятелей славянских стран. Думается, научная общественность и в особенности ученые-слависты должны внести свой весомый вклад в последующую организацию Дней славянской письменности и культуры, подключив свои усилия к деятельности организационного комитета Фонда культуры РСФСР. Было бы чрезвычайно полезно заранее предложить круг дискуссионных проблем, подготовить информативные материалы, знакомящие с новейшими достижениями кирилло-мефодияны, славистики в целом.

Именно ведущие специалисты по истории славянской общественной мысли и культуры могли бы определить как научный уровень будущих конференций, проводимых в рамках Дней, так и повлиять в целом на атмосферу, характер этого праздника, нужного советскому обществу, принятого и почитаемого им. Хочется напомнить еще и о том, что нельзя оставить втуне те пожелания, которые прозвучали в этом году в работе научной конференции. Тогда каждый праздник будет не дежурным мероприятием, но полноценным, работающим, научным событием, систематически обновляющим сокровищницу наших знаний об общности славянских народов и их культур.

*Бондарева Е. А.*

## СОВЕТСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СИМПОЗИУМ В МОСКВЕ

24—25 ноября 1987 г. в Институте славяноведения и балканистики АН СССР (ИСБ) состоялся советско-американский симпозиум «Формирование славянских и балканских культур в XVIII—XIX вв.». Это была первая встреча ученых двух стран по проблемам истории культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Было заслушано 16 докладов: 7 с американской и 9 с советской стороны. Ученые США представляли Колумбийский, Гарвардский, Мичиганский и Йельский университеты, а также университет Торонто. Из СССР в работе симпозиума — с докладами и в дискуссии — принимали участие сотрудники ИСБ, Института литературы им. Т. Шевченко АН УССР, МГУ.

Участников симпозиума приветствовали директор ИСБ В. Волков и зам. пред-

седателя Национального комитета историков А. Чубарьян. Симпозиум носил междисциплинарный характер: выступали историки, лингвисты, литературоведы, искусствоведы. Широко сформулированная тема встречи была сконцентрирована в основном на изучении культурного процесса у западных, восточных и южных славян с середины XVIII до середины XIX в. Проблемы формирования национальных культур в регионе рассматривались участниками целенаправленно и комплексно. Как отметил во вступительном слове акад. Д. Марков, сравнительно-типологический, системный подход отвечает современной методологии историко-культурных исследований. Взаимное ознакомление с научными результатами, сотрудничество ученых СССР и США, успешно развива-

яющееся в рамках различных международных ассоциаций, несомненно будут способствовать дальнейшим работам в этом направлении. Основные вехи в изучении культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы XVIII—XIX вв. советскими учеными осветил В. Злыднев, обозначив тенденцию последних лет к созданию обобщающих коллективных трудов, где культура каждого народа рассматривается в единстве и взаимодействии разных ее сфер.

Из представлений о системной целостности культуры докладчики исходили и при анализе отдельных компонентов этого сложного явления. Они стремились представить ту или иную область культуры либо в ее генетических связях с общественно-исторической проблематикой — прежде всего национальным самосознанием — либо в ее воздействии на другие области культуры.

В многосоставной структуре культуры важнейшую роль на стадии становления наций играет литературный язык. Вопросы его обновления или создания на базе одного из диалектов, принципы и приемы кодификации, пути разграничения или, напротив, сближения с родственными языками заняли значительное место в выступлениях. Р. Ленчек (США) в докладе «Концепция и роль языка в формировании национальной интеллигенции славянских народов», раскрывая взаимосвязь языка и общества на примере функционирования словенского литературного языка в первой половине XIX в., подробно осветил реальные трудности перехода национальной интеллигенции на родной язык в общественно-политической и литературно-художественной деятельности, а с другой стороны — проблемы эволюции самого языка, расширения его коммуникативной сферы, его интеллектуального насыщения.

Акад. Н. Толстой (СССР) в докладе «Литературно-языковые концепции у славян в XVIII—XIX вв.» выделил закономерности формирования славянских литературных языков в зависимости от их принадлежности к одному из двух культурных миров — миру *Slavia Orthodoxa* и миру *Slavia Latina*. При всем многообразии диалектной базы, книжной традиции, влияния культурных центров в истории языков первой группы прослеживается тенденция развития «от единого к множеству» (от общего церковнославянского к разным национальным), для другой — «от множества к единому»

(от локальных, «полудиалектных» к одному, национальному).

Области межславянских языковых отношений были посвящены доклады Б. Штольца (США) «Нация и язык — сравнительное исследование влияния русского языка на сербохорватский и болгарский» и И. Бапаца (США) «„Средний путь“ Матии Бапа в сербской национальной идеологии и лингвистическая практика иллиризма». Новое понимание языковой самостоятельности, утверждавшееся в период национального возрождения, вызывало особые сложности на почве близких (по происхождению или культурным традициям) языков. В упомянутых докладах эта проблема обстоятельно исследована на южнославянском материале. Формирование сербо-хорватского (в сербском варианте) и болгарского литературных языков не только требовало отторжения от устоявшейся традиции использования русского (включая церковнославянский) в разных областях письменной речи, но и существенно изменило пути его влияния на складывающийся язык. Проблемы, затронутые в докладах лингвистов, вызвали оживленную дискуссию, в которой приняли участие В. Живов и В. Гудков (МГУ), Л. Смирнов (ИСБ) и др.

Идейное и художественное содержание отдельных этапов историко-культурного процесса, охватываемого эпохой формирования национальных культур, и их преемственная связь определили другую группу докладов. Проблематика Просвещения в социокультурном аспекте представлена в докладе И. Свириды (СССР) «Культура польского Просвещения и ее адресат». Несмотря на то, что не у всех славянских народов Просвещение получило столь высокую форму, как в Польше, выводы исследователя имеют общеметодологическое значение. Одно из главных завоеваний той эпохи — создание нового типа культурной аудитории (новой по интеллектуальному облику, обладающей национальным самосознанием, имеющей в своем распоряжении практические средства культурного общения) — в той или иной мере повсюду служило предпосылкой социокультурных сдвигов XIX в.

Наибольшее внимание ученых привлек романтизм, достигший у ряда славянских народов значительного развития. Его истоки прослеживают советские ученые В. Кулешов («Освободительное движение и русская культура начала XIX в.») и А. Данилова («Генезис романтиз-

ма в хорватской культуре»); создание вершинных произведений в польской и чешской культуре — И. Балза («Национально-своеобразные черты романтического направления в культуре западнославянских народов»). В докладе Г. Сигела (США) «Концепция исторического и национального в литературе польского романтизма» убедительно проведена мысль о преемственности романтической литературы польской эмиграции после восстания 1830 г. с предромантической литературой в Польше периода разделов на рубеже XVIII—XIX вв. Анализируя на большом фактическом материале сформировавшуюся у Мицкевича концепцию нации и истории, ученый видит ее генеалогию в произведениях Бродзинского и Воронича, а ключевой для литературы XIX в. интерес к отечественной истории возводит к средствам нравственного и национального воспитания, которыми пользовались и предромантики; тогда же возникла в основных чертах и идея «избранного народа».

Тенденция к полску единых тем, сюжетов, художественных приемов характерна для польской культуры первой половины XIX в., — подтверждает доклад Л. Софроповой (СССР) «Проблемы синтеза в культуре романтизма». Взаимодействие литературы и искусства с философией, историей, фольклорно-мифологическим сознанием встречается во многих поэтических произведениях и литературно-теоретических работах той поры, но одно из наиболее совершенных выражений находит в поэме Мицкевича «Дзяды».

У. Харкинс (США) в докладе «Радикалы и консерваторы в чешской литературе романтизма» подчеркнул необходимость дифференциации общественно-эстетических концепций внутри самого романтического направления. Опираясь на наблюдения Р. Якобсона, известный американский богемист сопоставил отношение Махи и Эрбена к народной поэзии, их представления о судьбе чешской нации, политические идеалы и пришел к выводу относительно двух преобладающих типов чешского романтизма. «Радикальный» отличается бунтарским духом, индивидуализмом и ориентацией на современную городскую культуру; «консервативный» признает самодостаточность фольклорной культуры и национально-культурной автономии, полагается на духовное единство общества, причем подобная антино-

мия наблюдается на протяжении всего XIX в.

Развитие украинской литературы освещалось в докладах М. Яценко (СССР) «Проблемы формирования новой украинской литературы (XVIII — первая половина XIX в.)» и Дж. Грабовича (США) «Восприятие Шевченко и развитие украинского национального самосознания в XIX в.». В первом путь становления украинской литературы представлен важнейшими этапами усвоения ею мирового литературного опыта. Известный факт глубокого влияния Шевченко и его наследия на национальное самосознание украинцев Дж. Грабович рассматривает вплоть до рубежа XIX—XX вв. Неразрывная связь рецепции-перцепции определила оригинальный категориально-понятийный аппарат исследователя, который решает поставленную проблему в динамике разных временных периодов и с разных точек зрения.

Два доклада были посвящены культурно-просветительным организациям у славянских народов в период национального возрождения. В докладе И. Ленцловской (СССР) «Славянские матицы в общественной жизни XIX в.» эти культурно-просветительские и издательские центры охарактеризованы как важный фактор национально-освободительных движений славянских народов, намечена периодизация и основные направления их деятельности. П. Магоця (Торонто) внес в обсуждение этого вопроса большой конкретный материал в докладе «Культурные организации как инструмент национального возрождения в Восточной Галиции в XIX в.», всесторонне охарактеризовав деятельность Общества им. М. Крачковского в 1874—1914 гг. В дискуссии по литературоведческим и общекультурным проблемам выступили С. Никольский, Г. Качев, Л. Титова (ИСБ).

По завершении симпозиума состоялось рабочее совещание по вопросам научного сотрудничества советских и американских ученых в области славяноведения и балканистики на 1988—1989 гг. Стороны выразили желание продолжить совместные работы по теме «Проблемы развития славянских и балканских национальных культур (XVIII—XIX вв.)» и провести вторую встречу в 1989 г. в США на базе Колумбийского университета. Материалы симпозиумов предполагается опубликовать.

*Данилова А. В.*

## УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 1988 г.

### СТАТЬИ

Аветисян В. А. Гете и сербский эпос . . . . .	№ 5
Барновский М. (ЧССР). Стратегия и тактика КПЧ как предпосылка Февральской победы 1948 года . . . . .	№ 2
Беляева В. И. Мюнхен и историк: новые тенденции в британской буржуаз- ной историографии . . . . .	№ 5
Бергельсон В. Б. Тема «расчетов с прошлым» в творчестве Т. Брезны первых послевоенных лет . . . . .	№ 4
Богомолова П. А. Славянская Сафо (о поэзии Марии Павликовской- Ясножеской) . . . . .	№ 2
Вулевић М. Р. Становление народной власти и возрождение черногорской государственности в югославской федерации . . . . .	№ 1
Гиндин Л. А. К переводческой технике кирилло-мефодиевской школы: две старославянские кальки в Супрасльской рукописи . . . . .	№ 3
Григорьянц Т. Ю. Западногерманская буржуазная историография 50— 60-х годов об отношениях ФРГ со странами социалистического содружества . . . . .	№ 4
Духан И. Н. О программе и составе иконостасов Белоруссии XVII—XVIII ве- ков . . . . .	№ 2
Ермолаева П. И. Из истории социальной политики польского правитель- ства (унификационный закон 1933 г.) . . . . .	№ 5
Желички Б. Й. Основные сдвиги и тенденции развития социально-клас- совой структуры ВНР в 60-х — первой половине 80-х годов . . . . .	№ 3
Зинченко В. Г. Чешский мотив в повести И. С. Тургенева «Нечастливая» . . . . .	№ 1
Иванов С. А. К историко-культурной интерпретации старославянских переводов с греческого (по данным житий Супрасльского сборника) . . . . .	№ 1
Каменецкий В. М. Некоторые проблемы развития политической систе- мы СФРЮ в 70—80-е годы . . . . .	№ 6
Кирилина Л. А. Историография революционного движения в словен- ских землях в 1848—1849 годах . . . . .	№ 3
Копашева М. И. Чехословацкая историография социальной структуры общества ЧССР (социально-исторический аспект исследования) . . . . .	№ 5
Крысько В. Б. Глаголы со значением <i>vado transire</i> в славянских языках . . . . .	№ 2
Лопатюк С. (ПНР). Польско-советское экономическое сотрудничество в период шестилетнего плана . . . . .	№ 3
Лециловская И. И. Иллиризм в русской журналистике 30—40-х годов XIX века . . . . .	№ 3
Луценко Н. А. Настоящее историческое в системе и функционировании славянских языков . . . . .	№ 3
Медведева О. В. Российская дипломатия и эмиграция болгарского на- селения в 1830-е годы (по неопубликованным документам Архива внешней политики России) . . . . .	№ 4
Михайловская Н. Г. Контакты близкородственных славянских язы- ков в художественном тексте (на материале повести Виктора Козько «Суд- ный день») . . . . .	№ 4
Мурьянов М. Ф. Хронометрия Киевской Руси . . . . .	№ 5
Николюкский С. К истории образа Швейка . . . . .	№ 2
Новопашина Ю. С. Проблемы совершенствования международных отно- шений нового типа . . . . .	№ 1
Продиктовано временем . . . . .	№ 1
Симонова И. А. О взаимосвязи славянофильства с идеологией Кирилло- Мефодиевского общества. Ф. В. Чижов и кирилло-мефодиевцы . . . . .	№ 1
Скляренок В. Г. К вопросу о происхождении славянской оксентонирован- ной акцентной парадигмы . . . . .	№ 1
Стахеев Б. Ф. Романтизм в зарубежных славянских литературах как ли- тературное движение эпохи формирования наций . . . . .	№ 3

Т в т о в а А. А. Борьба революционного блока польского сейма за демократическое решение аграрной проблемы во второй половине 1925 года . . .	№ 2
Т р о е в С. П. Связи ишутинцев с польскими революционерами в якутской ссылке . . .	№ 6
Х е л и м с к и й Е. А. *VELE, *VOLJE . . . . .	№ 4
Ч е п е л е в с к а я Т. Жанровая специфика произведения И. Цанкара «Батрак Ерней и его право» (К вопросу о жанре притчи в словенской литературе)	№ 3
Ч е р н ы х М. Н. Деятельность Ю. Мархлевского в Советской России в 1918—1920-х годах . . . . .	№ 4
Ш е в ц о в а Л. Ф. Проблемы работающей демократии: поиски и решения (Из опыта социалистических стран) . . . . .	№ 2
Ш е р м е т В. И. Балканы и торговые договоры Османской империи с европейскими державами: от Балто-Лиманской конвенции до Крымской войны . . . . .	№ 2

*ДИСКУССИИ*

К 70-летию образования самостоятельных государств в Центральной и Юго-Восточной Европе . . . . .	№ 5
Круглый стол: 1000-летие христианизации Руси . . . . .	№ 6

*ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ*

С м и р н о в С. В. Академик И. В. Ягич. К 150-летию со дня рождения . . . . .	№ 4
--	-----

*ИТОГИ XI ВСЕСОЮЗНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
ИСТОРИКОВ-СЛАВИСТОВ*

З а г о р у л ь с к и й Э. М., М е л ь ц е р Д. Б., П о з н я к С. В. Великий Октябрь и зарубежные славянские страны . . . . .	№ 4
Мнения участников конференции . . . . .	№ 4

*ЛЮДИ, СОБЫТИЯ, ФАКТЫ*

М а к е д о н с к а я Е. Памяти В. Д. Королюка . . . . .	№ 1
--	-----

*МНЕНИЕ ЧИТАТЕЛЯ*

Из редакционной почты . . . . .	№ 1
Из редакционной почты . . . . .	№ 4

*НАЙДЕНО В АРХИВАХ*

М у с и е н к о С. Ф. История одного письма (или новое о Зофье Налковской) . . . . .	№ 4
--	-----

*НАВСТРЕЧУ X МЕЖДУНАРОДНОМУ СЪЕЗДУ СЛАВИСТОВ*

Л и т а в р и н Г. Г., Ф л о р я Б. Н. Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси (некоторые сравнительные сопоставления) . . . . .	№ 4
--	-----

*НАУКА — КУРСОМ ОБНОВЛЕНИЯ*

XIX Всесоюзная конференция КПСС и проблемы обществоведения . . . . .	№ 6
--	-----

*НАУЧНЫЕ ОЧЕРКИ*

Ч е р н е н к о М. М. Кинематограф лужицких сербов . . . . .	№ 6
--	-----

*ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ*

Л а б ы н ц е в Ю. А. «Статут Великого княжества Литовского» 1588 г. — памятник белорусской старопечатной литературы (К 400-летию выхода в свет) . . . . .	№ 5
Л ё в о ч к и н И. В. Изборник 1073 г.: энциклопедия или хрестоматия? . . . . .	№ 5

*ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ*

Неужели «запретная зона»? . . . . .	№ 3
-------------------------------------	-----

*СООБЩЕНИЯ*

Г а ч е в Г. Воскресшая литература . . . . .	№ 5
Г у д к о в В. П. Новое издание карейского типикона Саввы Сербского . . . . .	№ 1
Г у с е в В. Е. Издание неопубликованных рукописей из собрания песен Вука Караджича . . . . .	№ 1
Д у м и н С. В. Об изучении истории Великого княжества Литовского . . . . .	№ 6
Ж и в о в В. М. Актуальные проблемы истории русской риторической традиции (По поводу издания поэтики Ф. Кветницкого) . . . . .	№ 2

Илюшин А. А. Поэт и у[пырь] (К 150-летию со дня смерти А. И. Полежаева) . . . . .	№ 1
Липатов А. В. К 100-летию Литературного Общества им. А. Мицкевича . . . . .	№ 3
Николаев С. И. К изучению «Великого Зеркала» . . . . .	№ 1
Пуцко В. Г. Новые книги о славянских рукописях . . . . .	№ 4
Советов П. В., Полевой Л. Л. Проблемы исторического развития Юго-Восточной Европы раннего средневековья (в связи с выходом в свет мемориального сборника трудов В. Д. Корольюка) . . . . .	№ 6
Шумилов А. А. Еще раз о термине «сербских хорей» . . . . .	№ 4

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Борисова И. В. Vlastislav Lacina. Velká hospodářská krize v Československu 1929—1934 . . . . .	№ 2
Герд А. С., Дмитриев П. А. Babič St. Tvorba riječi u hrvatskom književnom jeziku: Nacrt za gramatiku . . . . .	№ 2
Горский И. К. Studia polono-slavica-orientalia. Acta litteraria X . . . . .	№ 6
Досталь М. Ю., Никудина М. В. В. В. Коломинов, М. Ш. Фаинштейн. Храм муз словесных (Из истории Российской Академии) . . . . .	№ 2
Достян И. С. В. И. Шеремет. Османская империя и Западная Европа. Вторая треть XIV в. . . . .	№ 3
Запаско А. П., Степовик Д. В. П. Атанасов. Българо-руски литературни връзки през XVII и XVIII в. . . . .	№ 5
Кавко А. К. Этнография беларусаў. Гісторыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя . . . . .	№ 1
Калоева Е. Б. V. Joati. SKJ, kriza, demokratija . . . . .	№ 3
Карпенко Ю. А. W. Wenzel. Studien zu sorbischen Personennamen. T. I. Systematische Darstellung . . . . .	№ 5
Колесницкий Н. Ф. Раннефеодальные государства на Балканах VI—XII вв. . . . .	№ 4
Конов В. М. Энциклопедия о Янке Купале . . . . .	№ 4
Маковецкая Т. Ф. Не смолкнет эхо над Балканами. Воспоминания, письма, публицистика, статьи . . . . .	№ 6
Мальков М. П. Советская полонистика глазами друга . . . . .	№ 1
Молок Ф. А. Критика буржуазной фальсификации истории социалистического содружества в Европе . . . . .	№ 5
Молошная Т. Н. Туру opisów gramatycznych języka. Materiały polsko-szeskiej sesji naukowej . . . . .	№ 3
Наумов Е. П. Становление раннефеодального общества в Византии и у южных славян . . . . .	№ 1
Никольский С. Исследование литературных связей в Оломоуцком университете . . . . .	№ 3
Овакимян А. А. Новые материалы по славяноведению и балканистике из архивов армянской конгрегации Мхитаристов . . . . .	№ 6
Орел В. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 13. (*kromělgъ — *kyžiti) . . . . .	№ 1
Орел В. Э. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 14. (*labati — *lěterpъь) . . . . .	№ 2
Орел В. М. Kondratiuk. Elementy bałtickie w toponimii i mikrotoponimii regionu Białoostockiego . . . . .	№ 4
Пашенко Е. Н. Г. Я. Ильина. Развитие югославского романа в 20—30-е годы XX в. . . . .	№ 1
Полывянский Д. И., Чернявский Г. И. Краткая история Болгарии: С древнейших времен до наших дней . . . . .	№ 5
Поп И. И. Л. Я. Гибланский. Советский Союз и новая Югославия . . . . .	№ 4
Смирнов Л. Н. И. Ф. Андерш. Типология простих дієслівних речень у чеській мові в зіставленні з українською . . . . .	№ 5
Снегирева Т. И. Новому етапу — нове роботи . . . . .	№ 2
Стецкевич С. М., Кросс Б. Б., Ю. А. Писарев. Великие державы и Балканы накануне первой мировой войны . . . . .	№ 1
Суцрун А. Е. R. Olesch. Thesaurus linguae dravaenopolabicae. T. IV. Indices . . . . .	№ 5
Улуцли А. А. В. М. Хевролина. Революционно-демократическая мысль о внешней политике России и международных отношениях. Конец 60-х — начало 80-х годов XIX в. . . . .	№ 4
Хорева О. А. Переиздание в ГДР ценной книги Й. Венцига . . . . .	№ 5
Чобит Д. В. Источниковедческие работы по истории освободительной войны украинского народа 1648—1654 годов . . . . .	№ 2
Шабловская И. В. В зеркале прозы европейских социалистических стран . . . . .	№ 1

ЗАМЕТКИ О КНИГАХ

И. К. К. Калиновский. Из печатного и рукописного наследия . . . . .	№ 6
Карцева З. И. М. Г. Чемоданова. Творчество В. Друмева и становление болгарской национальной литературы . . . . .	№ 6
Копашева М. K dějinám socialistického Československa . . . . .	№ 2

Корбич Г. (ПНР). D. Wierchołowska. «Jórski wieniec» Petra Njegoša. Poetyka utwogu . . . . .	№ 5
Кремнев В. Проблема обновления теории социализма . . . . .	№ 5
Лабынцев Ю. А. Stanislovas Rapolionis . . . . .	№ 1
Лабынцев Ю. М. Pidłupczak-Majerowicz. Bazylianec w Koronie i na Litwie Szkoły i książki w działalności zakonu . . . . .	№ 3
Маковецкая Т. Ф. Васил Левски. 1837—1987. Био-библиография . . . . .	№ 1
Медведева О. Л. Кишкин, Александр Филиппович Смирдин. К истории смирдинского фонда Славянской библиотеки . . . . .	№ 6
Мельников Г. П. Marek Bydžovský z Florentina. Svět za tří českých králů. Výbor z kronikářských zápisů o letech 1526—1596 . . . . .	№ 3
Мельников Г. П. Kučera M. Postavy veľ'komoravskej histórie . . . . .	№ 4
Молок Ф. Помним Тарановку п Соколово. Воспоминания и документы . . . . .	№ 1
Наумов Е. П. J. V. A. Fine Jr. The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest . . . . .	№ 4
Прибытко Г. В., Ярина А. К. А. Мальдзіс. З літаратурнаўчых вондраваўняў . . . . .	№ 2
Фрейденберг М. М. Љ. Штавланин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Књ. прва . . . . .	№ 2
Фрейденберг М. М. А. С. Мыльников. Легенда о русском принце (Русско-славянские связи XVIII в. в мире народной культуры). . . . .	№ 3
Фрейденберг М. М. Рубенбург В. И. Итальянский город от раннего средневековья до Возрождения . . . . .	№ 5
Чабаненко В. А. Поповский А. М. Мова фольклору та художньої літератури південної України. XIX — початку XX століття . . . . .	№ 4

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Бершадская М. Л. 200 лет со дня рождения Вука Караджича . . . . .	№ 2
Бондарева Е. А. «В начале было слово» (о Днях славянской письменности и культуры в Новгороде) . . . . .	№ 6
В. Н. Топорову — 60 лет . . . . .	№ 3
Горяилов А. Н. Конференция по славянской историографии в Воронеже . . . . .	№ 1
Гребенюк В. П. XXV Пленарное заседание Международного комитета славистов . . . . .	№ 3
Гудков В. П. Юбилей Вука Караджича в СССР . . . . .	№ 4
Гусев В. Е. Проблемы фольклора и фольклоризма на славянской конференции в ГДР . . . . .	№ 2
Давилова А]. Советско-американский симпозиум в Москве . . . . .	№ 6
Досталь М. Ю. Выездная научная сессия памяти И. И. Срезневского . . . . .	№ 4
Жакова Н. К. Симпозиум по проблемам реконструкции древнеславянской духовной культуры . . . . .	№ 2
Журавель В. Б. V симпозиум «Белорусско-болгарские языковые параллели» . . . . .	№ 4
Костюшко И. И. Научная конференция Международной комиссии по историко-славянским исследованиям . . . . .	№ 3
Медведева О. Советско-польский симпозиум . . . . .	№ 2
Мельников Г. П. Конференция, посвященная славянам и их соседям в раннее средневековье . . . . .	№ 5
Мирочницкий Л. П., Толстой В. С. Научная конференция советских и польских историков . . . . .	№ 2
Наумов Е. П. В специализированном совете при Институте славяноведения и балканистики АН СССР (по всеобщей истории) . . . . .	№ 5
Ритчик Ю. И. Пражская конференция МАИРСК . . . . .	№ 3
Романчук Е. Республиканская конференция «Связи литовской литературы с литературами СССР и зарубежных стран» . . . . .	№ 4
Софронова Л. А. О культурных связях Польши и России . . . . .	№ 4
С. Ф. Научная встреча советских и польских историков . . . . .	№ 5
Харитонов В. И. В Комиссии славянского фольклора при Международном комитете славистов . . . . .	№ 2
Юбилей . . . . .	№ 5





Цена 1 р. 20 к.

Индекс 70891

III

70891

ТОПОЛОВА И

В ОРЛЕНКА 34/38 КВ 40

Ж-17