

Славянский
АЛЬМАНАХ

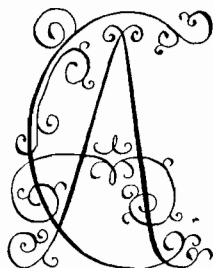


2001

Министерство культуры Российской Федерации
Российская академия наук
Институт славяноведения

СЛАВЯНСКИЙ АЛЬМАНАХ

2001



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2002

Редколлегия:

Т. И. Вендина, профессор

В. К. Волков, чл.-корр. РАН, профессор, директор Института славяноведения РАН

М. А. Робинсон, заведующий Научным центром «Россия и славянские народы» Института славяноведения РАН (отв. редактор)

В. А. Хорев, профессор

Славянский альманах 2001. — М.: «Индрик», 2002. — 560 с.

ISBN 5-85759-197-X

Шестой выпуск альманаха предлагает вниманию читателей материалы научной конференции, прошедшей в 2001 году в Калуге, а также Круглых столов и симпозиумов, проводившихся в Калуге и Москве.

Открывается альманах разделом, в котором помещены доклады, произнесенные на пленарном заседании конференции в Калуге. Содержание остальных разделов альманаха составляют материалы по актуальным проблемам истории, литературы, культуры и языка славянских народов. В состав «Славянского альманаха» включены также и сообщения, прозвучавшие в рамках упомянутых Круглых столов и симпозиумов. В данный выпуск альманаха добавлен специальный рецензионный раздел, посвященный изданиям по историко-культурной проблематике.

От редколлегии

День славянской письменности и культуры ежегодно отмечается в России 24 мая разнообразными мероприятиями. К этому национальному празднику приурочено и проведение ежегодной научной конференции «Славянский мир: общность и многообразие» и соответствующих ей Круглых столов и симпозиумов.

В 1996, 1997, 1998, 1999 и 2000 гг. такие конференции проводились в Костроме, Орле, Ярославле, Пскове и Калуге. Их материалы составили содержание пяти выпусков «Славянского альманаха». Альманах, являясь ежегодником, выходит в свет в мае к очередной конференции. Шестой выпуск альманаха предлагает вниманию читателей материалы научной конференции, прошедшей в 2001 году в Калуге, а также Круглых столов и симпозиумов, проводившихся в Калуге и Москве.

Открывается альманах разделом, в котором помещены доклады, произнесенные на пленарном заседании конференции в Калуге. Содержание остальных разделов альманаха составляют материалы по актуальным проблемам истории, литературы, культуры и языка славянских народов. В состав «Славянского альманаха» включены также и сообщения, прозвучавшие в рамках упомянутых Круглых столов и симпозиумов. В данный выпуск альманаха добавлен специальный рецензионный раздел, посвященный изданиям по историко-культурной проблематике.

Мы полагаем, что ежегодное издание «Славянского альманаха» способствует дальнейшему изучению и распространению знаний о славянском мире.

В. К. Волков
(Москва)

Славянский мир и европейская цивилизация в эпоху глобализации

Постановка вопроса, сформулированного в заглавии, вызвана современным состоянием культуры и вообще сферы духовного творчества славянских народов, или, пользуясь часто употребляемым обобщающим термином, славянского мира. Это состояние можно охарактеризовать как кризисное. Оснований для такой оценки более чем достаточно. Справедливости ради следует отметить, что кризисное состояние переживается славянским миром не в первый раз. После научного, а не интуитивного, как в период средневековья, осознания своей общности на рубеже XVIII–XIX вв., а также попыток сделать из этого знания практические выводы для развития своих народов, кризис такого масштаба переживается, пожалуй, в третий раз, причем каждый раз его амплитуда возрастает, а характер претерпевает качественные изменения.

Первый кризис пришелся на конец XIX в., на период после русско-турецкой войны, освобождения Болгарии, обретения полной независимости рядом других балканских государств и Берлинского конгресса 1878 г. Протекал он вяло, выразился главным образом в кризисном состоянии прежних воззрений, бытовавших в русском обществе, разложении славянофильских концепций в России, что сопровождалось падением интереса к славянскому вопросу, особенно в связи с потерей России влияния на Балканах вследствие внешнеполитической переориентации Сербии и Болгарии на кайзеровскую Германию и Австро-Венгерскую империю, а также в дальнейшем развитии концепций австрославизма в Габсбургской монархии среди населявших ее славянских народов. В России часто слышались тогда разочарованные голоса по поводу «неблагодарности» славян. Забывалось, а может быть просто не было тогда осознано обществом, что на каждом историческом этапе любой народ и его политическая элита будут руководствоваться своими непосредственными интересами, и эти интересы будут меняться с каждым серьезным по-

воротом в международной обстановке и в развитии собственной страны.

Преодоление кризиса и новый этап оживления интереса к славянскому вопросу у всех славянских народов был связан с международными событиями, а именно с формированием в Европе двух блоков великих держав (Тройственный союз и Антанта) в конце XIX — начале XX в. Переломным моментом стало резкое усиление пангерманской пропаганды, воспринятой не без основания в первую очередь западными и южными славянами как угроза их национальным интересам. Активизация всех славянских народов захватила и Россию, особенно после революции 1905 г. В конечном итоге она вылилась в возникновение Неославистского движения, прошедшего с 1908 по 1910 гг. несколько международных съездов. На развитие этого движения прямо влияли международные события, такие как аннексия Австро-Венгрией Боснии и Герцеговины в 1908 г., польский вопрос, а также обострение положения на Балканах. Движение показало значительные различия национальных интересов славянских народов и не имело продолжения. Однако балканские войны 1912–1913 гг., ставшие прологом Первой мировой войны, показали остроту противоречий между двумя блоками великих держав и превратили Балканы в «пороховой погреб» Европы. Роль славянских народов в этом клубке противоречий была весьма велика, но не являлась все же определяющей. Убийство в Сараеве в июне 1914 г. австрийского престолонаследника Франца-Фердинанда было лишь поводом, но никак не причиной вспыхнувшего мирового конфликта.

В начале Первой мировой войны германская пропаганда сделала все возможное, чтобы придать ей характер конфликта между «германством» и «славянством». Поражение блока Центральных держав в войне привело к распаду Австро-Венгрии и возникновению новых славянских государств — Польши и Чехословакии. Новым образованием стала и Югославия, объединившая Сербию, Черногорию и южнославянские земли Австро-Венгрии (Словения, Хорватия, Босния и Герцеговина, а также Воеводина). Однако выход России из войны в результате Октябрьской революции, последовавшая гражданская война и установление коммунистического режима решительно изменили не только картину мира и политическую карту Европы, но и сущность всех славянских проблем.

Этот второй славянский кризис был характерен тем, что Советская Россия решительно отмежевалась от любых форм славянского движения или сотрудничества как от реакционных и несовместимых с принципами пролетарского интернационализма. Славяноведение как наука подверглось гонениям. В то же время каждая из других

славянских стран руководствовалась своими национально-государственными интересами и задачами. То, что было принято раньше именовать общеславянскими проблемами, отошло либо на второй план, либо исчезло вовсе. Острее всего это почувствовала и ощутила на себе многочисленная русская эмиграция, оказавшаяся за пределами страны, причем в значительной мере в славянских странах (многочисленные и влиятельные русские землячества возникли в Югославии и Болгарии, Чехословакии и Польше). Именно эта среда сформулировала основные черты кризиса славянской идеи и выдвинула альтернативную ей концепцию — теорию евразийства. Кризис, по мнению основателей евразийства (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий и др.), состоял в забвении общеславянских задач, в отказе оплатить исторический долг перед Россией, в выдвигании лозунга «славянство без России», в безоглядном стремлении «в Европу» их политических элит. Эти упреки кажутся списанными с наших дней, с рубежа XX и XXI вв. Но они были выдвинуты еще в начале 20-х гг. XX в. Такая переключка заставляет нас более пристально взглянуть в тогдашнюю ситуацию, проследить аналогии между прошлым и настоящим.

С другой стороны, выдвинутая тогда теория евразийства приписывала России как государству и русским как этносу такие черты, с которыми трудно согласиться. Так, игнорировался факт славянской принадлежности русского народа, его культура противопоставлялась европейской цивилизации, Евразия объявлялась отдельным и особым культурно-историческим типом (т. е. самостоятельной цивилизацией), которая ведет свою генеалогию от эллинского «Запада» и древнего «Востока», и от продолжившей их традиции византийской культуры.

Сам термин «Евразия» был позаимствован у великого немецкого географа и путешественника Александра Гумбольдта, который использовал его для обозначения территории двух континентов. Однако евразийцы поставили знак равенства между Россией и «Евразией», очертив территорию последней границами России, и использовали этот термин как собственное имя для особой цивилизации. У такой трактовки и такой теории нашлось не только много сторонников (правда, их число скоро стало сокращаться из-за внутренних противоречий в самом этом течении), но и много авторитетных оппонентов. Среди последних особенно выделялись имена П. Н. Миллюкова, Н. А. Бердяева, А. А. Кизеветтера. Жизнь евразийства как политико-философского течения была недолгой и фактически угасла к середине 30-х гг. Она интересна как своего рода идейное следствие второго крупного кризиса славянской идеи.

Вторая мировая война стала новым испытанием для славянских народов не только их участием во всех связанных с нею событиях (они неизменно оказывались в эпицентре всех переломных моментов), но и проявлением тех антиславянских установок, которые исповедывал германский нацизм. Гитлеровские замыслы в годы войны перешли из сферы пропаганды в область конкретного политического планирования и легли в основу «Генерального плана „Ост“» — родного брата всемирно известного «холокоста». В его основе лежала идея завоевания «жизненного пространства» для германской нации господ путем уничтожения славянских народов. Не удивительно, что советская пропаганда сразу же после нападения Германии на Советский Союз взяла на вооружение лозунг славянского единства в борьбе против общего врага. И он выдержал испытание огнем войны. Именно славянские народы, в первую очередь русский, сыграли решающую роль в разгроме фашистского блока в Европе. Но последующие события показали, что советские лидеры и коммунистические руководители других социалистических стран, возникших после Второй мировой войны, использовали его только как инструмент в своих собственных интересах, политически эксплуатировали его. Особенно ясно это стало после разрыва отношений между Советским Союзом и Югославией, а лучше сказать — между Сталиным и Тито в 1948 г. Однако, отодвинув их на задний план, социалистические режимы интуитивно продолжали использовать реально существовавшие между славянскими странами чувства культурной и этнической близости для налаживания сотрудничества в рамках социалистического сотрудничества в течение всего периода его существования.

Распад этого сотрудничества, падение социалистических режимов в результате «бархатных революций», распад многонациональных Советского Союза и Югославии в 1989–1991 гг. породили третий кризис не только славянской идеи, но и всей системы отношений между славянскими государствами и их ближайшими соседями. В условиях зарождавшегося тогда так называемого «нового мирового порядка» произошло то, что получило название «энтропии славянского мира» (термин «энтропия» взят из астрономии и обозначает разбегание звезд, рассеяние энергии). Больше того, на постюгославской территории распад федерального государства привел к этногражданским конфликтам и кровопролитию.

О причинах этих событий уже многократно говорилось и писалось. Повторим лишь один основной вывод: эти события нельзя понять без знания социальной анатомии общества, доставшегося в наследство от социалистических режимов. Более конкретно речь идет о существовании этнономенклатурных кланов в многонациональных

социалистических государствах, строившихся на принципах национально-территориальной автономии. Именно эти кланы разодрали на части многонациональные государства (СССР, Югославию, даже Чехословакию) и втянули в свою борьбу за власть и захват государственного имущества свои собственные народы.

В анализе причин происшедших перемен важное место занимает вопрос о соотношении внутренних и внешних факторов. Но для наших целей важнее констатировать нынешнее состояние всех стран постсоциалистического региона — как славянских, так и неславянских. Все они смотрят на Запад. Все нацелены на вступление в Европейский Союз. Большинство желает присоединиться к НАТО. В таких условиях ни о какой славянской солидарности речь идти не может. Кто говорит о ней, тот либо не понимает сути происходящего, либо выдает желаемое за действительность.

Ситуация в значительной степени напоминает прежний кризис славянских макроидеологических доктрин. Как будто для того, чтобы специально подчеркнуть эту схожесть, в России скачкообразно возрос интерес к евразийским концепциям. Правда, нынешние евразийцы делают упор не на цивилизационной стороне вопроса, а на геополитических проблемах. Однако тут же появились рассуждения об особой «русской цивилизации». И это в условиях, когда восточнославянский этнос оказался расколотым на три государства. Последствия такого явления равнозначны национальной катастрофе XIII в. Другие масштабы сравнения неспособны определить их значение.

Но отмеченная схожесть — только внешняя, кажущаяся. Основное отличие — в совершенно новой ситуации, складывающейся в мире. Помимо становления новой конкретно-исторической системы международных отношений («новый мировой порядок»), следует остановиться на двух взаимонакладывающихся процессах — процессе глобализации, а также на новой роли, которую играют на мировой арене различные цивилизации (или культурно-исторические общности, пользуясь терминологией Н. Данилевского). Начнем с последнего.

Само понятие «цивилизация» появилось в науке примерно 250 лет тому назад, в тройном ряду понятий: дикость, варварство, цивилизация — как термин, характеризующий достижение определенной степени развития человеческого общества. В таком виде усвоил это понятие и марксизм. Однако уже эпоха великих географических открытий и их осмысление в науке стали вносить в него коррективы. Более близкое знакомство с другими континентами заставляло пересматривать сложившиеся представления, хотя европоцентризм продолжал господствовать почти до недавнего времени. Явление последнего десятилетия — бурное развитие нового научного направле-

ния культурологии и обществоведения, а именно цивилизационных исследований. Как нередко случается в науке, в ходе научных дискуссий, ведущихся в сравнительно узком кругу специалистов, один провокативно поставленный вопрос приоткрывает для широкой публики занавес и обращает ее внимание на проблему. Именно так случилось со статьей американского исследователя С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». За научным ажиотажем стояли жесткие реалии. Быстрое экономическое развитие Японии — ныне второй промышленной державы мира после США, выход на широкую международную арену Китая — в обозримом будущем супердержавы с населением в 1,5 млрд человек, быстрое развитие Индии, вышедшей на третье место в мире после США и Японии по уровню развития электронной промышленности — все это поколебало сложившиеся стереотипы. Встал вопрос о месте европейской цивилизации в современном мире, а одновременно — и о месте славянских народов в ее рамках.

На протяжении долгих веков письменной истории славянских народов ни они сами, ни их летописцы, а позднее — первые профессиональные историки не высказывали сомнений в их принадлежности к Европе, а проще, по традициям своего времени, к христианскому миру. Но уже первые трещины в христианстве, прошедшие по линии противостояния Рима и Византии, вылились затем в схизму, в раскол между католицизмом и православием. Раскол прошел по телу славянского мира, разделив его на две части. Однако идеи общности славянства не умерли. Они стали набирать силу по мере роста национального самосознания славянских народов, усиления их культурного развития, стремления к политическому самовыражению.

Родившееся позднее противопоставление «Россия и Запад», особенно ярко сформулированное Н. Данилевским в XIX в., с современной точки зрения не вполне корректно. В ней Запад предстает монолитом, каким он никогда не являлся. Достаточно отметить существенные отличия даже между Великобританией, Францией и Германией в культурной и политической жизни, а кроме того, наличие там наряду с католицизмом также протестантизма. Противопоставление России такому Западу было следствием не только внешнеполитических огорчений после Крымской войны, но и стадией осознания своей индивидуальности, или, выражаясь в современных терминах, своей национальной идентичности. В этой связи следовало бы напомнить об имевшем место за полвека до того, в период наполеоновских войн, процессе бурного развития в германских землях идейно-политических течений, противопоставлявших германский мир романскому (а конкретно — Франции). Сформулированная же Н. Данилевским

теория культурно-исторических типов вошла впоследствии в общий понятийный аппарат цивилизационных исследований. Для Европы она означала осознание несимметричности и асинхронности исторических процессов внутри самой европейской цивилизации, наличия в ней разных регионов со своей спецификой.

Где рамки европейской цивилизации, где проходят ее границы? Сама Западная Европа — не эталон, а лишь ее часть, хотя с известной долей условности ее можно назвать ядром европейской цивилизации. Важной ее частью является в современном мире североамериканский регион. К той же категории следует, видимо, отнести и Южную Америку, а также, по-видимому, и Австралию. Такое расширенное толкование европейской цивилизации не выглядит натяжкой, ибо она проявляется в ряде общих культурных черт, возникших из общих истоков, в общности религии как структурообразующего фактора и т. д. В таких рамках славянский мир является ее субрегионом, имеющим «культурно-этническую» автономию. Политическая же ориентация входящих в нее народов, геополитическое положение отдельных государств являются категориями иного рода. Даже конфликты между ними не колеблют этих выводов. Стоит вспомнить, например, что обе мировые войны XX в. разразились именно на территории европейского континента. Сейчас же он успешно интегрируется.

Картина мира, состоящего из ряда различных цивилизаций (их число — наиболее спорный вопрос в науке и в наши дни), усложняется процессами глобализации, особенно бурно развернувшимися в последнее десятилетие XX в., точнее даже — в самом его конце. Помимо экономической сферы, процессы глобализации в ее нынешней фазе проявляются наиболее наглядно в области информатики, науки, образования и культуры. Каждая из этих областей сама становится одной из важнейших отраслей экономики. Этот переход застал все постсоциалистические страны неподготовленными. Классическая некогда схема развития национальной экономики потеряла смысл. Все возрастающая доля внутреннего валового продукта (ВВП) развитых стран приходится на наукоемкие производства и на информатику. Их доля в мировом производстве этой продукции чрезвычайно велика, и их отрыв от других стран велик соответственно. Так, США дают в настоящее время около 40% такого производства, Япония — около 30%, Германия — 16%, а Россия — 0,3% и живет за счет топливно-энергетического комплекса. Остальные страны посткоммунистического ареала здесь вообще не представлены. Больше того, их разрыв с передовыми странами продолжает нарастать, а следовательно — возрастает их маргинализация, сползание в «третий

мир». Во всех странах этого региона резко упала фундаментальная наука, в том числе и в России. Происходит дальнейшая утечка мозгов. Естественно, что отдельные страны, в первую очередь США, стремятся использовать сложившуюся ситуацию в своих интересах. Только за этот счет они получили как бы дополнительное финансирование от бывших социалистических стран, особенно от бывшего СССР, в сотни миллиардов долларов.

Возникает вопрос: происходит ли этот процесс стихийно, естественным путем? Было бы наивно думать таким образом. За такими изменениями стоят не только крупные национальные проблемы, но и могучие наднациональные силы. Все знают о «золотом миллиарде», о транснациональных кампаниях (ТНК), о давосских встречах «семерки», для участия в которых в последнее время приглашают и Россию. Однако наша общественность практически совершенно не информирована о существовании и деятельности Трилатеральной комиссии, которая представлена на виду, так сказать, своими отдельными частями: американским Советом по внешней политике, Бильдербергской группой в Европе и японским Экономическим обществом. Пусть читателя не смущает то обстоятельство, что все они имеют свои официальные представительства и даже кое-что публикуют о своей официальной деятельности. На деле же эти представительства являются ширмами, маскирующими их реальные функции и работу, которая является тайной. Отдельные стороны их действий становятся явными только благодаря усилиям противников глобализации (не путать таких противников из кругов интеллигенции с массовым антиглобалистским движением, объединяющим разнородные течения), число которых постоянно растет. Их публикации раскрывают по крайней мере некоторые стороны проблемы, хотя и замалчиваются в массовых СМИ. Многие сведения можно почерпнуть из соответствующих сайтов интернета. Даже эти неполные сведения достаточны для того, чтобы понять и осознать сложность проблемы. В условиях глобализационных процессов действия Трилатеральной комиссии приобретают особый размах, а их последствия оказываются трагическими для многих стран и целых континентов.

Новые информационные технологии порождают новую информационную среду, которая способствует кризису как национального самосознания отдельных народов, так и индивидуальной идентичности отдельного человека, что ведет к утрате мировоззренческих ориентиров. В мире бушуют информационно-психологические войны. Их жертвами становятся практически все славянские народы, а не только Югославия и Россия, как может показаться на первый взгляд. Чем иначе объяснить прошедшие недавно в Болгарии и Словении

дискуссии, ставящие под вопрос их славянское происхождение, или сетования ряда чешских интеллигентов, будто славянский язык их народа затрудняет их вхождение в Европу? Ответ один: это проявления кризиса национальной идентичности. Они показывают, что глобализация несет в себе прямую угрозу для их национальных культур и национальных интересов всех славянских народов, особенно небольших по численности, а таких в настоящее время большинство.

В то же время можно констатировать, что многие представители их интеллигенции осознают эту угрозу, но видят разные пути, как избежать нежелательных последствий. Значительное их число полагает, что преодолеть их странам растущее технологическое отставание, а также поднять их жизненный уровень можно будет посредством ускоренного присоединения к Европейскому Союзу, а также к военно-политическому блоку НАТО. Такими иллюзиями заражены политические элиты всех стран, представляющих западных и южных славян. В этой связи следует подчеркнуть, что в последнее время ощутимо наметились различия в задачах, которые стоят перед тремя ветвями славянства. Западные славяне либо уже вступили в НАТО (Польша, Чехия), либо подключатся к нему в близком будущем (Словакия). Южные славяне устами своих лидеров заявляют о своей готовности присоединиться к НАТО. Вступление в НАТО, как считают они, облегчит и ускорит вступление в Европейский Союз, куда они все стремятся. Заметна среди них тенденция затушевывать славянскую сущность их культур ссылками на принадлежность к центрально-европейскому региону, т. е. противопоставить регионализм славянскому самосознанию.

Особые проблемы встают перед восточнославянскими народами. Их хозяйственные комплексы, сложившиеся в рамках единого государства, сейчас разорваны (особенно это относится к Украине). На образование союза Белоруссии и России западные державы, и в первую очередь США, ответили беспрецедентной информационно-психологической кампанией, скорее даже войной, против президента А. Лукашенко. Спикер НАТО в Брюсселе Джимми Ши прямо заявил, что механика вмешательства во внутренние дела других государств, отработанная на выборах в 2000-г. в Югославии, будет применена в Белоруссии. Не менее цинично действуют США и их союзники, стремясь предотвратить сближение Украины и России, а тем более ее присоединение к российско-белорусскому союзу. В этой связи хочется обратить внимание на состоявшийся в июне 2001 г. визит папы римского Иоанна-Павла II на Украину. Учитывая сложность церковной ситуации на Украине и желание западных держав использо-

вать ее для воздействия на внутреннее положение и внешнюю политику этой страны, нетрудно представить себе связанные с нею расчеты. Близким по смыслу целям служили визиты папы римского в конце 2001 г. также в Казахстан и Армению.

Сказанное выше дает основание поставить вопрос: есть ли в национально-государственных интересах всех или большинства славянских государств такие черты, которые выдвигали бы перед ними сходные задачи? Могут ли такие черты стать основой для нового этапа сотрудничества между ними? Да, такими чертами в условиях глобализации становятся угрозы их национальным культурам, угроза маргинализации их положения в мире. И они вполне достаточны для вывода о том, что все или по крайней мере большинство славянских народов заинтересованы в развитии не только экономических отношений, но и в восстановлении и развитии культурного и научного сотрудничества. И это не теоретические размышления, что видно на примере Польши. В мае 2001 г. в Москве прошли дни польской культуры, причем инициатива исходила от польской стороны. В октябре 2001 г., и также по инициативе польской стороны, в Москве и некоторых других российских научных центрах прошли дни польской науки. Приезд Президента Польши А. Квасневского специально на открытие этих дней наглядно свидетельствовал о том значении, которое было придано этому действительно знаменательному событию.

Но не ностальгия по прежним временам лежит в основе таких фактов. Происходит довольно массовое разочарование от несбыточных надежд на готовность западных держав поддержать стремление элит славянских государств присоединиться к экономическим и политическим структурам Запада и воспользоваться их помощью для быстрого подъема народного хозяйства и жизненного уровня населения. На таком фоне происходит усиление влияния левых политических партий и течений в ряде славянских и неславянских государств в регионе Восточной Европы. Несмотря на наличие в рядах этих левых течений многих бывших коммунистов, все они стоят сейчас на позициях, близких социал-демократическим партиям западноевропейских государств. В той же Польше на парламентских выборах осенью 2001 г. победу одержала левая партия, которая стала наиболее массовой в сейме и получила право сформировать правительство. Всеми наблюдателями отмечается значительный рост критических настроений в связи с курсом политического руководства в Чехии. На президентских выборах в Болгарии в ноябре 2001 г. уверенно победил Г. Пырванов, бывший коммунист, а ныне — социалист. Характерно, что он не отрекся от идей присоединения страны к НАТО и Европейскому Союзу, но сразу же подчеркнул желатель-

ность развития отношений с Россией и Украиной. Идея сближения восточноевропейских стран на новой основе, причем не только экономического, но и культурного и научного, находит все больше сторонников и в других государствах региона.

Все это порождает умеренный оптимизм и надежды на оживление культурного сотрудничества славянских народов. Следует особенно подчеркнуть, что такое сотрудничество не направлено против кого-либо. Не противоречит оно и желаниям многих стран вступить в Европейский Союз и НАТО. Но оно отвечает их стремлениям сохранить свою национальную культуру, свои национальные ценности в рамках общей для всех них европейской цивилизации.

Славянская культура и образование, или российская школа на переломе эпох

Возникнув в глубокой древности, Азбука (Букварь) — остается важнейшим генно-культурным информационным кодом, непрерывно запускающим жизнь отдельного человека в социальном пространстве и являющимся базовым началом всех бывших, нынешних и будущих преобразований человечества.

Иные определения, вроде того, что азбука — это все буквы «от А до Я», расставленные по порядку, чтобы легче было запомнить, — даже если они выдаются с легкой руки профессоров местных педагогических университетов, являются совсем не смехотворными, а скорее опасными. Наблюдающиеся упрощения и искажения в русском языке стремительно разрушают бытовое сознание человека, вызывая и более глубинные трансформации. Исследования показывают (А. Л. Маршак, 1998 и другие), что резкое снижение интереса к культуре, сдвиги в речи, вымывающие ее богатые языковые возможности, способные переходить во внутренний мир человека в виде настроений и установок, порождают дезориентацию молодежи в условиях нивелирования традиций, явного и скрытого отказа от классической культуры. Модернизированные культурные связи только внешне напоминают аналогичные процессы в западной культуре, где такого рода переходы являются продолжением (может быть, и не столь уж безобидным) поиска новых культурных форм жизни. В России эти связи разворачиваются, по сути дела, в «пустом» социально-культурном пространстве, обрастая при этом вполне зримой «плотью и кровью» асоциального поведения, угрожающей самим основам общества длительными деструктивными процессами.

В культуре, как известно, давно закреплены правила овладения буквой, словом, текстом на начальном этапе овладения ими. Согласно этим правилам, биологическая и психо-эмоциональная природа ребенка проходит некую последовательность этапов развития, и процессы обучения должны не игнорировать их закономерности, а напротив, активно использовать. Образование предстает как разворачивание новых смыслов в их культурно-исторической ретроспективе. Такое представление о роли образования позволяет проследить отдельные ключевые сюжеты данного процесса, соотнести их с реалиями дня.

Христианизация народов, населявших некогда огромные территории России, представляет, без сомнения, глобальный гуманитарный проект заимствования новых языковых начал, участники которого не были пассивными зрителями. Это был обоюдный процесс, результатом которого явилась своеобразная литературоцентристская позиция сознания, рассчитанная на первом этапе на высокую роль устного слова.

Если обратиться к истории Калужского края, то из редких письменных источников известно, что, проповедуя в глухих лесах на реке Ока, нашел свой последний путь монах Киево-Печерской лавры Кукша. Причина его смерти была насильственной, что указывает на весьма неоднозначное отношение к христианству даже в XII в.

Причина того, что драгоценные постулаты Библии встретили непонимание и даже сопротивление, неочевидна для современного исследователя. Только «дикостью» народа, только его «тупостью», когда речь идет о продвижении достижений высокой цивилизации, мало что можно объяснить.

«Спотыкание» такого мощного информационно-гуманитарного инструмента, каким являются идеи христианства, могло происходить только на пути проникновения в тело и плоть одной культуры совершенно инородного пространства и времени.

Образы затворничества и пустынножителства, общинного ухода от мира с тем, чтобы славить «высшее начало», с трудом поддавались эмпирической проверке, не получали первоначально распространения вне естественной практики.

Утвердившийся еще ранее и показавший свою эффективность способ описания предметов и явлений мира, сталкивался с описанием мира, представленного в совершенно иных текстах устного и письменного слова, а также поведения. «Здесь» мы наблюдаем большую ориентацию на взаимодействие с царством живой и неживой природы. «Там» — на неведомые уголки внутреннего мира, механизм действия которых еще непонятен, не соотнесен с практикой. Природное начало, пребывая в живом теле и психическом мире человека, активно сопротивляется. Сопротивление подобного рода может быть преодолено только путем вторжения в природное же. Ибо только так, вводя новые онтологические координаты, можно воздействовать на внутреннюю мотивацию человека. Подтверждение тому мы видим в невиданном по масштабам строительстве церковных зданий и сооружений, которое разворачивается на территории Калужского края едва ли не повсеместно. При сравнительно небольшой по размерам площади (около тридцати тысяч квадратных километров) и численности населения, уступающей всем соседним регионам, здесь было

выстроено на протяжении всего второго тысячелетия около 800 церквей и монастырей. В пересчете на территорию ($1/699$ часть России) и население, это абсолютно первое место, что следует признать удивительным и не нашедшим пока объяснения социально-культурным фактом.

Мощное информационное вторжение в мир русского человека, предпринятое с началом христианизации, привело к двум, по крайней мере, очевидным проявлениям.

Во-первых, на территории края постепенно, но без заведомого плана, ведется строительство многочисленных храмов, что порождает совершенно новую заданность или социокультурную доминанту сознания.

Во-вторых, народы, населявшие огромные пространства, получают унифицированное и систематизированное средство описания мира. Возникают школы, как специализированный общественный институт. Начинается упорядоченная переработка психо-социального начала, давшая затем свои мощные результаты.

В последующий период возникает то, что можно было бы назвать загадкой русского языка. Неизвестно, в силу каких причин оформление русского языка в его современном виде и звучании происходит на землях, образующих ареал вокруг части калужских и московских земель.

Известно лишь, что в семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен как процесс коммуникации, когда постоянно поступающая новая информация обуславливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума).

В качестве кода выступает при этом некоторый «язык», определяющий восприятие. Иначе говоря, событиям приписывается некое значение, качество. В этом случае текст событий читается социумом. А система представлений данного социума определяет непосредственный механизм развертывания событий.

По мнению Б. А. Успенского, для описания языка некоторого историко-культурного ареала особенно показательны конфликтные, контраверсивные ситуации, обусловленные столкновением разных языков по отношению к одной и той же действительности и обнаруживающие вообще неадекватное восприятие одних и тех же событий, что мы и наблюдаем на примере истории калужского края.

Выделение одних языковых форм перед другими означает, что логико-лингвистический аспект жизнедеятельности людей фиксирует некоторые социокультурные и нейропсихические зависимости как предельно ценные. Приоритет получают предложения (или язы-

ковые формы, конструкции звуков, содержащие более сильные резонансные модуляции) с большим ценностным содержанием. При этом важно понимать, что предложениям с их ценностным содержанием соответствуют предложения с повышенным чувственно-эмоциональным началом. Таково свойство языка, что слова наполняются иным концептуальным смыслом одновременно с иными процедурами его грамматической обработки. Грамматика — это метаязык, который привносит в языковую систему упорядоченность, придавая выражениям большую эффективность. Грамматика прокладывает в языке пути для слова-знака, реализующегося в самых разнообразных видах. Одно и то же значение разветвляется в языке подобно дереву, приобретая многочисленные смысловые оттенки, обогащая наши мыслительные способности. Почему же именно тот, а не иной способ словообразования становится определяющим?

Только грамматика задает правила порождения текста, наполненного новым смыслом. Отсюда возникает противостояние церковного и мирского, противостояние, доходящее до жестоких форм: протопоп Аввакум, печальные судьбы многих раскольников. По-видимому, жители Калужского края воспринимали новые языковые формы более лояльно, закрепляя их в разговорной речи, активно и эффективно используя новые грамматические конструкции для описания мира. «Правильное» говорение, т. е. «чистое» употребление языковых построений (фонетическое, грамматическое, стилистическое) показывает, что сознание говорящего порождает описание явлений в их максимально приближенной к онтологической основе этих вещей и явлений форме. Сознание идет за бытием, оно оформляет и закрепляет это бытие в его семантической капсуле, которая может переноситься с новой скоростью в другое измерение, совершая переходы, подобные эффекту преодоления скорости света.

Информационная составляющая социально-культурных изменений, произошедших на протяжении XX столетия, сделала весь мир совершенно неузнаваемым от его тысячелетнего облика. В силу этих причин в деле обучения и воспитания подрастающих поколений возникли своеобразные «сбои», отклонившие его привычный ход от канонического порядка. Проблемы этого порядка волновали лучшие умы человечества уже в середине XIX столетия. А. Дистерверг в Германии и И. В. Киреевский в России прозорливо подметили необходимость концентрации усилий школы на формировании цельной личности. В работах Киреевского речь идет о личности, для которой вера и разум существуют в согласии, что является неперменным условием для познания сущностей, недоступных отвлеченному логическому мышлению.

Другая онтологическая точка зрения, по мысли Киреевского, есть вхождение в познание всем существом, а не только разумом. Таким образом, более 150 лет назад Киреевский обнаружил слабое звено в школьном образовании и одновременно преодолел представление И. Канта о неизменности априорных форм мыслительной деятельности, ее идентичности для всех людей.

Следующий шаг Киреевского является совершенно беспрецедентным с точки зрения интересов педагогики. Он указывает на решающую роль языкового начала в становлении ядра цельной личности: уже первые познавательные шаги ребенка в школе должны идти путем изучения древнего славянского языка как лучшего средства воздействия и укрепления народных понятий (*И. В. Киреевский*. Критика и эстетика. М., 1979. С. 383–392). Исходным пунктом обучения он признает погружение ребенка в неадаптированные тексты старых русских народных сказок, былин, пословиц, поговорок, увлекая этой идеей своего брата, П. В. Киреевского. Этот драгоценный материал устного народного творчества богат для ребенка возможностями импровизации, творческой реконструкции, изобразительных и выразительных ролевых ситуаций. Узнавание в печатном слове знакомого темпоритма устной речи создает для ребенка возможность чтения как игры, где слово по-прежнему и предмет, и действие, а звучащая фраза это и жест, а пластика.

Образование, полагает Киреевский, есть место встречи культур, и сознание школьника не может игнорировать этого факта, оно жадно отыскивает такие точки, получая именно в них решающее развитие своим логическим и духовным способностям. Потому что встреча культур — это всегда распознавание предъявленного смысла, это порождение новых смыслов, и процесс этот оформляется как праздник души. Киреевский пишет о свечении смысла. Впервые это происходит при соприкосновении ребенка с текстами древней русской литературы и народного творчества. Затем в сознание ребенка и подростка должны входить таким же естественным путем нравственные ценности христианства, тексты духовных учителей и пастырей эпохи раннего христианства, а также общение школьника с лицом, имеющим опыт личного служения Богу. Следующий шаг — это постижение школьником самой передовой западноевропейской мысли, представленной в знаниях и событиях культурной жизни народов и соответствующее современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума (цит. по: *В. В. Зеньковский*. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 16).

Киреевский ясно и недвусмысленно говорит, что от здоровья моральной сферы зависит здоровье всех других сторон в человеке. А мо-

ральное здоровье бывает утеряно прежде всего там, где не идет борьба с естественным разъединением душевных сил. Просвещение, которое не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека, сообщает ему некую внёморальную устойчивость. Просвещение же духовное (одушевленное) есть знание живое (и потому неустойчивое): оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. В неустойчивости духовного просвещения заключается причина того, почему оно может утрачиваться. Мышление, отделенное от сердечного стремления (т. е. от цельности духа) есть развлечение для души. Чем глубже такое мышление, тем легкомысленнее делает оно человека.

Практическая реализация предлагаемой Киреевским реформы школьного образования, несмотря на его настойчивые попытки, оказалась невозможной. Мыслитель, по сути дела, был лишен возможности свободно высказывать свои взгляды. Как это ни странно, в работах виднейших представителей отечественной педагогики XIX века мы не найдем никаких ссылок, указывающих на влияние Киреевского. Это тем более странно, что педагогика строится, как правило, на философских системах, а здесь влияние Киреевского весьма ощутимо. Это странно и оттого, что фактически вся последующая серьезная педагогическая мысль оказывается буквально пронизанной идеей цельной личности. Можно предположить, что запрет цензуры на труды Киреевского был наиболее сильным по ведомству народного образования, чем и можно объяснить умолчание его имени при полном соответствии его слову.

Безвременная смерть великого просветителя послужила внутренним толчком для этого. Наступил знаменательный 1856-й год, пишет известный педагог Д. Д. Семенов (1834–1902). Все общество вдруг ожило, вопросы о лучшей постановке воспитания и обучения не могли быть обойдены молчанием. Статьи Пирогова и Ушинского заставили русское общество заговорить об этом громко.

Н. И. Пирогов (1810–1881) выступил на педагогическом поприще в 1856 г. В «Вопросах жизни» он писал: не спешите с вашей прикладной реальностью. Дайте созреть и окрепнуть внутреннему человеку (наружный успеет еще действовать), тогда у вас будут люди и граждане; убеждения даются не каждому. Эти свойства достигаются верой, вдохновением, нравственной свободой мысли, упражнением в самопознании (*Н. И. Пирогов. Избранные педагогические сочинения. М., 1985. С. 37, 45, 46*). Рассматривая эти воззрения, К. Д. Ушинский (1824–1871) приступил к созданию фундаментального труда «Педагогическая антропология», где он утверждал, что видеть в горестях и

радостях человека только дидактические приемы — значит превращать его в думающую машину (*К. Д. Ушинский*. Собрание сочинений в 11 томах. Т. 9. С. 22–23). Соглашаясь с Пироговым, он пишет о целостности души, которая состоит во всегдашней ее готовности решать основные вопросы жизни (Там же. Т. 3. С. 162).

Последователи Пирогова и Ушинского пришли к выводу, что к изучению явлений душевной жизни неприменим тот метод внешнего наблюдения, которым пользуется анатомия, физиология, вообще естественные науки. Грамотность в школе — это не только механизмы чтения и письма, но и постижение смыслов прочитанного, а это предполагает достижения внутренней целостности содержания всех школьных предметов (см. педагогические сочинения *Н. Ф. Бунакова*, *В. И. Водовозова*). *В. Я. Стоюнин* (1826–1888) подметил, что с преподаванием науки Пирогов соединил не пассивное восприятие знаний, а самостоятельный труд, целью которого является умное учение (*В. Я. Стоюнин*. Избранные педагогические сочинения. М., 1991. С. 278). В тот период возникает убеждение, что предельно важное значение имеет работа ученика над теми вопросами, которые ставит перед ним школа. Подобное познание органично развивает у школьника его умственные, нравственные и эстетические способности.

Даже значительно позже первый нарком образования *А. В. Луначарский* говорил: если бы кто-нибудь написал такой учебник, который побуждает детей читать его с горящими глазами, который становится другом детей, мы бы сказали, что он написан великим художником. Надо делать учебник не только живым, но и художественным. А в 1960–1970-е гг. *В. А. Сухомлинский* писал о том, что основная цель школы состоит не столько в наполнении ученика знаниями, сколько в подведении его к испытанию в душе подлинной потребности в другом, как подлинной самооценности.

Разумеется, ум человека — это хорошо организованное знание (*Ушинский*), однако природа и принцип сборки этого знания не такой уж простой вопрос, как его представляют даже весьма искусные в педагогике специалисты. Было бы весьма упрощенно полагать, что знания, умения и навыки сами по себе формируют цельную личность. Но именно этот вариант быстрее дает результаты, выражаемые в фиксированных, т. е. формализованных, показателях. Техноложизм в образовании превзошел со временем содержательную сторону процесса обучения и воспитания человека. Общим положением становится точка зрения, что воспитание и обучение выступают как всеобщая и необходимая форма психического развития детей. Вся психика при этом как бы задается извне, ее развитие происходит путем поэтапного формирования соответствующих действий. В этом

случае не возникает ни комплексов, ни псевдопонятий, ни промежуточных форм из элементов научных и житейских понятий — ребенок не может ни пропустить какой-нибудь существенный признак понятия, ни привнести в него что-нибудь существенное (Возрастные возможности усвоения знаний. М., 1966. С. 50). Теория развивающего обучения незаметно для общества отнесла понятие «развитие» лишь к целостным системам, к которым человек, странным образом, не принадлежит. По отношению к нему имеет место лишь соотношение обучения и формирования учебных навыков. Деятельность учащихся обеспечивается существующим и существенно значимым содержанием, которое проецируется (преобразуется логико-психологическими и психолого-дидактическими средствами, а затем переносится) в учебный предмет в виде системы учебных задач. Последние объективно требуют от учащихся осуществления строго определенной системы учебных действий: от содержательно-абстрактного знания к мысленному конкретному (Развитие основ рефлексивного мышления школьников в процессе учебной деятельности. М., 1995. С. 11).

Если же признать, что ученик является главным агентом учебно-воспитательного процесса, тогда следует согласиться с тем, что ему задаются импульсы изменений (в виде новых знаний, новых языковых возможностей построения моделей мира, а также всегда меняющихся ситуаций обучения), под воздействием которых он совершает внутреннюю работу и самоизменяется (становится активнее, динамичнее, или замыкается, занимает агрессивно-направленную позицию). Разные позиции по данному вопросу порождают различие целевых установок учебно-воспитательного процесса, своеобразие методик обучения, неравномерное движение учеников по заданному пути.

Мир столкнулся с совершенно новым явлением, названным информационным обществом, основной характеристикой которого является то, что информация становится более важной составляющей, чем земля, простой труд, капитал, сырье. Наилучшим способом организации такого общества становится не бюрократия, а адхократия, или временная, ситуативная организация, направленная на решение какой-то конкретной задачи. При этом решения, принимаемые адхократией, так же как товары и услуги, являются дестандартизированными. Демассификация и дестандартизация становятся такими же уникальными признаками общества, как высокий уровень инноваций, быстрота происходящих изменений в общественной и частной жизни.

Теоретики нового общества Д. Белл, Э. Тоффлер, Дж. Несбит, их современные последователи, выстраивают грандиозные проекты грядущих глобальных перемен, опираясь на опыт западной культуры. Между тем российский уникальный эксперимент социального рас-

крепощения человека также дал блестящие результаты, которым найдется достойное место в истории мировой культуры.

Общим местом в переживаемых по разные стороны социальных океанов событий становится ускорение времени, в котором живет и действует человек. Нас захлестывает поток информации, но мы испытываем настоящий голод в новостях и знаниях. Приходящие сегодня новости «завтра» становятся устаревшими настолько, что перестают возбуждать психо-эмоциональный аппарат человека. Без сомнения, информация представляет собой интеллектуально-гуманистическую перестройку всей жизнедеятельности человека и общества. Все поры общества подвержены информационному кодированию.

Линейная концепция социально-исторических перемен, равно как и классическая система образования были подвержены мощным воздействиям в начале XX столетия. С тех пор сформировалось представление о волнообразной модели развития и модели неравновесного, нестационарного образования. Человек характеризуется в качестве самообучающейся и самонастраивающейся системы, способной воспринимать внешние воздействия, выделять из них информацию, перерабатывать ее с формированием многочисленных этажных моделей (*Н. М. Асмолов. Моделирование мышления и психики. Киев, 1965. С. 95*). Вместе с тем, представление о том, что люди рассыпаются по своим укромным уголкам и общество как таковое перестает существовать, неоправданно. Массовая компьютеризация, напротив, впервые делает уникальность встречи «всех со всеми» — при полном сохранении иллюзии тайны этих встреч — реальностью.

Вопрос о социо-культурной природе нового общества является открытым для понимания, он по-новому ставит нас перед выбором средств и методик школьного обучения. Не случайно в начале 2001 г. главы ведущих государств мира сделали заявления, что обновление содержания образования становится значимее ядерного щита. Педагоги многих стран ведут напряженную исследовательскую работу в этом направлении.

С одной стороны, просматривается цепочка экотехнологического развития: общества с технологиями добычи, общества с аграрно-ремесленными технологиями, общества с индустриальными технологиями и общества с сервисными технологиями. С другой стороны, наряду с критериями общества по социальному признаку, выделяются характеристики социетального подпространства (*Т. Парсонс, И. Валлернстайн*) с его повышенной чувствительностью к внутренним и внешним проблемам. Наконец, все отчетливее становятся контуры так называемого культурного подпространства с его параметрами духовности, моральности, гармоничности, эстетичности. В данном

случае центрами притяжения является культурное ядро, т. е. система образцов (ценностей, стилей мышления и поведения). В последнее время формируется представление об онтологических основаниях психологического подпространства; предпосылками такого рода высказываний являются, в частности, работы русских ученых-космистов (А. Л. Чижевский: каждый атом вселенной психичен), а также вывод М. Хайдеггера о наличии парадоксальных структур, которые начинаются в нашей голове, а кончаются в изучаемых объектах. Ускоренное развитие цифровых технологий означает переход к работе с объектами, обладающими очень большой информационной емкостью и потому не поддававшимися ранее обработке. Возникает уникальная возможность насыщать эти глобальные массивы ценностным содержанием, этическим или эстетическим. И напротив, эти виртуальные характеристики человеческого сообщества могут быть подвергнуты математико-топологическому структурированию. Реальность такова, что генетические манипуляции, этический вакуум, кошмары безответственности требуют практического ответа. Отсюда следует, что феномены свободы и воли нуждаются во всестороннем анализе в принципиально новых условиях, образовательная политика всех стран должна строиться на принципах высокой ответственности за формирование у новых поколений адекватных представлений о мире, в котором все люди должны найти способы культурного разрешения своих личных интересов.

Кризис современного образования представлен в методологическом тупике, к которому подошла школа, ориентированная на формирование человека, как придатка машинам. Знания, умения, навыки необходимы там, где требуются автоматизм действия, где культурная составляющая труда сведена к минимальному набору. В настоящее время противостоят социокультурный подход, институциональный и социо-коммуникативный. Нам представляется, что культурно-исторический подход (социокультурный) имеет неоспоримые преимущества перед другими, так как именно он связан через содержательный аспект образования с проблемами социализации личности, ценностными ориентациями общества и личности, сохранением, воспроизводством и развитием культуры. Данный подход наиболее полно отвечает необходимости сочетания природного, индивидуального и содержательного начал образовательного процесса и реально воссоздает целостность личности.

Пути обновления человека Киреевский и прозорливые мыслители нашего времени видят в работе над словом, ибо душа наша образуется нашими ориентациями в четырех видах речи: речи повествовательной (чувственная ее сторона), речи повелительной (сила властной

любви), речи субъективной (эстетика нашей речи), речи объективной (логика нашей речи). При этом все виды речи должны соединиться в едином живом целом духоведении. Это и будет новое мышление для третьего тысячелетия.

Как показала жизнь, практический переход к построению школьного образования на данном направлении стал возможным только на пути воссоздания обстановки культурного подъема и обновления содержания образования. На территории Калужской области с 1991 г. проводятся ежегодные молодежные научные чтения памяти А. Л. Чижевского, инициаторами проведения которых стали ученые и учителя. Тогда же Правительство области учреждает именные стипендии Чижевского, а также Е. Р. Воронцовой-Дашковой, К. Э. Циолковского, П. Л. Чебышева, П. Т. Голубицкого, которые присуждаются ежегодно школьникам, студентам и молодым ученым за успехи в учебе и исследовательской деятельности. В 1994 г. впервые проводится молодежный космический фестиваль, в который также были вовлечены учителя и молодежь. Разворачиваются учительские конференции памяти В. П. Вахтерова, С. Т. Шацкого. Именно в этот период и в этой обстановке творческого подъема формируются группы учителей-новаторов, которые под руководством профессора А. Ф. Малышевского отработывают культурологический подход к содержанию школьного образования. Итогом напряженной семилетней работы стали десять методических писем Министерства образования и учебные пособия нового поколения — «Букварь», «Мир вокруг нас: живая природа», «Русская словесность», «Русский язык», «Математика», «Мир вокруг нас: неживая природа» и другие. Использование этих пособий в обучении детей начальных классов, а также применение данной методологии при обучении гуманитарных и естественнонаучных предметов в среднем и старшем звене школы показали их отличительные особенности в формировании богатых языковых возможностей школьников, использовании ими более выразительных и содержательных языковых средств при описании явлений природы и учебного материала. Изложение мыслей более логичное, образное. Дети не испытывают чувства чрезмерной усталости, которое присуще практически всем школьникам ввиду перегрузок учебного материала. Общение учителя и ученика осуществляется в форме диалога, как вполне естественной формы организации урока.

Культурно-исторический подход знаменует отказ от жесткого предметного деления, ввиду того, что все предметы и образовательные области учебного плана школы органично связаны между собой, взаимодополняют друг друга. Содержание образовательных областей соответствует возрастным параметрам сознания и психологиче-

ским возрастным особенностям. Преемственность дошкольного, школьного и дополнительного образования осуществляется как на уровне содержания, так и на уровне педагогических технологий и методик уроков. Содержание строится по образовательным областям на основе классических текстов культуры с выделением смыслового и технологического уровней, где для технологического уровня задан стандарт, а для смыслового дан только сам текст и возможность интерпретации его учеником. В учебном процессе важно не информационное пространство, а возможность погрузиться в язык образовательной области. Образовательный процесс выстраивается как проживание дня, в ходе которого ребенок не только открывает для себя вершины мировой культуры, но и испытывает состояния здорового оптимизма, уверенности, осмысленности всего, что он делает.

Впервые за многие десятилетия российская школа получает философско-методологическое основание. Культурно-историческая концепция дает возможность создания такой системы образования, при которой оно будет естественно дифференцироваться. Базисный учебный план впервые создает возможность создания целостной образовательной системы, которая реально строится с учетом интересов детей и запросов родителей. Содержание образования может быть представлено в контексте становления самосознания личности в актах самопознания культуры. У каждого человека можно обнаружить наличие образовательных доминант, своего рода социально-антропологических оснований жизненного пути человека как пути образовательного.

С освоением нового подхода, который достаточно хорошо встречен учителями, учениками и родителями, мы возвращаемся к незамутненным истокам нашей культуры, используя при этом все богатство европейской цивилизации. Этой же задаче отвечает вышедший в Калуге в мае 2001 г. объемный сборник «Иван и Петр Киреевские в русской культуре», этому делу служат периодические научные конференции «Оптина пустынь и православная культура».

Литература

Выготский Л. С. Педагогическая психология. М., 1996.

Иван и Петр Киреевские в русской культуре / Сост. Г. И. Ловецкий, А. Ф. Малышевский; Научный редактор А. Ф. Малышевский. Калуга, 2001.

Культурологический подход в образовании / Под ред. Г. И. Ловецкого. Калуга, 1998.

Ловецкий Г. И. Социализация: структурно-компонентный анализ. Калуга, 2000.

Малышевский А. Ф. Философия образования. Человек в предлагаемых обстоятельствах культуры. Детство. СПб., 2001.

Славянские культуры на рубеже тысячелетий

Рубеж веков, рубеж тысячелетий с неизбежностью вызывает в человеческом сознании настоятельную потребность подведения итогов и размышлений о культурно-историческом облике будущего. Может быть, особенно остро эта потребность ощущается в славянских странах, переживших в конце XX в. смену политической системы, распад государственных структур и государственных организмов и неизбежно связанное с этим изменение идеологического и культурного типа. Перейдя из «лагеря социализма» в посткоммунистическое пространство, славянские страны и их культуры оказались в ситуации исторического выбора. Процессы интеграции и глобализации, объективные и неизбежные, ставят перед культурами славянских стран, включая Россию, целый ряд кардинально важных проблем. Главная из них — как сохранить лицо национальной культуры в эпоху распространения американизированных культурных стандартов как всеобщих эталонов.

Очевидно, что глобализация культуры происходит на двух уровнях. Первый из них — уровень так называемой высокой культуры. Он предполагает диалог культур как взаимный обмен высшими культурными ценностями, накопленными каждой нацией, разными культурными регионами за длительный исторический период. Такой равноправный диалог предусматривает взаимные культурные влияния и создание на этой основе синтезных произведений культуры, обобщающих культурный и духовный опыт человечества. Второй уровень — массовая культура, в которой благодаря ее полной зависимости от крупного транснационального капитала культивируется американизированный тип массового культурного сознания, ориентированного на заполнение культурного пространства человека некой «жвачкой», не требующей от него никаких душевных усилий, высвобождающей агрессивные инстинкты или просто заполняющей досуг культурной продукцией с минимумом смысла. Такой тип массовой культуры, сложившейся в США в силу отсутствия там исторических культурных корней, противостоит европейской масс-культуре, в том числе славянской, в той или иной форме учитывающей национальные культурные традиции.

Оба уровня — «высокий» и «низкий» — присутствуют в современном процессе глобализации культуры, однако превалирует масс-культ-

тура. Именно она, в силу общемирового процесса исчезновения «классических» форм произведений культуры, претендует на определяющую роль в современном культурном сознании. Поэтому очень важно, какой будет масс-культура славянских стран, насколько в ней сохранятся национально-этнические особенности. Залог для оптимистического прогноза существует: в самой западной культуре, в том числе на массовом уровне, усиливается интерес именно к этническому, локальному своеобразию. Запад ищет и ценит в мировой культуре непохожее на себя, но основанное на общечеловеческих парадигмах культуротворчество. Это наглядно подтвердила III Международная театральная олимпиада, проведенная в 2001 г. в Москве.

В славянских же странах, где современная культурно-идеологическая свобода часто принимает облик национального нигилизма, следование Западу имеет характер карикатурного подражания, ведущего к унификации значительного слоя культуры отнюдь не на высоком эстетическом уровне. Как пример можно привести одинаково примитивную рекламу во всех странах, не учитывающую психологии населения; подражательность поп-музыки и так называемой молодежной культуры в целом. Характерно, что берутся не высокие западные образцы, не тенденции к глубокому освоению мировой культуры, ставка делается на распространение масс- и поп-культуры самого низкого уровня, что, благодаря средствам массовой информации, ведет к общей дегуманизации, если не к дебилизации населения. Примером здесь может служить телевизионный канал МТВ. Вестернизация в славянских странах оказалась не столько освоением высших явлений западной культуры XX в., о чем мечталось за «железным занавесом», сколько потоком квазикультурной продукции, буквально затопившим культурное пространство.

В противовес этому процессу усиливается поиск современной этнокультурной идентификации на основе национального культурного наследия, что представляется наиболее исторически перспективным для сохранения собственного культурного лица. Эта тенденция включает в себя возрождение национально-культурных традиций, в том числе церковных, ведет к усилению духовного начала в культуре. Однако здесь кроется некоторая опасность некритического самовосхваления, культурного изоляционизма, греха народопоклонства, ксенофобии, что в корне противоречит возрождающимся в обществе ценностям христианской религии. Утверждение национальной самобытности в таком виде ведет к маргинальности, к конфронтации с общемировыми процессами, что в итоге сильно вредит поставленной цели — найти для своих культур достойное место в глобализирующемся мире.

Может быть, причины отмеченных тенденций следует искать в резкой политизации гуманитарного знания и художественного творчества. Они зачастую служат арсеналом в политических спорах различных партий, общество же начинает забывать об их самоценности. В современной политизации культуры видится методологическое наследие социализма, усвоенное и его противниками — диссидентами. В этом кроется причина угасания в наши дни общественного интереса к культурным феноменам периода перестройки и «бархатных» революций, так как человек рубежа веков уже не видит смысла в так называемом ангажированном типе культуры, превалировавшем в позднесоциалистический и перестроечный периоды.

Значительным своеобразием обладает культурно-политическая ситуация в тех славянских странах, которые возникли в результате распада крупных государств в 1990-е гг. В них интенсивно идет процесс становления национально-государственной идеологии, что прямо отражается на состоянии и содержании культуры. В каких категориях мы должны научно определять это явление? Как ультранационализм или как период Национального возрождения, опоздавший в силу исторических причин на два столетия и поэтому принимающий формы гипертрофированные и архаичные для сознания европейцев рубежа тысячелетий? В любом случае «поиски корней», самоидентификация в таких странах идут по схеме противопоставления «мы» — «они», самобытность выявляется в конфронтации, а не в культурном сотрудничестве, поэтому господствует представление о «культурном гнете» той славянской нации, которая превалировала в некогда едином, а теперь распавшемся государстве. Это придает культуре новых независимых славянских государств чрезмерную конфронтационность в процессе самоутверждения.

Акцентирование своего классического культурного наследия, традиционности и самобытности, противостоящих как вестернизированной масс-культуре, так и культуре еще недавно доминировавшей нации в распавшихся многонациональных государствах, приобретая статус общественной и государственной идеологии и культурной политики в своих экстремальных и гипертрофированных формах обрекают становящуюся культуру нового государства на отрыв от той макрокультурной среды, в которой данная национальная культура существовала веками. С неизбежностью возникающая необходимость поисков новых культурных партнеров далеко не всегда соответствует сложившимся историко-культурным связям самой данной национальной культуры, что в итоге вырывает ее из культурного контекста региона. Выход из складывающейся противоречивой ситуации видится в поисках оптимального баланса, «золотой середи-

ны», позволяющей рассматривать «свое» как часть интегрированно-го «целого».

Важной чертой современного состояния славянских культур стала реинтерпретация прошлого. Смена оценок культурных и исторических феноменов коснулась в основном пересмотра наследия, считавшегося реакционным в социалистической системе ценностей. Это прежде всего относится к религии и роли церкви в развитии культуры. Современное общество открыло для себя не только огромный позитивный вклад церкви в историю культуры, в духовное развитие народа, но и религиозное содержание как главный элемент сакрального искусства, в котором ранее подчеркивались лишь эстетические аспекты. Таким образом, мы вновь обрели истинную полноту смыслов средневекового искусства, представляющего, может быть, главный вклад славянских культур в культуру прошлого. Также мы теперь можем адекватно воспринимать более поздние явления культуры, глубоко связанные с христианством, как, например, русская религиозная философия Серебряного века, болгарская и сербская церковная музыка XX в., чешская католическая литература эпохи барокко и XX в.

Высокую общественную оценку сейчас получила культура начала XX в., называемая применительно к России Серебряным веком, а к странам Центральной и Юго-Восточной Европы — сецессией. Дело не только в том, что культура рубежа XIX–XX вв. оказалась во многом близкой культурному сознанию человека рубежа XX–XXI вв., но главным образом в том, что в Серебряном веке были открыты духовно-культурные ценности, противостоящие дискредитировавшей себя официальной культуре социализма, ценности, ориентированные трансцендентно, поэтому соответствующие основным духовным тенденциям развития человечества. Таковыми в эпоху социализма, наоборот, считались революционно-демократические ценности, классовая борьба, поэтому сейчас они подвергаются резкой критике, не всегда справедливой, как отправная точка национально-культурного нигилизма, приведшего к победе большевизма в России.

Достойное место в истории славянских культур также заняли авангардные течения, ранее хорошо известные и высоко оцененные западной культурой. При этом выявилось глубокое своеобразие славянского авангардизма, его глубинная связь с исконными духовными традициями. При сопоставлении с западным авангардизмом стали очевидны приоритеты авангардистов славянских стран, творчество которых в некоторых аспектах опережало и предвосхищало развитие европейского модернизма, являясь его наиболее духовно развитой частью, в других же аспектах служило синтезом, итогом, обобщением различных новаторских течений.

Социалистическая культура недавнего прошлого вызывает особо острое неприятие. Здесь, наряду с развенчанием «официальных классиков» соцреализма, возникает опасная тенденция, особенно у молодых критиков, огульного отрицания всей культуры второй половины XX в. как «фальшивой» и «идеологизированной». При этом нарушается исторический подход, так как забывается, что культура социалистическая и культура эпохи социализма — понятия отнюдь не тождественные, ведь именно в это время в славянских культурах были созданы художественные ценности непреходящего значения, и именно они, возникавшие очень часто в острой борьбе с господствовавшей идеологией и официозным стилем, определяли истинный культурный уровень нации и напряженность интеллектуально-духовной жизни общества.

Большой интерес вызывает культура эмиграции. В ней находят продолжение искусственно прерванных национальных традиций и консервацию традиционных ценностей, духовное противостояние коммунистической идеологии. Интегрирование эмигрантской ветви национальной культуры в общий исторический процесс национального культурного развития позволяет выявить новые смысловые акценты и ценности, поставить важные с культурологической точки зрения вопросы о единстве и вариативности национальных культур, о существовании противоположных тенденций культурного изоляционизма в инокультурной среде (культурная анклавность) и интегрированности в окружающее культурное пространство, специфических отличиях культурной деятельности эмигрантов из одной славянской страны в другой славянской стране и в странах Запада. Открывая для себя некогда запретную культуру эмиграции, мы, как всегда бывает при открытии нового, часто переоцениваем ее достижения, воспринимая все эмигрантское только со знаком плюс и нередко противопоставляя ее феномены развитию культуры на родине. Такой исторический перекосяк в оценках, возникший в начале перестройки, в последние годы выравнивается благодаря более полному знакомству с этой культурой и процессу ее научного, объективного освоения, чему во многом способствует работа ученых гуманитарного профиля.

Современная социо-культурная ситуация в посткоммунистическом пространстве включает в себе реальную угрозу разрыва культурных связей, сложившихся в славянском мире задолго до эпохи социализма, в период становления национальных культур и даже, если брать церковно-культурные связи, в начале Средневековья. Вместо того, чтобы наполнить культурный обмен, очень интенсивный ранее, новым содержанием, происходит свертывание культурных контактов. Конечно, исчезли уродливые структуры, единственной целью ко-

торых был идеологический контроль. Однако вместе с ними были ликвидированы и полезные учреждения, например, книготорговый обмен между странами, обмен творческими командировками художников и писателей, гастролями художественных коллективов, перевод большого количества литературы славянских стран. Если раньше, например, в Москве были хорошо осведомлены о состоянии болгарской литературы или польского кино, в Варшаве регулярно исполнялась авангардная русская и югославская музыка, а в Белграде знали все театральные новинки благодаря фестивалю БИТЕФ, то теперь информация о новых произведениях славянских культур и непосредственное знакомство с ними стали крайне фрагментарны и нерегулярны. Однозначная культурная ориентация на Запад, не всегда интересующийся славянскими культурами, поскольку он неправомерно считает их слишком специфическими и провинциальными, привела к потере широкой славянской аудитории, неизменно заинтересованной и благожелательной. Отмеченная тенденция таит для культуры славянских стран опасность замкнутости и недостаточной известности в мире, превращения их в действительно второстепенные.

Правда, в последние год-два стали набирать силу стремления восстановить культурный обмен, свидетельством чему служат возобновившиеся в Москве Дни польской культуры и науки, Дни чешской литературы и кино и другие акции, в которых огромную роль играет деятельность посольств и культурных центров. В этот же ряд следует поставить возобновление фестиваля БИТЕФ с активным участием в нем театров из славянских стран. Восстанавливается, правда, пока робко, книготорговый обмен. Так, в центре Праги в книжном супермаркете появился отдел русской книги, в Кракове и Москве — магазины украинской книги.

Деградация культурных связей во многом обусловлена чисто финансовыми причинами. Общее недостаточное государственное финансирование культуры в славянских странах вполне понятно, так как она перестала быть частью идеологического комплекса, ее государственная значимость значительно уменьшилась, а осознание того, что именно культура на века остается «лицом нации», к современному посткоммунистическому обществу еще не пришло. Нами также еще не осознано, что с чисто коммерческой точки зрения произведения культуры растут в цене, поэтому вложение капиталов в сферу культуры на Западе считается престижным и выгодным, к нам же такое подражание Западу, к сожалению, приходит с трудом.

Внутри бывших социалистических стран разрушение существовавшей системы руководства культурой привело не к ожидаемой сво-

боде творчества (как утверждали русские классики, истинный художник всегда творит внутренне свободно), а к новым формам зависимости от различных фондов и меценатов, к приспособлению теперь уже не к официальной идеологии, а к низким вкусам «деньгодателей», к конъюнктуре рынка. Появившиеся новые формы организации культуры характеризуются нестабильностью и какой-то эфемерностью, но главное — полной зависимостью от коммерческих структур. Эти новые формы организации придают динамизм, часто излишний и неоправданный, культурным процессам, не способствуя вдумчивой, основательной культурной работе.

К негативным чертам современной ситуации следует отнести также эмиграцию деятелей культуры. Невозможность реализовать свои творческие замыслы на родине, прежде всего из-за финансовых трудностей, отсутствие былого общественного резонанса их творчества, определенные иллюзии относительно условий творческой деятельности на Западе — вот основные причины эмиграции в наши дни. Однако за рубежом полностью смогли себя реализовать из посткоммунистической культурной эмиграции лишь музыканты-исполнители, чье искусство сосредоточено на интерпретации старых культурных ценностей. Творцы оригинальной культуры испытывают определенный дискомфорт от новых препятствий для их творческой самореализации. Некоторые из них возвращаются на родину (Саша Соколов, В. Войнович, А. Вайда, П. Ландовский и др.) или подолгу там живут. Очевидно, следует признать нормальной ситуацию, не ставящую художника перед выбором страны проживания. Как и в XIX в. оптимально сочетание жизни и творчества как на родине, так и за границей (вспомним биографии Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева, А. Дворжака, И. Мештровича). Для славянских культур этот путь — еще и дополнительная форма популяризации в мире своих достижений, так как часто личные культурные связи выдающихся деятелей способствуют росту интереса в других странах к культуре их родины.

В сфере собственно художественной культуры в славянских странах происходят существенные изменения, связанные как с общемировыми художественными процессами, так и обусловленные спецификой развития Восточной Европы. Отсутствие стилистической парадигмы приводит к плюрализму художественной жизни. Это безусловное завоевание посткоммунистической культуры полностью соответствует постмодернистскому дискурсу, исчерпанность которого уже начинает ощущаться мировой культурой. Ситуация «усталости» культуры конца XX в. контрастирует с огромным количественным ростом культурной продукции. Создается парадоксальная ситуация, когда «второсортность» создаваемых художественных

произведений при количественном избытии культурной продукции дает усредненность ее качества, нивелированность творческих индивидуальностей, эпигонство, обретающее самостоятельную ценность, хотя эта усредненность в целом гарантирует относительно высокий и стабильный уровень художественной культуры.

В отличие от предшествующего периода сейчас новые произведения и явления культуры становятся необязательными как для публики, так и для самих творцов. Мир культуры в принципе ничего не потеряет, если не будет создано или воспринято данное произведение, поскольку в своей основе оно глубоко не оригинально. Поэтому создается впечатление, что произведений современной культуры много, но выражения ее подлинного содержания явно недостает. Такую ситуацию лишь подчеркивают немногочисленные новые яркие феномены художественной культуры славянских стран, такие, как например, кино поляка К. Кесьлёвского и югослава Э. Кустурицы, театр чеха П. Лебла и болгарина С. Москова, проза серба М. Павича и чеха И. Климы, живопись словаков А. Климо и С. Филко, если говорить о зарубежных славянских культурах. При всех отличиях их объединяет яркая эмоциональность, сочетающаяся с интеллектуализмом, виртуозность формы и глубокая наполненность смысловым содержанием.

В славянских культурах сейчас остро стоит проблема местного, регионального развития. В связи с процессом децентрализации власти и культурного руководства значительно возросла роль так называемых провинциальных культурных центров. Заново открывается их большой вклад в национальную культуру прошлых исторических периодов, выявляются локальные черты, на основе которых создается новая культура регионов, восстанавливающая тем самым местные художественные традиции. При этом именно провинциальность становится культурной ценностью как залог естественного континуитета культурного развития. «Малая родина» человека оказывается интенсивно насыщенным культурно-историческим пространством, способным создавать художественные ценности мирового (без преувеличения!) уровня, как, например, в Калужской области хлудневская глиняная игрушка.

Закладываются основы этно-региональной специфики, в которой маркирующую роль играет народная культура. Именно славянские народы сохранили ее до наших дней в гораздо более аутентичном виде, чем многие другие народы Европы. Поэтому следует считать негативными те процессы, когда стандартизируется и сувениризируется традиционная культура, превращаясь из фольклора в туристический бизнес, что, кстати, ведет к ее обезличиванию и к потере того «местного

колорита», ради которого она была превращена в сувенир. Сувениризации локальных культур следует противопоставить их суверенизацию, утверждающую культурную значимость каждого региона.

Современная культурная ситуация в славянских странах сложна и неоднозначна. В политическом отношении вчерашние союзники зачастую становятся противниками. При этом положении вещей важен поиск того, что объединяет разные славянские культуры, что сохраняет сложившиеся культурные связи и традиции, насыщает их новым содержанием. Культура не должна преследовать политические цели, только тогда она будет на самом деле выполнять свою посредническую миссию, укрепляя доверие народов друг к другу. У славянских культур в этом деле большой опыт векового сотрудничества, и от нас теперь зависит, каким новым вином мы наполним эту прекрасную старинную славянскую братину.

А. А. Фетисов
(Москва)

Ритуальное содержание клятвы оружием в русско-византийских договорах X в.: сравнительно-типологический анализ

В исследовании русско-византийских договоров традиционно существуют несколько магистральных направлений. В первую очередь это рассмотрение содержательной части договоров в связи с «геополитической» ситуацией в Восточной Европе, отношениями Руси и Византии и восточной политикой Руси. Исследовались такие вопросы, как хазарское влияние на русско-византийские отношения (В. В. Бартольд¹, М. И. Артамонов², А. П. Новосельцев³), характер торговых и дипломатических отношений Руси и Византии (В. Т. Пашуто⁴), характер и эволюция «византийской политики» Руси в X в. (В. Т. Пашуто⁵, Г. Г. Литаврин⁶, А. Н. Сахаров⁷).

Пристальное внимание также уделялось формальным частям договоров. Одними из основных вопросов здесь были: характер и состав посольств (наиболее подробно рассмотренные А. Н. Сахаровым⁸), реконструкция текстов договоров и их структуры (А. А. Шахматов⁹, Д. С. Лихачев¹⁰). В связи с интересующими нас вопросами необходимо выделить отмеченное еще А. В. Лонгиновым наблюдение о «двухчастной» структуре договоров 911 и 944 гг., где вступление и заключение исходит от лица Руси, а сами условия договоров от лица греков¹¹. Это наблюдение использует также С. М. Каштанов для доказательства существования двух частей договора 944 г.: собственно договор и клятвенно-верительная грамота (наподобие хрисовула)¹².

При изучении русско-византийских договоров X в. помимо содержательной части, дающей информацию о внешней политике русских князей, представляет не меньший интерес т. н. «формальная» часть, отражающая приемы и формы дипломатической деятельности, составы посольств и правовое сознание русов.

В этом отношении очень перспективным представляется подробное рассмотрение способов закрепления договоров со стороны русов — их языческая клятва оружием, которая в том или ином виде присутствует во всех договорах и отражена ПВЛ.

В тексте летописи «клятва оружием» упоминается шесть раз применительно к договорам 907/911, 944 и 971 гг. Эта клятва (называемая иногда «присяга») является единственным со стороны языческой Руси способом признания и подтверждения договора (за исключением договора 971 г., который был подкреплён ещё и печатью Святослава). То есть, можно утверждать, что эта клятва являлась важным элементом раннегосударственной правовой символики.

«Клятва оружием» в ПВЛ отражена в двух видах: словесное заявление руси в тексте договора и описание самого обряда клятвы как ритуального действия князя и его дружины. Важно отметить, что описание ритуальных действий князя и дружины во время клятвы является, как показал М. А. Васильев, искусственно созданным книжником рассказом¹³, однако при этом не вызывает сомнений то, что русь клялась именно оружием¹⁴. Таким образом, необходимо особенно аккуратно использовать эти части летописи и привлекать летописные «обрамления» (по терминологии А. А. Горского¹⁵) в основном как иллюстративный материал (как, например, летописный текст 907 г. и текст 944 г., описывающий клятву Игоря на холме Перуна).

При рассмотрении всех упоминаний «клятвы на оружии» вполне можно выделить устойчивые ее формулировки, которые могли существовать, но не всегда могли быть полностью отражены в ПВЛ.

907 г. «...а Ольга водивше на роту и мужи его по Рускому закону, кляшася оружьем своим, и Перуном, богомъ своим, и Волосом, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ»¹⁶.

911 г. (текст договора) «...право судихомъ, не точью просто словесемъ, и писанием и клятвою твердою, кленшеся оружьем своим, такую любовь утвердити...»¹⁷.

944 г. (текст договора) «...и елико ихъ есть не хрещено, да не имут помощи от Бога, ни от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да посьчени будут мечи своими, от стрьль и от иного оружья своего, и да будутъ раби въ весь вък в будущий»¹⁸.

944 г. (текст договора) «А некрещеная Русь полагають щиты своя и мечъ своъ наги, обручъ свое и прочаа оружья, да кленутся о всемъ, яже суть написана на харатьи сей, хранити от Игоря и от всъх боляр и от всъх людий от страны Руския въ прочая льта и воину. Аще ли же кто от князь или от людий руских, ли хрестеянъ или не хрестеянъ, преступитъ се, еже есть писано на харатьи сей, будетъ достоинъ своимъ оружьемъ умрети, и да будетъ клять от Бога и от Перуна, яко преступи свою клятву»¹⁹.

944 г. «Заутра призва Игорь слы, и приде на холмъ, кде стояше Перунъ, и покладоша оружье свое, и щиты, и золото, и ходи Игорь ротъ и люди его, елико поганыхъ Руси»²⁰.

971 г. (текст договора) «Аще ли от гъхъ самъхъ прежереченыхъ не съхранимъ, азъ же и со мною и подо мною, да имеемъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ — в Перуна и в Волоса, скотья бога, и да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружьемъ да исъчени будемъ»²¹.

Из того, что различные элементы этой клятвы повторяются в разных договорах, можно заключить, что сама формула «клятвы оружиемъ» была единообразна и использовалась во всех случаях при клятве или присяге князя и его окружения. Летопись же, вероятно, в некоторых местах (например, при описании договора Олега) давала эту клятву в «сокращенном» виде.

«Клятва оружиемъ» как словесное заявление русов представлена в договоре 911, 944 и 971 гг.; «клятва оружиемъ» как ритуальное действие представлена в летописном тексте 907 г. и летописном «обрамлении» договора 944 г. Ритуальное действие клятвы позволяет определить состав оружия и в целом то, на чем клялись русы при заключении договора.

Состав оружия подробно раскрывается в договоре 944 г. В заключении договора указывается, что некрещеные русские кладут свои щиты, обнаженные мечи, «обручи и иное оружие». Во вступлении к договору в качестве кары за его нарушение этот «оружейный ряд» продолжен и дополнен стрелами: да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия. Таким образом, можно установить элементы клятвы:

1. Перун (упоминаемый в клятвах всех договоров) и, вероятно, Велес (упоминаемый в договоре 971 г.).
2. Определенный набор оружия: щиты, мечи, стрелы («и иное оружье»).

Ключевым элементом клятвы является оружие. Собственно смысл «клятвы на оружии» заключается в наказании: нарушившие клятву и договор русы будут убиты собственным оружием. В договоре 944 г. во вступлении: «да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия»; в том же договоре в заключении: «да будет достоин (нарушивший клятву. — А. Ф.) умереть от своего оружия»; в договоре Святослава: «и своим оружием посечены будем» (в случае нарушения клятвы. — А. Ф.). Здесь следует обратить внимание на акценты: нарушение клятвы приводит к смерти от *собственного* оружия.

Сущность клятвы (смерть от собственного оружия как наказание) приводит к мысли, что клятва эта как элемент раннегосударственной символики происходит из каких-то мифологических и этнокультурных представлений раннесредневекового «варварского» об-

щества. Для обоснования этого предположения мы можем обратиться к письменным и этнографическим материалам стадиально близких древнерусскому обществ. Характер «дружинной культуры» Древней Руси дает повод искать аналоги феномену «смерти от собственного оружия» в первую очередь в скандинавских материалах эпохи викингов.

Саги и эддические песни дают нам несколько случаев описания смерти от собственного оружия. По характеру этих сюжетов их можно разделить на несколько групп:

1. Смерть от собственного оружия как самоубийство.
2. Смерть от собственного оружия как божественное наказание, наказание Судьбы.
3. Смерть от собственного оружия как смерть в бою или поединке «отрицательного» персонажа от рук «положительного» (хотя, конечно, термины «отрицательный» и «положительный» условны, поскольку в сагах практически не бывает оценочных характеристик).

Как самоубийство смерть от собственного оружия (упасть на свой меч) хорошо известна. Описание подобного сюжета дается в Круге Земном в Саге о Хальвдане Черном. Здесь присутствует эпизод, в котором конунг Хальвдан забрал у берсерка Хаки девушку, на которой Хаки хотел жениться. Хаки пытался догнать людей конунга и какое-то время преследовал их, «но спустившись на лед озера, — как говорится в саге, — он воткнул рукоятку меча в лед и навалился на острие. Меч пронзил его насквозь и Хаки тут же умер»²².

Подобный же эпизод представлен в Старшей Эдде в Речах Гримнира, только там он имеет совершенно иную окраску и является божественным наказанием. Конунг Гейррёд приказал схватить пришедшего к нему Гримнира-Одина и посадил на восемь дней между двух костров. Гримнир предсказал смерть, предназначенную для Гейррёда: «Игт получит / мечом пораженного, / конец твой настал; / разгневаны дисы, / увидишь ты Одина, / коль смеешь — приблизься!»

Это предсказание немедленно сбывается: «Конунг Гейррёд сидел, держа на коленях меч, наполовину обнаженный. Услыхав, что Один тут, он встал, чтобы оградить его от огня. Меч выскользнул у него рукоятью вниз. Конунг споткнулся и упал ничком, а меч пронзил его, и он умер»²³.

Третья группа сюжетов — смерть от собственного оружия в бою — в сагах встречается наиболее часто. От своего оружия в таких случаях гибнут те, кто по сюжетной линии саги нарушает писанные или неписанные правила и традиции, или же те, кто лишен удачи и счастья.

Подобный эпизод мы имеем в Саге о Ньяле при описании боя между Атли, сыном ярла Арнвида из Восточного Гаутланда и Хрутом, бывшим на тот момент дружинником конунга Харальда Серая Шкура. Отец Атли Арнвид — вероятно тот самый ярл Арнвид, который, как это известно из другого источника — Саги об Эгиле, — неоднократно вступал в конфликт с конунгом Хаконом Добрым из-за даней²⁴. Сам Атли «был объявлен вне закона как датским, так и шведским конунгом»²⁵. И вот Атли подкараулил корабли Хрута, направляющиеся в Данию, и вступил с ним в бой. В ходе боя, как говорится в саге, «кто-то камнем попал Атли в руку, и он выронил меч. Хрут подхватил меч, отрубил им Атли ногу, а затем нанес смертельную рану»²⁶.

Здесь от собственного оружия погибает Атли, чей отец конфликтовал с конунгом, а сам он за свое разбойное поведение был объявлен вне закона, да еще и вступил в бой с одним из главных героев саги Хрутом, чья доблесть и храбрость неоднократно подчеркиваются в тексте саги.

Подобный сюжет есть в саге о Хальвдане Эйстейнссоне при описании поединка главного героя саги Хальвдана с его противником Ульвкеллем Сниллингом. Ульвкелль по сюжету саги ведет себя недостойно: в нескольких битвах он бежит с поля боя. Столкнувшись в поединке с главным героем саги, Ульвкелль страдает от собственного оружия. «Он (Хальвдан. — А. Ф.) вспрыгнул на Ульвкелля, выхватил у него меч, ударил лезвием по носу [Ульвкеллю] и предложил тому защищаться»²⁷, после чего Ульвкелль был убит.

К этому же типу сюжетов смерти от своего оружия можно отнести эпизод с йомсвикингами в Саге об Олаве сыне Трюгтви. Свейн Вилобородый однажды устроил тризну по своему отцу Харальду, на которую были приглашены йомсвикинги. Йомсвикинги дали во время тризны обет пойти походом на ярла Хакона (правившего на тот момент большей частью Норвегии), и один из вождей йомсвикингов, Вагн сын Аки, также дал обет пойти походом в Норвегию, «и не возвращаться, пока он не убьет Торкеля Глину (который тогда был в войске ярла Хакона. — А. Ф.) и не ляжет в постель с Ингибьёрг, его дочерью»²⁸. Далее события развивались следующим образом: Йомсвикинги вступили в бой с ярлом Хаконом и его сыном ярлом Эйриком и потерпели поражение. Вагн сын Аки среди прочих был захвачен в плен и Торкель Глина на правах победителя собирался его убить. «И он подбежал и замахнулся секирой, но викинг Скарди, который стоял со связанными ногами, покачнулся и рухнул под ноги Торкелю, и Торкель свалился ничком на него. Тут Вагн схватил секиру Торкеля, взмахнул ей и зарубил Торкеля насмерть»²⁹. После

этого ярл Эйрик, сын Хакона, подарил Вагну жизнь и отпустил его на свободу. Более того, Эйрик женил Вагна на дочери Торкеля Глины Ингибьёрг. То есть, Вагну полностью удалось выполнить свой обет, что придает данному сюжету смерти от собственного оружия некоторый провиденциалистский оттенок, связанный с наличием или отсутствием у персонажа Удачи и Счастья.

Особенно яркий сюжет, описывающий смерть от собственного оружия, мы имеем в Саге о Греттире. Греттир был объявлен вне закона в Исландии, однако в саге постоянно говорится о том, что это был достойный человек и мужественный воин. За его голову была назначена награда и он скрывался. Торбьёрн Крючок, соблазнившись наградой, при помощи колдовства отыскал Греттира, напал на него и убил. Причем бой был неравным: Греттир был болен и при смерти. В тексте саги это убийство оценивается отрицательно: спутники Крючка «не одобряли его поступка», родичи Греттира «сочли, что Крючок подло поступил, убив умирающего и к тому же с помощью колдовства», и в целом, как говорится в саге, «все порицали Крючка за то, что он сделал»³⁰. Вскоре за этот недостойный поступок Торбьёрн Крючок был наказан. Брат Греттира Торстейн Дромунд нашел Крючка и встретился с ним. Крючок не знал, что Торстейн родич Греттира, и стал похвастаться перед ним своим мечом, который раньше принадлежал убитому им Греттиру. Торстейн, обманув Крючка, попросил взглянуть на меч: «Дромунд взялся за меч и в тот же миг высоко занес его и ударил Крючка. Удар пришелся по голове и был так силен, что меч раскроил череп по самые зубы, и Торбьёрн мертвый упал на землю»³¹.

В этом эпизоде смертью от собственного оружия наказывается человек, совершивший недостойное убийство, а само наказание является кровной мстью.

Приведенный сюжет тем более интересен, поскольку имеет аналогии за пределами средневекового европейского Севера и встречается в средневековом кавказском эпосе, а именно в нартско-осетинском эпосе. В осетинском эпическом цикле «Хамыц и Батраз» имеется сюжет о том, как герой Батраз отомстил за смерть своего отца Хамыца. Узнав о том, что его отца убил Сайнаг-алдар, Батраз отправился к нему. Сайнаг-алдар не узнал в Батразе сына убитого им человека. Между ними завязался разговор о мечах, и Батраз попросил Сайнаг-алдара показать свой ценный меч:

«Взял юноша (Батраз. — А. Ф.) меч и говорит:

— До чего хорошо меч выкован!

А на нем была зазубрина, и спросил [Батраз]:

— Откуда эта зазубрина на таком славном оружии?

– Чтоб ему ослиные зубы съесть! Это зазубрина от зуба Хамыща». После этих слов Батраз мгновенно зарубил Сайнаг-алдара его же мечом³².

Здесь чрезвычайно интересно совпадение сюжетов скандинавской Саги о Греттире и осетинского эпоса о Батразе. В обоих случаях смерть от собственного оружия происходит в форме кровной мести: Торстейн Дромунд мстит за смерть брата и убивает Крючка его же собственным мечом; Батраз мстит за смерть отца и так же убивает Сайнаг-алдара его мечом. Так же в обоих случаях убийца не узнает мстителя и добровольно отдает ему свой меч. Причем совпадение наблюдается вплоть до деталей: Крючок, завладев мечом Греттира, тотчас же ударил его по голове так, что на мече в середине лезвия получилась зазубрина³³, точно так же зазубрина получилась и на мече Сайнаг-алдара от удара по зубам Хамыща³⁴.

Говоря об аналогиях сюжета смерти от собственного оружия, можно отметить, что есть они не только в скандинавском и осетинском материалах. Подобные сюжеты удалось найти и в другом кавказском эпосе — чечено-ингушском. В эпосе «Муцул и Секки» и в его варианте «Цепа» рассказывается как народный герой задумал убить жестокого князя. В версии «Муцул и Секки» особенно отмечается, что князя Секки может поразить только его собственная шашка. Для этого герой крадет его шашку и ею убивает Секки³⁵. Причем в версии «Цепа» герой особенно акцентирует на этом внимание и восклицает: «Голову князя сносит княжеский меч»³⁶.

На основании изложенного материала можно сделать некоторые предварительные выводы. Смерть от собственного оружия всегда выступает как наказание за нарушение традиций и законов, т. е. за те проступки, которые сами по себе могут караться смертью. В случае с Торбъёрном Крючком и Сайнаг-алдаром это наказание является кровной мстью за убийство родича; в случае с конунгом Гейррёдом в Речах Гримнира это божественное наказание со стороны Одина; в случае с Атли в Саге о Ньяле это можно представить как наказание «отрицательного» персонажа, нарушившего законы (он был объявлен вне закона в Швеции и Дании), вступившего в связи с этим в конфликт с шведским и датским конунгом, да еще и посмеявшегося напасть на одного из главных героев саги.

Согласно «Старшей Эдде» люди, нарушившие клятву или совершившие недостойное убийство (каковыми являются все рассмотренные персонажи), отправляются в Хель : «Там она видела — / шли чрез потоки / поправшие клятвы, / убийцы подлые...»³⁷. (Прорицание Вельвы.)

В случае с Торкелем Глиной герой гибнет от своего оружия пото-

му, что был лишен удачи и так распорядилась судьба: не случайно убитшему его человеку, хотя он и был пленником, ярл Эйрик (будучи союзником убитого!) дарует жизнь. Вагн сын Аки в этом сюжете безусловно выступает как носитель удачи. Он дал обет убить своего врага Торкеля Глину и жениться на его дочери, и ему это удалось. Следовательно, ему удача сопутствует. А Торкель, которому она не сопутствует по сюжету саги, а следовательно и по представлениям того времени, был достоин смерти от своего оружия и даже не был отмщен.

Возвращаясь к древнерусскому дружинному ритуалу клятвы оружием, можно предположить, что в этой клятве смысл «смерти от собственного оружия» имел такое же содержание: наказание за недостойный, «отрицательный» поступок, наказание за нарушение традиций и божественных установлений. На материале русско-византийских договоров это наказание имеет отчетливый сакральный оттенок: оружие, призванное покарать клятвопреступников, по сути выступает как атрибут дружинного бога Перуна.

Таким образом, можно выделить две основных причины, приводящие к подобному наказанию:

1. Нарушение традиции/обычая. В нашем случае — это нарушение русами договора, в приводимых аналогиях — это часто недостойное убийство, подлежащее кровной мести. Причем здесь скандинавские и кавказские аналогии также перекликаются с древнерусскими материалами: в русско-византийских договорах 911 и 944 гг. обязательно оговариваются моменты, связанные с кровной мезтью. Вероятно, в случае с кровной мезтью, человек, достойный смерти от собственного оружия, попадает под категорию «убийцы подлого», упоминавшегося в Проризании Вельвы. Это тем более убедительно, поскольку в тексте проризания «убийцы подлые» помещены рядом с «поправшими клятвы».
2. Отсутствие удачи как одна из причин смерти от своего оружия. (Своеобразное «ритуальное» наказание за отсутствие удачи).

Дополнительные подтверждения тому, что приведенные скандинавские и кавказские материалы являются смысловыми аналогиями дружинной «клятве оружием», можно найти в некоторых элементах клятвы.

Упоминание в клятве Перуна и Волоса (и то, что русы признают, что не будет им помощи от богов в случае нарушения клятвы) перекликается с сюжетом о вмешательстве Одина в судьбу/смерть Гейр-

рёда. Это определенно придает «клятве оружием» некоторый сакральный оттенок.

В связи с клятвой на оружии можно привести также болгарские (придунайские болгары) и аварские аналогии этому обряду. Еще В. Н. Златарский отметил, что в 67 статье «Ответов папы Николая I на вопросы болгар» папа отмечает существование у придунайских болгар клятвы оружием: «Вы утверждаете, что у вас был обычай всякий раз, когда вы собирались связать кого-либо клятвой по какому-либо делу, класть перед собой меч, им и клялись...»³⁸.

Для авар Менандр также указывает подобный обряд. Авары строили мост через Саву, и каган, чтобы убедить ромеев в том, что строительство ведется не с целью нападения, приносит клятву: «Он произнес ее, следуя закону аваров: обнажив меч, он произнес на себя и на весь народ аварский следующие проклятия: „Да будет он сам и все племя аварское истреблено мечом; небо и бог на небе сущий, да пустят на них сверху огонь; да падут на них окрестные горы и леса; река Сай, разлившись, да покроет их, — если он строит мост на Сае с каким-либо дурным намерением против римлян“»³⁹. Клятва аварского кагана здесь очень похожа на клятву Руси: в обоих случаях присутствуют одинаковые элементы. Трудно сказать, насколько в клятве кагана истребление племени аварского мечом соответствует по смыслу смерти от собственного оружия. Хотя В. Н. Златарский и считает, что в данном случае «тот, кто нарушит клятву, станет жертвою того же самого меча, которым он клялся»⁴⁰, тем не менее здесь речь может идти о смерти всех аваров на войне, порабощении и уничтожении всего народа в целом и др.

Особенно интересен тот факт, что рассмотренный сюжет «смерти от собственного оружия» имеет достаточно широкие параллели и встречается, помимо древнерусского, в скандинавском и восточном (тюркском) материалах. На основании этих аналогий можно говорить о единообразии мифологических и этнокультурных форм, на основе которых складывается раннегосударственная политическая (потестарная) культура.

Важен факт использования языческой клятвы именно в договоре с Византией. Известно, что, в целом, реакция христианского мира на языческие обряды была однозначно отрицательной. В этом отношении можно указать также отмеченное В. Н. Златарским известие в упомянутых выше «Ответах папы Николая I на вопросы болгар». Говоря о болгарской клятве оружием, папа Николай I пишет: «Но мы прежде всего считаем недостойным клясться не только мечом, но также и другим чем-либо созданным... Поэтому должно клясться богом, которого люди должны любить и почитать, на которого следует

возлагать всякую надежду и упование и от которого прежде, чем от каких-либо тварей, всегда должно ожидать помощи...»⁴¹. Приведенный пример, однако, является «книжной», христианской реакцией на языческие обряды. В реальной политической жизни дело могло обстоять по-другому. Известен случай, когда при заключении в 817 г. мира между болгарским царем Омортагом и византийским императором Львом V Армянином также использовались языческие обряды. Причем некоторые из этих обрядов совершал сам император Лев V (к огромному возмущению византийских хроник и агиографических сочинений)⁴².

Для византийской стороны с ее развитой дипломатической практикой, как оказывается, «клятва оружием» со стороны языческой Руси была вполне достаточной, а главное приемлемой формой подтверждения договора. Закрепление договора подобной клятвой вполне устраивало Византию. Это позволяет рассматривать «клятву оружием» — языческую традицию, связанную с определенными мифологическими представлениями, — как действительный элемент раннегосударственной политической культуры и (что может быть более важно для Руси этого периода) как элемент формирующейся дипломатии.

Примечания

- ¹ Бартольд В. В. Арабские известия о руссах // Бартольд В. В. Сочинения М., 1963. Т. 2. Ч. 1.
- ² Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962.
- ³ Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- ⁴ Пашуто В. Т., Новосельцев А. П. Древнерусское государство и его международное значение. М.; Л., 1968.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Литаврин Г. Г. Византия и Русь в IX–X вв. // История Византии. М., 1967. Т. 2.
- ⁷ Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси: IX — первая половина X в. М., 1980.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- ¹⁰ Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
- ¹¹ Лонгинов А. В. Договоры русских с греками, заключенные в X в. Одесса, 1904.

- 12 *Каиштанов С. М.* О процедуре заключения договоров между Византией и Русью в X в. // *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе.* М., 1972. С. 214–215.
- 13 *Васильев М. А.* Степень достоверности известия «Повести Временных Лет» о процедуре ратификации русско-византийского договора 944 г. в Киеве // *Древнейшие государства Восточной Европы.* 1998 г. М., 2000. С. 65.
- 14 Там же. С. 71.
- 15 *Горский А. А.* К вопросу о русско-византийском договоре 907 г. // *Восточная Европа в древности и средневековье. Международная договорная практика Древней Руси.* IX чтения памяти В. Т. Пашуто. М., 1997. С. 7.
- 16 *Повесть Временных Лет.* СПб., 1996. С. 17.
- 17 Там же. С. 18.
- 18 Там же. С. 24.
- 19 Там же. С. 26.
- 20 Там же. С. 26.
- 21 Там же. С. 34–35.
- 22 *Снорри Стурлуссон.* Круг Земной. М., 1995. С. 40.
- 23 *Беовульф.* Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. Библиотека всемирной литературы. М., 1975. Т. 9. С. 215.
- 24 *Исландские Саги:* В 2 т. СПб., 1999. Т. 1. С. 174.
- 25 Там же. Т. 2. С. 57.
- 26 Там же. С. 58.
- 27 *Глазырина Г. В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. М., 1996. С. 81.
- 28 *Снорри Стурлуссон.* Круг Земной. С. 120.
- 29 Там же. С. 124.
- 30 *Исландские Саги.* Т. 1. С. 751–753.
- 31 Там же. Т. 1. С. 758.
- 32 *Нарты.* Осетинский героический эпос. Т. 2. М., 1989. Т. 2. С. 285.
- 33 *Исландские Саги.* Т. 1. С. 751.
- 34 *Нарты.* Осетинский героический эпос. Т. 2. С. 285.
- 35 *Чечено-ингушский фольклор.* М., 1940. С. 250.
- 36 *Дахкильчов И. А.* Предания чеченцев и ингушей о кровной мести // *Фольклор и этнография.* Л., 1977. С. 182.
- 37 *Беовульф...* С. 187.
- 38 *Златарски В. Н.* Избрани призведения. София, 1972. Т. 1. С. 181.
- 39 Там же.
- 40 Там же.
- 41 Там же.
- 42 Там же. С. 182–186.

М. А. Васильев
(Москва)

Русь в 980-е годы: выбор религиозных альтернатив

Не говорите: *иначе нельзя было быть*. Коли было это правда, то историк был бы астроном и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как и затмения солнечные. Но провидение не алгебра. Ум человеческий, по простонародному выражению, не пророк, а угадчик, он видит общий ход вещей и может выводить из одного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть *случая* — мощного, мгновенного орудия провидения¹.

А. С. Пушкин

С опорой в первую очередь на статьи «Повести временных лет» (ПВЛ) под 986 и 987 гг., содержащие рассказ о так называемом выборе (испытании) вер великим князем Владимиром и его окружением, а также сообщения арабского ученого-естествоведа и врача Ша-раф аз-Замана Тахира ал-Марвази (конец XI — начало XII в.) и персидского писателя Мухаммада ал-Ауфи (первая половина XIII в.) о направлении «царем русов», носившим «титул» «Буладмир» (т. е., согласно принятому в науке толкованию, князем Владимиром), послов к правителю Хорезма с целью выяснения преимуществ ислама², в научной литературе принято рассматривать четыре принципиально возможные религиозные альтернативы (ислам, иудаизм, христианство западно-римского и греко-православного обрядов), среди которых правящие верхи Древней Руси могли выбирать государственную монотеистическую религию, которая должна была прийти на смену «изжившему себя» язычеству.

Между тем в историографии ранее не принималось во внимание потенциальное существование еще одной, пятой исторически реальной религиозной альтернативы, учет которой способен внести существенные коррективы в традиционно устоявшуюся в специальной литературе проблематику «выбора вер» верхами Древнерусского государства в 980-е гг.

В начале своего великого киевского княжения будущий креститель Руси предпринял «первую (языческую) религиозную реформу» (введение христианства являлось второй религиозной реформой Владимира). «Повесть временных лет» в статье под 980 (6488) г. содержит о ней следующую информацию: «И нача княжити Володимерь в Киевѣ единъ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарыгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ...»³. Вслед за Киевом аналогичные в религиозном и политико-идеологическом плане действия были предприняты во «второй столице» древнерусской государственности — Новгороде: «Володимерь же посади Добрыну, уя своего, в Новѣгородѣ. И пришедъ Добрына Ноугороду, постави кумира над рѣкою Волховомъ, и жряху ему людье ноугородьстии аки богу»⁴. В Ипатьевской и ряде других летописей уточняется, что это был кумир Перуна («постави Перуна кумира») ⁵. Накануне крещения жителей Киева и Новгорода воздвигнутые здесь ранее кумиры Перуна низринули и «изгнали — похоронили» в соответствии с восточнославянской проводной языческой обрядностью ⁶.

В научной литературе к настоящему времени обосновано суждение, согласно которому *стержем и содержанием* языческого реформирования князя Владимира в 80-е гг. X в. являлось провозглашение княжеско-дружинного бога-покровителя Перуна *общегосударственным «богом богов», верховным божеством страны* ⁷, в чем проявилась ее ярко выраженная *монотеистическая направленность*, что сама эта реформа не являлась маргинальным и малозначимым эпизодом кануна крещения Руси, но представляла собой продуманную политическую и идеологическую акцию, призванную решать задачи общегосударственного масштаба ⁸. В результате для 980-х гг. в древнерусском «поле конфессиональных возможностей» ныне выявляется еще одна точка приложения ситуации «выбора вер» — назовем ее «Перунова альтернатива» (о ее сути подробнее см. далее), в силу ряда объективных и субъективных причин ранее остававшаяся вне должного исследовательского внимания ⁹.

Как правило, рассматривая вопрос о религиозных дилеммах накануне введения христианства, в историографии приходили к мнению о том, что: 1) исторически (едва ли не провиденциально) обусловлено Русь должна была принять крещение только из Византии; 2) восточнославянское язычество же, даже реформированное в 80-е гг. X ст., исчерпало свои внутренние ресурсы, перестало удовлетворять

запросам общественного и государственного развития страны и должно было быть отринуту (пятая конфессиональная альтернатива при этом, естественно, даже не подразумевалась).

С присущей его научному стилю выразительностью сформулировал последнее суждение С. М. Соловьев. Торжество язычества в начале великого княжения Владимира являлось непродолжительным, ибо «русское язычество, — писал историк, — было так бедно, так бесцветно, что не могло с успехом вести спора ни с одной из религий, имевших место в юго-восточных областях тогдашней Европы, тем более с христианством; ревность Владимира и Добрыни в начале их власти, устройство изукрашенных кумиров, частые жертвы проистекали из желания поднять сколько-нибудь язычество, дать ему средства хотя что-нибудь противопоставить другим религиям, подавляющим его своим величием; но эти самые попытки, эта самая ревность и вела прямо к падению язычества, потому что всего лучше показывала его несостоятельность. У нас на Руси, в Киеве, произошло то же самое, что в более обширных размерах произошло в Империи при Юлиане (Юлиан Отступник, римский император в 361–363 гг.; объявил себя сторонником языческой религии, пытался возродить ее в государственном масштабе, предпринял гонения на христиан. — *М. В.*): ревность этого императора к язычеству всего более способствовала окончательному падению последнего, потому что Юлиан истощил все средства язычества, извлек из него все, что оно могло дать умственной и нравственной жизни человека, и тем всего резче выказалась его несостоятельность, его бедность пред христианством»¹⁰.

По мнению В. Н. Топорова, «славянская языческая религия, особенно на Руси в конце X века, находилась в состоянии глубокого кризиса. Довольно слабые связи между членами пантеона („высших“ божеств. — *М. В.*), рыхлость и приближенность самого состава его, наконец, лишь частичная антропоморфизация богов, не вполне отделившихся от природных сил (что делает само понятие бога применительно к большинству „божеств“ относительным), — всё это обусловило не только внешнее, но и внутреннее поражение язычества»¹¹.

Что же касается первого из приведенных тезисов, то не лишеным раскрепощающего воздействия от историографического топоса нам представляется следующее суждение, находящееся в русле альтернативно-исторических размышлений. «Выбор Владимира был, очевидно, выбором „нормальным“ и вероятным, но все же это отнюдь не делает его из вероятного единственно возможным, — писал Д. Е. Фурман. — История говорит нам, что ситуация выбора новой религии народом, выросшим из стадии языческих верований, — ситуация громадной степени свободы, когда очень многое зависит от

случайных обстоятельств, от сложившейся в данный момент ситуации». И далее, не без изрядной доли саркастичности: «Вообще пост-фактум все представляется более „закономерным“, чем это было на самом деле — сознание „обслуживает“ уже принятое решение... Это надо учитывать, когда мы читаем летопись. Прими Владимир иное решение, летопись была бы иной, а позднейшие историки писали бы что Владимир „естественно“ не мог принять христианство у Византии, с которой Русь находилась в постоянной вражде, ...и пришел, например, к „единственно возможному“ решению — принять христианство у далеких соседей, с которыми войн не было, и т. д. и т. п., а кто-нибудь наверняка утверждал бы, что есть таинственная связь между русской душой и католицизмом»¹². (Ср. в связи с высказываниями Д. Е. Фурмана следующую мысль Ю. М. Лотмана: «Случайное в отношении к будущему выступает как исходная точка закономерной цепи последствий, а в отношении к прошлому ретроспективно осмысливается как провиденциально-неизбежное»¹³.)

Действительно, одна из специально рассматриваемых нами далее исторически возможных религиозных альтернатив Руси в 80-е гг. X в. — выбор в качестве государственной религии христианства западно-римского или византийско-православного обряда, крещение «от латин» или «от греков» — имела в раннем средневековье для многих стран и народов Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европы вполне реальный характер.

«Проблема выбора перед правителями центральноевропейских и балканских стран, — писали Г. Г. Литаврин и Б. Н. Флоря, — состояла не в предпочтении той или иной новой религии, а в выборе между двумя главными христианскими религиозными центрами, от одного из которых надлежало принять новое вероисповедание», т. е. в выборе между Римом и Константинополем. «Но и так вопрос стоял далеко не для всех этих стран». Для Карантании, Чехии, Польши и Полабья принятие христианства от латинской церкви было predeterminedено «всей системой внешних связей и международных отношений той эпохи». «В какой-то мере возможность выбора между западноримской и восточнохристианской церковью открывалась перед хорватской и сербской знатью, и в значительной мере свободно этот выбор был осуществлен правящими верхами Болгарии и мадьярских княжеств...»¹⁴.

«Существенно иначе проблема выбора, — подчеркивали Г. Г. Литаврин и Б. Н. Флоря, — представала перед правителями Древней Руси, граничившей не только с христианскими, но и с мусульманскими странами». Далее исследователи остановились на причинах, по которым не ислам, а христианство стало реальным «вектором конфессионального выбора»¹⁵.

Для последующего изложения особо существенна следующая их констатация: «...Выбор между Римом и Константинополем был далеко еще не предрешен к 80-м годам X в.»¹⁶. А. П. Новосельцев также писал, что «колебания в выборе между византийским вариантом христианства и римским в Киеве продолжались долго... Были колебания и в 80-х гг.»¹⁷. Ученый отметил, в частности, что, как то следует из рассказа ПВЛ о публичном диспуте в присутствии Владимира представителей иудаизма, ислама и двух ветвей христианства о характере и преимуществах своих конфессий, «вопрос о том, где креститься (или, точнее, как) — от Византии или от Рима, не был ясен и в конце дискуссии даже для бояр (т. е. ближайшего окружения князя. — М. В.), помянувших добром Ольгу, крестившуюся в Византии»¹⁸.

Проблему выбора между Римом¹⁹ и Константинополем можно обозначить как *первую исторически реальную религиозную дилемму, альтернативу Руси в 980-е гг.*

Особого специального внимания требует также вторая из обозначенных выше сентенций и *вторая — языческая* — отчетливо вычленяющаяся ныне *религиозная дилемма*.

В историографии, хотя и весьма нечасто, звучали суждения о неисчерпанности ресурсов язычества ко времени введения христианства. По мнению Г. М. Филеста, например, «древнерусская религиозная система не оставалась неизменной, постепенно приспособляясь к нуждам раннефеодального государства». Складывалась религия, способная со временем обеспечить идеологические потребности киевской феодальной знати, свидетельством чему служит «первая религиозная реформа» князя Владимира: «Формируется единое учение, празднично-обрядовый комплекс, возвышается жречество, т. е. делается все для превращения ранненациональной религии в рафинированную национальную религию»²⁰. Впрочем, Г. М. Филест далее писал: «Проведением религиозной реформы Владимир лишь на время замедлил, но не прервал окончательно процесс проникновения христианства на Русь»²¹. Более последователен был Ю. В. Кривошеев: «Язычество ко времени крещения не только не исчерпало себя, но и обладало еще достаточно мощным потенциалом для дальнейшего движения»²². Однако данная историографическая линия научных разысканий в специальной литературе развития не получила.

Обсуждаемая далее вторая конфессиональная дилемма Древнерусского государства в 980-е гг. может быть сформулирована следующим образом: существовала ли, помимо обычно («топосно») указываемых четырех, *пятая, языческая религиозная альтернатива, т. е., в нашем понимании, являлось ли исторически возможным более длительное, чем примерно около десятилетия*

(980–988 гг., по хронологии ПВЛ; реально — 978 [?, в том случае, если «первая религиозная реформа», как то буквально следует из текста летописи, была проведена сразу после вокняжения Владимира в Киеве] — 989 [наиболее вероятная дата крещения киевлян, т. е. начала массовой христианизации населения страны] гг.), *функционирование на Руси культа Перуна в качестве официального общегосударственного?* В историографии этот вопрос практически не ставился. Лишь у Л. Н. Гумилева мы нашли слабый намек на пятую религиозную дилемму: в связи с анализом ситуации «выбора вер» при Владимире историк отметил, что «можно было примкнуть к новому, возникшему только что культу Перуна», но тут же отверг этот вариант, потому что он не удовлетворял «сердцам народа»²³.

Прошлое человеческого общества безальтернативно в том отношении, что состоит из событий уже реализовавшихся, происшедших; варианты лишь трактовки исторически случившегося («ставшего»). Изучение свершившегося прошлого и его интерпретации и являются традиционной областью «строгих» научных исследовательских построений и гипотез. Вместе с тем подход с точки зрения истории альтернативной позволяет данную область существенным образом расширить, вводя в научные исторические разыскания те ракурсы, которые по определению остаются за рамками интерпретаций традиционного характера. Именно они позволяют увидеть такие повороты проблем, которые при «строгом» подходе неминуемо (но с этих позиций вполне закономерно и оправданно) остаются вне пределов обсуждения ученых.

Отечественная наука со второй половины 1980-х гг., в поисках новых парадигм развития гуманитарного знания, активно обратилась к обсуждению проблематики исторической альтернативистики, исторических ретроальтернатив²⁴. Это во многом обуславливалось глубоким идеологическим кризисом, связанным с крахом «марксизма-ленинизма» в качестве господствующей идеологии и «единственной подлинно научной базы» исторических разысканий; общей внутривосточной ситуацией, когда страна оказалась на историческом перепутье, в ситуации вариантного выбора дальнейших путей развития. Не меньшее, можно полагать, значение имело и то, что отечественные ученые получили возможность не только обдумывать, но и публично высказывать суждения, выходявшие за пределы ранее приемлемого и дозволенного официальной идеологией.

С неизбежностью при этом в качестве одной из насущных методологических и общетеоретических проблем встал вопрос о принципиальной научной допустимости и корректности альтернативно-исто-

рического подхода, о возможности и необходимости изучения действительности не только реально воплотившейся, но и действительности виртуальной (т. е. умозрительно сформулированной, при известных допущениях²⁵). Превалирующим при этом являлось в целом положительное решение обозначенного вопроса.

Одним из первых проблему назревшей потребности разработки ретроальтернативных подходов к историческому процессу поднял И. Д. Ковальченко. «Изучение историком возможностей той или иной действительности имеет... свои особенности, — писал он в статье 1986 г. — Эта общественная действительность в том виде, как она совершилась, была инвариантной, т. е. однозначной... Но эта инвариантность часто была результатом одной из поливариантных, многозначных возможностей, заключенных в предшествующей этой действительности исторической реальности»²⁶. В «общественно-историческом развитии претворение в действительность многих (можно сказать — большинства) возможностей имеет... вероятностный характер. Значит, надо искать способы измерения этой вероятности... Естественное стремление к оценке потенций исторического развития является одним из факторов, определяющих растущий интерес историков к изучению так называемых альтернативных ситуаций в историческом развитии»²⁷. «Важное место, которое занимают альтернативы в историческом развитии, обуславливает необходимость их изучения историками. Возникающие порой сомнения в такой необходимости неосновательны. Игнорирование альтернативных ситуаций обедняет историческую реальность»²⁸. В более поздней работе ученый вернулся к этой теме: «Познание прошлого имеет две тесно взаимосвязанные задачи. Во-первых, это показ того, „как это было“ в его инвариантности. Во-вторых, это объяснение того, „почему было так, а не иначе“. Здесь требуется учет наличия объективных поливариантных, альтернативных возможностей... Тем самым будет не только углубляться познание прошлого, но и обобщаться исторический опыт. Историки должны и могут увеличить свой вклад в решение указанных задач»²⁹.

«Говорят, что история не имеет сослагательного наклонения, — отмечал В. П. Данилов. — Конечно, если иметь в виду явления и события ушедших времен, то они таковы, какими состоялись...» Однако «всегда есть проблема выбора конкретного способа реализации того или иного исторического процесса, выбора путей, форм и сроков решения тех или иных задач, которые возникают перед обществом. Отказ от „сослагательного наклонения“ в этих случаях для историка практически означает автоматическое одобрение всего того, что совершилось, и только потому, что оно совершилось. История

предоставляет людям возможность выбора путей и способов дальнейшего развития (в пределах определенных объективных условий) и уже поэтому требует от историка анализа и оценки не только состоявшегося варианта, но и вариантов несостоявшихся. Иначе история приобрела бы какой-то мистический характер, а занятия ею утратили бы смысл»³⁰.

«Это ведь только кажется, — писал Н. Я. Эдельман, — будто историк, признающий все действительное естественным, „разумным“, нейтрален и объективен. Он просто думать не хочет о погибшей альтернативе, несбывшихся возможностях...»³¹.

По мнению А. Я. Гуревича, «обсуждение вопроса о таящихся в „исторической материи“ потенциях и вариантах неизбежно и логично возникает при отказе от идеи всеобщего детерминизма, которая еще недавно господствовала в нашей историографии. Нетрудно видеть, что проблема альтернативности теснейшим образом связана с пониманием того, что люди участвуют в историческом процессе не только в роли „актеров“, но и в качестве его „авторов“. Отсюда недалеко до идеи „несвершившейся истории“. Обсуждение этой идеи, несмотря на ее критику теми, кто повторяет тезис „история не имеет сослагательного наклонения“, на мой взгляд, могло бы приобрести существенное эвристическое значение. Тут мы вступаем на почву интеллектуального эксперимента в истории и вместе с тем предохраняем себя от неоправданных „спрямлений“ и упрощений действительного хода событий»³².

«...Историческая наука исключает сослагательное наклонение („если бы — то...“). И это понятно: если ставится задача описать и объяснить какое-то событие... то всякие чисто умозрительные (виртуальные) конструкции тут неуместны», — подчеркивал И. В. Бестужев-Лада³³. Однако если рассматривать «чисто прогностические сценарии альтернативных вариантов развития событий при различных допущениях», «тогда история предстает не как цепь фатально predetermined событий, которые можно лишь констатировать, а как совокупность причинно-следственных процессов, которые при иных условиях вполне могли быть... иными». «Ретроальтернативистика способна, по нашему мнению, развить теорию упущенных возможностей в том или ином историческом процессе...»³⁴.

Вообще же альтернативистический подход ныне занимает существеннейшее место в общетеоретических построениях (в том числе отечественных ученых), связанных с познанием особенностей общественного развития. «Принципиально важное значение, — специально отмечал Л. И. Абалкин, — имеет... современный взгляд на развитие общества, основанный на теории социальных альтернатив. Он отри-

цает однозначно заданную логику общественных преобразований, линейность движения от низших форм развития к высшим, допускает реальную вероятность разных типов прогресса или регресса»³⁵.

Строго говоря, потребность и даже обязательная необходимость научных альтернативно-исторических построений методологически вытекает уже из принципа дополнительности, впервые сформулированного Нильсом Бором. В соответствии с ним, ни одна теория не может описывать объект исследования столь исчерпывающим образом, чтобы исключить возможность альтернативных подходов.

Как писали в связи с принципом дополнительности И. Пригожин и И. Стенгерс, «различные языки и точки зрения на систему могут оказаться дополнительными. Все они связаны с одной и той же реальностью, но не сводятся к одному-единственному описанию. Неустраняемая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования божественной точки зрения, с которой открывается „вид“ на всю реальность»³⁶. По убеждению членов редколлегии одного из выпусков альманаха «Анналы», специально посвященного альтернативности истории, «принцип дополнительности должен быть положен в основу формирующейся новой научной парадигмы в гуманитарных науках. Его применение при изучении „мира людей“ необходимым образом предполагает переосмысление роли феноменов альтернативности и многовариантности в человеческой истории»³⁷.

Обращение к исторической альтернативистике отечественных ученых, таким образом, имеет глубинные общенаучные основания (помимо отмеченных иных). На одно из них мы указали выше. Чтобы раскрыть другое, целесообразно предпринять краткий экскурс в историю развития европейской научной, в том числе исторической, мысли в последние несколько веков.

Под влиянием успехов естественных наук в XVII–XVIII ст. в умах ученых сложилась идея существующей и реализующейся в природе закономерности: устойчивая повторяемость химических и физических процессов и предсказуемость их результатов «стали рассматриваться как неотъемлемые свойства причинности как таковой»³⁸. Сформировавшаяся тогда ньютоновская наука (или «ньютонианство»), писали И. Пригожин и И. Стенгерс, исходила из «представления о мире, действующем по единому теоретическому плану и низводящем неисчерпаемое богатство и разнообразие явлений природы к унылому единообразию приложений общих законов»³⁹; «с принятием законов Ньютона природа становится законопослушной, покорной и предсказуемой вместо того, чтобы быть хаотичной, нерегулярной и непредсказуемой»⁴⁰.

Перенесение указанной концепции причинности и закономерности на ход общественного развития имело следствием то, что история стала восприниматься как взгляд в прошлое из будущего, как «взгляд на происшедшее с точки зрения какого-то представления о „норме“, „зако́не“, „коде“ — о том, что возводит происшедшее в ранг исторического факта и заставляет воспринимать события как имеющие смысл», — писал Ю. М. Лотман. На этой основе формируется «представление о некоей идеальной модели исторического развития, „правильном“ решении задачи». В итоге идея закономерности исторического процесса становится фундаментом исторической науки⁴¹.

Европейское Просвещение, отмечал далее Ю. М. Лотман, определило вектор исторического развития как прогрессивное движение в рамках шкалы «предрассудки — просвещение». «Характеристика шкалы могла меняться и менялась... но представление о единстве мировой лестницы и о том, что ее верхние ступеньки прогрессивнее нижних, оставалось как бы неизбежным признаком научного подхода к истории»⁴².

«Развитие дарвинизма и выработанная на его основе модель эволюции как общей основы научного знания повлияли на историю в том же направлении, но и с существенными коррективами: если просветитель видел в истории результат сознательных усилий „темных“ или „светлых“ личностей, то наука XIX в. стала подчеркивать значение объективных факторов, ускользающих от воли и сознания отдельного человека. Эволюция мыслилась как процесс целесообразный и одновременно бессознательный, совершающийся через людей, но помимо их воли. <...>

Борьба с романтическими концепциями истории, противопоставлявшими идею закономерности истории личной активности отдельного человека, толкала историческую науку к тому, чтобы отождествлять объективность с внеличностью и бессознательностью исторических процессов. Это наложило печать и на историософию Гегеля, и на концепцию историков Реставрации, а также и на многие разновидности экономического материализма»⁴³.

«Классическая наука, — констатировали И. Пригожин и И. Стенгерс, как бы суммируя сказанное выше, — была порождена культурой, пронизанной идеей союза между *человеком*, находящимся на полпути между божественным порядком и естественным порядком, и *богом*, рациональным и понятным законодателем, суверенным архитектором, которого мы постигаем в нашем собственном образе»⁴⁴.

Очевидно, что механистический редукционистский подход к историческому процессу не был способен описать его в должной мере полно и адекватно. Нельзя не заметить, писал Ю. М. Лотман, «что закономерное в истории ведет себя (на фоне закономерностей, господствующих

щих на других уровнях структуры мира) несколько неожиданным образом и ставит нас порой перед трудно объяснимыми парадоксами»⁴⁵. «...В области истории предсказуемость еще не совершившихся событий исключительно низка... Подобная ситуация возможна лишь в том случае, если в развивающуюся по своим закономерностям систему извне вторгаются возмущающие ее факторы. Но факторы, вторгающиеся извне, по отношению к системе выступают как случайность, и признать их постоянное воздействие на результат процесса означает потребовать внимание к той самой случайности, которая исключается из „факторов истории“»⁴⁶. «Можно сказать, что в тех сферах истории, где люди играют роль частиц крупного размера, включенных в броуновское движение гигантских сверхличностных процессов, законы причинности предстают в своих простых, можно сказать, механических формах. Там же, где история предстает как огромное множество альтернатив, выбор между которыми осуществляется интеллектуальной и волевой силой человека, необходимы поиски новых и более сложных форм причинности»⁴⁷.

В то время как в гуманитарных науках продолжались поиски глубинных закономерностей историко-культурного процесса, явно не укладывавшегося в «ньютоновскую» редуционистско-механистическую модель, на другом конце «научного тоннеля» «слышатся мощные взрывы: появляются работы химика и физика, лауреата Нобелевской премии, бельгийца русского происхождения Ильи Пригожина, посвященные необратимым процессам в химии и физике, роли случайности и непредсказуемости в структуре мира как такового»⁴⁸, произведшие переворот в научном мышлении и общенаучной методологии, ставшие революцией в естествознании.

То принципиально новое, что внесли в понимание закономерностей развития материи, неживой и живой, идеи И. Пригожина и в существенной мере опирающейся на его работы Брюссельской школы, состоит в следующем.

Подавляющее большинство систем во Вселенной носит открытый характер, т. е. системы обмениваются энергией, веществом и информацией. Это наводит на мысль, что реальность отнюдь не является ареной, на которой господствуют стабильность, порядок и равновесие, что главенствующую роль в окружающем нас мире играют неустойчивость и неравновесность. К числу открытых систем принадлежат и системы социальные, «а это означает, что любая попытка понять их в рамках механистической („ньютоновской“. — М. В.) модели заведомо обречена на провал»⁴⁹. Следовательно, к социальным системам в целом приложимы общие принципы, действительные по отношению к открытым системам.

Все системы содержат подсистемы, которые, по терминологии И. Пригожина, непрерывно *флуктуируют* (от лат. *fluctuatio* 'колебание' — случайное отклонение физических величин от их среднего значения; происходят у любых величин, зависящих от случайных факторов). Иногда определенная флуктуация или их сочетание могут стать настолько сильными, что существовавшая прежде системная организация не выдерживает напора флуктуаций и разрушается. Этот переломный момент И. Пригожин обозначил термином *точка бифуркации* (от лат. *bifurcatio* 'раздвоение')⁵⁰.

Согласно теории изменения, когда на систему, находящуюся в сильно неравновесном состоянии, действуют, угрожая ее структуре, флуктуации, наступает критический момент — система достигает точки бифуркации. *В точке бифуркации принципиально невозможно предсказать, в какое состояние перейдет система.* Случайность подталкивает то, что остается от системы, на новый путь развития, а после того как путь (один из многих возможных) выбран, вновь вступает в силу детерминизм — и так до следующей точки бифуркации. Таким образом, в рассматриваемой теории случайность и необходимость выступают не как несовместимые противоположности: в судьбе системы они играют равно важную роль, взаимно дополняя друг друга⁵¹.

«Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, — писали И. Пригожин и И. Стенгерс, — детерминистическое описание становится непригодным. Флуктуация вынуждает систему выбрать ту ветвь, по которой будет происходить дальнейшая эволюция системы»⁵². «...Вблизи точек бифуркации в системе наблюдаются значительные флуктуации. Такие системы как бы „колеблются“ перед выбором одного из нескольких путей эволюции... Небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы. Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже историей (курсив наш. — М. В.)»⁵³. «Для того чтобы восстановить и инерцию, и возможность неожиданных событий, т. е. восстановить открытый характер истории, надо признать ее фундаментальную неопределенность (курсив наш. — М. В.)»⁵⁴.

По сути дела, идеи И. Пригожина и его последователей стали одним из мощных инструментов, позволивших в том числе выйти за границы ранее преобладавшего детерминистического видения исторического процесса, дали такому подходу надежное теоретическое обоснование. История предстала теперь как сфера множества постоянно действующих флуктуаций, как поле множественных потенциальных реальностей, лишь одна из которых реализуется в точке би-

фуркации. Ю. М. Лотман оценил значение этих идей для исторической науки следующим образом: «Одно из следствий общего поворота научного мышления состоит в том, что историка начинают интересоваться событиями не сами по себе, а на фоне поля нереализованных возможностей. Непройденные дороги для историка — такая же реальность, как и пройденные... Клио предстает не пассажиркой в вагоне, катящемся по рельсам от одного пункта к другому, а странницей, идущей от перекрестка к перекрестку и выбирающей путь»⁵⁵. А изучение виртуальных сценариев вероятного выбора и есть предмет исторической альтернативистики.

Вполне закономерно, что в настоящее время и среди отечественных философов укрепляются позиции тех из них, кто выступает за признание онтологического статуса возможности, т. е. возможность, альтернатива все более рассматривается в качестве одного из всеобщих принципов бытия, одной из его основ. «Первое, что сразу бросается в глаза при таком подходе, — писал Я. Г. Шемякин, — сама сфера бытия представляется совершенно иначе. Прежде всего, она как бы резко „расширяется“. Еще важнее то, что сама действительность теряет свой самодовлеющий характер, перестает быть некоей замкнутой на себе системой, „вне“ которой ничего нет и быть не может. Теперь это уже „действительность“ под давлением различных виртуальных миров, она представляется на первый взгляд крепостью, в которую пытаются прорваться различные возможности»⁵⁶. И далее: «...Подобно тому, как прошлая действительность не перестает быть реальной оттого, что она уже в прошлом, так и прошлые возможности не теряют статуса реальности от того, что они находятся в этом временном измерении. Просто они так и остались за гранью „своей“ действительности, той, в которой они могли реализоваться»⁵⁷.

Можно достаточно уверенно прогнозировать нарастание количества работ, связанных с разработкой конкретных ретроальтернативных сценариев хода исторических событий — и не только по указанным выше причинам разного порядка. С широким распространением и применением компьютерных технологий, позволяющих проводить не только виртуальные научные изыскания, но и создавать вторичные, виртуальные миры, становящиеся по мере быстрого развития этих технологий все более «осязаемыми» и превращающимися во «вторую реальность», размывается «умственная блокировка», ставившая преграды перед исследованием того, «что было бы, если...» В том же направлении интеллектуально воздействует, скажем, и такой пользующийся ныне широчайшей популярностью жанр современной художественной литературы, как фэнтези, выстроенный на представлении о единстве реального и заведомо нереального и внутри текста

произведения не допускающий сомнений в достоверности, объективности придуманного писателем мира.

Признание эвристической, общенаучной и методологической ценности, значимости с точки зрения философии истории альтернативных ретроисторических построений требует, вместе с тем, того, чтобы они, оставаясь в рамках науки, отвечали вполне определенным, достаточно жестким критериям.

Во-первых, подобного рода виртуальные конструкции должны удовлетворять параметру своей потенциальной реальности, позволяющему провести рубеж между реально возможными и лишь формально допустимыми сценариями⁵⁸. «Непременным условием при изучении возможностей в историческом развитии, — писал И. Д. Ковальченко, — является выделение реальных и существенных возможностей», при исключении возможностей формальных, т. е. логически допустимых, но на практике заведомо не реализуемых⁵⁹. «...Любая возможность в принципе реальна, — отмечал Я. Г. Шемякин, — только степень приближения к границе с действительностью может быть разной: то, что мы называем „формальной возможностью“, максимально удалено от этой границы, а то, что мы называем „реальной возможностью“, максимально к ней приближено, находится на самой этой границе или уже переходит ее»⁶⁰.

Во-вторых, такие мысленные артефакты должны соответствовать критерию логичности, позволяющему установить непротиворечивость причинно-следственных связей в их построении⁶¹.

В-третьих, наконец, историческая альтернативистика должна находить опору в фактах реально случившегося, в рамках реализовавшейся истории. «...Историческая альтернатива — не просто умозрительное понятие, не некая „умственная конструкция“, создаваемая историками в познавательных целях, — писал в этой связи Б. Г. Могильницкий, — а объективная категория, отражающая реальные связи, существующие в исторической действительности. Историк не конструирует бесконечное число альтернатив по принципу „могло быть и так“, а обнаруживает их в реальной действительности...»⁶². «Имитация альтернативной исторической ситуации и расчет интересующих исследователя показателей, — отмечал Л. И. Бородкин, — всегда основываются на определенных, в той или иной мере вероятных и правомерных допущениях. В имитационно-альтернативных моделях, характеризующих хотя и контрфактические, но возможные ситуации, параметры модели определяются на основе данных, характеризующих реальные состояния изучаемой системы»⁶³.

Но вместе с тем, по нашему глубокому убеждению, не следует полностью и излишне категорично отказываться от формальных, заведомо

мо мало реалистичных (или вовсе нереальных) альтернативно-исторических сценариев. Подобные «мысленные опыты» способны дать дополнительную эвристическую пищу для размышлений над фактами истории и многовариантными путями исторического процесса.

С опорой на эти общие соображения, а также учитывая имеющиеся в литературе опыты конкретных альтернативно-исторических (ретроальтернативных) сценариев разной степени вероятности⁶⁴, вернемся к основной теме работы.

Нельзя не констатировать то обстоятельство, что принятие христианства в качестве официальной государственной религии Руси *именно* на рубеже 980—990-х гг. не являлось исторически предопределенным, неизбежным. Не вызывает сомнений и тот факт, что *выбор конкретного момента для введения христианства и именно из Византии был продиктован исключительно благоприятной внешнеполитической конъюнктурой в отношениях Руси с «империей ромеев»*, которой максимально воспользовался Владимир.

Поэтому нам кажется правомерной постановка следующих вопросов альтернативно-исторического характера.

Как развивалась бы конфессиональная история Древнерусского государства, если бы во второй половине 980-х гг. правящая верхушка Византийской империи не оказалась на грани катастрофы в результате успехов восстания в ее малоазиатских провинциях, что послужило первотолчком в цепи событий, завершившихся принятием Русью христианства в качестве официальной государственной религии? (Именно здесь, как традиционно считается в науке, находилась, используя терминологию И. Пригожина, историческая точка бифуркации, на многие века предопределившая христианско-православный характер восточнославянской цивилизации.) Конкретнее говоря — что было бы, если бы [1] в Азии выступления против константинопольского двора не начались вовсе или оказались [2] менее либо, наоборот, [3] более удачными?

Во всех этих случаях, можно уверенно считать, крайне выгодная для Древнерусского государства реально воплотившаяся во второй половине 80-х гг. X в. внешнеполитическая ситуация в отношении с Византией, носившая *временный, преходящий характер*, не сложилась бы. И это дает нам эвристическое поле для последующих ретроальтернативных построений. Но прежде необходимо оценить степень вероятности того или иного обозначенного варианта развития событий⁶⁵.

В царствование Никифора II Фоки (963—969) и Иоанна I Цимисхия (969—976) в империи шла острая, но преимущественно мирная

борьба провинциальной аристократии со столичной чиновной бюрократией за ликвидацию ее монополии на власть, за участие в управлении страной. Но «путь „мирного“ овладения престолом — через институт соправительства и компромисс с высшей сановной знатью, — писал Г. Г. Литаврин, — оказался несостоятельным. Первый этап борьбы провинциальной аристократии за престол закончился поражением. Начался второй этап — этап ожесточенных вооруженных схваток»⁶⁶. Отсюда для нас важно вывести следующее заключение по позиции [1]: *мятежи аристократии восточных провинций империи второй половины 970-х — второй половины 980-х гг. не являлись исторической случайностью, но были результатом глубокого конфликта в верхах византийского общества, следствием продолжительной борьбы за власть. Иной вопрос — конкретные обстоятельства и время этих выступлений.*

11 января 976 г. умирает Иоанн Цимисхий; императорами-соправителями были объявлены Василий II (976–1025) и Константин VII (976–1028) (в силу склонности к разгульной жизни властвовавший номинально), хотя формально они считались василевсами уже при Никифоре II и Иоанне I. Летом 976 г. поднимает мятеж представитель провинциальной аристократии, ближайший соратник и родственник Цимисхия, domestik схол Востока (начальник над всеми вооруженными силами в восточной части Византии) Варда Склир, провозгласивший себя «императором ромеев». Вскоре в его руках оказалась почти вся Малая Азия, принял его сторону императорский флот. *В случае окончательной победы Склира уже тогда [3], вся последующая ситуация в ее «христианско-русском» ракурсе приобрела бы, можно полагать, существенно иной характер.*

Однако Склир в марте 979 г. в сражении близ Амория был разбит поставленным во главе имперских войск представителем другого знатного аристократического рода — Фок, племянником Никифора II Вардой. Склир бежал и вскоре оказался в качестве почетного пленника у эмира Багдада Адуда (Адуза) ал-Доула Фенна Хосроя. На время обстановка внутри империи стабилизировалась [2].

После смерти Иоанна Цимисхия в 976 г. болгары восстали против владычества Византии и находились в состоянии войны с ней. Их успехи представляли серьезнейшую угрозу для «империи ромеев». В 986 г. Василий II, к тому времени обретший всю полноту власти, предпринял поход на Средец (греч. Сердика, впоследствии София) — центр владений Аарона, одного из двух (наряду с Самуилом) братьев, фактически правивших страной.

Согласно «Истории» Льва Диакона (он начал писать ее после 986 г. и прекратил свой труд в 990–991 гг.), находившегося при вой-

ске в качестве императорского диакона, Василий II двадцать дней безуспешно осаждал город; во время осады болгары неоднократно нападали на византийцев, нанося им страшный ущерб, сожгли осадные орудия; греки испытывали нужду в продовольствии. Поэтому император принял решение снять осаду, и армия начала отход к Константинополю⁶⁷. На второй день отступления болгары напали на нее в Ихтиманском ущелье (в Родопах, к юго-западу от Средца), «перебили большую часть воинов, захватили шатер императора, казну и весь обоз»⁶⁸; «остатки войска с трудом нашли спасение в бегстве по непроходимым горам от преследовавших их мисян (болгар. — М. В.) и вернулись, потеряв всю конницу и обоз, в ромейские пределы»⁶⁹.

Существенным образом дополняют эту информацию сведения арабского историка и врача христианина Яхьи (Йахьи) Антиохийского (Яхья ибн Саид ибн Яхья ал-Антаки; около 980 — предположительно, 1066): «И отправился против них царь с большим войском, и подошел к их городу, именуемому Абâрией (Средец. — М. В.), и осадил его. И пошел слух по его войскам ночью, что перевал им отрезан. И обратился тогда в бегство царь и все его войско во вторник 17 Аба (Августа) 1297 (986), т. е. 7 Раби'а II 376, и устремились к перевалу. И преследовали его болгары и разграбили его обоз и казну, и погибло многое множество его войска»⁷⁰.

Именно разгром в Ихтиманском ущелье, который характеризовался в историографии в качестве крупнейшего поражения Византии за ближайшие четверть века⁷¹, как катастрофа⁷², дал толчок, что следует из источников (Лев Диакон и Яхья Антиохийский), новому витку гражданской войны в Византии, явился исходной «небольшой исторической флуктуацией», в конечном счете приведшей к принятию Русью христианства «от греков» (а не первоначальный успех восстания против константинопольских властей в Малой Азии сам по себе, как то обычно считается; ср. в связи с рассматриваемым вопросом мнение А. Ю. Карпова: «...Основные события, приведшие к общеимперской катастрофе, происходили в Болгарии»)⁷³.

Иными словами, мы полагаем, что начальная хронологическая и событийная грань точки бифуркации, в свершившейся истории реализовавшей потенциально варианты возможности именно в принятии Русью христианства греко-православного обряда, из Византии, может быть приурочена максимально точно — это 17 августа 986 г., жестокое поражение императора Василия II и его войска от болгар в Ихтиманском ущелье (в истории понятие «точка бифуркации», разумеется, далеко не всегда сводится к хронологически одномомент-

ному событию, но ее прохождение зачастую растянуто во времени).

Если бы не поражение, нанесенное болгарами византийской армии под водительством Василия II 17 августа 986 г., можно думать, что баланс военной силы в борьбе с масштабными выступлениями в малоазиатских провинциях империи вполне мог складываться в пользу центральной власти [2]. *В этом варианте развития событий Василию II не потребовалось бы прибегать к военной помощи со стороны Владимира Святославича, а значит, не встал бы и вопрос о крещении Руси именно тогда и именно так, как то произошло.*

Более того, сама весть об ихтиманской катастрофе распространилась быстро и положила, как говорилось, начало в том же году новому витку восстаний в азиатских владениях Византии, поставивших на грань гибели правителей Македонской династии.

К концу 987 г. возглавивший выступление (первоначально вместе с Вардой Склиром [так называемый союз двух Фок], затем единолично) и провозгласивший себя «василевсом ромеев» Варда Фока овладел всей восточной частью Византийской империи, его войска стояли напротив Константинополя, на азиатском берегу Геллеспонтского пролива, а флот контролировал его.

Василий II оказался в крайне затруднительном положении. Император не имел сильной боеспособной армии (значительная ее часть приняла сторону мятежников); восток страны был для него потерян; на западе и севере хозяйничали болгары; Варда Фока пользовался поддержкой значительной части греков. Падение Константинополя казалось делом едва ли не дней. *Фактически во многом повторялась ситуация второй половины 70-х гг. X в., времени максимальных успехов Варды Склира — и с теми же «русско-христианскими» последствиями* [3], т.е. при благоприятном для Фоки развитии событий у Владимира отсутствовали какие-либо серьезные стимулы для официального принятия Русью христианства именно во второй половине 80-х гг. X в. и непременно из Византии. В случае овладения столицей и восшествия на престол новому правителю Византии (будь то Склир на исходе 970-х гг. или Фока десятилетием позже) незачем было обращаться за военной помощью к Руси, ни о каком породнении князя Владимира с правящей династией через брак с багрянородной принцессой речи, разумеется, быть не могло, а отношения с Русью, вероятно, носили бы по крайней мере весьма натянутый характер (о чем см. далее). У Варды Склира, судя по всему, шансы овладеть Константинополем являлись достаточно весомыми⁷⁴. Фока, отрезавший столицу от азиатских провинций с суши и с моря, вполне мог вступить в нее после длительной изнурительной блокады, которую и предпринимал. *В результате исторически воплотившаяся*

греко-православная религиозная альтернатива для Руси в это время не реализовалась бы [3].

Василию II все же удалось найти выход из казалось бы безнадежного положения. Последующую причинно-следственную цепочку событий Яхъя Антиохийский кратко излагает следующим образом: «И истощились его (Василия II. — *М. В.*) богатства, и побудила его нужда послать к царю русов — а они его враги, — чтобы просить их помочь ему в его положении. И согласился он на это. И заключили они между собой договор о свойстве, и женился царь русов на сестре царя Василия, после того, как он поставил ему условие, чтобы он крестился и весь народ его страны...»⁷⁵. Киевский великий князь направил в помощь Василию II многотысячный состоявший по большей мере из варягов отряд, который в 987 г. или весной 988 г. прибыл в Константинополь. Именно он сыграл ключевую роль в том, что решившая исход гражданской войны битва при Авидосе (13 апреля 989 г.) была выиграна армией имперского центра (как и другое важнейшее сражение с мятежниками — при Хрисополе в 988 г.), в ходе нее Варда Фока внезапно умер, и волнения на востоке страны постепенно сошли на нет — провинциальная аристократия на время прекратила борьбу за власть.

Но посылка Владимиром русского корпуса в Византию не означала того, что анализируемая точка бифуркации была пройдена окончательно. Первостепенное значение для великого князя имело выполнение византийской стороной ключевого для Киева параметра заключенной внешнеполитической «сделки» — обусловленный, в частности, крещением Руси, брак Владимира с сестрой правивших василевсов Анной. А. Поппэ в этой связи писал: «Этот языческий князь... добился такого брачного союза, о котором многие христианские правители не могли и мечтать... Решение о принятии новой веры в свете ожидаемых отношений с византийским императором было особенно значимым. Русский князь, став христианином, не только становился членом европейской семьи правителей, но сразу же благодаря рожденной в багряной палате (Порфире, особом покое константинопольского императорского дворца, где появлялись на свет лишь дети правившего в тот момент василевса. — *М. В.*) царственной супруге занимал почетное место в этой иерархии»⁷⁶.

Однако, согласно традиционной в науке точке зрения, Василий II, получив русскую военную помощь, не спешил выполнять данное ранее обещание; резко против брака с «северным варваром» была настроена и Анна. Это вынудило Владимира совершить поход на Корсунь (Херсонес), центр византийских владений в Крыму, и осадить его. Лишь после того, как город был взят, а затем возвращен империи

в качестве брачного выкупа, Анна стала супругой киевского князя. А. Поппэ было высказано⁷⁷ и затем поддержано многими исследователями (Г. Поскальски, Л. Мюллер, В. Водов, М. Арранц и др.)⁷⁸ мнение, согласно которому Владимир выступал в этом эпизоде не как противник, но как союзник Византии, подавляя восстание сочувствовавших «союзу двух Фок» херсонитов⁷⁹. В любом случае, именно и только *после* взятия Корсуни туда прибывает из Константинополя принцесса Анна⁸⁰, брак с которой и стал важнейшим внешне- и внутривосточноевропейским статусным выигрышем Владимира.

*Падение Херсонеса, датируемое в историографии временем после 7 апреля и до 27 июля 989 г.*⁸¹, знаменовало собой завершение прохождения Русью анализируемой точки бифуркации, означало окончательный «выбор вер» в пользу принятия в общегосударственном масштабе христианства греко-православного обряда из Византии.

Но события вполне могли развиваться и кардинально иным образом. Херсонес в конце 80-х гг. X в. был отлично укреплен и считался едва ли не неприступным. Почти со всех сторон город окружало море, с суши он соединялся лишь узким перешейком. Его стены достигали 15 метров в высоту и от 3 до 6–10 метров в толщину; на наиболее опасных участках город окружала вторая, дополнительная стена. Херсониты имели неограниченный доступ к питьевой воде и продовольственные запасы, сделанные на случай осады, к тому же город едва ли был полностью блокирован с суши и с моря, что позволяло снабжать его необходимым. Осада продолжалась несколько месяцев и носила изнурительный для русских войск характер, жители оказывали им ожесточенное сопротивление. В конце концов Херсонес пал, *но только вследствие предательства*⁸², т.е. акта, отнюдь исторически не обязательного и не «предопределенного».

Следовательно, *финальная фаза прохождения Русью «византийско-православной» конфессиональной точки бифуркации в случае неуспеха осады Херсонеса вполне могла не состояться* [4], ее воплощение в реальной истории являлось не более чем альтернативно-вариантным. Иными словами, *возникшая после поражения византийской армии в Ихтиманском ущелье историческая флуктуация не обязательно должна была результативаться введением христианства на Руси «так и тогда».*

Главный вывод из проведенного выше ретроальтернативного (альтернативно-исторического) анализа может быть сформулирован следующим образом. *Принятие Русью в качестве государственной религии христианства из Византии на рубеже 980–990-х гг. не было*

исторически предопределено и уж тем более неизбежно; вся исторически реализовавшаяся ситуация «выбора вер» на всем своем протяжении, от начальной до конечной своей фазы, являлась лишь возможным, но далеко не обязательным вариантом, допустимо было воплощение и иных, альтернативных и поливариантных сценариев.

Поэтому, на наш взгляд, нет веских препятствий для утверждения, согласно которому в случае воплощения обозначенных выше реально вероятностных путей развития событий [2–4] представима сравнительно долговременная реализация на Руси пятой, языческой («Перуновой») религиозной альтернативы. И личное крещение Владимира (причем бесспорно находившееся в прямой связи с заключенным с империей соглашением) существенно ранее принятия новой веры в качестве официальной государственной религии⁸³ не имело всеподавляющего значения — его бабка, христианка княгиня Ольга, не один год вполне благополучно управляла языческой страной. Да и сам Владимир уничтожил общегосударственный культ Перуна далеко не сразу после того, как лично принял веру Христову, а в его сознании ко времени начала массовой христианизации населения страны «языческая составляющая» продолжала играть существенную роль⁸⁴.

Как указывалось, особую весомость и косвенную опору ретроальтернативные построения приобретают, если находят себе исторические аналогии, опору в фактах воплотившейся истории, в событиях «сбывшегося».

Исторические типологические параллели потенциальной возможности сравнительно долговременной реализации на Руси пятой («Перуновой») религиозной дилеммы обнаруживаются, что представляется особо существенным, на территориально во многом той же исторической сцене, что и события исхода X в., в том же Восточноевропейском регионе эпохи средневековья, в истории оформившегося в первой половине — середине XIII в. Великого княжества Литовского. Знаменателен уже сам тот факт, что в это время складывается и начинает постепенно расширять свои границы формально конфессионально *языческое* — на государственном уровне — политическое образование, причем изначально населенное не только литовцами язычниками, но и православными восточными славянами. Напомним в этой связи, что переход европейских стран (кроме земель прибалтийских славян; принадлежавших миру ислама областей Пиренейского полуострова и некоторых других частей Южной Европы, а также Волжской Болгарии) к христианству в качестве государственной религии в основном завершается к XI в.

Долгое время в великом княжестве имело место сосуществование языческого и христианского начал, не венчавшееся победой послед-

него. Наиболее ярко это прослеживается в истории правителей Литовско-Русского государства.

В 1246 г. великий литовский князь Миндовг (середина 1230-х — 1263) принял православие, в 1252 г. «крестился в веру латинскую», а позже вновь обратился к язычеству, которое исповедовало большинство собственно литовского населения страны. До 1268 г. великим княжеством правил его сын, православный князь-инок Войшелк⁸⁵ (ситуация, во многом зеркальная по отношению к годам правления княгини Ольги и частично — князя Владимира). Язычником являлся великий князь Тройден (1270–1282), хотя четыре его брата приняли православие⁸⁶. Великий князь Гедимин (1316–1341) всю жизнь оставался язычником⁸⁷. Согласно отчету послов к Гедимину от папских легатов, прибывших в Ригу в 1324 г., этот правитель говорил им: «Если когда-либо я имел намерение креститься, то пусть меня сам дьявол крестит... Говорил я еще, что позволю христианам молиться по обычаю их веры, русским — по их обычаям и полякам по-своему, а сами мы будем молиться по нашим обычаям»⁸⁸. Великий князь Ольгерд (1345–1377) первоначально был крещен в православие, но вступив на великокняжеский престол, обратился к язычеству и даже иногда преследовал христиан-литовцев⁸⁹, хотя это не мешало тому, что его дети были воспитаны в православии; под конец жизни Ольгерд вновь стал православным⁹⁰.

К исходу XIV ст. подавляющее большинство населения Великого княжества Литовского, Русского и Жемойтского составляли православные восточные славяне⁹¹, а половина жителей Вильны (Вильнюса) исповедовала православие⁹².

Но именно в это время, в правление князя Ягайлы (1377–1381, 1382–1393)⁹³, согласно условиям Кревской унии 1385 г. между Польшей и Великим княжеством Литовским, *христианство католического обряда стало официальной государственной религией страны*, и великий князь, отрекшийся от православия и даже переименовавший крещальное имя Яков на Владислав⁹⁴, приступил к массовому обращению в новую веру в большинстве своем остававшихся язычниками литовцев.

В рамках общей темы нами отдельно не рассматривается вопрос о том, в силу каких внутри- и внешнеполитических причин христианство, глубоко укорененное на большей части территории Великого княжества Литовского, долгое время оставалось религией не государственной. Сущностно важно здесь констатировать иное: *в течение примерно полутора веков в Европе существовало государство* (если брать достаточно рыхлое, «федеративно» организованное великое княжество как политическую целостность), окруженное (кроме юж-

ных рубежей, и то лишь с определенного времени) христианскими политическими образованиями, в период своего максимального расширения (до 1385 г.) простиравшееся от Прибалтики до Северного Причерноморья, в котором христианство не являлось официальной государственной религией. Иначе говоря, как единый государственный организм Великое княжество Литовское конфессионально оставалось ко времени заключения Кревской унии **формально языческим**. Однако это не являлось радикальным препятствием для адекватного его функционирования — международного (в первую очередь, не вело к исключению мирного, в том числе союзнического, взаимодействия с соседними христианскими странами, не порождало перманентную враждебность с их совокупностью) и внутреннего (т. е. не мешало взаимовыгодному политическому и военному сотрудничеству языческой собственно Литвы и ее знати и восточнославянского христианского населения и его элиты).

Пример Литовско-Русского государства в период до конца XIV в., таким образом, демонстрирует то, что *принципиальную возможность продолжительной реализации «языческого» религиозного альтернативно-исторического (ретроальтернативного) сценария было бы поспешно, с нашей точки зрения, исключать и для Руси, где культ «бога богов» Перуна в качестве официального общегосударственного мог сохраняться сравнительно долгое время*. При этом едва ли возникают серьезные сомнения в том, что пусть не в 80-е гг. X в., а несколько позднее, но Русь в конечном счете приняла бы христианство в качестве государственной религии. Иной вопрос — из какого центра.

Можно предполагать, что при воплощении «языческого варианта» развития событий (продолжение политики «первой религиозной реформы»; отсутствие исключительно благоприятной для Руси внешнеполитической конъюнктуры в отношениях с Византией или даже обостренные, вплоть до враждебных, отношения с ней при одновременной неисчерпанности проблемы и ситуации «выбора вер») возрастала вероятность принятия новой веры «от латин», т. е. противоположному реально случившемуся воплощению первой из рассматриваемых религиозных дилемм, альтернатив.

Источники дают основания думать, что к середине 980-х гг. отношения между «империей ромеев» и Русью являлись весьма натянутыми. Согласно Яхье Антиохийскому, «и истожились его (Василия II. — М.В.) богатства, и побудила его нужда послать к царю русов — а они его враги⁹⁵ („которые являются его врагами“; курсив наш. — М.В.), — чтобы просить их помочь ему в его положении»⁹⁶. И лишь успехи выступления сначала Варды Склира, но особенно Варды Фоки привнесли в них новое внешнеполитическое качество.

Таким образом, если бы не реально (исторически) имевший место ход событий, то отмеченная выше для Руси ситуация христианской религиозной дилеммы — Константинополь или Рим — могла сохраняться во второй половине 80-х гг. X в. и в последующем, причем *внешнеполитически* — явно не в пользу Византии и, соответственно, христианства греко-православного обряда. В этом случае шансы воплощения западно-римской христианской альтернативы возрастали или по крайней мере являлись не менее весомыми, чем у противоположной.

С точки зрения ретроисторического моделирования показательно, как в до известной степени сходных обстоятельствах выстраивала свою внешнюю конфессиональную политику бабка Владимира княгиня Ольга. По мнению А. В. Назаренко, ее визит в Царьград в 957 г. (в историографии аргументировалась и иная датировка) не принес удовлетворивших киевскую правительницу результатов, что привело к временному ухудшению русско-византийских отношений. В результате такого развития событий в 959 г. к германскому королю Оттону I прибывает посольство из Киева с просьбой «назначить их народу епископа и священников», т. е. речь шла о крещении Руси «от латин»⁹⁷.

Другой аналогичного свойства пример находим в истории принятия христианства Болгарией в IX ст. Князь Борис в 864 г. был крещен византийскими священнослужителями и затем при их участии приступил к массовой христианизации населения страны. Однако, поскольку константинопольский патриархат не шел навстречу желанию Бориса видеть болгарскую церковь автокефальной, что позволяло бы светской власти практически полностью подчинить церковную структуру в государстве своему контролю, князь в 866 г. направил посольства в курию св. Петра, а также ко двору государя Восточно-Франкского королевства Людовика Немецкого в Регенсбург, причем к последнему — с просьбой о присылке проповедников, священников, церковных одеяний и утвари, литургических книг. Болгарский правитель рассчитывал, что курия окажется более стоворчивой относительно статуса болгарской церкви. Борис пошел на разрыв с византийской церковью, изгнал греческих священнослужителей и отдал дело завершения крещения страны и организации болгарской церкви папским прелатам. Однако видя нежелание Рима учредить в Болгарии архиепископство и поставить во главе его желательного Борису иерарха, князь вновь обратился лицом к Константинополю. В 870 г. было окончательно утверждено подчинение болгарской церкви константинопольскому патриархату; римское духовенство из страны изгнали⁹⁸. В результате этих политических ма-

невров Борис фактически добился своей главной цели. С самого своего основания болгарская церковь, писал Г. Г. Литаврин, хотя и не получила автокефалии, «была всецело подчинена верховной светской власти, игравшей решающую роль в назначении не только на пост главы Церкви страны, но и на посты митрополитов и епископов»⁹⁹.

Наконец, выше кратко нами были обозначены многочисленные колебания великих князей Литовско-Русского государства между двумя основными ветвями европейского христианства, даже с возвратом к язычеству, вызванные во многом внешнеполитическими обстоятельствами.

Сугубо умозрительно возможно, конечно, предполагать, что на Руси религиозное развитие могло пойти по пути дальнейшей монотеизации общегосударственного культа Перуна и создания сравнительно развитой и общественно-политически действенной единобожной религии (см. выше мнения Г. М. Филиста и Ю. В. Кривошеева). Однако данная спекулятивная гипотеза, с нашей точки зрения, находится вне «поля исторических возможностей», представляя собой лишь так называемую формальную альтернативу, формальную вероятность. Она неприемлема уже даже хотя бы в силу того, что во многих соседних с Русью странах к тому времени в качестве государственных функционировали монотеистические религии (в первую очередь христианство, а также ислам) с многовековой историей, с развитыми догматикой и организационной структурой, с богатым опытом обслуживания высокоразвитых общественных институций и сложно стратифицированных социальных отношений, с накопленным разносторонним опытом взаимодействия (и взаимоприспособления) со светскими властями. Это делало обращение к ним наиболее рациональным и простым при выборе монотеистических религий, в максимальной степени отвечавших внутривнутриполитическим и международным запросам правящих верхов молодого Древнерусского государства. Для развития же собственного «русского языческого монотеизма» не было ни условий, ни времени.

В существовавшей внешней конфессиональной ситуации «Перунова альтернатива» явно проигрывала и являлась нереалистичной в *долговременной* исторической перспективе. Но в перспективе *кратковременной* в 980-е гг. потенциально существовала дилемма — сохранение как официальной государственной религии реформированного язычества или принятие в этом качестве одной из развитых монотеистических религий.

Однако, повторим, выбор христианства греко-православного обряда в 80-е гг. X ст. не был инвариантно предопределен, и достаточно высокой оставалась вероятность воплощения иной реальной истори-

ческой дилеммы — введение христианства как официальной государственной религии Руси «от латин»¹⁰⁰. И если бы конфессиональная точка бифуркации была пройдена иначе, исторические судьбы восточного славянства и его государственности (как и *Rex Orthodoxa* и *Rex Latina* в целом) могли сложиться радикально иным образом, а без преувеличения вся сегодняшняя мировая цивилизация оказалась бы всего лишь одной из «несвершившихся историй».

Таким образом, если вектор исторически реальных религиозных дилемм для Руси в 980-е гг. безусловно находился в монотеистической плоскости (языческой [«Перуновой»] и христианской), то в рамках этого «поля вероятностей» имелся веер альтернативных возможностей дальнейшего развития — как кратковременного, так и долговременного характера. Религиозная будущность молодого государства тогда далеко предрешена не была.

Примечания

- 1 *Пушкин А. С.* Второй том «Истории русского народа» Полевого // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10-ти т. Л., 1978. Т. VII. С. 100.
- 2 *Новосельцев А. П.* Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 68–69; Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 1999. С. 233–235.
- 3 Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 37. Далее — ПВЛ.
- 4 Там же.
- 5 Там же. С. 451.
- 6 Подробнее см.: *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне введения христианства: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999. С. 225 и след.
- 7 Подробнее см.: *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- 8 Подробно см.: *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне введения христианства. С. 201–266.
- 9 См.: Там же. С. 204–207.
- 10 *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1988. Кн. I: История России с древнейших времен. Т. 1. С. 169.
- 11 *Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. М., 1998. С. 68.
- 12 *Фурман Д. Е.* Выбор князя Владимира // Вопросы философии. 1988. № 6. С. 92. Ср., например, со следующим достаточно типичным высказыванием: «Выбор Руси... был в общем предрешен — столетие регулярных межгосу-

- дарственных отношений Руси с Византией на пути „из варяг в греки“, осевой магистрали Руси, и крещение в Константинополе „росов“ и их „архонтиссы“ Ольги во многом предопределяли „выбор вер“, культурную и „социальную“ ориентацию Руси в целом» (*Пертухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск; М., 1995. С. 234–235).
- 13 *Лотман Ю. М.* О роли случайных факторов в истории культуры // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 476.
- 14 *Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н.* Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древняя Русь // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 239.
- 15 Там же. С. 240. См. также: *Новосельцев А. П.* Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи // История СССР. 1988. № 4. С. 112; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 69–70.
- 16 *Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н.* Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древняя Русь. С. 240.
- 17 *Новосельцев А. П.* Принятие христианства Древнерусским государством. С. 112.
- 18 Там же. С. 111.
- 19 Здесь необходимо сделать следующую существенную оговорку. «...Как русско-византийские, так и русско-германские отношения середины и третьей четверти X в., — писал А. В. Назаренко, — разворачиваются в силовом поле, которое порождено сосуществованием, а зачастую и прямым противостоянием в христианском мире двух церковно-политических центров — Константинополя и другого, роль которого в это время играл не столько папский Рим, сколько германская имперская церковь» (*Назаренко А. В.* Русско-немецкие связи домонгольского времени (IX — середина XIII в.): состояние проблемы и перспективы дальнейших исследований // Славяно-германские исследования. М., 2000. Т. 1/2. С. 43–44).
- 20 *Филист Г. М.* Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия. Минск, 1988. С. 120–121.
- 21 Там же. С. 122.
- 22 *Кривошеев Ю. В.* Религия восточных славян накануне крещения Руси. Л., 1988. С. 22.
- 23 *Гумилев Л.* Выбор веры // Истоки'89: Альманах. М., 1989. С. 374.
- 24 И. В. Бестужев-Лада, основываясь на понятии «альтернативистика», которым обозначается комплексное направление исследования будущего, многовариантного по своей сути, предложил термин «ретроальтернативистика», понимаемый как альтернативистика, «опрокинутая» в прошлое (*Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории //

- Вопросы философии. 1997. № 8. С. 113). В качестве тождественного мы используем также термин «историческая альтернативистика».
- 25 *Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории. С. 113.
 - 26 *Ковальченко И. Д.* Возможное и действительное и проблемы альтернативности в историческом развитии // История СССР. 1986. № 4. С. 87.
 - 27 Там же. С. 90.
 - 28 Там же. С. 97.
 - 29 *Ковальченко И. Д.* Сущность и особенности общественно-исторического развития (Заметки о необходимости обновленных подходов) // Исторические записки. М., 1995. Вып. 1 (119). С. 34.
 - 30 *Данилов В. П.* Третья волна // Вопросы истории. 1988. № 3. С. 23.
 - 31 *Эйдельман Н. Я.* «Революция сверху» в России. М., 1989. С. 45.
 - 32 *Гуревич А. Я.* История конца XX века в поисках метода. Вступительные замечания // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 10.
 - 33 *Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории. С. 112.
 - 34 Там же. С. 113.
 - 35 *Абалкин Л. И.* Поиск самоопределения. Отечественная школа экономической мысли на рубеже веков // НГ Политэкономия (Приложение к «Независимой газете»). 2000. 5 XI. № 15 (56). С. 9.
 - 36 *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 289.
 - 37 *Анналы: Научно-публицистический альманах.* Донецк, 1992. Вып. 3: Альтернативность истории. С. 10.
 - 38 *Лотман Ю. М.* Клио на распутье // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Т. I. С. 464–465. См. также: *Тоффлер О.* Наука и изменение (Предисловие) // *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. С. 14–15.
 - 39 *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. С. 75.
 - 40 Там же. С. 110.
 - 41 *Лотман Ю. М.* Клио на распутье. С. 464, 465.
 - 42 Там же. С. 465.
 - 43 Там же.
 - 44 *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. С. 97.
 - 45 *Лотман Ю. М.* Клио на распутье. С. 466.
 - 46 Там же. С. 467.
 - 47 Там же. С. 468.
 - 48 Там же.
 - 49 *Тоффлер О.* Наука и изменение. С. 17.
 - 50 Там же.
 - 51 Там же. С. 28–29.
 - 52 *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. С. 236–237.
 - 53 Там же. С. 56.
 - 54 Там же. С. 270–271.

- 55 *Лотман Ю. М.* Клио на распутье. С. 470.
- 56 *Шемякин Я. Г.* Теоретические проблемы исследования феномена альтернативности // *Анналы: Научно-публицистический альманах*. Вып. 3. С. 13–14.
- 57 Там же. С. 15.
- 58 *Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории. С. 122.
- 59 *Ковальченко И. Д.* Возможное и действительное и проблемы альтернативности в историческом развитии. С. 88.
- 60 *Шемякин Я. Г.* Теоретические проблемы исследования феномена альтернативности. С. 15.
- 61 *Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории. С. 122.
- 62 *Могильницкий Б. Г.* Историческая альтернативность: методологический аспект // *Новая и новейшая история*. 1990. № 3. С. 7.
- 63 *Бородкин Л. И.* Методология моделирования в зарубежной клиометрике: новые тенденции // *Проблемы исторического познания. Материалы международной конференции*. 19–21 мая 1996 г. М., 1999. С. 138.
- 64 Например, можно указать на два получивших широкую популярность эссе А. Дж. Тойнби (*Тойнби А.* Если бы Александр не умер тогда... // *Знание – сила*. 1979. № 12; *Он же.* Если бы Филипп и Артаксеркс уцелели... // *Знание – сила*. 1994. № 8), впервые опубликованную на немецком языке в 1973 г. статью А. В. Исаченко «Если бы в конце XV века Новгород одержал победу над Москвой (Об одном несостоявшемся варианте истории русского языка)» (на русском см.: *Вестник Российской академии наук*. 1998. Т. 68. № 11; в ней автор, в частности, указывает, что «не считает ход истории абсолютной необходимостью: во всех исторических процессах были и есть переломные пункты – распутья. Выбор того или иного пути часто зависит от случая» [Там же. С. 970]), на ретроальтернативный очерк о ходе развития российской истории в случае победы в 1825 г. восстания декабристов (*Экзитус С.* Новорожденная свобода // *Родина*. 1997. № 2); И. В. Бестужевым-Лада были предприняты интересные опыты альтернативно-исторического подхода к событиям Отечественной войны 1812 г. (*Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории. С. 114–120) и к событиям 1941 г. в ходе Великой Отечественной войны (Там же. С. 120–122).
- 65 Фактическую сторону последующего изложения см.: *Лев Диакон*. История. М., 1988; *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883; История Болгарии. М., 1954. Т. I; *Литаврин Г. Г.* Внутренняя и внешняя политика Византии во второй половине X – первой четверти XI в. // *История Византии*. М., 1967. Т. 2; *Поттэ А.* Политический фон крещения Руси (Русско-византийские отношения в 980–989 годах) // *Как была крещена Русь*. М., 1988; *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997; *Успенский Ф. И.* История Визан-

- тийской империи: Период Македонской династии (867–1057). М., 1997; Васильев А. А. История Византийской империи: время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998; Древняя Русь в свете зарубежных источников.
- 66 *Литаврин Г. Г.* Внутренняя и внешняя политика Византии во второй половине X — первой четверти XI в. С. 217.
- 67 *Лев Диакон.* История. С. 89.
- 68 Там же.
- 69 Там же. С. 90.
- 70 *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. С. 21; Тарих ал-антаки ал-Ма'руф ди Силат Тарих Утиха. Триполи, 1990. С. 206 (благодарим Д. Е. Мишина, указавшего нам на данную новейшую публикацию и любезно дополнительно переведшего использованные фрагменты труда Яхьи Антиохийского).
- 71 *Литаврин Г. Г.* Внутренняя и внешняя политика Византии во второй половине X — первой четверти XI в. С. 218.
- 72 *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. С. 194.
- 73 Там же. С. 193.
- 74 Подробнее см.: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. С. 400–403.
- 75 *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. С. 23–24; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 232; Тарих ал-антаки ал-Ма'руф ди Силат Тарих Утиха. С. 209.
- 76 *Поптэ А.* Политический фон крещения Руси. С. 272.
- 77 См., например: Там же. С. 252–266, 278–279.
- 78 *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. С. 397, прим. 10.
- 79 Возражения см.: Там же. С. 397–398, прим. 10.
- 80 ПВЛ. С. 50.
- 81 *Поптэ А.* Политический фон крещения Руси. С. 244; *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. С. 214–217.
- 82 Подробно см.: Там же. С. 224–231.
- 83 Согласно Иакову Мниху, Владимир «на другое лѣто по крещеньи къ порогомъ ходи, на третье Корсунь городъ взя...» (*Зимин А. А.* Память и похвала Иакова Мниха и Житие Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1963. Вып. 37. С. 72).
- 84 Подробнее см.: *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне введения христианства. С. 242–245.
- 85 О нем см.: *Огинский Д. П.* Великий князь Войшелк (Страница из истории Православия в Литве) // Богословские труды. М., 1983. Сб. 24.
- 86 Там же. С. 194.
- 87 *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 82–83.

- ⁸⁸ Цит. по: *Пресняков А. Е.* Лекции по русской истории. М., 1938. Т. II. С. 59.
- ⁸⁹ Имеются в виду «три виленских мученика», придворные Ольгерда православные христиане Иоанн, Антоний и Евстафий, казненные князем в 1346 (?) – 1347 гг. под давлением его языческого литовского окружения; почитаются православной церковью в качестве святых. Подробнее см.: *Огинский Д. П.* К истории виленских мучеников // Богословские труды. М., 1984. Сб. 25.
- ⁹⁰ *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 84–86.
- ⁹¹ *Кацель И. А.* История Литвы. 2-е изд. Ковно, 1922. Ч. 1. С. 32.
- ⁹² *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 87.
- ⁹³ Ягайло «ославянился» настолько, что мог говорить только «по-русски». См.: *Любавский М. К.* Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно. 2-е изд. М., 1915. С. 41.
- ⁹⁴ *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1988. Кн. II: История России с древнейших времен. Т.3. С. 293.
- ⁹⁵ А. Поппэ, однако, полагал, что данная ремарка не отражает реалии того времени (*Поппэ А.* Политический фон крещения Руси. С. 237–238; ср., вместе с тем: *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. С. 198).
- ⁹⁶ *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца С. 23–24; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 232; Тарих ал-антаки ал-Ма'руф ди Силат Тарих Утиха. С. 209.
- ⁹⁷ Подробнее см.: *Назаренко А. В.* Русь и Германия в IX–X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1991 год. М., 1994. С. 61–80; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 266–270, 303–308.
- ⁹⁸ Подробнее см.: *Литаврин Г. Г.* Введение христианства в Болгарии (IX – начало Хв.) // *Литаврин Г. Г.* Византия и славяне (сборник статей). СПб., 1999. С. 299 и след.; *Каждан А. П.* Внешнеполитическое положение империи в середине IX – Х в. // История Византии. Т. 2. С. 198–199.
- ⁹⁹ *Литаврин Г. Г.* Введение христианства в Болгарии... С. 313.
- ¹⁰⁰ На Руси и в Х в., и много позднее Рим по преимуществу не воспринимался светской частью общества в качестве неперменного антагониста. «Конфликт между Римом и Константинополем, – писал Я. Н. Щапов, – приведший в 1054 г. к разрыву между ними, был чужд Руси, которая поддерживала политические, торговые и культурные связи как с западными, так и с восточными странами. Событие, о котором идет речь, не нашло отражения в русском летописании... Деятели византийской церкви на Руси, особенно митрополиты, старались, и небезуспешно, восстановить князей и русское общество вообще против контактов с Западом, браков с католическими принцессами и пр. Однако общность Руси как

европейского государства со странами других частей Европы в XI–XIII вв. была большей, чем то особенное, что объединяло ее только с Византией и другими странами восточного христианства» (*Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 172*). «...В 1054 г., — отмечал в той же связи Б. Н. Флоря, — произошел раскол между Римом и Константинополем, а не между Русью и ее западными соседями... Хотя в XI–XII вв. и на Руси, и в странах Центральной Европы была известна полемическая литература, появившаяся после разрыва церковного общения между Римом и Константинополем, и здесь в церковной среде возникали аналогичные памятники, между этими странами сохранялись разнообразные связи, в том числе... в сфере сакрального искусства. О наличии контактов в правящей светской среде говорят заключавшиеся вопреки предостережениям церковных иерархов многочисленные брачные союзы между представителями княжеских династий и отсутствие в исторических, более тесно связанных с интересами светской среды, памятниках специальных выпадов против „иноверцев“. Наоборот, например, в древнерусской Ипатьевской летописи можно обнаружить одобрительные высказывания и о немецких рыцарях — участниках III крестового похода, и о чудодейственной силе венгерского „креста св. Стефана“» (*Флоря Б. Н. У истоков конфессионального раскола славянского мира (Древняя Русь и ее западные соседи в XIII веке) // Славянский альманах 1996. М., 1997. С. 37*).

Б. Н. Флоря
(Москва)

Арсений Элассонский о событиях русской Смуты начала XVII в.

Характерной чертой жизни русского общества XVII в. стал рост роли и значения пришельцев с православного Востока, главным образом, греков в разных областях этой жизни (прежде всего, в церковных делах). Исследователями собран большой и разнообразный материал о деятельности этих пришельцев, но при этом явно не хватает данных для ответа на вопрос, как эти пришельцы воспринимали русскую действительность и свое место в ней, в чем мировоззрение пришельцев совпадало с мировоззрением русского общества, а чем отличалось от него.

Для первой половины XVII в. уникальным источником, дающим возможность искать ответ на эти вопросы, являются сочинения Арсения Элассонского — греческого архиерея, оставившего записки, отразившие его впечатление от тех событий русской истории, очевидцем и участником которых он был во время своего многолетнего пребывания в России.

Следует отметить два обстоятельства, которые повышают ценность этого уникального свидетельства. Записки эти Арсений делал для себя (может быть, для греческого читателя), но явно не предполагал обнародовать и распространять их в России. Судьба оригинала записок неизвестна. До нас случайно дошла лишь найденная А. А. Дмитриевским копия, сделанная в 1619 г. в Москве архимандритом Христофором, сопровождавшим иерусалимского патриарха Феофана¹. Таким образом, Арсений мог писать свои записки, не оглядываясь на мнение своего русского окружения. Во-вторых, знакомство с сочинением показывает, что оно писалось если и не прямо по следам событий, то во всяком случае не в один прием, и это дает возможность проследить, как взгляды и оценки Арсения менялись с течением времени.

Открыватель записок Арсения А. А. Дмитриевский проделал огромную работу, чтобы показать их значение для реконструкции событий Смутного времени, свидетелем и участником которых был Арсений. Настоящее сообщение посвящено рассмотрению другого вопроса. Автор ставит своей целью выяснить, как воспринимал уче-

ный грек происходившие события и в чем его восприятие совпадало, а в чем расходилось с восприятием его русских современников.

Найденное Дмитриевским в Трапезунде греческое житие Арсения дает достаточно точные указания на ту среду, в которой он сформировался как личность². По происхождению он принадлежал к знатной фессалийской семье, тесно связанной с местными церковными кругами: его мать была сестрой митрополита, брат — епископом. Обучался он грамоте у монаха Матфея, в школе, основанной «по повелению и на иждивение митрополита Ларисского (Ларисса — один из городов Фессалии) Иеремии». Позднее тот же Иеремия рукоположил его в диаконы. Митрополит Иеремия — это никто иной, как знаменитый константинопольский патриарх Иеремия II Транос, наиболее выдающийся из всех константинопольских патриархов под властью османов, высокообразованный представитель поствизантийской интеллектуальной элиты³. Наметившаяся в Фессалии связь не прервалась с возведением Иеремию на константинопольский престол. Арсений был вызван новым патриархом в Константинополь, где стал «очередным священником Великой церкви», а затем получил от него епископскую кафедру в Элассоне⁴. Таким образом, воспитание Арсения протекало в самой лучшей интеллектуальной и культурной среде, какую могло предложить молодому человеку поствизантийское общество Балкан.

Второе, что следует отметить, это достаточно рано проявившееся желание Арсения связать свою жизнь сначала с Восточной Европой, а затем — с Россией. Отправленный в 1585 г. в Москву с ответственным поручением патриарха, он затем не вернулся в свою епархию, а задержался во Львове, где в течение двух лет преподавал в училище Львовского братства⁵. Когда в 1588 г. во время своего путешествия в Восточную Европу патриарх Иеремия захотел увидеть Арсения, тот, как он сам рассказывает об этом в своей поэме об основании Московской патриархии, просил патриарха взять его с собой в Москву, а позднее выразил желание остаться в русской столице⁶, которую он потом редко покидал до самой кончины в 1625 г.

Таким образом, перед нами записки человека, принадлежавшего к интеллектуальной верхушке поствизантийского мира и одновременно сознательно, по собственному выбору связавшего свою жизнь с Россией и русским обществом. Это предполагает искреннее желание ассимилироваться с окружающей средой, и поэтому тем более заслуживают внимания обнаруживающиеся несовпадения его взглядов со взглядами его русских современников.

Хотя записки Арсения начинаются кратким сообщением о крещении Руси при Владимире, сколько-нибудь подробно он опи-

сывает события русской истории лишь начиная со смерти Ивана IV, а главная часть его сообщений связана с событиями Смутного времени.

Как известно, ход событий, происходивших в эти годы, определялся действием двух факторов, конфликтами внутренних сил (об освещении этих конфликтов Арсением речь пойдет ниже) и вмешательством внешних сил, прежде всего в лице жителей Польско-Литовского государства. Отношение к жителям этого государства, «полякам» и «литве» у значительной части древнерусского общества (прежде всего духовенства, но в немалой мере и светских кругов) определялось их к тому времени уже традиционным представлением об общей картине мира, в которой единому оплоту истинной веры — России, противостоял враждебный внешний мир, не только иноверный (мусульманский), но и инославный (протестантско-католический). Намечавшаяся уже ранее конфронтация с латинским миром обострилась с распространением в Речи Посполитой Реформации, наиболее ярким внешним признаком которой для русских людей было иконоборчество. Стало утверждаться и распространяться представление, что жители этой страны лишь по имени являются христианами, а в действительности связаны с миром зла и выполняют волю его владыки — дьявола⁷.

Из круга русских памятников о Смуте это представление с большой силой выражено в таком популярном, сохранившемся в сотнях списков произведении, как «Сказание» Авраамия Палицына⁸. Неслучайно свой рассказ о вмешательстве поляков в русские дела келарь Троице-Сергиева монастыря начал с сообщения о том, что папа — «змий всепагубный, возгнездившийся в костеле италийском» — давно пытается навязать России свою «ложную» веру⁹, вмешательство поляков в русские дела — еще один эпизод в истории этих попыток. Пагубная для России деятельность Лжедмитрия I началась с того, что он «приложи бо ся к вечным врагом христианским, к латынским учеником», обещая им силой утвердить в России «папешскую» веру¹⁰.

Палицын был высокопоставленным духовным лицом, но аналогичные воззрения можно обнаружить и в памятниках, возникших в светской среде. В созданной в среде смоленских дворян, вынужденных покинуть свою землю в годы Смуты, «Повести о победах Московского государства», русские люди говорят, обращаясь к гетману Жолкевскому, командующему польским войском в ответ на его предложение возвести на русский трон королевича Владислава: «Невозможно бо есть правоверному с-ыноверными сприопщение имети и в церковь божию внести и над правоверными царствовать»¹¹.

Яркое воплощение нашли такие воззрения и во «Временнике» Ивана Тимофеева. Он писал, что, несмотря на многие грехи, русские люди все же лучше соседних народов, так как продолжают почитать иконы и не отказались от соблюдения постов¹². Западные соседи для него — это «безбожная» или «богоборная» Литва¹³. Польский король Сигизмунд III нападает на Россию, «яко же фараон иногда на возлюбленного Израиля»¹⁴. Вместе с тем из всех соседей России поляки для нее наиболее опасные враги, всегда желающие ей зла¹⁵.

Ярким свидетельством распространения таких воззрений может служить их появление в грамотах ополчений. Уже в одной из грамот Первого ополчения встречаем призыв освободить Русское государство от «вечных врагов и богоборцов литовских людей»¹⁶. В другой грамоте несколько более позднего времени читаем, что, если русские люди не поднимутся на борьбу, то «учинится конечное разоренье Московскому государству и угаснет корень христианские веры и испразднится крест Христов»¹⁷. Было бы неосторожно утверждать, что все русские люди того времени разделяли такие взгляды, но, очевидно, что речь должна идти о воззрениях широко распространенных, едва ли не общепринятых, пустивших глубокие корни именно в среде православного духовенства.

Можно было бы думать, что в записках Арсения, высокопоставленного духовного лица, которому высшей церковной и светской властью было доверено совершать заупокойные службы у гробниц московских государей, мы найдем достаточно верное изложение таких воззрений, но обращение к запискам показывает, что дело обстоит совсем не так.

Как известно, приезду Арсения в Россию предшествовало двухлетнее пребывание во Львове, где ученый грек организовал школу при львовском братстве. Львов был крупным многоэтничным городом, характерной чертой жизни которого были постоянные конфликты между польским патрициатом, державшим в своих руках городское управление, и «русскими» мещанами, добивавшимися уравнивания в правах с другими группами городского населения. Стремясь не допустить «русских» мещан к участию в управлении городом, львовские патриции ссылались постоянно на то, что эти мещане принадлежат к иной, «схизматической», вере. В таких условиях у Арсения должно было бы сложиться враждебное отношение к полякам. Но этого не произошло. Важные сведения об отношении Арсения к полякам можно извлечь из поэмы об основании московского патриаршества, написанной вскоре после этого события. Здесь читаем, что, когда Арсений встретился с патриархом Иеремией в Замостье, патриарх спросил его, «как обстоят дела с этими поляками».

На этот вопрос Арсений ответил: «Очень хорошо, владыка мой»¹⁸. В той же поэме Арсений нашел нужным поместить пространные похвалы великому гетману и коронному канцлеру Яну Замойскому, принимавшему патриарха в Замостье¹⁹. Очевидно, во время пребывания во Львове Арсений сумел установить дружеские связи с польским обществом, и это наложило заметный отпечаток на отношение Арсения к полякам, когда он столкнулся с ними на русской почве в годы Смуты.

Сразу же забегаая вперед, следует сказать, что для Арсения поляки — не иноверцы, не заклятые враги, а обычные участники борьбы за власть. Об участии поляков в выступлении сначала Лжедмитрия I, а затем Лжедмитрия II он сообщает кратко, без каких-либо комментариев и оценок²⁰. Столь же нейтральны и последующие упоминания о них. Располагая только этими сведениями даже нельзя было бы установить, что поляки — люди иной веры, чем русские. Если все же текст Арсения позволяет сделать такой вывод, то благодаря нескольким местам, где архиепископ элассонский излагает отношение к происходящему русских людей.

Важным событием времени краткого правления Лжедмитрия I стал его брак с дочерью сандомирского воеводы Юрия Мнишка Мариной. В этой связи Арсений отметил в своих записках, что бояре дали согласие на этот брак, если «Марина будет перекрещена в нашей восточной церкви»²¹. Условие это в дальнейшем не было выполнено, но Арсений об этом не говорит и не осуждает Лжедмитрия I за это. Много толков в русском обществе вызвала коронация Марины Мнишек, так как Лжедмитрий пригласил на церемонию, проходившую в Успенском соборе, поляков, которые своим присутствием, по мнению русских людей, осквернили православный храм. Как писал Иван Тимофеев, во время венчания «пес со всесквернавою сукою и латын и еретик со множества вскочи»²². Недовольство было тем сильнее, что находившиеся в храме поляки «образом ругалися и смеялися, и в церкви иные сидели в обедню»²³. Подробно описывая весь обряд коронации, Арсений ничего подобного не отмечает. Правда, у него имеется важное сообщение, что царь и царица «не пожелали причаститься Св. Тайн», что сильно опечалило всех и стало причиной «многих бед»²⁴. В другом месте читаем, что «не показалось приятным архиереям, боярам и всему народу, видевшем царицу, одетую в неизвестную и иноземную одежду»²⁵. В обоих случаях, однако, Арсений лишь излагает мнение русских людей, воздерживаясь от каких-либо оценок. О низложении Лжедмитрия I Арсений говорит очень кратко и сдержанно («через шесть дней бояре и весь синклит двора, устроивши совещание, предали сего царя Дмит-

рия позорной смерти»), что же касается начавшегося во время переворота избиения поляков, то ученый грек его решительно осудил²⁶. Характерно, что Арсений ни слова не говорит об обещаниях, данных Лжедмитрием римскому папе, хотя переписка, касавшаяся этих обещаний, была обнародована Шуйским сразу после низложения Самозванца. Все это достаточно ясно показывает, что занимавшая умы русских людей опасность, угрожавшая православию со стороны поляков, Арсения не волновала.

Содержание записок Арсения не оставляет сомнений в том, что он, подобно ряду представителей московской знати, видел выход из постигшего Россию кризиса в возведении на русский престол королевича Владислава, старшего сына польского короля Сигизмунда III. Об ориентации Арсения ясно говорит уже описание событий, предшествовавших избранию Владислава. Так, по его словам, когда Сигизмунд обратился с таким предложением, «то бояре Москвы и весь народ... с великою радостью приняли обещание великого короля». Гетман Жолкевский со своей армией подошел к Москве, «не встречая сопротивления ни с чьей стороны, потому что приход его был весьма приятен»²⁷. После заключения договора об избрании Владислава «установилась дружба и великий мир между русскими и поляками». Отправленные под Смоленск русские послы были приняты королем «весьма радостно»²⁸. О напряженной борьбе в русском обществе по вопросу о том, кто будет преемником бездарному царю Василию, и относительно условий, на которых польский принц мог бы вступить на русский трон, у Арсения не сказано ни слова.

Русские люди знали, что принц Владислав принадлежит к иной — католической вере, а его отец, Сигизмунд III, снискал у них плохую репутацию гонениями на православных в Речи Посполитой, поэтому они опасались за судьбу своей веры. Неслучайно вопрос о принятии королевичем православия занял важное место на переговорах с Жолкевским. Это же требование фигурировало первым пунктом в наказе отправленным под Смоленск послам²⁹. Обо всем этом в повествовании архиепископа элассонского не сказано ни слова. Он лишь кратко отметил, что под Москвой были составлены соглашения, «закрывающие все границы и чин царства, дабы они были неподвижны и нерушимы»³⁰.

Со стороны поляков Арсений, очевидно, не ожидал какой-либо опасности для своей веры. Общий контекст повествования, характер оценок и соображений Арсения позволяют полагать, что в поляках он видел прежде всего не опасных иноверцев, а серьезную политическую силу, которую можно было бы использовать в интересах Русского государства. Большой интерес представляют его рассуждения

(едва ли не единственный пример на всем протяжении повествования) о том, как можно было бы избежать смут в России после майского переворота 1606 г. и убийства Лжедмитрия I. Вдовый царь Василий, по его мнению, должен был жениться на Марине Мнишек и этим шагом он обеспечил бы себе поддержку всех поляков, которые в дальнейшем выступали против него, «и не потерял бы царства»³¹. Очевидно, что в условиях тех напряженных отношений, которые сложились у русского общества с окружающим миром (о чем говорилось ранее), брак с Мариной Мнишек был бы для царя Василия политическим самоубийством. Советы Арсения показывают, что он был настолько чужд этим сторонам мировоззрения русского общества, что в своих советах даже не принимал их во внимание. Дружеские отношения Арсения с поляками во Львове лишь отчасти могут объяснить такую позицию. Вероятно, в картине мира, сложившейся в сознании верхов поствизантийского общества, отсутствовало представление о глубокой пропасти между православным и католическим миром.

Характеристики польских военачальников, с которыми Арсений сталкивался, выделяются редкой благожелательностью. Так, Александр Гонсевский, командующий польским гарнизоном в Москве, по приказу которого город весной 1611 г. был сожжен, по оценке Арсения, «будучи благоразумным и боясь Бога, управлял обеими сторонами, русскими и поляками, и словом и делом... Он утешал русских бояр и народ... многих накормил, умоляя и уговаривая народ свой, русских и поляков, к твердости и миру»³². В еще более благоприятных тонах оценивается личность Яна Петра Сапеги, известного своими попытками взять и разграбить Троице-Сергиев монастырь (о его обороне в записках Арсения не сказано ни слова): «Он был человек весьма прекрасный, сострадательный, достойный и приятнейший и весьма благородный»³³.

Неудачу соглашения об избрании Владислава Арсений искренне считал большим несчастьем и с крайним раздражением реагировал на все препятствия, возникавшие на пути осуществления такого замысла. Виновником неудачи он считал короля, который «не хотел дать сына своего в цари», так как слушал «совета дурных вредных людей»³⁴. Но виновны в этом были и русские люди. Известно, что положение на переговорах в королевском лагере серьезно осложнилось из-за споров о судьбе Смоленска, жители которого упорно отказывались впустить в стены города королевскую армию. Для автора такого памятника, как «Новая повесть о преславном Российском царстве», стойкость смольнян была настоящим патриотическим подвигом, который он ставил в пример всем русским людям³⁵. Арсений

же с раздражением писал, что Смоленск «по причине непокорности своей не только погубил себя самого, но и многие города и деревни совершенно запустошил и самый великий город Москву привел в ничтожество»³⁶.

Из-за споров вокруг Смоленска король не прислал в Москву своего сына, и это вызвало недовольство населения Москвы, которое подняло восстание против поляков, не дожидаясь соглашения русских послов с королем. Арсений, по-видимому, понимал, что именно это восстание нанесло решающий удар по планам соглашения с Польшей. Отсюда появление в записках в целом сдержанного в своих оценках архиепископа крайне резких по тону высказываний по адресу участников восстания. Это — «глупые люди без роду», «глупые и неизвестные проходимцы» и даже «глупые и пьяные холопы»³⁷.

Позицию, занятую Арсением, его отношение к происходящим событиям стоит сопоставить с поведением и взглядами главы русской церкви патриарха Гермогена. Отнесясь с большим подозрением к планам возведения на трон польского принца, он категорически требовал принятия новым монархом православия, а когда выяснилось, что польская сторона не торопится принять это требование, он призвал население страны к восстанию и скончался в тюрьме, арестованный поляками³⁸. Это сопоставление показывает, как далеки были воззрения Арсения от взглядов верхушки русского православного духовенства, к которой он как будто принадлежал по своему положению и взглядам. Арсений, впрочем, держался своих взглядов, потому что считал избрание Владислава благом для России — своей новой родины, к которой он по-настоящему привязался. В своих записках он искренне скорбел о бедствиях, которые постигли «народ великий, род избранный, благодетивый, самый христианский, бесчисленный, как песок морской»³⁹.

Взгляды Арсения стали постепенно меняться, когда в осажденной Москве начались насилия солдат польского гарнизона над жителями русской столицы, одной из жертв которых оказался и сам ученый грек. Первым свидетельством таких перемен служит рассказ записок о сражении под Москвой войска во главе с гетманом Я.-К. Ходкевичем с отрядами Первого ополчения. Он записал, что солдаты гетмана, спасаясь от русских, потонули в Яузе «подобно некогда фараону в Красном море с конями и всадниками египетскими»⁴⁰. А еще через некоторое время Арсений сделал запись о явлении ему Сергия Радонежского, возвестившего о скором избавлении «христолюбивых и благочестивых христиан от рабства и тирании противоборников латинян»⁴¹. Так, лишь после 25-летнего пребывания в России, Арсений стал говорить языком, привычным и понятным для его русских современников.

Резко отличается от воззрений древнерусских авторов и отношение Арсения к носителям верховной власти в России этого времени. Для тех древнерусских авторов, которые верили в то, что Борис Годунов убил царевича Дмитрия, это было чудовищное преступление, лишившее Бориса всяких прав на законное обладание властью, а появление Лжедмитрия воспринималось как божественное возмездие⁴². Арсений пишет об убийстве Дмитрия по приказу правителя кратко, почти протокольно, не сопровождая это сообщение какими-либо комментариями⁴³. А затем в его труде следует весьма развернутая позитивная оценка различных деяний Бориса Годунова, как царя (к этой части его сообщений еще придется вернуться в иной связи, рассматривая представления Арсения о хорошем правителе).

Еще более поразительно отношение Арсения к Лжедмитрию I. У него не было никаких сомнений в том, что в облики царевича Дмитрия выступал самозванец, бывший монах Чудова монастыря. Для русского человека уже то, что человек отрекся от монашеского сана и выдал себя за «законного» государя, было поступком еще более чудовищным, чем преступление Бориса, и многие авторы «Сказаний» воспринимали его как существо, порожденное миром зла⁴⁴. Отношение Арсения совсем иное. На страницах своих записок он дает характеристику Лжедмитрия I полную похвал: «царь этот, будучи образованным и мудрым, мудро управлял и царством, подражая царям, прежде него бывшим и в особенности стремился превзойти их во всяком царском деянии и успехе»⁴⁵. Хотя Арсений сдержан в словах, говоря о майском перевороте 1606 г., весь контекст повествования говорит о том, что причины, по которым москвичи выступили против Лжедмитрия I, остались для него непонятными⁴⁶. Если Лжедмитрий I был для Арсения самозванцем, тем более самозванцем был для него и Лжедмитрий II — «тушинский вор» древнерусских сказаний. Однако и о нем образованный грек отзывался весьма благосклонно: «Путивль и другие города Северской земли провозгласили царем другого, юношу благоразумного, прекрасного, милостивого, весьма образованного и искусного в военном деле, называя его Димитрием»⁴⁷. Поход его на Москву Арсений описывает почти как триумфальное шествие: «храбро и с великою радостью прибыл под Москву, не встретив ни с чьей стороны какого либо препятствия»⁴⁸.

Эти расхождения в оценке связаны с глубокими различиями в историческом опыте византийского и древнерусского общества, сформировавшими разные традиции отношения к носителям верховной власти.

В древнерусском обществе круг носителей верховной власти был ограничен лицами, издавна и постоянно принадлежавшими к одному

княжескому роду, окруженному в глазах общества квазисакральным ореолом. Только принадлежность к такому роду давала право на обладание верховной властью, делала человека в глазах общества «природным» государем. Разумеется, все это не исключало борьбы за власть между членами княжеского рода, но борьба эта протекала в рамках определенных правил, спор решался оружием на поле боя. Отступления от этих норм обществом резко осуждались, о чем говорит болезненная реакция на ослепление Василька, убийство Андрея Боголюбского, ослепление (позднее) Василия Темного. Русских современников Смуты потрясал сам факт появления «самозванцев» — людей простого происхождения, притязавших на власть в стране. Обращаясь к Лжедмитрию I кн. С. И. Шаховский восклицал: «На царский дом недостойн еси зрети, ты же безстыдно, яко пес на царский престол вскочи»⁴⁹. Но Лжедмитрий I был хотя бы боярским сыном, а явившиеся ему на смену «царевичи» были самого низкого происхождения. «Како же у тех окаянных злодеев, — писал потрясенный автор «Нового летописца», — уста отверзашеся и язык проглагола; неведомо, откуда взявся; а называхуся таким праведным коренем иной боярской человек, а иной мужик пашенной»⁵⁰. В не менее ярких словах выразил свое потрясение автор другого памятника летописания — «Пискаревского летописца». Свой рассказ о людях, казненных царевичем Петром за то, что те «кричаше и обличаше во весь народ, что он прямой вор, холоп Елагиных детей боярских, сапожников сын», летописец закончил словами: «Как то не мученики, как не святые!»⁵¹.

Совсем другую картину рисует византийский и поствизантийский исторический опыт. Несмотря на существование в определенные эпохи византийской истории наследственных династий, в борьбе за императорский трон участвовали люди самого разного положения и происхождения, часто достигавшие власти с помощью переворотов и тайных убийств. В поствизантийских государствах, таких как Молдавия и Валахия, существовали наследственные княжеские династии, но трон постоянно захватывался самозванцами, выдававшими себя за незаконных сыновей умерших правителей.

В таких условиях, когда подобные факты постоянно повторялись, они, не получая, разумеется, одобрения со стороны общества, постепенно стали восприниматься как обычные факты политической истории. Если человек, достигший таким способом власти, оказывался достойным правителем, то при общей оценке его деятельности такие факты можно было отодвинуть на задний план. Наиболее ярким примером может служить позитивная оценка многообразной государственной деятельности императора Василия I Македонянина,

простого неграмотного солдата, непомерно возвышенного императором Михаилом III, который по пути к трону переступил через труп своего благодетеля. Никто в Византии в этой связи не выражал сомнений в праве этого императора и его преемников на власть.

Для русских современников чудовищность преступления Бориса определялась не только тем, что речь шла об убийстве невинного ребенка, а о покушении «подданного» — раба на жизнь человека, принадлежавшего к роду «прирожденных» государей. Для Арсения это был печальный, но обычный факт политической истории, отходивший на задний план перед выдающимися государственными деяниями царя Бориса. Он искренне не мог понять, почему жители России стали переходить на сторону Самозванца, выдававшего себя за царевича Дмитрия, а после смерти царя жестоко расправились с членами его семьи. «Быстро глупый народ, — писал он в своих записках, — забыл великую доброту... Бориса и неисчислимую милостыню, которую он раздал им»⁵². Понятно, что и самозванец, захвативший трон, не заслуживал осуждения, если он показал себя достойным быть государем, а именно таким правителем Арсений считал Лжедмитрия I и так же не мог понять, почему москвичи восстали против него. О самом этом восстании он написал кратко и сдержанно, отметив лишь сам факт, а в его словах об «ужасной» смерти Самозванца сквозит явное сожаление.

Разумеется, однако, и для византийского мира и для Арсения каждый человек, захвативший трон, вовсе не обладал автоматическим правом на власть, он должен был своими деяниями доказать, что он является истинным правителем «православного» царства.

Какие качества Арсений считал необходимыми для настоящего правителя, можно выяснить, рассматривая его пространную характеристику деяний царя Бориса. Эта характеристика начинается со слов, что новый правитель «явился подражателем царя Федора и раздавал каждый день великую милостыню». В сочинении эмигранта-грека неудивительно, что в рассказе о благодеяниях царя большое место уделено сообщениям о пожертвованиях православным церквям Востока. Подробно писал Арсений о строительстве им храмов, отливке колоколов для церквей, устройстве раков из драгоценных металлов для останков русских чудотворцев. Но «милостыня» царя Бориса касалась не только церкви, но и бедных и убогих людей. Этим людям от имени царя «во многих местах люди повседневно раздавали милостыню». Когда в России разразился голод, Борис «роздал много хлеба и много продуктов нуждающимся и бедным и освободил бесчисленный народ от великого и ужасного того голода». Борис был не только благодетелем, но и защитником своей страны: «Он про-

гнал татар далеко от русских границ, выстроив на границах укрепления, большие и крепкие, для защиты Российского государства»⁵³.

Ряд важных дополнений дают рассказы Арсения о деяниях другого «истинного» правителя — царя Федора Ивановича. Благодаря этому правителю «был великий мир во всем его государстве Великой России». С похвалой Арсений писал не только о церковном, но и о светском строительстве в годы его правления. По приказу этого царя были построены Белый город в Москве, каменные крепости в Казани, Астрахани и Смоленске, каменные здания для суда и торговые лавки на московском торгу. Он ставит ему в заслугу и изготовление Царь-пушки, которая была «отлита с великим мастерством и с великими издержками»⁵⁴. Правителю, доказавшему такими деяниями, что он является «истинным» государем, подданные, по убеждению Арсения, должны были верно служить.

Внимательное изучение записок Арсения показывает, что, по его мнению, далеко не каждый носитель верховной власти в России обладал такими качествами и заслуживал трона. Так, дурным правителем с его точки зрения был как раз тот, под властью которого он прожил первые годы Смуты в Москве и кого во всех конфликтах постоянно поддерживала церковная иерархия во главе с патриархом Гермогеном — царь Василий Шуйский. В отличие от Лжедмитрия I к нему у Арсения был ряд серьезных претензий.

Отрицательные отзывы о Шуйском можно найти у целого ряда его русских современников⁵⁵, но претензии к нему Арсения лишь частично совпадают с их высказываниями. Как и его русские современники, Арсений пишет о том, что Шуйский был возведен на трон «без согласия народа Великой России»⁵⁶ (в этом следует видеть, вероятно, след воздействия на Арсения взглядов русской среды). Однако новый царь оказался «скупым и неблагодарным»⁵⁷. Можно было бы думать, что подобно келарю Троице-Сергиева монастыря Авраамью Палицыну Арсений хотел порицать царя за то, что тот накладывал руку на церковные ценности, хранившиеся в монастырях⁵⁸, но дальнейший рассказ Арсения показывает, что он имеет в виду совсем другое. Царь Василий, — говорит он далее, — «не воздал почестей воинам и не дал обычных даров боярам и священникам... под тем предлогом, что его предшественник, царь Димитрий, расточил царскую казну». Между тем это утверждение, по мнению Арсения, совершенно не соответствовало действительности. Эту черту поведения царя Арсений отмечает и далее, говоря об окончании военной кампании 1607 г. Царь не послал воинов занять Калугу и другие города, «чтобы не дать воинам положенных наград»⁵⁹. Эти высказывания Арсения позволяют лучше понять смысл высказываний

о раздаче «милостыни» как об одном из главных признаков власти справедливого правителя. «Милостыня» здесь не только пожертвования в пользу церкви, но и исправная выдача воинам вознаграждения за их службу. Правитель, который пренебрегает этой своей обязанностью, не может рассчитывать на верность своего войска.

Другое важное, еще более серьезное, обвинение по адресу царя Василия — это обвинение в вероломстве, нарушении обязательств. Так, он сообщает, что когда войска Шуйского осаждали Тулу, где укрылись с войском царевич Петр и Иван Болотников, крепость сдавалась лишь «после того, как царь Василий дал клятву, что он не предаст смерти Петра и воевод, бывших с ним, и что он не причинит вреда ни гражданам, ни городу», но клятвы эти были затем нарушены, сдавшиеся воеводы сосланы и в ссылке убиты. И «когда это все произошло, весь народ был весьма возмущен и негодовал против царя»⁶⁰. Так выясняется еще один важный элемент представления Арсения об истинном правителе — он должен соблюдать свои обязательства даже по отношению к политическим противникам.

Что касается такого правителя, как царь Василий, то подданные имели все основания для того, чтобы освободиться от него. Неприязнь Арсения к Шуйскому явно проявилась не только в приведенных выше высказываниях, но и в его стремлении представить низложение царя Василия как акт совершенно законный, совершенный со взаимного согласия бояр, духовенства и народа⁶¹, что, как известно, не соответствовало истине⁶².

Рассказ Арсения о нарушении клятв царем Василием при сдаче Тулы заслуживает внимания и в ином отношении. Многочисленные русские источники об этом умалчивают, и сообщения, сходные с рассказом Арсения, обнаруживаются лишь в сочинениях иностранных авторов, работавших за пределами России (К. Буссов, Э. Геркман и др.)⁶³. Очевидно, это связано с тем, что для русских авторов защитники Тулы были «ворами»-преступниками, поддерживавшими таких самозванцев, как царь Дмитрий и царевич Петр, и нарушению клятв по отношению к таким людям можно было не придавать значения. Отношение к происходившему Арсения, который в своем рассказе назвал одного из предводителей тульского войска Ивана Болотникова «достоинейшим мужем», было очевидно иным. И это позволяет поставить вопрос, не было ли каких-то важных нюансов в отношении Арсения к народным движениям, охватившим Россию в годы Смуты.

Для русских современников Арсения годы Смуты были временем, когда в привычный ход событий ворвались, резко его нарушая, мощные стихийные силы, грозящие разрушить весь традиционный

общественный порядок. Живым воплощением этих сил было казачество, во главе которого стояли «воровские» цари и царевичи, пытавшиеся захватить власть в стране. Для Арсения народ — это также грозная, но неразумная сила, действия которой вызывают у него глубокую тревогу. Выше уже приводились слова о «глупом народе», который забыл «великую доброту» царя Бориса⁶⁴. С осуждением говорит он и о «неразумном народе», который, не слушая бояр, после смерти Лжедмитрия стал избивать находившихся в Москве поляков⁶⁵, тем положив начало бедствиям, постигшим страну в последующие годы. Особенно яркими красками обрисован образ «неразумного народа» в рассказе Арсения о восстании против поляков, начавшемся в Москве весной 1611 г. Восстание, по его словам, было поднято «немногими неизвестными людьми без роду и племени, глупыми и пьяными холопами». Когда бояре пытались их успокоить, то эти «глупые люди из народа не слушали их, но с радостью и великим голосом кричали: Пришел Прокопий Ляпунов». Далее эти «люди из народа» названы «глупыми и неизвестными проходимцами»⁶⁶. Хотя русские современники Арсения совсем по иному оценивали действия москвичей весной 1611 г., как справедливый ответ на насилия польского гарнизона, очевидно, что принципиальная позиция по отношению к «народу» и его самостоятельным действиям была у них общей.

Расхождения начинались там, где нужно было определить, что следует понимать под этими массовыми народными выступлениями, угрожающими общественной стабильности. В русском общественном мнении, как потенциально наиболее опасные, воспринимались те выступления простых людей, которые были направлены на поддержку самозванцев. Именно они воспринимались как наибольшая угроза общественному порядку. На страницах «Нового летописца» выступление Северской земли в 1606 г. в поддержку «спасшегося» царя Дмитрия изображается как крупный социальный взрыв — выступление холопов и крестьян против своих господ. Они «бояр же своих дома разоряху, и животы грабяху, жен же их и детей позоряху и за себя имаху». Далее происходящее называется «настоящей бедой над Московским государством», так как «хотят те воры царя и бояр побити»⁶⁷.

Совсем иную картину событий мы находим у Арсения. Рассказав о том, как Шуйский, вступив на трон, «оказался скупым и неблагодарным», Арсений далее отмечает, что «обиженные бояре» и «весь народ» «признали многих сыновей у царей Иоанна царя и Федора, и большинство, оставивши Шуйского, последовали и служили им». Одним из этих царевичей был объявившийся в Путивле Петр, якобы сын царя Федора Ивановича⁶⁸.

Для целого ряда русских современников люди, поддерживавшие «воровских» царевичей, представляли страшную опасность для существующего в обществе порядка. Для Арсения появление претендентов на престол (хотя бы сомнительного происхождения) и их поддержка со стороны населения были обыденными фактами политической истории. Такие действия не могли рассматриваться как стихийные выступления «неразумного народа», так как во главе недовольных стояли «бояре», у которых, по мнению ученого грека, были веские причины для такого недовольства.

Так, за расхождениями конкретных оценок снова проступают общие различия во взгляде на характер, природу верховной власти. Возможно, дальнейшее изучение записок Арсения позволит выявить и другие расхождения между его взглядами и взглядами его русских современников, однако и полученного материала достаточно для некоторых общих выводов.

Изучение записок Арсения показывает, что, несмотря на принадлежность к одному православному миру, целый ряд общих понятий, касавшихся и отношений православия с внешним миром и внутренних отношений в самом православном мире имели для него иной смысл и значение, чем для его русских современников. Различия, вытекавшие из расхождения некоторых историко-культурных традиций древнерусского и поствизантийского мира, сохранялись долгое время, несмотря на желание Арсения связать свою судьбу с Россией и длительное пребывание в русской среде.

Все это, думается, следует принимать во внимание при изучении многообразных контактов греческих пришельцев с русским обществом XVII в.

Примечания

- ¹ *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря. Киев, 1899. С. 183–184.
- ² Публикацию текста жития, обнаруженного А. А. Дмитриевским в одной рукописи с записками Арсения, см.: *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 200 и сл.
- ³ К сожалению, обширной биографии этого выдающегося представителя поствизантийского духовного мира до сих пор не существует. Краткую биографию см.: *Petit L.* Jeremie II Tranos // *Dictionnaire de théologie catholique.* Paris, 1947. Т. 8. Р. 1. Col. 886–894.
- ⁴ *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 202.
- ⁵ Там же, с. 203.

- 6 См.: *Питирим (Нечаев)*, еп. Арсений, архиепископ Элассонский и его поэма об учреждении русского патриаршества. Труды и странствие смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, и повествование об установлении Московского патриаршества // Богословские труды. М., 1968. Сб. 4. С. 257, 275–276.
- 7 См. подробнее об этом: *Мочалова В.* Польская тема в русских памятниках XVI в. // *Поляки и русские в глазах друг друга.* М., 2000.
- 8 *Мочалова В. В.* Polska i polacy oczyma Rosjan w wieku XVII // *Wizerunek sąsiadów. I. Polacy w oczach Rosjan — Rosjanie w oczach Polaków.* Warszawa, 2000. S. 69.
- 9 Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 115.
- 10 Там же. С. 110.
- 11 Повесть о победах Московского государства. Л., 1982. С. 23.
- 12 Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951. С. 121.
- 13 Там же. С. 22, 83, 90 и др.
- 14 Там же. С. 121.
- 15 Сигизмунд III идет в поход на Россию, вдохновляясь «древним земли своя зломыслием на землю нашу» — Там же. С. 121.
- 16 Акты, собранные Археографической экспедицией имп. академии наук. М., 1836. Т. II. № 185.
- 17 Там же. № 201. С. 249.
- 18 *Питирим (Нечаев)*, еп. Арсений, архиепископ Элассонский и его поэма... С. 257.
- 19 Там же.
- 20 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 113, 115.
- 21 Там же. С. 106.
- 22 Временник... С. 88.
- 23 Собрание государственных грамот и договоров. М., 1812. Ч. II. № 140. С. 298.
- 24 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 111.
- 25 Там же. С. 113.
- 26 Там же. С. 113–114.
- 27 Там же. С. 143.
- 28 Там же. С. 144.
- 29 *Polak W.* O Kreml i Smoleńszczyznę. Polityka Rzeczypospolitej wobec Moskwy w latach 1607–1612. Toruń, 1995. S. 162–164, 206, 212–213.
- 30 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 144.
- 31 Там же. С. 139, 232.
- 32 Там же. С. 152.
- 33 Там же. С. 153–154.
- 34 Там же. С. 152, 162. Последние слова в записках Арсения сопровождаются возгласом: «О несчастье!»

- 35 Новая повесть о преславном Российском царстве // Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII веков. М., 1987. С. 34, 36.
- 36 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 146.
- 37 Там же. С. 147–148.
- 38 *Платонов С. Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. СПб., 1899. С. 478–487.
- 39 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 150.
- 40 Там же. С. 157.
- 41 Там же. С. 161.
- 42 См. целый ряд высказываний кн. Семена Ивановича Шаховского в его «Летописной книге»: *Шаховской С. И.* Летописная книга // Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII веков. М., 1987. С. 366, 378.
- 43 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 93.
- 44 См. характеристику Лжедмитрия I у Ивана Тимофеева: «воста от ложа своего скимен лют, враг же обаче, а не человек бывая словеснаго существа, оболкся в плоть антихристову» — *Временник*... С. 83.
- 45 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 105.
- 46 В словах, которыми он сопроводил смерть Самозванца, сквозит явное сожаление: «Царствование не принесло пользы ему, а скорее причинило вред» — *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 114.
- 47 Там же. С. 141.
- 48 Там же.
- 49 *Шаховской С. И.* Летописная книга... С. 378.
- 50 Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. XIV. С. 89.
- 51 Пискаревский летописец // *Материалы по истории СССР*. М., 1955. Т. II. С. 130.
- 52 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 99.
- 53 Там же. С. 96–97, 229–230.
- 54 Там же. С. 77, 93–94.
- 55 Разбор высказываний русских современников о Шуйском см.: *Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести XVII века как исторический источник. СПб., 1913. С. 197–198, 248–249.
- 56 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 137. Ср. аналогичное высказывание И. Тимофеева (*Временник*... С. 101).
- 57 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 138.
- 58 См. также обвинения Шуйского со стороны Авраамия Палицына (*Сказание*... С. 204), Ивана Тимофеева (*Временник*... С. 103).
- 59 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 139.
- 60 Там же.
- 61 Там же. С. 143.
- 62 О реальных обстоятельствах низложения Шуйского см.: *Платонов С. Ф.* Очерки... С. 444–447.

-
- 63 Анализ свидетельств источников о взятии Тулы см.: *Смирнов И. И.* Восстание Болотникова. 1606–1607 гг. М., 1951. С. 469–479.
- 64 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 99.
- 65 Там же. С. 114.
- 66 Там же. С. 147–149.
- 67 Полное собрание русских летописей. Т. XIV. С. 71–72.
- 68 *Дмитриевский А. А.* Архиепископ елассонский Арсений... С. 138.

И. В. Пизгулевская
(Москва)

Киевский митрополит Ипатий Потий (1541–1613). Биографический очерк

История Речи Посполитой XVI–XVII вв. богата драматическими событиями. И Брестская уния 1596 г. — одно из них. Для истории Украины и Белоруссии заключение унии между католиками и православными было столь же значительно, сколь Реформация и Контрреформация для истории Западной Европы. В истории Брестской унии — множество действующих лиц. Многим из них посвящена обширная литература. В нашем очерке речь пойдет об Ипатии Потии, которого можно назвать творцом Брестской унии. Он же сыграл центральную роль в становлении греко-католической церкви в Речи Посполитой. Нельзя сказать, что фигура Потия избалована вниманием исследователей. До сих пор не написана его научная биография, и это при том, что греко-католическая церковь играла прежде и вновь играет заметную роль в истории региона.

Именно поэтому необходимо как можно точнее и полнее проследить весь жизненный путь И. Потия, собрать, по возможности, все даже самые мелкие известия о его жизни, проанализировать все, что он сделал и написал. Цель данного очерка — познакомить читателей с фактами биографии Ипатия Потия, чтобы они получили представление о его сложной и во многом противоречивой натуре.

Сложность проблемы состоит в том, что в своих произведениях и письмах Потий крайне мало и редко пишет о себе, а материалы архивов освоены пока еще в весьма скромной степени. При этом нельзя не отметить, что источниковедческая база для исследования биографии Потия достаточно широка. Прежде всего это полемические произведения, написанные Потием в период подготовки и становления Брестской унии («Уния греков с Костелом Римским», «Гармония Восточной церкви с Костелом Римским», «Антиризис, или Апология против Христофора Филалета» и др.). Затем письма Потия и послания разных лиц, адресованные ему: прежде всего, переписка с князем К.К. Острожским, письма Потия к папе римскому, Льву Сапеге и др. Наконец, это проповеди, читавшиеся Потием в дни церковных праздников.

Что касается литературы о Потии, то она просто скудна. Более или менее полно об Ипатии Потии писали О. Левицкий, А. Пекар и Я. Дженгелевский (в короткой биографической справке). Исследо-

вание по проповеднической деятельности Потия оставил Н. Трипольский. В остальных же трудах о Потии только упоминается. Его взгляды и деятельность анализируются очень фрагментарно, лишь в связи с определенными событиями (пребывание послов православного духовенства в Риме в 1595 г., Брестский собор 1596 г., борьба с православными братствами и др.). Ярким примером такого подхода является сборник статей разных авторов, выпущенный к трехсотлетию со дня смерти Потия. Такой подход, на наш взгляд, порождает тенденциозность в оценках его взглядов, ибо каждый автор выбирает и комментирует лишь отдельные поступки и взгляды Потия. Целостность же представления об этой, безусловно, противоречивой фигуре до сих пор отсутствует. Если же говорить об оценках деятельности и взглядов Потия, то греко-католические и католические авторы (Э. Ликовский, К. Ходыницкий, и т. д.) считают его деятельность по подготовке, заключению, а затем внедрению унии исключительно полезной для Украины и Белоруссии. Диаметральную противоположную точку зрения придерживаются православные исследователи (митрополит Макарий, П. Н. Жукович и др.), считая его предателем православия, человеком, разрушившим единство Руси перед лицом католической реакции. И только в последние годы появился ряд работ (Б. Гудзяка, М. В. Дмитриева, Б. Н. Флори, С. Н. Плохия), в которых авторы уходят от «черно-белых оценок» личности митрополита. В целом же, подчеркнем еще раз, научной биографии И. Потия не существует; все выше указанные авторы касаются лишь отдельных аспектов жизни и деятельности И. Потия.

Будущий униатский митрополит Ипатий Потий родился 12 августа 1541 г. в православной семье, как он сам пишет, «в зацном и старожитном дому шляхетском». Его отец был подскарбием и писарем при короле Сигизмунде Августе. Больше о своей семье он нигде не пишет. Родители Адама Потия (таково было его имя до пострижения в монахи в 1593 г.) отдали его учиться в кальвинистскую школу князя Николая Радзивилла. В тот период именно школы протестантов славились своими педагогами и уровнем образования. По-видимому, Потий хорошо учился в школе и желал продолжить свое образование дальше. Предположительно, высшее образование он получил в одном из западноевропейских протестантских университетов.

У Потия, вероятно, установились тесные связи с хозяином его бывшей школы князем Радзивиллом Черным, бывшим в тот период Виленским воеводой, поскольку последний после окончания Потием университета пригласил его к себе на службу. Покровитель Потия был главным патроном протестантских общин в Литве. Начав у него служить, Потий, до этого времени остававшийся православным, то-

же стал протестантом, в чем его потом до конца дней обвиняли не-друзи. Но в 1574 г. в возрасте 33-х лет он вновь принял православие, это дало повод отдельным исследователям (митрополиту Макарию, Левицкому и др.) объяснить его стремление любой ценой соединить православных и католиков унией, желанием «замолить» этот «грех молодости». Потий же не скрывал, что в молодости был «евангеликом», т. е. кальвинистом, объясняя это, с одной стороны, неопытностью, а с другой тем, что «находился в подчинении у патрона, у которого ересь свила себе гнездо». Такое объяснение представляется нам вполне убедительным.

После службы у князя Радзивилла Потий перешел на королевскую службу. В составе польского войска он принимал участие в Ливонской войне (1577–1582 гг.), а после заключения перемирия в Яме-Запольском был послан королем Стефаном Баторием в Россию для ведения переговоров. Какие контакты Потий имел в Москве, с кем он там встречался, неизвестно, но именно эта поездка, скорее всего, и сформировала в нем первые и не самые благоприятные впечатления о русском обществе, которые позже вылились в слова о том, что «великое грубиянство, упор и забобоны суть в народе Московском», а также, что люди в Москве «только тщеславия, пыхи и надутости полни». Конечно, эти слова были сказаны гораздо позднее, в 1598 г., но вряд ли такая оценка стала возможной, если бы у Потия после его единственной поездки в Россию остались исключительно теплые впечатления.

В награду за успешную деятельность на военном поприще Потию королем была пожалована должность Брест-Литовского каштеляна, и до 1590 г. он находился на этой должности. Как каштелян одновременно Потий стал сенатором. В верхней палате польского парламента, по его собственным словам, Потий «седел... час немалый не на подлейшом местцу, але мало не в посродку всее лавицы сенаторское». По-видимому, он пользовался авторитетом у своих коллег-сенаторов, и к его мнению прислушивались. Должность сенатора позволяла Потю быть в гуще многих политических, социальных и культурных событий того времени. Он много видел, слышал, завязывал знакомства.

4 октября 1561 г. Потий женился на Анне Острожецкой — дочери князя Острожецкого, который в своем завещании поручает заботу о своих детях и имуществе князю Константину Константиновичу Острожскому, одному из самых влиятельных лиц среди православных Восточных земель Речи Посполитой. Через своего тестя Потий знакомится и с самим князем. Начинается их дружба. С другой стороны, католический епископ Луцкий Б. Мацеевский в своем письме в 1588 г. упоминает о Потии как о человеке готовом организовать

диспут между патриархом Иеремией (в 1588–1589 гг. последний действительно проезжал дважды через территорию Речи Посполитой) и католическим духовенством. Причем на этом возможном диспуте католики должны были, посрамив православных, привести их к убеждению необходимости унии с католической церковью. Так в одно и то же время Потий оказался под влиянием как минимум двух авторитетных людей, принадлежащих к разным христианским традициям. И сам Потий, наверняка, не сидит на месте, а много ездит, бывает на съездах украинско-белорусского духовенства, в начале 90-х гг. помогает Брестским мещанам в учреждении братства и т. д. Таким образом, еще будучи сенатором и Брестским каштеляном, он близко знакомится с жизнью православной церкви, со всеми ее «плюсами» и «минусами».

К тому же периоду относятся и первые попытки православных разработать проекты унии с католической церковью. Так, в июне 1590 г. четыре православных епископа — Луцкий, Пинский, Львовский и Холмский — подписывают грамоту, в которой изъявляют желание перейти под юрисдикцию папы римского. В эти годы вопрос об унии с Римом обсуждался в православной среде. Вряд ли можно сомневаться в том, что Потий был в курсе настроений его единомыслителей. К тому же в должности Брестского каштеляна он очень активно содействовал появлению Брестского братства при церкви Св. Николая, и соответствующей школы при этом братстве.

В 1593 г. Потий, овдовев, уступает настойчивым просьбам князя Острожского и, по его же словам, жертвуя своими интересами («над волю мою»), постригается в монахи, чтобы принимать еще более активное участие в реформировании православной церкви. Такая возможность вскоре представилась, т. к. в том же году умирает митрополит Брестский и Владимирский Мелетий Хребтович, и стараниями все того же Острожского И. Потий занимает его место.

При этом не следует забывать и о возможной личной причине такого поступка: умирая, любимая жена (Анна Острожецкая умерла 14 марта 1592 г.) предсказала ему большое будущее именно на духовном поприще (об этом в определенной степени легендарном факте упоминает автор первой биографии Потия униатский митрополит Лев Кишка, первым издавший проповеди Потия). Это, конечно, в некоторой степени легендарная подробность жизни Потия, но, возможно, так или иначе, смерть любимой жены могла лишь утвердить Потия в его намерениях принять постриг.

К 1593 г. относится и активная переписка Потия с Острожским, который пишет Потию об «упадку, знищенню и опущенню матери наше церкви светое Восточное» и просит принять участие в пре-

крашении разделения церквей и уничтожения православных. К этому письму Острожский приложил свои «артикулы», в случае принятия которых католиками можно соглашаться на унию. Они в общем совпадали с другим условиями, высказываемыми православными, но было в них одно очень существенное отличие: Острожский настаивал на непременном присоединении к унии Православной церкви Русского государства. Но Потий, помнящий незавидную судьбу низложенного в Москве после принятия Флорентийской унии митрополита Исидора, отчетливо осознавал, что русское духовенство на унию не пойдет.

Новый виток в подготовке унии относится к зиме 1594 г. Тогда в декабре этого года составляется Торчинский манифест, в котором подчеркивается, что уния есть объединение и соглашение, а вовсе не безоговорочное и покаянное подчинение православных Риму. Именно в это время Потий, по-видимому, окончательно стал играть ключевую роль в подготовке унии. Однако, нет оснований сказать, что он, и только он, был автором унионных документов. В противном случае, странным выглядят его периодические сетования на недоверие к нему со стороны митрополита М. Рагозы и Луцкого епископа К. Терлецкого, выражавшееся порой в утаивании от Потия некоторых документов и решений. По той же настойчивости, с которой он требует информации, можно судить, что, решившись присоединиться к унии, Потий становится горячим ее сторонником и желает деятельно участвовать во всех событиях.

При участии Потия в 1595 г. были составлены «32 Артикула» — документ, содержащий в себе те условия, на которых православные были готовы перейти под юрисдикцию папы. Необходимо особо подчеркнуть, что в тексте «Артикулов» дважды, в преамбуле и в заключении, подчеркивалось, что они должны быть подтверждены польским королем и папой, т. е. православные этим явно хотели подчеркнуть значимость данного документа. Но когда Потий показал их К. К. Острожскому, тот это понял как измену. Но Потий в письме к князю от 16 июня 1595 г. пытался убедить своего «патрона» в том, что «Артикулы» не противоречат его идеям унии, что «нам бардзо малый ратунок» от согласия Москвы на унию, т. к. она не преуспела ни «в науках церкви Божой потребных», ни в чем другом. В ответ на это письмо Острожский заявил, что больше не признает Потия своим пастырем. Так дружба закончилась, хотя из условий, предложенных Острожским, Потий сохранил как его требование об уравнивании прав православного и католического духовенства, так и требование о сохранении обрядов и др. Для разъяснения своей позиции относительно унии Потий пишет сочинение «Уния Греков с Костелом

Римским», в котором показывает основные различия между двумя христианскими традициями и причины необходимости унии. Однако и здесь уния понимается Потием отнюдь не как раскаяние в схизме, а как «згода» и возвращение к вере отцов, ставшее фактом со времени Флорентийского собора. Но несмотря ни на что, Острожский занял позицию строгого противника унии.

«Артикулы» же после съезда были отправлены митрополиту М. Рагозе, который, в свою очередь, написал письмо канцлеру Я. Замойскому, излагая в нем не что иное, как краткое содержание «Артикулов». Дальнейшая судьба «Артикулов» заслуживает нескольких отдельных строк. В августе 1595 г. они были переданы в Конгрегацию инквизиции, а уже 16 сентября из Рима сообщили, что «Артикулы» рассмотрены, но решение членов Конгрегации еще не выработано. И далее «Артикулы» вплоть до появления православных епископов в Риме в источниках не упоминаются.

Посланниками в Рим были Ипатий Потий и Кирилл Терлецкий, которые отправились туда по поручению митрополита М. Рагозы и других епископов, встретившись предварительно в Кракове с польским королем Сигизмундом III. Они прибыли в Рим 15 ноября 1595 г. и были поселены недалеко от резиденции папы. Оба епископа, как видно из документации римской курии, добивались переговоров об унии, но они не состоялись. Однако 23 декабря была проведена торжественная церемония, которую и следует считать актом провозглашения унии между Католической церковью и Киевской митрополией Православной церкви. Ее центральным моментом стало подписание епископами текста католического исповедания веры и декларации о подчинении римским папам, подкрепленное присягой на Евангелии. Исповедание веры принималось в том варианте, который был предусмотрен для «вооссоединенных» христиан Востока и одобрен на Тридентском соборе, а все иное отвергалось как «схизма» и «ересь». Таким образом унионный проект, на который согласились митрополит М. Рагоза и епископы, о котором писал князь К. К. Острожский и который был во многом разработан Потием, оказался отвергнутым. Компромисс в том виде, в котором он задумывался православными, не состоялся.

По-видимому, по возвращении из Рима Потий переживает кризис, осознавая разницу, заключавшуюся между желаемой и подписанной унией. Он, судя по молчанию источников, устраняется от активной деятельности сразу после Брестского собора: никому не пишет, ни с кем не встречается. Но через некоторое время Потий преодолевает растерянность и становится энергичным защитником заключенной унии.

1598–1599 гг. проходят в полемике Потия с князем К. К. Острожским и его сторонниками. В эти годы он пишет Послание К. К. Острожскому от 3 июня 1598 г., «Ответ клирику Острожскому», и, наконец, вместе с иезуитом Петром Аркудием «Антиризис, или Апологию против Христофора Филалета». В этих сочинениях он пытается убедить своих оппонентов, что уния — необходима и благодетельна для Руси.

В 1599 г. после смерти митрополита Михаила Рагозы Ипатий Потий становится Киевским униатским митрополитом. Этот год безусловно знаменует перелом в биографии Потия, ибо с 1599 г. мы видим его энергичным, последовательным, а порой даже воинственным служителем унии. Всеми своими действиями он отменяет сомнения и бросается в бой за утверждение унии в практической жизни людей. Он немедленно разворачивает бурную деятельность. Свою борьбу с противниками унии Потий начинал с Вильно. Именно в Вильно проповедовал против унии Стефан Зизаний. Он отказывался повиноваться митрополиту Потию, заявляя, что «не выйдет из церкви никаким образом». Потию донесли, что Зизаний проповедует с ведома и по воле Виленского братства, которое, наряду со Львовским, было самым влиятельным в Речи Посполитой. На Зизания в итоге было совершено покушение, и он был вынужден бежать из города, а энергия Потия полностью обратилась на братство. Вскоре он сумел оторвать братство от Троицкого монастыря, запечатал придел церкви, где проповедовал Зизаний, а затем отнял у братчиков обоих священников.

Своей грамотой от 29 сентября 1599 г. король Сигизмунд III распорядился, что отныне Потию подсудны все Виленские православные. Потий же, в свою очередь, требует от виленского протопопа Ивана Парфеновича навести порядок и как можно скорее прислать инвентарь всех доходов митрополичьих, которые «в месте Виленском на митрополита належат».

26 сентября 1599 г. король подтвердил права Потия на Киевскую митрополию и Киево-Печерскую архимандрию. Началась борьба Потия с православными монахами Киево-Печерской лавры. И хотя саму Лавру он потерял, но имениями на подвластной себе территории овладел, до конца дней получая с них неплохой доход.

Когда Слуцкое духовенство посмело заявить о своем неподчинении власти униатского митрополита, Потий отправил в Слуцк 29 мая 1600 г. гневное письмо с угрозами принять самые жесткие меры, если духовенство не выскажет послушания, добавив при этом: «На мне не Рагозу графите». 3 июня того же года он посылает им протопопа Афанасия Герасимовича «яко наместника», для того, чтобы «пересмотрети всяких справ и порядков». И в дальнейшем мы нигде не на-

ходим других сведений о каких-либо конфликтах митрополита со слущким духовенством, т. е. оно, вероятно, ему подчинилось.

В 1601 г. при Виленском Троицком монастыре Потий основал униатский митрополичий коллегийум, или семинарию, которая должна была сыграть большую роль в образовании униатского духовенства.

В 1605 г. Ипатий Потий обнаружил найденное им в монастырских архивах послание Киевского митрополита Мисаила к папе Сиксту IV (1476 г.), в котором говорилось о готовности православных признавать верховную власть папы. В письме Мисаил всячески убеждал папу, что население подвластных ему территорий придерживается решений Флорентийского собора и верно заключенной на нем «згоде». Таким образом, Потий получил в руки еще одно историческое признание Флорентийской унии в украинско-белорусских землях. Это давало ему право в своих полемических сочинениях и проповедях вновь и вновь обращаться к мысли о законности унии, поскольку она существовала в землях Киевской митрополии еще во времена отцов и прадедов современников Брестской унии.

В конце 1605 г. Потий послал королю Сигизмунду III письмо, в котором подчеркивал, что православные братчики не заботятся должным образом о Троицком монастыре в Вильне. После получения письма митрополита король 16 ноября отобрал Виленский Троицкий монастырь у православных и передал его униатам. Потий же, в свою очередь, поспешил назначить епархиальным наместником в Вильно Иосифа-Вельямина Рутского, своего ближайшего сподвижника. Вскоре во владении православных в Вильно осталась одна единственная церковь Св. Духа.

Но в целом борьба Потия с православными шла с переменным успехом. В 1599 г. послы Волынского и Киевского воеводств подали жалобу в сейм, что Потий не по праву занимает митрополичью кафедру. Потий был вызван на заседание и при поддержке короля выиграл дело: король распорядился рассмотреть это дело лишь в присутствии сенаторов, где не могло быть серьезных возражений в силу безусловного превосходства сторонников унии. Естественно, что Потий без труда убедил сенаторов в своей правоте. Позднее борьба, однако, продолжилась.

Так, на сейме 1607 г. православные депутаты потребовали призвать униатов к ответу за их незаконные действия в Вильно. На сей раз дело рассматривала и посольская изба, и решение было принято не в пользу униатов: православным и униатам предписали жить мирно, но при этом должности в украинско-белорусской церкви должны были даваться «только людям русским веры греческой». Это решение подрывало церковную власть Потия.

Сейм 1609 г. вынес еще более суровое решение, постановив, что тот, кто нарушит спокойствие между униатами и православными, должен платить штраф в размере 10 тыс. злотых, а разбирать конфликты между ними отныне должен трибунальный суд, т. е. суд, назначенный от сейма. Потий же и его сторонники толковали решение сейма в том смысле, что всякий обиженный должен подавать жалобы в смешанный суд, состоящий из светских и духовных лиц. В этом суде сторонники унии могли обеспечить себе поддержку за счет приглашения в него католического духовенства, сочувствующих унии светских лиц и т. д. Но так или иначе к 1612 г. Потию удалось добиться заметного укрепления позиций унии в украинско-белорусских землях Речи Посполитой.

Потий позаботился и о своих преемниках. Его ближайшими сподвижниками были Иосиф-Вельямин Рутский, будущий Киевский униатский митрополит, и Иосафат Кунцевич, прославившийся своей непреклонной преданностью унии.

Борьба противников и сторонников унии приобретала все более и более жестокие формы. 11 августа 1609 г., когда Потий после вечерней молитвы возвращался из виленского храма Св. Троицы домой, на него напал гайдук с саблей. Он отрубил защищавшему шею Потю два пальца. Иосафат Кунцевич немедленно на специальном подносе выставил эти пальцы в церкви.

После покушения Потий уже не занимался делами так активно, как прежде, скорее наоборот, его активность идет на убыль. В письмах он часто пишет о своей старости и немощности. 19 ноября 1609 г. он составляет завещание, в котором еще раз признает справедливость «зверхности и послушеньства» папе, оговариваясь при этом, что насколько данное решение было верным — «Господь рассудит». Такова его рекомендация тем, кому не по душе заключенная уния. И в 1613 г. во Владимире Волынском Киевский униатский митрополит Ипатий Потий умер. С его смертью также связано «чудо». В «Описании болезни и смерти... митрополита Потия», составленном неизвестным клириком, находим любопытный эпизод: якобы случилось так, что в течение двух часов Потий лежал без признаков жизни, что засвидетельствовал присутствовавший доктор, а потом вдруг ожил и продолжал разговаривать и благословлять всех присутствовавших. После чего даже подписал письма к королю и великому князю с просьбой поддерживать «святую едность».

Таковы основные доступные биографические данные об Ипатии Потии. Остается наметить некоторые проблемы, которые еще только предстоит рассмотреть в связи с изучением деятельности и взглядов И. Потия.

Во-первых, в самой биографии Потия мы имеем ряд лакун: так, мы не знаем, как складывалось его мировоззрение в годы, когда он учился в Кракове. Нам также пока неизвестно, каков был круг его деятельности в качестве Брестского судьи. Особого внимания заслуживает попытка Потия устроить диспут с патриархом Иеремией в 1588 г., описанная Луцким католическим епископом Бернардом Мацеевским. Каковы были мотивы Потия? Думал ли он уже в эти годы об унии? Насколько достоверно намерения Потия переданы Мацеевским? Один из самых важных вопросов биографии Потия — его реакция на заключенную унию. В данном случае необходимо, кроме косвенных данных, расширяя источниковедческую базу, найти еще и сведения о том, что делал Потий в конце 1596–1597 гг. Отдельного внимания заслуживает проповедническая деятельность Потия: хотя исследования были начаты Н. Трипольским, пока не ясно, когда и где Потий произносил свои проповеди, насколько содержание этих проповедей отразило католические влияния на традиционную культуру украинско-белорусских земель Речи Посполитой. А ведь известно, что проповеди Потия пользовались немалой популярностью, о чем, во-первых, говорят три их издания за небольшой промежуток времени и, во-вторых, благодарность Потию-проповеднику от Петрковского сейма в 1607 г.

И во-вторых, перед нами встает ряд вопросов более общего характера. Предстоит понять Потия как деятеля унии: каковы были его мотивы и цели, понимание унии до 1596 г. и в 1597–1613 гг. Затем перед нами стоит задача раскрыть Потия как носителя украинско-белорусской, или рутенской, культуры Речи Посполитой, т. е. понять его религиозные и внерелигиозные взгляды, сословные стереотипы, этническое сознание. Биография Потия в 1596–1613 гг. ставит нас еще перед одним вопросом: что представляла собой уния в конце XVI — начале XVII в. Здесь же необходимо обратиться к вопросу о роли унии в истории восточных земель Речи Посполитой в первой половине XVII в. В целом, биография и взгляды Ипатия Потия могут послужить одним из ключей к пониманию состояния украинско-белорусского общества в десятилетия, предшествовавшие восстанию Б. Хмельницкого и «Потопу».

Избранная библиография

- Дмитриев М. В.* Генезис Брестской унии // Очерки по истории Украины. М., 1993. Вып. 1.
- Дмитриев М. В.* Посольство Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого в Рим в 1595–1596 годах // Славяноведение. М., 1996. № 2.

- Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией. СПб., 1903. Вып. 1.
- Коялович М.* Литовская церковная уния. СПб., 1859. Т. 1.
- Левицкий О.* Ипатий Потий, Киевский униатский митрополит // Памятники русской старины в западных губерниях. СПб., 1885. Вып. 8.
- Макарий*, митрополит. История русской церкви. СПб., 1879. Т. 10.
- Трипольский Н.* Униатский митрополит Ипатий Потий и его проповедническая деятельность // Труды Киевской Духовной академии. Киев, 1877. № 9, 10, 11, 12; Киев, 1878. № 2.
- Сеник С.* Два митрополити – Потій і Рутський // Историчний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Львів, 1995.
- Ювілейна книга в 300-літні роковини смерти митрополита Іпатія Потія. Львів, 1914.
- Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370–1632. Warszawa, 1934.
- Dziegielewski J.* Pocięj H. // Polski Słownik Biograficzny. Warszawa, 1972. Т. XXVII.
- Genealogia Imienia Pocięjów // Przegląd Poznański. Т. 3. Poznań, 1895.

Витебское восстание 12 ноября 1623 г.

В первой трети XVII в. Полоцкая земля стала ареной напряженной борьбы униатского архиепископа Иосафата Кунцевича с православным населением его епархии. Так как за все время своего существования уния не получила сколько-нибудь значительного распространения на этой территории, сразу после назначения Полоцким архиепископом (в начале 1618 г.) Кунцевич приступил к решительным действиям по укреплению ее позиций. Его деятельность была направлена на проведение реформы униатского духовенства с целью повышения его нравственного и образовательного уровня, на привлечение православного населения к унии при помощи проповеди и индивидуальных бесед. Полоцкий архиепископ вел многочисленные судебные процессы с целью подчинить православные церкви, до этого лишь формально находившиеся во власти униатского владыки, и восстановить церковные имения, захваченные светскими лицами¹.

Активные действия Кунцевича по введению унии в Полоцкой архиепископии незамедлительно вызвали сопротивление православных. Обстановка в епархии особенно осложнилась после назначения на Полоцкую кафедру (в ходе восстановления православной церковной иерархии патриархом Феофаном в 1620 г.) православного архиепископа Мелетия Смотрицкого. Сначала витебские граждане (на собрании в городской ратуше 3 марта 1621 г.) признали законным архиепископом М. Смотрицкого, затем их примеру последовали жители Полоцка, Мстиславля, Могилева, Орши. Хотя королевскими универсалами все церкви архиепископии были отданы в распоряжение Кунцевича, православное население не признавало его своим пастырем. Фактически, сюда из Вильны был перенесен центр борьбы православия с унией. Но, несмотря на активное противостояние попыткам Кунцевича предъявить свои права на православные храмы (известны бунты в Полоцке и Витебске), уже в 1620 г. все церкви, не согласившиеся добровольно перейти в унию, были закрыты, а православные священники изгнаны.

Суды разбирали многочисленные жалобы и доносы, но сила была не на стороне православных: судебные приговоры, отражая протекционистскую политику правительства в отношении унии, разрешали дело не в их пользу. Православным, отчаявшимся получить защиту

закона, не оставалось ничего другого, как прибегнуть к нелегальным методам борьбы. Стали нередкими нападения на церкви, в которых архиепископ и его священники отправляли богослужения, избиение униатских священников и слуг Кунцевича во время службы и на улицах². Да и сама жизнь Полоцкого архиепископа находилась в опасности: в его адрес звучали многочисленные угрозы, на него было совершено, по крайней мере, пять покушений³. Характерно, что три из них имели место именно в Витебске, где, в конце концов, Кунцевич и был убит 12 ноября 1623 г.

Анализ событий, связанных с убийством толпой Полоцкого архиепископа греко-католической церкви представляется чрезвычайно важным. Даже для бурного времени начала XVII в. в Речи Посполитой это убийство стало событием экстраординарным. Нападения на деятелей униатской церкви случались и раньше⁴, но впервые в истории борьбы православия и унии покушение на представителя высшей церковной иерархии закончилось столь трагичным образом, причем убийцами были не казаки, не индивидуальные защитники православия, а население целого города, организовано выступившее против архиепископа. Сам факт этого убийства, его необычные обстоятельства заставляют подробнее в нем разобраться, чтобы выяснить причины убийства видного деятеля унии и, соответственно, определить характер имевшего место конфликта. Это впоследствии позволит глубже понять причины раскола украинско-белорусского общества после заключения унии в 1596 г., мотивы сопротивления ее введению народных слоев, а также, в целом, понять природу и механизмы конфронтации униатов и католиков с одной стороны, и православных — с другой в Белоруссии и Украине в XVI–XVIII вв.

Несмотря на значительное количество литературы, в которой авторы в большей или меньшей степени касаются убийства Иосафата Кунцевича, его обстоятельства и причины не были до сих пор подвергнуты всестороннему, исчерпывающему анализу.

В российской дореволюционной историографии преобладают описательные работы, лишь в самых общих чертах воспроизводящие события, связанные со смертью Полоцкого униатского архиепископа. Большинство историков того времени в негативном ключе излагает всю деятельность Кунцевича, его убийство при этом либо прямо оценивается как справедливое воздаяние за насилие над «религиозными чувствами» православных и «антихристианские» действия⁵, либо о таком отношении авторов к убийству свидетельствует общий ход изложения⁶. Следует заметить, что во многих работах наблюдается явное преувеличение «бесчинств» и «изуверств» Кунцевича, ав-

торы зачастую приводят неверные сведения, доверяются данным, не имеющим доказательств в источниках. Первым исследователем, открывшим дорогу научному изучению деятельности И. Кунцевича и его убийства является П. Н. Жукович⁷. Автор весьма тщательно излагает события 12 ноября 1623 г. и судебного разбирательства, последовавшего за ними. Он впервые в русскоязычной литературе использует материалы беатификационных процессов, приводя из них обширные цитаты, сопровождаемые небольшими, но довольно ценными комментариями. Следует, однако, заметить, что не все принципиальные вопросы попадают в поле зрения исследователя. Важнейших выводов П. Н. Жуковича мы коснемся ниже.

В советский период разработка проблем, связанных с униатской церковью и ее деятелями, приостановилась. Появились немногочисленные работы, в которых конфессиональные конфликты в Речи Посполитой в начале XVII в. приобретают окраску, присущую духу советской эпохи: борьба православного населения украинско-белорусских земель трактуется как народно-освободительная и антифеодалная, принимающая форму религиозной борьбы. Интересно, что советские историки, принципиально враждебные религии, критикуя подход «помещичье-буржуазных» историков к борьбе православного населения как к борьбе религиозной, унаследовали конфессиональный дух произведений российских исследователей. В их оценке, также как и в оценке их предшественников, Иосафат Кунцевич получает одностороннюю негативную характеристику, его смерть рассматривается как результат фанатического бесчинства, не имевшего никаких пределов⁸.

Не меньшими конфессиональными предубеждениями пронизаны и работы значительной части историков католической и греко-католической ориентации (как XIX — начала XX в., так и современных). Большинство из них, давая положительную оценку деятельности Иосафата Кунцевича, его убийство рассматривает как не имевшее реальных оснований, а архиепископа — как невинную жертву злоумышленников⁹.

Такие крайние подходы стали препятствием для объективного анализа деятельности Иосафата Кунцевича и обстоятельств его убийства, породили много поверхностных, тенденциозных работ. В исторической литературе практически отсутствуют аналитические исследования по интересующим нас проблемам. Ни в польской, ни в отечественной историографии не предпринимались попытки серьезного исследования причин нежелания православного населения принимать унию, причин его упорного сопротивления деятельности Полоцкого униатского архиепископа и его убийства.

Для изучения обстоятельств и причин убийства Иосафата Кунцевича были привлечены, во-первых, материалы беатификационных процессов Полоцкого архиепископа 1628 и 1637 гг.¹⁰; во-вторых, хранящиеся в Главном архиве древних актов в Варшаве выписки из витебских и полоцких городских книг, касающиеся убийства Кунцевича¹¹; в-третьих, различные источники документального характера, такие как судебные и частно-правовые акты, переписка короля Сигизмунда III и митрополита Рутского с папской курией, опубликованные в «Витебской старине» и «Сборнике документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности»¹².

В ходе изучения обстоятельств смерти Иосафата Кунцевича, необходимо решить ряд следующих вопросов: было ли его убийство запланированным актом или произошло в результате стихийного народного восстания? Каковы были причины и последствия этого убийства? Для ответа на поставленные вопросы попытаемся детально восстановить последовательность приведших к нему событий.

Анализ сведений об убийстве Кунцевича следует начать с 11 ноября (к этому моменту Кунцевич находился в Витебске приблизительно две недели, но чем он занимался в это время, не известно). События этого дня дают возможность судить о настроении православного населения Витебска накануне убийства архиепископа. Кроме того, в этот день было принято решение об аресте православного священника, выполнение которого спровоцировало начало мятежа 12 ноября. Следует заметить, что об этих событиях мы знаем только из свидетельских показаний на беатификационных процессах слуги Кунцевича Эммануэля Кантакузена, его архидиакона Дорофея Лециковича и шляхтича Григория Ушацкого.

В субботу 11 ноября 1623 г. Иосафат Кунцевич вместе с Кантакузеном выезжал за город, к шляхтичу Крупевичу для обсуждения вопроса о границах церковных имений. Когда он возвратился в Витебск, встретившиеся ему певчие, по свидетельству Кантакузена, передали следующие слова православных: «Не долго вам с господином вашим архиепископом здесь в Витебске осталось находиться»¹³. Кантакузен также сообщает, что в течение всего времени пребывания Кунцевича и его слуг в городе православные издевались над ними, угрожали, пытаясь найти повод к ссоре. Вечером этого же дня, по словам Лециковича, к Кунцевичу пришел витебский бурмистр Иванович и сообщил, что на этой неделе «схизматики» в ратуше приняли какое-то решение о весьма скорой смерти архиепископа, что члены городской управы — схизматики удалились в разные места, чтобы избежать подозрения в измене, но «весь народ возбужденный жаж-

дет твоей крови»¹⁴. Таким образом, Кантакузен ограничивается только неопределенным сообщением о существовавшей опасности для архиепископа, Лецикович же говорит о заговоре против Кунцевича, о решении витебчан в скором времени его осуществить, и утверждает, что именно накануне убийства архиепископу стало известно об этом. Оставляя пока вопрос о реальности существования заговора открытым, попробуем разобраться в том, насколько достоверны сведения Кантакузена и Лециковича. Что касается приведенного выше заявления православных, то, принимая во внимание события нескольких предшествовавших лет и враждебное отношение православных к Кунцевичу, подобные угрозы, скорее всего, в самом деле имели место, и они достаточно красноречиво говорят о царившей в городе атмосфере. В то же время, сведения о предупреждении Ивановича о составлении заговора по ряду причин представляются более сомнительными. Во-первых, этот важнейший факт сообщает только Лецикович, а Кантакузен и сам Петр Иванович о нем даже не упоминают. Во-вторых, дальнейший рассказ Дорофея о том, что Иосафат был очень взволнован словами Ивановича и за ужином говорил только о смерти, а сам архиерей попросил его дать спокойно поесть, дает возможность согласиться с предположением П. Н. Жуковича, что ни Дорофей, ни другие ужинавшие с Иосафатом не видели всей серьезности тогдашнего момента, не видели же потому, что не имели для этого достаточных оснований¹⁵. Следовательно, если Кунцевич был действительно предупрежден о грозящей ему опасности, то, вероятнее всего, в довольно общей форме, а подробности относительно собрания в ратуше, скорее, появились в показаниях архиерея под влиянием последующих событий. Тем не менее, факт существования определенной опасности для жизни архиепископа не вызывает сомнения.

В этот день произошло и еще одно важное событие. Когда Кунцевич вернулся в Витебск, его архиерей сообщил, что «схизматический» священник по имени Илья наносил им различные оскорбления¹⁶. По словам Ушацкого и Кантакузена (которого, надо заметить, не было в то время в городе), он, «в знак презрения» к своему пастырю, переправлялся через Двину к своей «синагоге» прямо перед резиденцией Кунцевича, говоря: «Что мне сделает архиепископ?»¹⁷. Так как все православные церкви в Витебске были закрыты, жители города совершали богослужения в импровизированных храмах, построенных напротив резиденции архиепископа с противоположной стороны реки. Поэтому нет ничего удивительного в том, что священник переправлялся именно там. Представляя действия священника как намеренное оскорбление, слуги Кунцевича пытались, видимо,

подчеркнуть, что инициаторами конфликта были православные. В результате было принято решение арестовать православного священника. Встает принципиальный вопрос: на ком лежит ответственность за принятие этого решения и, следовательно, за последовавший за арестом мятеж? Кантакузен сообщает, что именно Дорофей посоветовал Кунцевичу схватить священника, сам же Дорофей об этом умалчивает. П. Н. Жукович на этом основании делает заключение, что архидиакон и был главным виновником ареста священника¹⁸. Такое мнение не учитывает возможность принятия этого решения Кунцевичем самостоятельно, что, видимо, является следствием впечатления исследователя от общего оправдательного тона материалов процессов. Безусловно, архидиакон инициировал этот арест, так как он сообщил о поведении священника и, может быть, даже подал мысль о его аресте. Однако окончательное решение, думается, зависело от самого Кунцевича. С момента строительства весной 1623 г. православных «шалашей» за Двиной архиепископ неоднократно посылал туда разных людей с целью разведать обстановку и узнать имена присутствовавших на православных богослужениях¹⁹. В мае 1623 г., в очередной раз жалуясь на витебских мещан, Кунцевич обвинял их в том, что, оставив городские церкви, они посещают «набоженства негодное» в «шалашах» за Двиной и укрывают в своих домах «непослушных» священников²⁰. В числе прочих Кунцевич называет священника Илью Давидовича, который и был арестован 12 ноября. Таким образом, желание разобраться с непокорными православными священниками назрело у архиепископа уже давно. Не добившись своими жалобами разрешения на какие-либо санкции против них, их храмов и богослужений, Кунцевич, видимо, как обычно решил действовать на свой страх и риск. Подобные решения, надо полагать, принимались им без чьей-либо подсказки (данный арест не был единственным в его практике²¹), поэтому нельзя в такой ситуации считать его орудием в руках подстрекателя. Как утверждает Кантакузен, несмотря на его возражения, Кунцевич «определил, чтобы на следующий день, то есть в воскресенье рано утром, когда священник станет переправляться на утреню, его схватили и посадили в заключение»²². Таким образом, зная, что православные готовы использовать любой случай для нового покушения, Кунцевич сам дал им подходящий повод к конфликту, фактически, может и не вполне осознанно, провоцируя его развязывание.

Основной вопрос, который встает перед нами при рассмотрении событий в Витебске 12 ноября 1623 г., заключается в следующем: было ли это убийство результатом стихийного бунта или же результатом заговора? Первой версии придерживается большинство свиде-

телей, она содержится и в решении суда по делу об убийстве Полоцкого архиепископа. Согласно этой версии, в убийстве были замешаны все витебчане (в том числе и члены городского магистрата), давно устраивавшие покушения на жизнь Полоцкого архиепископа и в конце концов приведшие в исполнение «свой преступный замысел». Заговор в ратуше в этой версии не фигурирует. Другую версию предложил архидиакон Дорофей Лецикович, который единственный на процессе сообщил о заговоре группы «схизматиков», состоявшемся в ратуше незадолго до убийства. Следует, однако, заметить, что это, так сказать, поздняя версия. В протестации, представленной Лециковичем от имени слуг архиепископа в витебский магистрат 15 ноября 1623 г., то есть на третий день после убийства, заговор не упоминается. Бурмистры, «радцы», «лавники» и мещане Витебска обвиняются в ней в том, что вскоре после заутрени, «збунтовавшие усим местом», «ударивши в звон ратушный и по всех церквях на квалт в звоны и зобравшисе людей мужского родзау великих и малых, яко и женского до колку тысяч», напали на резиденцию и убили архиепископа²³. И лишь на процессе 1637 г. Лецикович выдвинул со всей определенностью идею заговора в ратуше. Однако этот «поздний» вариант нельзя совершенно игнорировать.

В первом случае речь, таким образом, идет о стихийном выступлении почти всего города и выполнении давно созревшего в народе решения, во втором — о запланированном на конкретный день убийстве. Какая же версия является более достоверной? По этому вопросу в историографии нет единого мнения. Большинство исследователей считает, что Полоцкий архиепископ был убит вследствие давно вынесенного заговорщиками приговора. При этом одни авторы полагают, что события 12 ноября развивались согласно составленному ими в ратуше плану²⁴, другие не склонны так категорично утверждать, что заговор состоялся непосредственно перед убийством Кунцевича, но факт существования заговора не подвергается сомнению²⁵. Некоторые даже высказывают предположение, что мысль убить Кунцевича подал Смотрицкий²⁶. Другая группа историков считает, что события в Витебске 12 ноября 1623 г. явились результатом взрыва накопившегося в сердцах православных «горючего материала», стихийным порывом потерявших терпение жителей Полоцкой епархии²⁷. В то же время, ряд авторов трактует убийство Кунцевича как ответ «насилием на насилие»: ответ населения Витебска на якобы имевшие место погромы, разрушение «шалашей», убийства и т.п.²⁸. Вернемся к фактам.

Ранним утром в воскресенье 12 ноября архидиакон Дорофей разбудил служащих Иосафата с тем, чтобы они схватили православного

священника. Сам он пошел в церковь прислуживать на утрене, где был и Кунцевич. Судя по рассказу Кантакузена (единственного свидетеля этого происшествия, выступавшего на процессах), священник был один, и защитить его было некому, поэтому его без препятствий привели во двор резиденции архиепископа и распорядились закрыть в кухне. «И как только мы взяли священника, — сообщает Кантакузен, — один присутствующий здесь крестьянин начал призывать к мятежу и звонить в колокола в знак того же. Народ сразу оказался столь готовым к нашему убийству, что в ту же минуту несколько тысяч прибежали с разным оружием и разными орудиями, преследовали нас и стреляли в нас, как в диких зверей»²⁹. Начальный этап мятежа, а именно появление большой толпы православных у архиепископского дворца после ареста священника является наиболее важным и сложным моментом этого дня. Чем можно объяснить появление толпы? Ждали ли православные какого-то знака для осуществления задуманного или их появление объясняется иными причинами? Сторонник версии заговора Лецикович считает, что звон колоколов на ратуше и других церквях был для ожидавшего его подготовленного народа сигналом к началу мятежа³⁰. С первого взгляда на дополнительное показание Кантакузена может показаться, что и он придерживается такого же мнения. «В воскресенье до восхода солнца, — говорит он, — после того как схизматический священник был схвачен, как непокорный и многое делающий в пренебрежение к своему пастырю, тотчас же все колокола начали звонить в знак мятежа, и в архиепископский дворец стремительно ворвались вооруженные люди со всего города, чтобы совершить жестокое убийство в соответствии с уже давно вынесенным решением»³¹.

Можно ли считать эти заявления доказательством развития событий по разработанному в ратуше плану? Нельзя не заметить, что в последнем показании Кантакузена отсутствуют некоторые подробности (в частности, о крестьянине). Оно выглядит более похожим на изображение этого дела в Королевской грамоте от 9 декабря 1623 г., в которой говорилось, что жители Витебска «сговорились с давнего времени на злодеяние...»³². Схожесть в трактовке событий, отсутствие индивидуальных черт в этом рассказе Кантакузена наводит на мысль о следовании определенному официальному шаблону, а в связи с этим его первое свидетельство представляется более реальным и заслуживающим доверия. Попробуем его проанализировать. Судя по тому, что свидетелем ареста стал только один крестьянин, и никто не пришел священнику на помощь, можно предположить, что арест был неожиданным происшествием для православных, а следовательно, и этот крестьянин был только случайным свидетелем. Можно согла-

ситься с мнением П. Н. Жуковича, что единственный православный, оказавшийся там, будучи даже не мещанином, а крестьянином, едва ли был посвящен в тайну предположительно состоявшегося в ратуше заговора на жизнь архиепископа³³. Значит, его «призыв к мятежу» был не условным сигналом, а простым призывом на помощь, на который немедленно откликнулись православные. Факт готовности православных к убийству изложен Кантакузеном не совсем определенно. В данной формулировке она может объясняться не столько действиями православных по плану, сколько их общей готовностью дать отпор. Крестьянин же, призвавший других православных на помощь, явился выразителем настроения значительной части православного населения Витебска.

Рассмотрим еще одно свидетельство об этом моменте. Горожанин Григорий Пестрец сообщает: «12 ноября 1623 г. на всех церквях звонили колокола, поднятые ими схизматики устремились прямо к архиепископскому дворцу, словно вследствие уговора»³⁴. И здесь не звучит уверенность в существовании какого-либо заговора. Кроме того, вряд ли православные планировали использовать возможный арест священника для поднятия бунта, поскольку появление священника утром около архиепископского дворца не было случаем необычным и не было достаточным поводом, который гарантировал бы возникновение конфликта, тем более, что служащие Иосафата до этого всячески старались избегать ссор. Судя по всему, народ, прибежавший на зов крестьянина и «за побудкою людей непобожных»³⁵, собрался не по условному сигналу и не в результате заранее обдуманного плана действий. Эта толпа православных собралась у дворца архиепископа спонтанно, будучи давно внутренне готовой к подобному взрыву накопившегося недовольства. В этой связи и первое изложение событий Лециковичем, сделанное в протестации 15 ноября 1623 г., представляется не просто сухой констатацией факта мятежа и убийства, а более реалистичным отображением действительности (к тому же, обвиняя витебских жителей в преступлении, логично было бы тут же сообщить, что они действовали в соответствии с решением об убийстве). Следовательно, не заговор, а иные обстоятельства привели сюда православных жителей Витебска. Люди, оказавшиеся у дворца архиепископа в столь ранний воскресный час, вероятно, направлялись на службу в храм за Двиной, куда шел и схваченный священник. Моментальную реакцию на известие о нападении слуг архиепископа на православного священника, негодование и возмущение толпы легко можно понять, учитывая, что уже в течение полутора лет православные храмы были закрыты, и отправлять свое богослужение жители Витебска могли только в храмах-шалашах. Ес-

тественно, что реакцией и без того раздраженных людей на лишение их службы в воскресный день даже в этих шалашах было стремление освободить священника.

Но было ли у православных изначально намерение расправиться с архиепископом? Из поздних показаний архидиакона Дорофея следует, что толпа православных сразу имела целью убийство архиепископа. «Знак к бунту, — говорит он, — был подан звоном колоколов на ратуше и на всех церквях. „Иди“, „убей“ — кричали то и дело по всему городу, а особенно у архиепископского дворца. Было ясно слышно, что весь город устремился с разным оружием, кто с каким мог, к смерти Иосафата»³⁶. Это свидетельство, однако, явно выпадает из общего изображения данного момента. Когда толпа православных окружила резиденцию и начала избивать слуг архиепископа, сам Кунцевич был еще на утрени. Услышав о причине бунта, он приказал выпустить священника. Здесь показания очевидцев расходятся. Одни полагают, что распоряжение было отдано Иосафатом прямо в церкви и, закончив утрению, он возвратился во дворец, пройдя сквозь толпу восставших³⁷. Другие считают, что Иосафат отдал этот приказ, уже вернувшись в резиденцию, вопреки обыкновению не дождавшись конца богослужения³⁸. Первая версия описана очень скудно. Остается непонятным, кто принес Кунцевичу весть о мятеже православных, и кто пошел выполнять распоряжение Кунцевича выпустить священника. Вторая версия, описанная с большим количеством подробностей, выглядит более логичной: услышав сильный шум на улице, Кунцевич вышел из церкви, прошел сквозь расступившуюся толпу, дошел до своего дома и, узнав о причине бунта, отдал приказ освободить священника, что и было тут же исполнено. «Схизматики, — говорит Кантакузен, — увидев, что схизматический священник уже выпущен, немного подались назад, но потом, осмелев опять, начали рубить топорами забор запертого архиепископского двора и, прорубив забор, силой ворвались во двор, стреляя в нас, отступавших со двора в сени, и некоторых из наших подстрелили»³⁹. Итак, православные дали Кунцевичу спокойно выйти из церкви и, даже расступившись, пропустили его к дому, не предпринимая против него никаких действий. Следовательно, первоначальный «штурм» резиденции не имел целью убийство архиепископа, целью было освобождение священника. Это подтверждает и реакция народа сразу после его освобождения, когда снова первым побуждением толпы было отступить.

Что же побудило собравшихся действовать дальше? Как у них возникла мысль об убийстве архиепископа? Конечно, возбуждение толпы было чрезвычайно сильным и, несмотря на то, что цель была достигнута, взбешенному народу было достаточно подать новую

мысль, чтобы он снова ринулся на штурм. Такой искрой, сразу по нескольким свидетельствам, явилась выкрикнутая кем-то фраза, что настало время убить архиепископа. «Я увидел выпущенного священника, — говорит житель Витебска Скраба, — и услышал кричащих, что теперь удобный случай для убийства архиепископа, что им нужны не священники, а архиепископ»⁴⁰. Толпа, возбужденная такими словами, подхватив эту мысль и вновь обретя цель, в очередном порыве начала штурм. «Так как кто-то из убийц закричал, — свидетельствует Ян Хутор, — что их целью был не священник, а архиепископ, то они устремились к архиепископскому дому, созванные этими злословными возгласами»⁴¹.

Кто же были эти люди в толпе, подавшие мысль об убийстве Кунцевича? Были ли это простые православные, первыми осознавшие, что представилась удобная возможность давно желанной расправы с ненавистным архиепископом-униатом? Или же это были участники заговора в ратуше или их посланцы, специально подстрекавшие народ и направлявшие дело к убийству? Конечно, мы не располагаем неопровержимыми доказательствами того, что люди, первыми подавшие голос о возможности убийства Кунцевича, не действовали по задуманному плану и не управляли таким образом толпой. Однако если все предыдущие события возникшего конфликта развивались стихийно, то вполне резонно предположить, что раздраженную, возбужденную толпу, лишенную богослужения в воскресный день, не имеющую никаких гарантий на дальнейшее существование их фактически нелегальных «шалашей», совершенно не обязательно было провоцировать на убийство, мысль о котором уже давно не покидала жителей Витебска. Идея убийства в такой обстановке должна была родиться спонтанно.

В то время как, разбив забор, восставшие ворвались во двор, избивая пытавшихся обороняться слуг, Кунцевич находился в своей комнате, куда удалился почти сразу по прибытии из церкви. «Сам же он, — сообщает бывший в доме нищий старик Тихон, — вышел в более отдаленную комнату и там провел в молитве приблизительно четверть часа, и, выйдя, предстал прямо врагам»⁴².

В момент убийства Кунцевича из его слуг с ним остался только Григорий Ушацкий («израненных до полусмерти» Кантакузена и Лециковича оставили в сенях, сочтя их мертвыми). «Услышав эти крики, — свидетельствует Ушацкий, — архипастырь вышел из своей комнаты и, сам закрыв двери, сотворил крестное знамение (я стоял возле него с левой стороны) и по своему обыкновению самым сладостным образом обратился к врагам: «Дети, зачем вы бьете моих слуг; если вы имеете что-нибудь против меня, то вот я здесь!»⁴³. После

этих слов нападавшие на мгновение застыли и отступили. Мы снова видим, что им не были чужды колебания. Они боялись собственных действий, их пугала собственная решимость, что еще раз доказывает, что это было не запланированное бесстрастное убийство, а стихийный порыв. Нужен был очередной толчок, чтобы подвигнуть толпу к дальнейшим действиям. И этот толчок не замедлил явиться. «Никто из слышавших, — говорит Ушацкий, — не поднял на него руки, пока из соседней комнаты не ворвались двое и не увидели Раба Божьего, стоящего тут. Один из них (Раб Божий крестообразно сложил руки на груди) ударил его палкой по голове, другой рассек голову топором»⁴⁴. После первых ударов, нанесенных этими двумя людьми, уже вся толпа принялась избивать архиепископа. «Издеваясь над трупом, — говорится в жалобе Григория Ушацкого и Андрея Дунина-Конинского, поданной суду, — влачили его за ноги по двору, сорвали одежду, оставив в одной только власянице, которую носил благочестивый пастырь, умерщвляя плоть свою, попирали и били ногами лицо покойного, нанося и по смерти раны на его челе»⁴⁵.

После убийства толпа, видимо, разделилась. Одна часть с телом архиепископа последовала к Двине. Тело Кунцевича было сброшено с Пречистенской горы, над которой располагалась резиденция архиепископа, вниз, на берег реки. Оттуда тело убитого, к ногам и шее которого были привязаны камни, отвезли на лодке за город и утопили в самом глубоком месте реки. Оставшиеся в доме сначала собирались поджечь его, но потом, затушив пламя, разграбили имущество архиепископа и его слуг и, «доставши из погребца покойника напитки, на радостях от столь злого, неслыханного, тиранского своего поступка пили. Пресытившись вином, нанося вред, отбивши замки от амбаров, побрали хлеб, пообдирали железо от экипажей, окон и дверей, поразбивали печи, все попортили и разрушили»⁴⁶.

Несмотря на то, что в начале восстания по всему городу раздавался набат, и до момента утопления тела должно было пройти достаточно времени, воеводские администраторы, судя по всему, не предприняли никаких мер ни к защите Полоцкого архиепископа, ни к прекращению поругания его тела. Городские власти не пресекли также разграбление архиепископской резиденции и не попытались задержать преступников: практически все участники восстания успели покинуть город. Витебский магистрат лишь отдал распоряжение о поиске тела Кунцевича в реке. Только 17 ноября, тело было обнаружено, извлечено из воды и освидетельствовано. Заявление об этом 18 ноября представил в витебские городские книги генерал Его Королевской Милости Витебского воеводства Станислав Костеневский⁴⁷.

Чем же объясняется полное бездействие городских властей в момент убийства Кунцевича и такая неторопливость их мероприятий после него? Были ли они сознательными или вынужденными? Были ли они результатом заговора в ратуше или, может быть, есть иные объяснения тому, что витебские власти не пришли на помощь архиепископу и в дальнейшем медлили с какими-либо действиями против восставших?

Обратимся к решению суда и показаниям свидетелей на беатификационных процессах. Что касается заговора в ратуше, то никто из свидетелей не сказал о нем ничего конкретного. Не были сообщены ни время, ни лица, ни подробности принятого там решения (их не указывает даже Лецикович). Свидетели ни прямо, ни косвенно не указывают на сам факт существования некоего соглашения непосредственно перед убийством. Они лишь констатируют, что православные и раньше (год, два, три назад) составляли заговоры против архиепископа и многократно угрожали ему⁴⁸. Члены витебского городского магистрата и простые горожане на суде также не сообщили ничего определенного, сказав только, что «нечестивый народ» был в заговоре против владыки⁴⁹. Никаких конкретных сведений о существовании заговора суд так и не услышал, несмотря на «тщательно произведенное исследование» и допрос основных подозреваемых, видимо, даже под пытками. В своем решении он ограничился общей фразой о том, что подсудимые «издавна производили совещания и заговоры» на жизнь Иосафата Кунцевича⁵⁰. Такая формулировка, тем не менее, представляется максимально верной. Скорее всего, никакого специального совещания, о котором упоминает Лецикович, где могло бы быть принято решение об убийстве Иосафата Кунцевича, назначены его сроки и исполнители, не было, иначе суд непременно услышал бы хоть какую-нибудь информацию о нем. Да и сами события 11–12 ноября, как уже было показано, говорят об отсутствии такого соглашения, о стихийности действий людей, которые в течение всего архиепископства Кунцевича копили в себе ненависть и неоднократно покушались на его жизнь. Следовательно, должны были существовать другие причины практически полного бездействия городских властей 12 ноября и в последующие дни.

Некоторую ясность здесь может внести заявление об убийстве Кунцевича витебских бурмистров, «радцев» и «лавников», составленное 21 ноября⁵¹. Члены городского управления объясняют свое невмешательство в трагические события 12 ноября боязнью масштаба, который приобрело восстание, и опасением, что «бунтовники» и «свольники» поднимут новый мятеж. Конечно, это заявление носит самооправдательный характер, но не вызывает сомнения, что

размах мятежа был весьма значительным: в нем, по многочисленным свидетельствам, участвовал почти весь город. Можно также предположить, что беспорядки в городе продолжались и после утопления тела архиепископа (протест его слуг был составлен лишь на третий день, а поиски тела велись целых пять дней). Видимо, часть городских властей, верная архиепископу, действительно была напугана масштабами происходящего. Она не только не была в состоянии вмешаться и остановить это «великое своеволие», но и после убийства не осмеливалась предпринимать решительные меры, опасаясь разрушительных действий необузданной толпы. Очевидно, что существовала и другая часть оправдывавшихся. Несмотря на единодушное признание на суде в приверженности к унии и архиепископу⁵², часть обвиняемых бурмистров, «радцев» и «лавников», несомненно, сочувствовала агрессивным настроениям восставших. Подавляющее большинство из них участвовало в бунте в витебской ратуше 3 марта и в других выступлениях против Кунцевича в 1621 г.⁵³, на многих из них поступали жалобы в том, что они построили «шалаши» и присутствовали на «негодных» богослужениях⁵⁴. Вполне вероятно, что они специально не предпринимали никаких действий, чтобы не быть прямо замешанными в убийстве, но и не помешать ему.

Подводя итог анализу событий в Витебске 11–12 ноября 1623 г., можно констатировать, что это было стихийное народное восстание, не запланированное на каком-либо совещании, а подготовленное всем ходом борьбы православных Полоцкой епархии с униатским архиепископом, по выражению Сапеги, «омерзевшим» православным своими принудительными мероприятиями, и явившееся ее кульминационным моментом. Причина этого убийства, следовательно, заключалась не в «злонамеренности» народа, как это пытаются представить некоторые историки, а в самой деятельности Кунцевича, в его упорстве и бескомпромиссности.

9 декабря 1623 г. Королевской грамотой был назначен Комиссарский суд по делу об убийстве Полоцкого архиепископа. В грамоте назначались королевские комиссары, которым поручалось без замедления произвести расследование и строго наказать виновных, в том числе, лишить Витебск Магдебургского права и всех преимуществ, предоставленных ему польскими королями. Дело представлялось правительству ясным и однозначным: еще до проведения расследования правительство было склонно трактовать убийство Кунцевича, как предумышленное, а самого Кунцевича считать невинной жертвой мятежников. Была четко определена виновная сторона в лице витебского населения, а Кунцевич взят под защиту закона. 15 января 1624 г. королевские комиссары прибыли в Витебск, а 18 ян-

варя суд приступил к разбору дела. Судебное расследование было произведено в максимально сжатые сроки, так что решение по делу об убийстве Полоцкого архиепископа было вынесено уже 22 января. Такая поспешность объяснялась как угрозой со стороны казаков (к покровительству которых, по свидетельству И. Рутского, прибегают город⁵⁵), так и беспокойным состоянием населения самого города.

О ходе судебного разбирательства мы узнаем из Решения Комиссарского суда, внесенного в витебские городские книги⁵⁶. Суд выслушал обвиняющую сторону и граждан, официально представлявших обвиняемую сторону. Однако голос православных на этом суде так и не прозвучал. Объявив себя сторонниками Кунцевича и приверженцами унии, не признавая себя виновными в происшествии, представители обвиняемой стороны не могли разъяснить суду причины конфликта православных с Кунцевичем и причины убийства последнего. Характерно, что и большинству осужденных, признанных одними из главных зачинщиков, не было предоставлено слово на суде. Суд не услышал, а скорее, не хотел услышать мнение о случившемся настоящих оппонентов Кунцевича. Конечно, и правительству, и комиссарам были известны причины конфронтации православных и Кунцевича, но, встав на позицию защиты Полоцкого архиепископа и покровительства униатской церкви, они, видимо, не желали превращать и суд в арену борьбы православных и униатов и поэтому быстро закончили следствие, не добиваясь поимки настоящих виновных — истинных противников Полоцкого архиепископа.

Состав преступления в решении суда был сформулирован следующим образом: витебские граждане издавна производили совещания и заговоры, неоднократно покушались на жизнь Полоцкого архиепископа и, наконец, 12 ноября 1623 г. привели в исполнение «свой преступный замысел»; члены городской управы, «хотя могли и должны были препятствовать этому делу, но народа не усмиряли». Поэтому Комиссарский суд признал виновными всех граждан Витебска, на основании чего город лишился Магдебургского права и освобождения от уплаты таможенных пошлин. Кроме того, было приказано разрушить ратушу, снять со всех церквей колокола, отлить в память происшествия большой колокол с надписью о нем и отдать его Пречистенской церкви, около которой был убит архиепископ, в остальных же церквях колоколов не иметь без особого распоряжения Киевского митрополита; Пречистенский собор отстроить на средства мещан; возместить слугам убитого архиепископа убытки из имущества горожан под угрозой взыскания этой суммы в тройном размере в случае неуплаты в 6-недельный срок. Суд приговорил к смертной казни 19 человек, среди которых были два бурмистра (Наум Волк и

Семен Неша), а также созвавший народ крестьянин — Иван Гужнищев. Кроме того, на смертную казнь и конфискацию имущества в пользу казны Его Королевского Величества было осуждено заочно еще более 74 человек, скрывшихся из города. В этом списке значится и священник Илья Давидович, схваченный слугами архиепископа в день убийства. Суд освободил от обвинения и наказания 10 человек, как послушных архиепископу и не принадлежавших ни к каким бунтам и заговорам, а 12 ноября находившихся вместе с Иосафатом Кунцевичем на богослужении⁵⁷. В этот же день приговор суда был приведен в исполнение. Осужденным на смертную казнь были отрублены головы, их имущество было конфисковано, конфисковано также имущество осужденных на смерть заочно, ратуша была разрушена, со всех церквей были сняты колокола, две «схизматические синагоги» были также разрушены; город был лишен всех привилегий.

Это наказание было санкционировано и апостольской столицей. 10 февраля 1624 г. Римский Папа Урбан VIII, видимо, еще не извещенный о последовавшем за убийством наказании витебских жителей, направил королю Сигизмунду III письмо с убеждениями не оставлять это убийство безнаказанным. «Но жестокость убийц, — пишет он, — не должна остаться не наказанной. Там, где столь жестокое злодеяние требует бичей мщениа Божия, да проклят будет тот, кто удержит меч свой от крови. И так, державный король, ты не должен удержаться от меча и огня. Пусть ересь чувствует, что жестоким преступникам нет пощады. В столь гнусном преступлении строгость должна заступит место милосердия»⁵⁸.

Узнав о наказании убийц Полоцкого архиепископа, Папа Урбан VIII направил еще одно письмо Сигизмунду III с выражением похвалы за свершенное правосудие. В этом письме он отмечал: «Витебск, который дал пример столь необычайного преступления, служит теперь доказательством мщениа Божия и благочестия короля»⁵⁹. Пример Витебска должен был, по мнению правительства Сигизмунда III и папского престола, предостеречь православное население Речи Посполитой от дальнейшего сопротивления. «Ты увидишь, — писал Урбан VIII Сигизмунду III, — что твердыня, защищающая русских от унии, разрушилась, и дерзость тех, кои утешались бедствием католической религии, усмирится»⁶⁰. Жестоким наказанием Витебска польское правительство рассчитывало приостановить борьбу православного населения против унии и исключить возможность подобных восстаний в будущем.

Итак, решительными мероприятиями по распространению унии Полоцкий архиепископ дал новый импульс конфессиональной борь-

бе в белорусских землях. До появления здесь Иосафата Кунцевича вялое введение унии не очень беспокоило широкие слои православного населения, не имевшего возможности убедиться в ее опасности и, кроме того, не заметившего в еще немногочисленных униатских церквях принципиальных изменений в обрядах, внутрицерковных традициях и обычаях. Сопrotивление приобрело массовый характер именно тогда, когда уния реально заявила о своем существовании и продемонстрировала свои права. Под влиянием деятельности Кунцевича борьба православных против унии не просто усилилась, она перешла на иной уровень. Если до 1618 г. практически нет никаких известий об участии народных слоев в борьбе против унии и ее деятелей (в нашем распоряжении находятся лишь единичные факты расправы и нападений), то с этого времени народ активно включается в конфессиональную борьбу. Религиозный конфликт начала XVII в. в Речи Посполитой, во многом благодаря деятельности Иосафата Кунцевича, вышел из сферы сеймовой борьбы, дискуссий и литературной полемики, шедших в высших, образованных слоях общества, и проник в более низкие его слои, став близким практически для каждого православного.

Возникающая в восточно-белорусских землях в период архиепископства Кунцевича ситуация явно контрастировала с существовавшей до того времени многолетней практикой мирного сожительства православных и католиков. Широко практиковавшиеся Кунцевичем меры принуждения по отношению к белорусскому мещанству неизбежно должны были вызвать и вызвали его ответную реакцию, способствуя стремительному росту религиозной нетерпимости в среде белорусского православного мещанства. Православные оставили униатские церкви, они отказывались от услуг униатских священников. «Бедные люди, не желая признавать иного исповедания кроме того, в котором они родились, — говорится в жалобе Варшавскому сейму и сенату, поданной в 1622 г. вольными депутатами от имени всех православных жителей Речи Посполитой, — поставлены в необходимость возить своих детей для крещения на расстояние 10 миль и более, и это продолжительное и трудное путешествие нередко ведет к тому, что многие из младенцев умирают, не приняв крещения»⁶¹. Существует также свидетельство о том, что когда православные, не упросив православного священника и не желая обращаться к униатскому, сами погребли тело умершего, Кунцевич приказал тело откопать и совершить над ним долженствующие проводы с церковными церемониями униатскому священнику. Православные же не дали совершать церемонии над телом и вновь его закопали, разогнав униатских священников с кладбища⁶². Позднее в вышеупомянутой жалобе

этот случай приобрел иное звучание. По мнению волынских депутатов, «отступник» Кунцевич приказал выкопать из земли тела православных и «выбросить из могил христианские останки на съедение псам, как нечистую падаль»⁶³. По словам витебского бурмистра Петра Ивановича, когда униаты входили в церковь, православные говорили: «Смотри, они вступают в ад»⁶⁴. Интересно и показательное отношение к униатам их близких, оставшихся верными православию. «Родственники и друзья мои, — говорит полоцкий писарь Ян Дзягилевич, — не хотели со мной здороваться, видеть меня и общаться со мной, упрекая меня в том, что я униат»⁶⁵. Непримируемость униатов и православных стала настолько острой, что даже жившие под одной крышей люди зачастую не могли найти общий язык. Рассказывая о ненависти православных к униатам, об оскорблениях и угрозах в их адрес, Дорофей Ахремович отмечает, что, в первую очередь, чувствует это в собственной семье. «Я сам терплю это ежедневно, — говорит он, — так как в моем доме живет моя мать-схизматичка, от которой я в течение 17 лет ни одного доброго слова не слышал»⁶⁶.

Вряд ли рядовой человек, отстаивая свою веру, руководствовался теми же идеями, которые высшие слои общества защищали в религиозных дискуссиях и на сеймах. Скорее всего, он не разбирался в теоретических спорах униатов и православных по вопросам догматики, а также не вполне понимал различные обоснования и аргументы полемистов в защиту ущемленных прав и привилегий православной церкви. Каковы же причины столь упорного нежелания православных принимать унию? Каковы были мотивы сопротивления униии «простых» людей? Вследствие чего Кунцевич был убит столь жестоким образом? Попробуем сделать некоторые предположения, исходя из имеющихся в нашем распоряжении источников.

Мы не располагаем свидетельствами самих православных о причинах сопротивления Кунцевичу. На суде по делу об убийстве Полоцкого архиепископа голос православной стороны, как было показано, не прозвучал, поэтому настоящие причины, по которым население Витебска и других городов епископии желало смерти Кунцевичу, остались там невыясненными. Комиссии по делу беатификации, так же как и королевские комиссары, проводившие расследование убийства Кунцевича, признали истинными показания свидетелей о том, что Иосафат Кунцевич был убит невинно, и что убийцы не имели никаких оснований для столь жестокого злодеяния⁶⁷. Хотя на процессах православным не было предоставлено слово, всем свидетелям задавался вопрос о причинах убийства Кунцевича. Так, свидетель Георгий Бувевич сообщил, что восставшие «называли причиной

мятежа захват схизматического священника, но на самом деле это было неправдой, так как уже давно немногого не хватало витебчанам, чтобы убить Раба Божьего, хотя в других случаях не было никакого захвата священника»⁶⁸. Понимали это и другие свидетели, говоря, что основной причиной убийства Кунцевича была непримиримая ненависть к нему православных⁶⁹. Чем же вызвал Полоцкий архиепископ такую ненависть к себе? «Иосафат никогда бы не заслужил такую ненависть, оскорбления и опасности, — говорит полоцкий бурмистр Дорофей Ахремович, — если бы не стремился всех к св. Римской Церкви склонить и схизму искоренить»⁷⁰. Многие свидетели указывают на то, что православные устраивали покушения на жизнь Кунцевича и убили его только из-за ненависти и «распаленного воодушевления» против католической веры, унии греческой церкви с римским костелом и подчинения апостольской столице и Римскому Папе⁷¹. Что же реально стояло за объяснением причины убийства Кунцевича защитой им унии и ненавистью православных к католической вере?

Пытаясь изложить события в Витебске и других городах в 1621–1623 гг. правдиво, но при этом избежать негативной оценки деятельности Кунцевича, свидетели косвенно указывали на интересующие нас более глубокие причины враждебности православных к унии и униатскому архиепископу, на то, какими путями рождалась и укоренялась их ненависть.

Вступив во владение витебскими церквями, Кунцевич занялся их обустройством: приказал их подмести, очистить иконы, устроить хоры и откидные сидения. По словам очевидцев, православные в ответ на это сказали, что нельзя из церкви ничего выбрасывать, даже пыль. На этом основании они объявили, что Кунцевич придерживается латинской веры и переделывает церкви по латинскому образцу, за что решили сбросить его в реку⁷². Аналогичный случай произошел в Полоцке. Когда Кунцевич, желая отремонтировать обветшавший Софийский кафедральный собор, распорядился разрушить 4 башенки и оставить пятую центральную в качестве купола, православные восприняли это так, будто архиепископ хочет уничтожить греческий обряд, что он отказался от четырех патриархов, оставив только пятого — Римского Папу⁷³.

Подобные «посягательства» в сочетании с принудительными действиями Кунцевича в деле распространения унии порождали недоверие к нему и различные слухи о нем. Эти слухи еще больше накаляли атмосферу и, в свою очередь, влияли на формирование общественного мнения. Сообщение вернувшегося из Варшавы витебского писца Григория Бонича о том, что архиепископ и митрополит являются латинянами и в Варшаве служили мессу в латинском храме по

латинскому обряду⁷⁴, вызвало мятеж жителей Витебска против Кунцевича (1621 г.). После этого уже по всей епархии господствовало мнение, что Кунцевич хочет уничтожить греческий обряд. «Он уничтожил нашу веру, — кричали православные во время второго мятежа в Витебске в 1622 г., — давайте его убьем!»⁷⁵. Кунцевич даже был вынужден направить жителям Витебска письма, заверявшие, что он не будет менять обряд⁷⁶. Однако эти письма были скрыты Григорием Боничем и не дошли до сведения народа. Некоторые свидетели именно в этом видели причину убийства Кунцевича. Хотя вряд ли такие письма смогли бы изменить мнение народа, который видел, что Кунцевич посещает католические праздники⁷⁷, слышали, что он служит в латинских храмах. Одного этого было уже вполне достаточно, чтобы признать его «латинником», то есть представителем чужой религии, и прекратить оказывать ему послушание. Характерно, что для православных (да и самих униатов, дававших показания на процессах) нет никакой разницы между унией и католичеством. Для них Кунцевич — «папист» и «латинник», а его вера — «латинская», «римская», «католическая». Уния, горячо защищаемая Кунцевичем, навязываемая им православным, воспринималась ими, таким образом, как чужая, «отщепенская» вера. Различия между православием, католичеством и унией могли быть понятны «простым» людям, скорее, лишь с внешней, обрядовой стороны, более им близкой. Поэтому мысль о том, что кто-то хочет посягнуть на обряд, а значит нарушить издавна существующую традицию и уничтожить веру предков (воплощением которой для них и был обряд) порождала в людях враждебность к тому, кто намеревался покуситься на них. Поскольку олицетворением унии, «насильником совести» православных был Кунцевич, не желавший считаться с их представлениями, именно он стал объектом их ненависти, именно его они решились устранить, может быть, надеясь таким образом избавиться от навязываемой чужой религии.

Возникший религиозный конфликт в значительной степени осмысливался православными в национальных категориях. Как показывает в своих работах Б. Н. Флоря, совокупность представлений крестьян, мещан, казаков о религиозных отношениях в окружающем мире основывалась на том, что у каждого народа своя вера. «Такое положение вещей, — пишет он, — представлялось естественным. Католическая вера, как вера иного, „польского“ народа не вызывала какого-либо осуждения или враждебного отношения. Враждебную реакцию вызывали попытки изменить такое положение вещей, заставить „белорусцев“ принять „ляшскую“ веру...»⁷⁸. Действия Кунцевича, по ряду свидетельств на процессах, были восприняты православными как попытка «превратить рутенов в латинян», «сделать ру-

тенов римлянами внешностью и сердцем», превратить их в «папистов»⁷⁹. Показательно, что противопоставление идет не по принадлежности к той или иной конфессии или этносу («русский» — «лях», «греческая вера» — «латинская вера»), в представлении «простых» людей эти понятия смешиваются, порождая оппозицию этноса конфессии. Вызванный Брестской унией раскол до тех пор единой массы «русинов» на православных и униатов привел к тому, что униаты не просто стали рассматриваться православными как предавшие веру предков и автоматически приравняться к католикам, но теряли в их глазах связь со своим народом. В «массовом сознании», судя по всему, формируется представление о том, что смена вероисповедания если и не означает смену национальной принадлежности (в силу неукорененности национального типа мышления), то, во всяком случае, означает предательство своей культурной общности и переход в другую. Порожденный Брестской унией конфликт, таким образом, выходил за рамки чисто конфессионального. Уния начала угрожать культурному единству, общности «русинов», перед которыми встала проблема сохранения традиции, этнокультурной самобытности, возникла необходимость обособления от наступления латинизации и полонизации.

Примечания

- ¹ Подробнее см.: *Верниковская Е. А. Иосафат Кунцевич (1580–1623), Полоцкий архиепископ греко-католической церкви // Славянский альманах 2000. М., 2001.*
- ² S.Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationes et Canonizationes / Ed. A.Welykyj (далее — SJH). Romae, 1952. V.1. P.211, 212; Romae, 1955. V.2. P.260, 317–318; Витебская старина / Сост. А. Сапунов (далее — Витеб. ст.). Витебск, 1883. Т. 1. № 118. С. 227.
- ³ SJH. V. 1. P. 200, 202, 209, 213; V. 2. P. 317; Письмо И. Кунцевича к Литовскому канцлеру Льву Сапеге. 21.01.1622 г. // *Жукович П. Н. О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук (ИОРЯС) 1909. СПб., 1910. Т. 14. Кн. 3. С. 229.*
- ⁴ Известны факты нападений на митрополита М. Рагозу в Слуцке (1598), митрополита И. Рутского и епископа И. Мороховского во Львове (1615), покушения на митрополита И. Потю в Вильне (1609), а также убийство казаками отца Антония Грековича в Киеве (1618).
- ⁵ *Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии с показанием начала и важнейших в продолжении оной через два века приключений. Вильно, 1866. С. 79; Говорский К. Иосафат Кунцевич, По-*

лоцкий униатский архиепископ. Вильно, 1865. С. 4, 10; *Киприанович Г. Я.* Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейших времен до настоящего времени. Вильно, 1895. С. 75; *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. СПб., 1882. Т. XI. С. 308; *Хойнацкий А. Ф.* Православие и уния в лице двух своих защитников преподобного Иова Почаевского и Иосафата Кунцевича // Труды Киевской Духовной Академии (ТКДА). Киев, 1882. Август. № 8. С. 413.

⁶ См., напр.: *Демьянович А.* Иезуиты в Западной России в 1569–1772 гг. СПб., 1872; *Петров Н.* Униатский лжемученик Иосафат Кунцевич и посмертное чествование его бывшими униатами Юго-Западной и Западной России // Памятники русской старины в западных губерниях. Вып. 8. СПб., 1885.

⁷ *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609). СПб., 1908. Вып. 4. См. раздел «Убийство Иосафата Кунцевича».

⁸ *Михневич Д. Е.* Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1955; *Прокошина Е. С.* Мелетий Смотрицкий. Минск, 1966; *Короткий В. Г.* Творческий путь Мелетия Смотрицкого. Минск, 1987.

⁹ *Левицкий Я. др.* Життя апостола унії св. свмч. Иосафата. Львів, 1924; *Bielska W.* Święty Józefat Kuncewicz i Andrzej Bobola Apostołowie Ziem Kresowych. Warszawa, 1920; *Czerniewski L.* Św. Jozafat Kuncewicz 1580–1623. Poznań, 1935; *Guépin A.* Saint Josaphat archevêque de Polock, martyr de l'unité catholique et l'église grecque unie en Pologne. Paris, 1874. Т. 1–2; *Likowski E.* Unia Brzeska (r. 1596). Warszawa, 1907; *Пануцэвіч В.* Сьвяты Язафат, архіепіскап полацкі. Полацак, 2000; *Św. Józefat Kuncewicz męczennik za unię.* Warszawa, 1934; *Urban J. ks.* Święty Jozafat Kuncewicz biskup i męczennik. Kraków, 1906; *Zochowski S.* Unia Brzeska w Polsce XVII wieku. Londyn, 1988; *Żychiewicz T.* Jozafat Kuncewicz. Cieszyn, 1986; *Żywot Św. Józefata Kuncewicza Biskupa Męczennika.* Łuck, 1923.

¹⁰ Использован текст процессов из Архива Конгрегации Обрядов, входящего в состав Секретного Архива Ватикана, опубликованный на латинском языке (S. Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationes et Canonizationes / Ed. A. Welykyj. Analecta OSBM. Series II. Sectio III. Romae, 1952–1955).

¹¹ Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłowskie, Dział II (далее — AGAD. AR. Dz. II). Некоторые из хранящихся здесь документов считались П. Н. Жуковичем несохранившимися (напр., № 869, 871 — одни из первых документов, составленных после смерти Кунцевича).

¹² Витебская старина / Сост. А. Сапунов. Витебск, 1883. Т. 1; Витебская старина / Сост. А. Сапунов. Витебск, 1888. Т. 5. Ч. 1; Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. Вильна, 1866. Вып. 2.

¹³ SJH. V. 2. P. 260–261.

- 14 Ibid. P. 319.
- 15 *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба... С. 79.
- 16 SJH. V. 2. P. 319.
- 17 Ibid. V. 1. P. 214; V. 2. P. 261.
- 18 *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба... С. 78.
- 19 AGAD. AR. Dz. II. № 854, 868.
- 20 Ibid. № 855.
- 21 SJH. V. 2. P. 259.
- 22 Ibid. P. 261.
- 23 AGAD. AR. Dz. II. № 869. Подобным образом описывал события (16 ноября 1623 г.) и генерал Его Королевской Милости Витебского воеводства Станислав Моцаровский (AGAD. AR. Dz. II. № 872).
- 24 *Говорский К.* Иосафат Кунцевич... С. 15; *Коялович М. О.* Литовская церковная уния. СПб., 1861. Т. 2. С. 132; *Левицкий Я. др.* Життя апостола... С. 22; *Макарий (Булгаков).* История русской церкви... Т. XI. С. 306–307; *Пануцэвіч В.* Сьвяты Язафат... С. 90–91. *Błotnicki F.* ks. Św. Jozafat Kuncewicz Męczennik Unii. W pięćdziesiąt rocznicę kanonizacji (1867–1917). Lwów, 1917. P. 33; *Czermiewski L.* Św. Jozafat Kuncewicz 1580–1623... P. 26; *Guépin A.* Saint Josaphat archevêque de Polock... Т. 2. P. 86; *Likowski E.* Unia Brzeska... P. 312; *Martinov P.* Saint Josaphat et ses détracteurs. Lyon, 1875. P. 17; *Urban J.* Święty Jozafat Kuncewicz biskup i męczennik... P. 176; *Żychiewicz T.* Jozafat Kuncewicz... P. 99.
- 25 Жизнеописание И. Кунцевича, архиепископа Полоцкого, сочиненное на основании аутентичных актов Полоцкой духовной консистории и биографического сочинения униатского монаха О. Кульчинського. Львов, 1868. С. 3; *Сеник С.* Українська церква в XVII столітті // Ковчег. Збірник статей з церковної історії. Львів, 1993. Число I. С. 35; *Chodymicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632. Warszawa, 1934. P. 444; *Żochowski S.* Unia Brzeska w Polsce... P. 95.
- 26 *Бантъмиш-Каменский Н.* Историческое известие... С. 79; Жизнеописание И. Кунцевича... С. 3, 7; Запорожская старина. Харьков, 1834. Ч. 1, III. С. 132.
- 27 *Грушевський М.* Історія України-Руси. Київ, 1995. Т. VII. С. 511; *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба... С. 104; *Кулиш П. А.* История воссоединения Руси. М., 1877. Т. 3. С. 64–65; *Плохий С. Н.* Папство и Украина (Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв.). Киев, 1989. С. 127; *Хойнацкий А. Ф.* Православие и уния... С. 413.
- 28 *Дмитрук К. Е.* Униатские крестоносцы: вчера и сегодня. М., 1988. С. 214; *Зноско К.* Исторический очерк церковной унии, ее происхождение и характер. М., 1993. С. 150–154; *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991. С. 278; *Короткий В. Г.* Творческий путь Мелетия Смотрицкого... С. 110–111; *Hajduk J.* Unia Brzeska 1596. Białystok, 1995. S. 61, 63.

- 29 SJH. V. 2. P. 261.
- 30 Ibid. P. 319.
- 31 Ibid. P. 270.
- 32 Витеб. ст. Т. 1. № 118. С. 225.
- 33 *Жукович П. Н.* Указ. соч. С. 80.
- 34 SJH. V. 1. P. 199.
- 35 AGAD. AR. Dz. II. № 873.
- 36 SJH. V. 2. P. 319.
- 37 Ibid. V. 1. P. 199; Витеб. ст. Т. 1. № 118. С. 231.
- 38 SJH. V. 1. P. 203; V. 2. P. 261.
- 39 Ibid. V. 2. P. 261.
- 40 Ibid. V. 1. P. 201; см. также P. 199.
- 41 Ibid. V. 1. P. 210.
- 42 Ibid. V. 1. P. 217; см. также V. 2. P. 327.
- 43 Ibid. V. 1. P. 214.
- 44 Ibid.
- 45 Витеб. ст. Т. 1. № 118. С. 228; см. также: AGAD. AR. Dz. II. № 869, 870, 872.
- 46 Витеб. ст. Т. 1. № 118. С. 229; см. также: AGAD. AR. Dz. II. № 869, 870.
- 47 AGAD. AR. Dz. II. № 871.
- 48 SJH. V. 1. P. 200, 207.
- 49 Витеб. ст. Т. 1. № 118. С. 231.
- 50 Там же. С. 235.
- 51 AGAD. AR. Dz. II. № 873.
- 52 Витеб. ст. Т. 1. № 118. С. 230–231.
- 53 AGAD. AR. Dz. II. № 818.
- 54 Ibid. № 854, 855.
- 55 Витеб. ст. Т. 1. № 120. С. 240.
- 56 Там же. № 118.
- 57 Там же. С. 235–238.
- 58 Там же. № 119. С. 239.
- 59 Там же. № 121. С. 240.
- 60 Там же. № 121. С. 241.
- 61 Сб. документов.... № 16. С. 68.
- 62 Витеб. ст. Т. V. № 71.
- 63 Сб. документов... № 16. С. 68.
- 64 SJH. V. 2. P. 202.
- 65 Ibid. P. 277.
- 66 Ibid. P. 291.
- 67 Ibid. V. 1. P. 197, 215.
- 68 Ibid. P. 200.
- 69 Ibid. P. 200, 201, 202, 207.

⁷⁰ SJH. V. 2. P. 296.

⁷¹ Ibid. P. 248, 260, 271, 276–277, 284, 291, 298, 308, 310, 316, 318.

⁷² Ibid. V. 1. P. 200, 209.

⁷³ Ibid. P. 139.

⁷⁴ Ibid. P. 205, 209, 210.

⁷⁵ Ibid. P. 211; см. также P. 139, 209, 216.

⁷⁶ Ibid. P. 210, 211, 216.

⁷⁷ Ibid. P. 145–146, 211.

⁷⁸ Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. М., 1996. Ч. II. С. 154.

⁷⁹ SJH. V. 1. P. 146, 210, 215.

И. И. Лециловская
(Москва)

**Национальная идея и славизм
в его интерпретациях
в хорватской исторической науке
30–70-х гг. XIX в.**

В XIX в. хорватская историческая наука развивалась в тесной связи с состоянием общественной мысли и этапами национально-освободительной борьбы.

Хорватское национально-освободительное движение, развернувшееся в 30–40-х гг. XIX в., протекало под знаком «Великой Иллирии» — образа, созданного воображением загребских деятелей. Она обнимала территорию проживания южных славян, понимаемых как национальное целое. Им был дан этноним «иллиры». По идее Великой Иллирии и само движение получило название иллиризма.

Целью иллиризма в 30-х гг. XIX в. было объединение разрозненных южных славян, прежде всего сербов, хорватов и словенцев, в литературном языке и культуре. Но реальный исторический процесс скорректировал замыслы загребских мечтателей, результатом деятельности которых стали преодоление регионализма отдельных частей хорватского народа и создание основ хорватской национальной культуры Нового времени с общим для хорватов и сербов, благодаря наличию у них единой разговорной базы, литературным языком.

Процесс самоидентификации хорватов и становление в их культуре романтизма обусловили интерес представителей иллиризма к прошлому хорватов, южных славян и славян в целом. Потребности же освободительного движения определили подход к истории как к арсеналу научной аргументации в обоснование национальной парадигмы.

Историческое научное сознание деятелей иллиризма было пронизано мыслью об общности славян, и особенно о единстве в прошлом южных славян, в первую очередь сербов, хорватов и словенцев. Но импульсы общеславянским и южнославянским историческим интересам давала сторонникам движения озабоченность настоящим положением и судьбой хорватского народа. Имела значение и логика развития исторической мысли и науки.

Южнославянская концепция получила выражение в исторических работах деятелей иллиризма с самого начала его развития. Людевит Гай, инициатор, организатор и идейный лидер движения, на-

меревался написать «Историю Великой Иллирии». Однако увидели свет в главном национальном литературном органе «Даница илирска» лишь статьи Гая «Краткое введение в историю Великой Иллирии» и «Кто были древние иллирийцы?». Автор пытался обосновать генетическую связь южных славян с иллирийцами и тем самым автотонность славян в Юго-Восточной Европе. Исторические статьи Гая были ближе к публицистике, чем к науке.

В 1839–1842 гг. вышло четырехтомное сочинение священника И. Швеара «Зеркало Иллириума». Этот большой труд, охватывавший историю южного славянства как единого целого с древнейших времен до 1790 г., раскрывал ее под углом зрения борьбы народа против иноземных поработителей и угнетателей за свободу.

В хорватских повременных изданиях «Даница» и «Коло», в календарях во множестве помещались этнографические материалы с описанием народных обычаев, верований, быта южных славян.

Хорватские национальные деятели, верные идее культурной целостности южных славян, проявили интерес к истории литературы. В 1840 г. вышла книга Д. Селяна «Начало, развитие и значение иллирийской литературы».

Ранние исторические работы деятелей иллиризма представляли собой переработку сочинений своих предшественников и больше походили на рассказы, нежели на исследования. На сочинениях того времени лежал налет воодушевления, проявлявшийся, в частности, в идеализации славянской старины. Хорватская история рассматривалась в комплексе Великой Иллирии, а прошлое южного славянства представлялось как цепь борьбы против чужеземного порабощения.

С начала 40-х гг. XIX в. сторонники иллиризма открыто вступили в политическую борьбу за сохранение «муниципальных прав» Триединого королевства (Хорватии, Славонии и Далмации), реально же за упрочение автономии Хорватии и Славонии в составе Венгерского королевства и воссоединение с хорватскими землями Далмации. Неоднородное по социальному составу и общественной ориентации участников движение в своей либеральной части постепенно вызревало для постановки широких общедемократических задач. При этом оно сохраняло в области культуры южнославянскую объединительную ориентацию.

Серьезное влияние на деятельность сторонников иллирийского движения оказал императорский патент 1843 г. о запрещении в печатных изданиях терминов «иллиры», «иллирийский». Это был удар по объединительной направленности иллиризма, хотя в 1845 г. австрийское правительство, лавируя на политической арене между Венгрией и Хорватией, и разрешило употребление в литературном значе-

нии этих названий. Кроме того, к началу 40-х гг. стало очевидно, что южнославянская программа загребских деятелей не получила должной поддержки со стороны сербов в Княжестве и Южной Венгрии, как и словенцев. Все это способствовало выдвиганию на первый план общественной жизни в Хорватии сугубо хорватских национальных задач. Сложившаяся ситуация сказалась на состоянии исторической науки.

В 40-е гг., хотя и раньше на страницах загребских периодических изданий присутствовали в разном виде хорватские исторические сюжеты, деятели иллиризма выпустили ряд крупных исторических работ с отчетливой хорватской проблематикой. Задачам политической борьбы отвечали книги Л. Вукотиновича «Юридическое отношение королевства Славонии к Венгрии» (1845 г.) и Ф. Жигровича «О праве на самоопределение Хорватии по отношению к Венгрии» (1846 г.). Они давали историческое обоснование самостоятельности Хорватии и Славонии перед лицом Венгрии. Было предпринято квалифицированное научное издание «Закона Винодольского» — историко-юридического хорватского памятника XIII в. Его напечатал в «Коло» за 1843 г. филолог А. Мажуранич, снабдив историческими и филологическими примечаниями, а также толковым словарем. Публикация сразу привлекла к себе внимание ученого славянского мира. В «Данице» и «Коло» увидели свет различные материалы по хорватской истории XVII — первой половины XVIII в.

При всей увлеченности деятелей иллиризма воображаемой Великой Иллирией их интерес всегда был сконцентрирован на своем народе. В те годы история хорватов изучалась и была представлена в двух формах — «иллирийской», то есть синтезированной южнославянской, и самостоятельной национальной.

Годы иллиризма были временем зарождения хорватской исторической науки Нового времени. Она освоила концепцию исторического развития хорватов и южных славян в целом, связанную с идеологией национально-освободительного движения, расширила тематический кругозор исследований, начала осваивать критический метод работы с источниками и впервые проявила себя в работах на общенациональном литературном языке хорватов. Тесно связанная с задачами освободительной борьбы и испытывавшая влияние европейского идейно-художественного процесса, она несла на себе черты романтического образа мышления.

В годы иллиризма историческая мысль южнославянской окраски нередко облекалась в художественную форму. Наиболее крупный хорватский поэт того времени Иван Мажуранич издал стихотворение «Века Иллирии», в котором воспел идиллическое согласие ил-

лиров в древности, их беспримерную борьбу с завоевателями и выразил уверенность в их возрождение. В 1846 г. в альманахе «Искра» была напечатана эпическая поэма того же автора «Смерть Смаил-аги Ченгича», построенная на фактах южнославянской истории XVI в. В ней получили выражение взгляды либеральных деятелей иллиризма на национальную борьбу, социальную справедливость, религиозное равноправие и братство южных славян. Поэма получила широкую известность и впоследствии была переведена на многие языки мира.

Южнославянской идеей были проникнуты первые хорватские оригинальные драматические произведения на исторические темы. В 1839 г. была издана и поставлена на любительской сцене драма Ив. Кукулевича-Сакцинского «Юран и София, или Турки под Сисаком», несущая идеи верности родине и единства южных славян независимо от вероисповедания. Д. Деметер для своей трагедии «Теута» (1844 г.) взял материал из истории иллирийских племен III в. до н. э., разделяя иллюзии иллиризма относительно предков южных славян. Автор, показав губительность раздоров в народе и предательства, прославлял борьбу иллирийцев против римских завоевателей.

В 1843–1844 гг. Л. Вукотинович издал несколько исторических повестей под общим названием «Прошлое венгерско-хорватское». Выход этих произведений отразил реальные изменения в курсе иллиризма, выдвижение на первый план хорватских национально-политических задач.

Хорватские писатели, воодушевленные славизмом, обращались к историческому материалу для пропаганды идей сотрудничества и дружбы славян, братства и единства южнославянских народов, их свободолюбия и славы в прошлом. Исторические сюжеты позволяли показать образцы героизма и доблести предков в борьбе с врагами.

Деятели иллиризма проявляли широкие общеславянские научные интересы. В области истории они получили выражение в регулярной публикации в хорватских журналах как заимствованных из славянской и австрийской печати, так и специально написанных славянскими авторами для хорватских изданий работ по истории и этнографии отдельных славянских народов и славянского мира в целом. Но оригинальных работ по истории славян в те годы в Хорватии создано не было. Поэтому в данном случае речь может идти скорее о популяризации руководством иллиризма в хорватском обществе исторических знаний о славянах с целью лучшего познания своего прошлого, а также о реализации идей «славянской взаимности».

В 1836 г. «Даница» познакомила хорватскую общественность с крупной работой чешского ученого П. Й. Шафарика «Мысли об автохтонности славян в Европе». В том же году в загребском журнале

была опубликована большая статья трубадура всеславянства Я. Коллара, специально написанная для «Даницы», «О литературной взаимности между славянскими коленами и наречиями». В 1844 г. редакция вновь поместила его работу, проникнутую мыслью о славянской взаимности и просвещении.

В «Данице» публиковались материалы по истории России. Таковы были статьи, заимствованные или составленные на основе австрийской печати: «Возникновение Петербурга», «Монголы под Киевом», исторический рассказ «Ярослав и новгородцы» и др. Редакция журнала нередко печатала в переводе исторические сочинения русских авторов, взятые из чешских и непосредственно из русских изданий. Это были работы Шишкова, Карамзина, Булгарина. Все это способствовало историческому просвещению хорватов на уровне знаний того времени, лучшему пониманию ими родственных народов и межславянскому сближению.

Революция 1848–1849 гг. вызвала подъем хорватского общественно-политического движения, достигшего большого размаха и силы. Внимание общества было сосредоточено на актуальных государственно-политических вопросах, что привело к спаду научной деятельности. Однако с поражением революции, глубоким разочарованием хорватов ее результатами и наступлением неоабсолютизма некоторые хорватские деятели ушли в науку. Среди них был Иван Кукулевич-Сакцинский.

Писатель, историк, яркий политический деятель Кукулевич-Сакцинский был одним из самых активных приверженцев славянской и особенно южнославянской идеи среди хорватов. Он происходил из небогатого дворянского рода, окончил кадетское училище и начинал службу в армии. Выйдя в 1842 г. в отставку и вернувшись в Хорватию, Кукулевич-Сакцинский стал ведущим деятелем либерального крыла национально-освободительного движения.

В годы иллиризма Кукулевич-Сакцинский начал заниматься историей. В 1842 г. он выступил в «Данице» с большой статьей «Кое-что из истории Великой Иллирии», в которой, в соответствии с загребским постулатом о славянстве древних иллирийцев, пытался представить выдающихся личностей иллирийского происхождения во времена Рима. Их слава, в понимании автора, должна была означать величие самого народа. В 1847 г. Кукулевич-Сакцинский вошел в комитет, на который хорватский сабор возложил задачу сбора и издания документов, касавшихся муниципальных прав Триединого королевства. Но в полную силу его научная деятельность развернулась в 50–70-е гг. XIX в.

Либеральный политик и ученый, Кукулевич-Сакцинский подходил к истории с прагматических позиций, стремясь средствами исто-

рической науки способствовать решению современных ему актуальных проблем. Он первый среди хорватских историков осознал важность источников, освоил критический метод в работе с ними и строил свои исследования в опоре на источниковый материал. Ученый был приверженцем анализа причин и следствий исторических явлений, объективности в их освещении и верности изложения исторических фактов.

В 1850 г. в Загребе было основано первое научное историческое учреждение «Общество югославянской истории и древностей» с журналом «Архив югославянской истории». Общество насчитывало в 1851 г. 415 членов, в 1856 г. — 396, в 1859 г. — 467, в 1862–1863 гг. — 462 члена. Кукулевич-Сакцинский был бессменным его председателем и редактором журнала. Цель институции хорватский историк видел в том, чтобы с помощью исторических трудов содействовать самоосознанию народа и развитию у него национальной гордости. Общество и журнал имели широкую южнославянскую ориентацию. В годы неабсолютизма, когда в Хорватии была подавлена политическая и общественная жизнь, культурно-просветительное учреждение «Матица иллирская», созданное еще в 1842 г. и устоявшее перед лицом репрессий, и историческое Общество играли важную роль как центры собирания и сосредоточения хорватских национальных сил и научной интеллигенции. В Обществе вошли все видные национальные деятели, оставшиеся верными южнославянской идее.

«Общество югославянской истории и древностей» проводило работу в разных направлениях. Кукулевич-Сакцинский составил вопросник (30 пунктов), охватывавший широкий спектр исторических знаний от археологии и топонимики до искусства и народных обычаев. Ответы, поступавшие из разных краев проживания южных славян, были опубликованы в журнале «Архив». Общество занималось также сбором разного рода «старины» и книг, которые затем были переданы Национальному музею в Загребе.

Но главным делом Общества было издание «Архива». По существу это были продолжавшиеся сборники. Они включали разного рода исторические материалы по географии, юриспруденции, церкви, политике, этнографии, литературе южных славян. Концепция «Архива» подкреплялась изданием в нем сербских текстов кириллицей и работ словенских авторов — на словенском языке. Из-за финансовых трудностей и в связи с издательской деятельностью основанной в 1867 г. Югославянской академии наук и искусств журнал в 1875 г. прекратил существование. А само историческое Общество в 1878 г. было преобразовано в «Хорватское археологическое общество» с научным изданием «Вестник Хорватского археологического общества».

Существенной стороной научной деятельности Кукулевича-Сакцинского были соби́рание и публикация источников. В 1851–1857 гг. он совершил длительные путешествия, работал в библиотеках и архивах, в том числе венских и венецианских, с целью сбора материала по истории и памятников южных славян. В центре внимания ученого были вопросы государственно-правового развития хорватских и других южнославянских земель. Проблематика его исследований диктовалась запросами национально-освободительной борьбы. Вместе с тем он включил в сферу научного изучения историю искусства и проявлял интерес к народному движению на славянском юге.

В 1854 г. Кукулевич-Сакцинский в работе «События Медведграда с очерком» впервые на основании источников дал целостное освещение крестьянского восстания, развернувшегося в 1573 г. на территории Хорватии и Словении. Автор подошел к пониманию его причины в тяжелом положении простого народа. К числу наиболее значительных исследований Кукулевича-Сакцинского относится четырехтомный «Словарь югославянских деятелей искусств», вышедший в 1858–1860 гг.

С начала 60-х гг. XIX в. в условиях общей активизации либеральных и демократических сил в Австрийской империи поднялась новая волна хорватского национально-освободительного движения. Кукулевич-Сакцинский, являвшийся тогда загребским великим жупаном, напористо включился в политическую борьбу в качестве ведущего деятеля созданной в 1863 г. «Самостоятельной национальной партии». Он не утратил приверженности идее славизма и южнославянского единства, но она была подчинена принципу решения хорватского национального вопроса в границах Австрийской империи в опоре на Австрию, при отделении Хорватии от Венгрии.

Политическая позиция сказалась на научной деятельности Кукулевича-Сакцинского, которая получила преимущественно хорватский исторический вектор. В 1861–1862 гг. в связи с обострением вопроса о статусе Хорватии он издал три тома документов, куда вошли акты хорватской государственности с IX в. до 1848 г., «*Jura regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*». Эта фундаментальная публикация имела большое научное значение, расширив возможности историков для изучения положения Триединого королевства на протяжении тысячелетия, и отвечала политической задаче дня — обоснованию права Хорватии на собственную государственность перед лицом Венгрии и в Австрийской империи в целом. Она не утратила научной ценности до настоящего времени.

В 1863 г. Ив. Кукулевич-Сакцинский с помощью М. Месича и И. Ткалчича издал сборник рукописных памятников XII–XVI вв., написанных на народном языке глаголицей и частично кириллицей, —

«Acta croatica». Это было уникальное печатное собрание древнехорватских текстов.

В том же году по инициативе Кукулевича-Сакцинского «Общество югославянской истории и древностей» торжественно отметило тысячелетний юбилей деятельности славянских просветителей Кирилла и Мефодия и выпустило по этому случаю сборник «Тысячелетие славянских апостолов свв. Кирилла и Мефодия».

В 1874–1875 гг. ученый выпустил собрание хорватских документов VI–XII вв. в двух томах «Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae». Историк работал над ним более четверти столетия. В него вошли документы, почерпнутые из 12 архивов и библиотек хорватских земель. Документальные издания Кукулевича-Сакцинского, соответствовавшие в основном нормам критической публикации источников, создали солидную и доступную источниковую базу для развития медиевистики, прежде всего хорватской.

Кукулевич-Сакцинский написал ряд крупных исследовательских работ по хорватской истории. В 1863 г. он выпустил монографию «Борьба хорватов с монголами и татарами». В ней историк стремился показать, что героическая борьба хорватов остановила татарское нашествие на Западную Европу и оградила ее от опустошения и уничтожения культуры. Однако идейная заданность книги, а также не всегда критическое отношение автора к фольклору и работам отечественных историков XVI–XVIII вв. определили ее место лишь как факта историографии.

Исходя из решающей роли личности в истории человечества, Кукулевич-Сакцинский опубликовал в двух книгах «Архива» крупную работу «Хорватские писатели с этой стороны Велебита, жившие в первой половине XVII в.» (1868, 1869 гг.). В ней были представлены подробные биографии не только литераторов, но и историков. Среди хорватов Кукулевич-Сакцинский особо выделил «хорватско-русского писателя» Юрия Крижанича, представлявшего «великий принцип национального и церковного единства всех славянских племен», инициаторов заговора против австрийского господства Петра Зринского — носителя идеи самостоятельности своей земли и народа и бана Николу Зринского, воплотившего «принцип государства венгерского или мадыарского». В этих характеристиках получило выражение культурное и политическое кредо автора. Исследование жизни и деятельности выдающихся представителей хорватского народа Кукулевич-Сакцинский завершил в биографическом сборнике «Знаменитые хорваты прошлых веков» (1886 г.).

Хорватский историк был полон желания дать подробное описание Триединого королевства. Однако этот замысел осуществился

лишь частично. В 1869 и 1870 гг. в трех выпусках вышла его работа «Некоторые крепости и города Хорватского королевства». Источниковедческий характер носило его исследование «Надписи средневековые и нового времени на общественных и частных зданиях и т. д. в Хорватии и Славонии» (1891 г.). Таланту и перу Кукулевича-Сакцинского принадлежали и другие работы — статьи о Паннонии римского периода, в древней истории которой он находил следы славянской жизни, об обряде коронации первых правителей у болгар, хорватов и сербов, об участии хорватов в европейских войнах, а также жизнеописания, в частности первого хорватского короля Томислава, наконец, заметки историко-топографического характера.

Много лет Кукулевич-Сакцинский возглавлял «Матицу иллирскую» (1851–1858 гг.), позднее «Матицу хорватскую» (1874–1889 гг.), поддерживавшую живые связи в славянском мире. Он участвовал в создании Югославянской Академии наук и искусств (1867 г.). Широкие славянские интересы Кукулевича-Сакцинского получили также выражение в активных личных контактах ученого с русскими и другими славянскими деятелями науки. Он был избран иностранным членом Императорской Санкт-Петербургской Академии наук, почетным профессором Харьковского, Киевского и Петербургского университетов. Российское правительство наградило его орденом Св. Владимира III степени. Кукулевичу-Сакцинскому были возданы почести за вклад в науку и межславянское сотрудничество.

Организаторская, публикаторская и исследовательская деятельность Ивана Кукулевича-Сакцинского означала качественный сдвиг в состоянии хорватской исторической науки. Благодаря знаниям и таланту ученого, она вышла на уровень европейских исследований. Идеальный последователь иллиризма Кукулевич-Сакцинский, более глубоко проникнув в генетическое родство, течение жизни и общественную ситуацию, утвердил характерную черту хорватской исторической науки в XIX в. — изучение истории и культуры хорватского народа в этнокультурном пространстве славян, и южных славян в особенности.

Крупным представителем хорватской историографии 60–70-х гг. XIX в. был Франьо Рачкий (1828–1894 гг.). Он окончил венский университет, был каноником. Епископ Й. Ю. Штрессмайер и Рачкий выступили идеологами и руководителями Национально-либеральной партии — ведущей политической группировки в Хорватии 60-х гг., которая выступала за объединение и самостоятельность хорватских земель в составе Австрийской империи, перестроенной на федеративных началах, но конечной целью имела образование независимого южнославянского государства. Продолжая заложенную иллириз-

мом традицию, Рачкий был в публицистических работах горячим пропагандистом идей южнославянской общности и солидарности славян.

Ф. Рачкий совместно с В. Ягичем и Й. Торбаром издавал научный журнал «Книжевник» («Писатель», 1864–1866 гг.). С именами Штрессмайера и Рачкого было связано учреждение Югославянской Академии наук и искусств. В течение 20 лет Рачкий возглавлял ее на посту президента. Академия и основанный в 1874 г. в Загребе университет стали главными центрами исторической науки в Хорватии.

Работая в течение трех лет в архивах Италии, Рачкий ввел в научный оборот новый круг источников по средневековой хорватской истории. Большое внимание он уделял критической оценке исторических текстов. Подлинным вкладом в хорватскую медиевистику стали изданные Рачким сборник документов раннесредневековой хорватской государственности «*Documenta historiae croaticae periodum antiquam illustrant*» (1877 г.), публикации материалов о заговоре П. Зринского (1873 г.) и крестьянском восстании 1573 г. (1875 г.).

Рачкого интересовало прежде всего средневековье как период государственной независимости хорватов и южных славян в целом и борьбы за ее сохранение. Свои многочисленные исследования он посвятил государственной традиции и территориальной целостности хорватских земель. Политическим целям служили его книги «Отрывки из хорватского государственного права в период народной династии» (1861 г.), «Риека в отношении Хорватии» (1867 г.), «Движение на славянском юге в конце XIV — начале XV вв.» (1868 г.), «Борьба южных славян за государственную независимость в XI в.» (1873–1875 гг.) и др. Важным достижением хорватской медиевистики стал фундаментальный труд Рачкого «Богомилы и патарены» (1869–1870 гг.). В нем историк раскрыл идейные связи Балкан с южной Францией и Италией и показал движущую силу богомилства — «нижние слои народа». Благодаря фактическому материалу, явившемуся результатом строго критического отбора и анализа источников, и тонким исследовательским наблюдениям монография Рачкого не утратила научного значения до наших дней. Он выступал по вопросам источниковедения и написал первый обзор истории хорватской исторической науки «Очерки хорватской историографии с 1835 до 1885 гг.» (1885 г.). Ему принадлежали и другие труды.

Ф. Рачкий открыл в отечественных и зарубежных архивных хранилищах массу новых исторических материалов, опубликовал и использовал их в своих исследованиях, упрочив источниковые основы хорватской исторической науки. Он расширил тематику научных работ и создал труды, в которых аналитическое отношение к старой

литературе и источникам сочеталось с глубоким проникновением в сущность исторических явлений.

В 30–70-х гг. XIX в. сложилась хорватская историческая наука Нового времени. Были предприняты фундаментальные издания документов по средневековой истории Хорватии и других южнославянских земель. Появились труды, посвященные внутренней жизни Хорватии в эпоху средневековья, но в основном исторической государственной традиции и борьбе хорватов и остальных южных славян за государственно-политическую самостоятельность. В третьей четверти XIX в. в Загребе были учреждены первые научные организации и журналы, ставшие организационными центрами исследовательской работы.

Характерной особенностью хорватской исторической науки в рассматриваемое время было равновесие в ней хорватской национальной и южнославянской, общеславянской идей. Исследование отечественной истории было тесно сопряжено с изучением прошлого южных славян и славян в целом. Исторические труды имели не только научное, но и широкое общественное значение. Они были призваны повысить авторитет и весомость хорватского народа вкупе с южными славянами и в контексте славянского прошлого, утвердить его правоспособность, показать величие и славу, которые ставили его в один ряд с другими европейскими народами.

Общеславянский и особенно часто практиковавшийся южнославянский подход к изучению прошлого хорватов расширял горизонт научного видения, позволял комплексно представлять события на славянском юге, расширял тематику и источниковую базу исследований. Но он имел и существенный недостаток в случаях недифференцированного освещения истории южного славянства — утрату специфики и неповторимости хорватского прошлого.

В 30–70-е гг. XIX в. хорватская историческая наука стала фактором укрепления хорватской нации, расширения и упрочения ее связей с другими славянскими и особенно южнославянскими народами, борьбы за общественный прогресс и национальное равноправие.

Литература

- Riznica ilirska. 1835–1985. Zagreb, 1985.
Лециловская И. И. Иллиризм. М., 1968.
Hrvatski narodni preporod. Zagreb, 1985.
Šidak J. Kroz pet stoljeća hrvatske povijesti. Zagreb, 1981.

И. С. Александровский
(Москва)

Малороссийская тематика на страницах «Северной пчелы»

Литературно-политическая газета «Северная пчела» выходила в Петербурге в 1825–1864 гг. Издателем и редактором газеты был один из крупнейших, если не самый крупный журналист второй четверти XIX в. и видный литератор своего времени Ф. В. Булгарин. С 1831 до 1860 г. газету издавали совместно Булгарин и Н. И. Греч. После смерти Булгарина, с 1860 по 1864 гг. редактором газеты был П. С. Усов. «Северная пчела» являлась единственной частной газетой в России, имевшей право помещать не только отечественные, но и зарубежные политические известия. Помимо официальных новостей, газета давала своему читателю и статистику, и объявления о спектаклях, и иностранные и внутренние известия, и отклики на новые книги, и физиологию Петербурга (автор очерков о столице был часто сам Булгарин), и стихи, и моду, и литературные обзоры, и многое другое. На ее страницах регулярно появлялся такой жанр, как фельетон, — почти интимный разговор редактора с подписчиком на разные темы — от бытовых до философских. Кроме того, газета уделяла пристальное внимание «научным изысканиям», особенно способствующим познанию России, помещая информацию о литературе, быте и нравах, истории народов России. Все это делало газету необычайно популярной (4000 подписчиков в начале 30-х гг.¹): ее читали и в провинции и в столицах, на нее ссылались; можно сказать, что в тот период это был единственный «живой» листок, который выделялся среди бесстрастно-скучных казенных «Ведомостей».

Программа газеты заключалась в пропаганде «благонамеренных патриотических воззрений», проповеди преданности престолу, охранительной морали. Газета выступила популяризатором и в значительной степени даже разработчиком «теории официальной народности». По сложившейся традиции, «Северную пчелу» принято относить к реакционной прессе². К числу наиболее болезненных вопросов истории русской журналистики относится тесное и многолетнее сотрудничество Булгарина с III отделением. Однако последние исследования показали, что особое покровительство Николая I Булгарину — не что иное как миф³. Издатели газеты придерживались умеренно-западнических позиций в рамках охранительной идеологии.

Основной структурной частью газеты, отразившей отношение авторов к малороссийской проблематике, является раздел «Новые книги». Эта рубрика была посвящена обозрению новой отечественной и зарубежной литературы. Литературными обозревателями и критиками газеты, касавшимися интересующей нас темы, в 30–50-е гг. были В. С. Межевич, В. Луганский, Л. В. Брант, А. Афанасьев. С 1850 г. этот вопрос неоднократно затрагивается и самим Булгаринным, в первую очередь в рубрике «Журнальная всякая всячина», которую он вел с конца 40-х гг.

«Северная пчела» отразила неоднозначное в целом отношение России к Малороссии. С одной стороны, на нее смотрели не без некоего «любования», как на край, который, хотя «во многом и отличается от Великой России», но все же является «сыном одной матери Славянской и подданным одного царя русского, православного»⁴. С другой стороны, в ней видели край чужой и отсталый. Так, Н. Коробка, автор исследований по украинскому фольклору и литературе, в статье о детстве и юности Н. В. Гоголя утверждал: «Европеизм не затронул эту среду, она не слыхала о Вольтере, бывшем властителе дум передовых русских людей второй половины XVIII в. Тут не было ни Радищевых, ни Новиковых... Мирозерцание здесь было средневековое...» Вывод автора весьма жесткий: «Среда эта была „темным царством“»⁵. Такое представление об Украине — черта не столь уж редкая у многих исследователей малороссийских реалий.

Главным предметом полемических нападок многих исследователей и журналистов того времени был украинский язык, украинская литература и, в этой связи, украинская национальность как таковая. Уже в тот период язык считался одним из обязательных условий определения этноса. Украинский же язык многие исследователи, например, И. Кулжинский, оценивали как «нечто среднее между польским языком и русским, так точно, как уния в свое время была среднею религией между католичеством и православием»⁶. В одном из фельетонов «Северной пчелы» за 1851 г. и сам Булгарин, поляк по происхождению, говоря об украинском языке, употреблял термин «язык униатский», т. е. «плохой полу-польский»⁷. Странники этой точки зрения отвергали всякие попытки утверждения украинского языка в качестве литературного, пропагандировали необходимость слияния «малороссийского наречия» с великорусским.

Наиболее интересные обзоры малороссийской литературы появляются на страницах «Северной пчелы» в середине 30-х гг. В 1835 г. в разделе «Новые книги» был опубликован обзор книги «Малороссийские повести, рассказанные Грицком Основьяненком». Уже в самом начале своей статьи В. Луганский утверждает, что «язык мало-

россов имеет большое преимущество перед русским языком в области той отрасли словесности, которую именем *простодушный* отличают от так называемой *чувствительной*. Если всю изящную словесность разделить, как Шиллер это сделал, на *наивную* и *сентиментальную*, то быт и язык Украины присваивает себе преимущественно первую». Рассуждая о национальном характере, автор пишет, что «быт малороссов прост, ум не туп, воображение игриво, шутки отзываются какой-то негою и ленью; язык в окончаниях слов и в самом образовании и сочетании их имеет что-то детское, милое, гибкое, напоминающее нам некоторые славянские наречия, — сербское, болгарское — которые как-то поражают нас простотою прадедовских времен; — кажется, мы слушаем предков своих». Таким образом автор указывает на большое количество архаизмов, сохранившихся в украинском языке. Далее Луганский сравнивает украинский язык с русским и замечает, что русский язык неоднороден и имеет несколько видов: язык крестьян или простолюдинов, разговорный язык — «пестрый, несвязный», книжный, разделяющийся по слогу на высокий, низкий, средний, шуточный, важный и т. д. Язык же малороссов, «напротив того, сохранил всю девственную простоту свою и силу и всюду себе равен. Трудно написать по-русски книгу, о каком бы то ни было предмете, чтобы ее понял каждый мужик, ясно, как то, что он сам говорит; таким языком у нас доселе ничего не написано: задача эта не разгадана». «Между тем, — продолжает Луганский, — возьмите любое малороссийское письмо, читайте его чумакам, дивчатам, парубкам, кому хотите: если предмет не будет выходить из круга их понятий, то язык и смысл целого будет им понятен вполне. Вот она — неподражаемая простота и естественность в рассказе, облагороженный язык народа силен, ясен, прост, богат на мелочи, на шутки, ему доступные, ✠ подделать все это невозможно». Кроме русского, автор сравнивает язык малороссов с польским, приходя к выводу о том, что язык Украины для русских гораздо ближе польского, который «слишком удалился, перемешался и переродился» вследствие смешения с западными языками. Автор выступает в защиту родственного языка: «Не знаю, можно и должно ли говорить, что для нас язык малороссов не нужен, что воскрешать его ни к чему и прочее. Разве есть на свете язык — живой или мертвый — которым люди говорят или говорили, плакались или радовались и который бы не стоил внимания нашего? А если еще и поныне сотни тысяч людей говорят этим языком, да если язык этот еще и наш кровный, родной, братский, одного с русским корня, так неужели он и тогда для нас лишний? По-моему, не только можно им заниматься для удовольствия и любопытства, — должно изучать его, как пособие нашего языка».

Можно сказать, что данная статья положила начало обсуждению малороссийской проблематики на страницах «Северной пчелы». Мысли и выводы Луганского явились скорее исключением из правил. В дальнейшем публикации, посвященные обзору малороссийской литературы и языка, будут носить весьма критический характер. В рубрике «Журнальная всякая всячина», высказываясь о перспективах развития русского языка и опасаясь его «загрязнения», Ф. В. Булгарин писал: «Ужели суждено прекрасному, звучному, богатому языку низойти на степень провинциального наречия, как язык белорусский!»⁸. Это высказывание, как, впрочем, и весь тон фельетона достаточно ясно характеризует позицию редактора «Северной пчелы». Следует отметить, что одним из важных для Булгарина вопросов было состояние русского языка⁹, без которого, по его убеждению, «при всех познаниях, невозможно с пользой служить русскому царю и Отечеству». В качестве еще одного примера можно привести рассуждения Булгарина о европейских ученых обществах и академиях, существующих в Европе «для утверждения правил, чистоты и ясности современных языков»¹⁰. «Один только русский язык, — писал он, — можно назвать *первоначальным*, т. е. составленным не из смеси различных языков, но из слов, происходящих от корней языка древнего племени, известного под общим наименованием *племени славянского*»¹¹.

Одним из ведущих журналистов в рубрике «Новые книги» был В. С. Межевич. Его также отличал достаточно критический взгляд на малороссийскую литературу и язык: «Возможна ли теперь малороссийская литература? Посмотрите на Малороссию в теперешнем ее положении — и получите ответ отрицательный»¹². В своих работах Межевич не раз с почтением отзывается о Срезневском, Котляревском, Гулак-Артемовском и о том вкладе, который они внесли в изучение «украинской народности». Однако на попытки развития малороссийского языка и создания малороссийской литературы Межевич смотрит как на «усилия несбыточные и почти бесполезные... Котляревский, Гулак-Артемовский составили удачные опыты, но они не имели последствий, как и всякое действие, в начале своем лишнее или неосновательное»¹³.

Весьма показателен отзыв В. Межевича на сборник сочинений на малороссийском языке «Ластовка». В него вошли произведения таких видных украинских литераторов как Г. Основьяненко, И. Котляревский, П. Кулиш, Т. Шевченко, П. Боровиковский и др.¹⁴. В обзоре этой книги журналист подробнейшим образом обосновал невозможность существования малороссийской литературы. «Мы совершенно согласны с мнением тех, которые думают, что в наше вре-

мя писать на малороссийском языке значит идти вовсе ложным путем», — так начинает критик свою статью, и далее: «Малороссийская литература, преимущественно, или лучше сказать, исключительно народная, совершила свой круг, так же точно, как и отдельная, самобытная история Малороссии, как и сама жизнь малороссийского народа». Это высказывание хорошо демонстрирует сложившееся в России отношение к малороссийскому вопросу, мнение об украинском национальном возрождении, стремление к политике унификации. Произведения новейшей малороссийской литературы автор характеризует как «нетвердое повторение задов», плохую переделку старинных песен и сказок или неудачное подражание двум-трем талантливым писателям, появившимся в Малороссии в последнее время, писателям, «которые вовсе не думали *воссоздавать* литературы малороссийской, а написали, можно сказать, для шутки несколько повестей и т. п. на малороссийском языке». Далее Межевич приводит доказательства того, что в Малороссии нет ни одного из условий для создания, развития и процветания литературы. Первое условие всякой литературы — язык. «Но существует ли язык малороссийский? — спрашивает автор. — Если существует, то где именно? В памятниках старины, в песнях и думах древней Малороссии? Но это язык мертвый, язык отжившего народа; как же вы хотите создать новую, свежую, живую литературу на мертвом языке?» Межевич не отрицает существования малороссийского языка в «простом народе», однако, по его мнению, «простой народ, plebs, не составляет еще целого народа». По мнению автора, в настоящее время только простой народ является на Украине хранителем национального языка. Языка искаженного, утратившего свою чистоту: «Где еще он сыскал себе приют и опору? Есть ли это язык религии, язык правительства, по крайней мере? Какие дела на нем производятся? Какие истины возвещаются? И почему после этого вы не хотите признать языком какого-нибудь наречия суздальского, олонецкого и т. п.?» Следующее условие существования литературы автор видит в жизни, которая обуславливается просвещением, стремлением к прогрессу: «Где же это образование? Где же это стремление вперед?» Межевич обвиняет малороссийскую литературу в косности, в неподвижности: «возьмите все новейшие произведения на малороссийском языке, везде вы увидите одну манеру, одни приемы, одну форму, везде малороссиянин низшего класса, простолюдин с его особенностями материальной жизни, галушками, варениками, вишневкой и т. п.». Вывод следует весьма жесткий: «На галушках и вишневках литературы создать невозможно... что для нас и для вас толку в дурных стихах, да в плохих повестях новейшего изделия, которыми вы так усердно наделяете весьма

мало читающую Малороссию? Плохие писания и на русском языке порядочно всем надоели». В заключение автор рекомендует использовать книгу «для домашнего обихода». Остается добавить, что это была одна из самых резких рецензий в «Северной пчеле» за двадцать первых лет ее существования.

Как уже было отмечено, в первой половине XIX в. на Малороссию смотрели как на край отсталый и темный, во многом уступающий Великороссии. В разделе «Русский театр» вышла рецензия все того же Межевича на постановку «Ревизора» Н. В. Гоголя. Вот что критик пишет о персонажах комедии: «Помещиков автор вытащил из Малороссии. Это настоящая малороссийская или белорусская шляхта, во всей красе... Купцы его не русские люди, а просто жида. Женское кокетство также не русское. Да и сам городничий не мог бы взять такую волю в великороссийском городке, между служащими и отставными дворянами». Автор статьи упрекает Гоголя в том, что, желая представить русский уездный городок с его бытом и нравами, тот изобразил городок малороссийский или белорусский: «Незачем было и клепать на Россию» — заключает журналист. Кроме того, по мнению Межевича, Гоголь не умеет писать по-русски, не знает русского просторечья, и его язык «слишком отзывается малороссиянизмом»¹⁵. Позднее художественная проза Гоголя и его последователей была определена как «натуральная школа»¹⁶. Впервые Булгарин ввел этот термин в уничижительном значении в 1846 г.¹⁷ Даже после смерти Гоголя издатели газеты продолжали занимать непримиримую позицию в отношении его творчества. В 1852 г. в рубрике «Журнальная всякая всячина» Булгарин писал о том, что покойный Гоголь, «которого величают *народным* писателем, величали даже и русским Гомером, не знал вовсе России и правил великороссийского, т. е. общепотребительного языка»¹⁸. Критика творчества Н. В. Гоголя во многом была связана с нападками на малороссийскую среду, из которой, по мнению авторов, Гоголь черпал материал для своих произведений: «беспоместная малороссийская шляхта, упражняющаяся в ябедничестве, послужила ему (Гоголю. — И. А.) для изображения русского дворянства в „Ревизоре“, в котором нет ни одной картины, списанной с натуры. Может ли существовать в России город, в котором приняли бы повесу, мальчишку Хлестакова за ревизора?» Рассуждая о «Мертвых душах», Булгарин также ссылаясь на Малороссию, в частности, говоря о «небывалом городе», созданном Гоголем, и о его обитателях, которых автор «заставил веселиться у губернатора, как веселятся в малороссийских корчмах, т. е. плясать вприсядку и продавать мертвые души»¹⁹. Что имел в виду автор — сказать трудно. В конце статьи Булгарин ставит вопрос о том, «насколько Гоголь

принес пользы русскому языку». В том же самом году Булгарин вновь обращается к творчеству Гоголя. Рассуждая о народности, редактор «Северной пчелы» выражал сомнение, что ее можно изучать «в Украине». По его мнению, «народность состоит в том, чтобы возбудить в читателе народное чувство, любовь к отечеству, представить образцы, которым каждый должен следовать, и покрыть стыдом то, чего должно избегать!»²⁰. «Стыдно тому, кто бы по „Мертвым душам“ и „Ревизору“ стал определять русскую народность!» — писал Булгарин²¹.

На страницах газеты не раз обсуждались дальнейшие перспективы развития малороссийского общества в связи с проникновением «даже в степи Украины» образованности. Фактически, это был призыв к русификации этого края, отражающий направление имперской политики: «Как скоро образованность коснется Малороссии, то непременно должны изгладиться и последние черты ее самобытности и оригинальности, потому именно, что эта самобытность заключается в материальных условиях, в коснении, в неподвижности, в отчуждении от всего, что составляет интерес человечества»²². Если верить авторам газеты, то прогресс был очевиден: «Все пишущие и читающие малороссияне отказались от родного языка; помещики в домашнем быту говорят не иначе как по-русски; одни только чумаки сохранили свое старинное наречие. Малороссийские паны и помещики отказались от своего национального костюма, оделись в петровские фраки и сюртуки, в циммермановские шляпы и фуражки; они хотят быть русскими, не хотят быть похожими на малороссян. Они с радостью променяют свой Статут на наш Свод Законов, и все потому, что в высших сословиях нет уже малороссийского духа...»²³. Авторы обзрений произведений малороссийской литературы полагали, что история, язык и обычаи Малороссии сохранились только в низшем классе ее народа, тогда как все прочие обрусели. И потому — «к чему создавать литературу в таком народе, который утратил свою особенность, свою частную физиономию»²⁴.

Рассуждения о малороссийской литературе и языке часто сопровождались попытками определить украинский национальный характер. Почти во всех публикациях, посвященных малороссийской проблематике, отличительной чертой малороссов считается их «оригинальный быт» и «живой, непритворный юмор». Про «Малороссийские приказки» Е. Гребенки сказано, что «они дышат воздухом Малороссии и носят отпечаток ее характера, простодушного и насмешливого»²⁵. Тем не менее, единого взгляда на проблему не существовало, и малороссийский национальный характер вызывал бурные дискуссии на страницах газеты. В отзыве на вольный малороссийский перевод

Гребенки поэмы А. С. Пушкина «Полтава» неизвестный автор выступил против однобокого восприятия особенностей малороссийского языка и национального характера: «На малороссийском языке, как и на всяком другом, можно писать в таком тоне, какого требует предмет, и забавная, комическая сторона не есть еще отличительная черта национального языка и характера!» Переводчика упрекали в чрезмерном увлечении «шуточным и смешным»²⁶. Эта мысль была продолжена в обозрении второй книги «Малороссийских повестей», рассказанных Грицко Основьяненко»: «Давно кто-то сказал, что на малороссийском языке можно писать только комическое», — свидетельствовал автор, и в этой связи упоминал «Энеиду» Котляревского как некое пародийное произведение «во вкусе фламандской школы». Однако далее читателю рекомендовалось прочесть историю Малороссии, вникнуть в характер ее героев, прислушаться к ее песням, чтобы убедиться в том, что «народ с таким железным характером, с такими глубокими чувствами может и не смеяться»²⁷. Подобного рода рассуждения не раз появлялись на страницах «Северной пчелы» в 30-е гг.

Если вопрос о национальном характере малороссов оставался открытым, то отношение к проблеме малороссийской литературы и языка в «Северной пчеле» все более определялось: издатели газеты явно негативно воспринимали попытки возрождения и дальнейшего развития малороссийской литературы, призывали ее деятелей писать по-русски. Характерна в этом отношении рецензия неизвестного автора на сборник стихов Т. Г. Шевченко «Кобзарь», начинающаяся словами: «Признаемся, грустно смотреть на литературу тех славянских наречий, которые должны по воле судеб иссякнуть в производителях, умереть в архивах, потеряв даже самые слова и звуки, которыми они облекались». Автор сожалеет, что на «этих наречиях» пишут люди, произведения которых могли бы украсить русскую литературу. К русской литературе применяются эпитеты: «главная», «первенствующая», «всепоглощающая». При этом достоинство таланта Шевченко не умаляется, однако ему советуют «рассказывать свои прекрасные ощущения по-русски: тогда бы цветки его, как называет он стихи свои, были бы роскошнее, душистее, а главное — прочнее»²⁸. Свой обзор «Малороссийских повестей» Г. Основьяненко Межевич также заканчивает пожеланием малороссийским авторам писать по-русски²⁹.

Вместе с тем, авторы газеты призывали малороссийских литераторов к изучению истории малороссийской народности, обращению к богатому руднику ее преданий и поверий. Богатство и достоинство народной малороссийской литературы или, лучше сказать, поэзии,

так как, по мнению авторов публикаций, вся малороссийская литература ограничивается почти исключительно одной поэзией, никогда не вызывали сомнения у журналистов. «Вся жизнь малороссийского народа, вся его история выразилась в песнях, так, что полное собрание малороссийских песен составит целый эпос, своего рода «Илиаду», достойную пояного и глубокого изучения». «Разработайте же для нас эти сокровища, завещанные вам предками; уясните минувшие деяния по этим живым поэтическим преданиям старины. Мы скажем вам полное душевное спасибо»,³⁰ — таков призыв газеты. Подобную позицию можно связать с господствующим в то время периодом романтизма, а также с общеевропейской тенденцией изучения народа. В целом, в России первой половины XIX в. малороссийская тематика вызывала интерес и симпатию. В истории и характерах Южной Руси искали тех романтических красок и мотивов, которых не хватало в истории Великороссии³¹.

Новый этап в развитии «Северной пчелы» наступает в 50-е гг. Значительно сокращается раздел, посвященный литературным обзорам, сменяются многие журналисты. Информация о выходе в свет новых художественных произведений встречается в газете крайне редко. В основном в разделе «Русская литература» помещаются обзоры литературы научно-популярной, технической, духовной и др. Во многом это было связано с так называемой эпохой последнего «мрачного семилетия» царствования Николая I. С другой стороны, как уже было отмечено выше, с конца 40-х гг. в газете появляется гораздо больше публикаций самого Булгарина, который вел сразу несколько рубрик: в первую очередь, раздел «Журнальная всякая всячина», а также «Заметки, выписки и корреспонденция Ф. Б.». Это позволяло ему вести разговор с читателем на различные темы.

Одной из тем, которую затрагивал Булгарин в своих рубриках, была малороссийская проблематика. В 1852 г. в своем цикле «Ливонские письма» Булгарин писал: «Россия только одна, плотная и неразделенная, как отдельная на небе планета, и разделение ее на Великую Россию, на Малую Россию, на Белую Россию и Черную Россию — это разделение историческое. Коренные жители Малой России (или Малороссии), Украины, Белой России (Белоруссии) точно такие же русские, как жители Московской, Владимирской, Калужской, Рязанской и прочих великороссийских губерний». Касаясь терминологии, стоит отметить, что авторы газеты использовали в отношении Украины как термин «Малороссия», так и «Украина». Безусловно, между ними существовало определенное различие, но оно никогда не уточнялось. Читая заметки Булгарина о Малороссии (в которой он недолгое время пробыл сам)³², можно выделить ряд

основных вопросов, определенно интересовавших автора. Первый — это национальный характер малороссиян, второй — малороссийский язык, и третий — малороссийская литература. Национальный характер — понятие весьма сложное, которое и по сей день является в науке предметом споров. В период романтизма ученые лишь начали разрабатывать данный вопрос. Булгарин выделял несколько отличительных черт малороссийского национального характера. Одна из них — трудолюбие, которое автор противопоставляет сложившемуся мнению об украинской лени: «правда, сами малороссияне говорят о своей лени; но это только малороссийский юмор, которым они прикрываются. Малороссиянин вам скажет: мы люди простые, ленивые, а между тем он весьма далек от простоты и трудолюбив»³³. По мнению Булгарина, малороссийская лень и простота это всего лишь маска: «Малороссияне вовсе не ленивы, но беспечны...» Однако, сравнивая их с великороссами, он отмечал, что малороссы не столь ловки, быстры и поворотливы. «В службе, — продолжал Булгарин, — я никогда не слышал жалоб на малороссийскую лень, а, напротив, слышал шутки, делающие им честь, что они тянут тяжесть как волы. В земледельческих работах малороссиянин не спешит, потому что торопливость вообще не в его характере, но во всякой работе, умственной и физической, которая приносит несомненные выгоды, малороссиянин неутомим, тянет потихоньку, но дотягивает до конца, пока не довершит начатого». Булгарин также выступал против убеждения о малороссийском упрямстве, утверждая, что малороссияне не упрямы, но постоянны, и никогда не оставляют начатого дела. В 1856 г. вновь появляется достаточно большой очерк Ф. Булгарина о Малороссии, в котором автор еще раз сравнивает малороссов с великороссами с точки зрения их национального характера: «Вообще, на поприще науки, литературной и государственной службы малороссияне отличаются познаниями, прилежанием и усердием, и, сказать по правде, хотя и великороссияне обладают пронизательным умом и необыкновенною ловкостью, однако только одни малороссы исключительно обладают прилежанием, неутомимостью и тем качеством ума, которое англичане называют юмором». Под малороссийским юмором Булгарин понимал шутки и насмешки, «которыми малороссияне умеют вести все свои сношения и беседы, и всегда с серьезным видом; выдумывают сами на себя презабавные анекдоты, и великие мастера вообще смешить... они только прикидываются простаками».

Во второй половине XIX в. в газете появляются сообщения о весьма высоком уровне просвещения в Малороссии. Помимо прилежания и понятливости малороссиян в науках (особенно в медицине)³⁴, Булгарин обращал внимание также на их заслуги перед Оте-

чеством в деле образования: «При введении европейского просвещения в России императором Петром Великим, — писал он, — малороссияне способствовали ему гораздо более, нежели немцы, потому что великий преобразователь России нашел в Малороссии и ученых пастырей (Стефана Яворского и Феофана Прокоповича) и множество способных людей для образования русского народа, учителей, приказных и даже ученых, которые обучались в Киеве или в польских школах, и скоро сроднились с великороссийским наречием»³⁵. Немцы же «не могли исполнить предначертаний Петра Великого, потому что им надлежало бы употребить всю жизнь на одно изучение русского языка»³⁶.

Из последней цитаты видно, что языковой фактор в характеристике этноса был очень важен для Булгарина. Основным различием между восточнославянскими народами по его мнению является «особенное наречие, у которого корень один и тот же»³⁷. Под термином «наречие» Булгарин понимал не язык, а «различие главного языка у племен, составляющих *один* народ»³⁸. Логично будет предположить, что в данном случае автор имеет в виду три ветви восточных славян (великорусов, малороссов и белорусов), слово «один» специально выделено курсивом. В своих заметках Булгарин стремился показать, что после объединения восточных славян в составе Российской империи они слились «душой с единоверною Великою Россіею»³⁹, от которой были отторгнуты длительное время. Кроме того, он доказывает, что даже нахождение в составе Польши не способствовало «нравственному слиянию»⁴⁰ малороссов с поляками, потому что православие и язык удерживали в пределах русской народности: «Душой и сердцем малороссияне были всегда русскими, и всегда сочувствовали со своими одноверными единоплеменниками»⁴¹.

Продолжая тему о языке, Булгарин указывает, что на наречиях различных народов создается местная литература, песни, сказки, даже старинные хроники и деловые бумаги. По его мнению, особенно богата этим «Малороссия с Украиной». Булгарин выделяет в малороссийской литературе: народную (в песнях и сказках), ученую (в исторических сказаниях и летописях) и духовную (в проповедях и религиозных сочинениях)⁴². Позиция газеты относительно художественной литературы на малороссийском языке осталась прежней. «Давно прошли времена казачества и гетманщины, — пишет Булгарин, — и в Малороссии все дворянство и все образованное сословие говорят, пишут и читают по-великоросски, т. е. на языке официальном и литературном нашего общего отечества»⁴³. Малороссийское или южное наречие по Булгарину осталось только у одних простолюдинов — крестьян, однодворцев и мещан. Касаясь проблемы асси-

миляции, Булгарин высказывал довольно популярное в России мнение о Малороссии, где крестьяне, продолжавшие жить в традиционном украиноговорящем мире, оставались доброжелательными, безобидными, даже колоритными в своих танцах и песнях, но в целом некультурными и отсталыми⁴⁴. Те украинцы, которые хотели развивать собственную самобытную культуру, наталкивались на непонимание. Автор не отрицает, что при этом даже самые образованные люди из малороссиян, которые превосходно не только говорят, но и пишут по-великоросски, любят однако же слышать наречие своей родины, и чтобы им угодить и обратить на себя общее внимание на своей родине, некоторые литераторы из Малороссии «вздумали писать литературные произведения прозою и стихами на малороссийском наречии, которым говорят одни простолюдины»⁴⁵. Булгарин не отрицает художественной ценности произведений Котляревского, Г. Основьяненко и других, но утверждает, что все эти сочинения не могут быть причислены к настоящей русской литературе. Тем не менее, автор отдает должное малороссийской народной поэзии, сравнивая малороссийскую думу с испанским романсом. В своих суждениях он руководствовался личным опытом, так как сам был в Малороссии, где, по его собственному свидетельству, присмотрелся к народному быту, выучился малороссийскому наречию, а также затвердил и списал много песен и дум. Последнее свидетельствует об интересе Булгарина к малороссийской культуре.

Из литературных рецензий можно упомянуть весьма схожую с положениями Булгарина рецензию А. Афанасьева на «Байки и прибаутки» Л. Боровиковского. Язык или наречие, подобное малороссийскому, по мнению Афанасьева, не создает классической литературы и остается достоянием простого народа. Автор рецензии говорит о стагнации в малороссийском языке, считает, что он не имеет данных для развития. Малороссии «в поэзии своей должно сохранять первобытные формы, потому что попытки поставить подобный язык на ходули будут казаться неестественными и даже смешными»⁴⁶. Малороссийской профессиональной литературе противопоставляется литература народная, с которой та не сравнится по простоте и поэтической художественности, ибо она «запечатлевает каждую простую малороссийскую песню, сочиненную не литератором, но экспромтом спетую каким-нибудь парубком или молодою девушкой».

Из других публикаций на страницах «Северной пчелы» в 50-е гг. интересны опыты этнографического описания малороссов. В 1856 г. в рубрике «Заметки, выписки и корреспонденция Ф. Б.» Булгарин пишет: «Малороссияне и украинцы — те же русские по вере, по коренному языку, по духу и чувствам, но в характере, в языке и

даже в физиономии сохранили по сие время свой отдельный тип или первообраз. Малороссияне и украинцы бреют бороду, носят длинные усы и до половины нынешнего столетия брили даже голову и оставляли на маковке головы хохол»⁴⁷. Возвращаясь к проблеме терминологии, следует отметить, что несмотря на то, что Булгарин разграничивал этнонимы «малоросс» и «украинец», он ни разу не объяснял их различия. Основным отличием малороссийского помещика от великорусского, по наблюдениям Булгарина, является пища (борщ, вареники, пампушки и т. д.), и то, что в произношении великороссийских слов малороссийское образованное общество сохраняет некоторые оттенки в звуках, обороты и слоударения малороссийского наречия⁴⁸.

Говоря о Малороссии, Булгарин применяет к ней такие эпитеты, как «гостеприимная», «умная», «добрая». «Весьма похвальна, — пишет он, — и пламенная любовь малороссиянина к своей родине, так как тот, кто любит свою родину, тот любит и отечество, т. е. Россию, в которой лежит его родина». Булгарин высоко отзывается об уровне малороссийской промышленности, хотя замечает, что ни в Петербурге, ни в Москве нет значительных малороссийских торговых домов. Этот факт объясняется склонностью малороссиян к оседлости, в особенности среднего сословия. «Если у человека есть горшок галушек да блюдо вареников, если он легко может лакомиться своим салом, своими пампушками и фруктами, то он за большим не гоняется по белу свету, торгует на родине и живет спокойно»⁴⁹.

В заключение надо сказать, что спад популярности газеты начинается с середины 50-х гг. С этого момента, с момента наступления в стране гласности, «Северная пчела» утрачивает свое прежнее монопольное положение. Следствием этого было падение популярности газеты у читателей, постепенное сокращение тиража и закрытие газеты в 1864 г. Следует также отметить, что примерно с 1856 г. в «Северной пчеле» почти не появляются статьи, посвященные малороссийской проблематике.

Таким образом, в поле зрения журналистов «Северной пчелы» в рамках малороссийской проблематики находилось несколько вопросов. Первый и, пожалуй, центральный заключался в отношении газеты к возможности существования малороссийского языка и литературы. В конечном итоге, примерно к началу 40-х гг. авторы газеты приходят к отрицательному выводу на сей счет. Малороссийская литература должна «иссякнуть, умереть в архивах». Всякие попытки возродить ее объявляются критиками «бесплодными» и «неосновательными». Малороссийским литераторам указывался другой плодотворный и полезный род занятий в русле эпохи романтизма, а

именно — изучение и разработка местной истории, фольклора и быта. Не только малороссийских авторов, но и читателей со всей России газета призывает знакомиться с культурой Малороссии.

«Северная пчела» также отмечала обрусение всех слоев украинского общества, кроме низшего, который и остается хранителем языка и культуры. Из России «внутренней» на малороссийские земли смотрели с оттенком некоего превосходства столичного жителя над провинциалом. Однако в начале 50-х гг. картина несколько изменилась. На Малороссию взглянули с иной точки зрения. Это было обусловлено целым рядом причин: польское восстание 1830–1831 гг., раскрытие в 1847г. в Киеве Кирилло-Мефодиевского общества, оформление взглядов на «славянский вопрос» в высших правительственных кругах к концу 40-х гг., а также начавшимся с 1856 г. периодом гласности⁵⁰. В «Северной пчеле» изменению прежних взглядов способствовало обращение Булгарина к малороссийской проблематике, опыты этнографического изучения малороссов, рассмотрение таких важных компонентов этноса, как язык, материальная культура, национальный характер. Все это сформировало во многом новый взгляд на Малороссию. Любопытен тот факт, что, несмотря на разные подходы и взгляды, для всех публикаций в данной газете, посвященных малороссийской тематике, характерно отсутствие чувства опасности, исходящей от украинского национального возрождения. Вопрос об угрозе целостности русской нации не разу не поднимался. Сложную и во многом драматическую тему российско-польских отношений Булгарин, который всю жизнь осознавал себя поляком, старался в своей газете вообще не затрагивать⁵¹. В 50-е гг. на страницах газет настойчиво пропагандируются мысли о единстве и неделимости России и русского народа, родстве трех его ветвей, общерусской культуре. Перечисленные выше материалы «Северной пчелы» не позволяют говорить о какой-то единой концепции ее издателей и авторов в освещении вопросов истории и культуры украинцев. Все же, при общем умеренно-либеральном направлении газеты, в отношении к малороссийской проблематике авторы занимали скорее реакционную позицию. Если учесть, что «Северная пчела» по крайней мере в первой половине этого десятилетия была по-прежнему одной из самых читаемых газет в России, то вряд ли позиция ее журналистов оставалась без влияния на общественное мнение.

Ф. В. Булгарин как-то отметил, что его газета содействует любому предприятию, полезному для отечества. Редактор «Северной пчелы» всегда стремился быть «рупором» самодержавия, хотя нередко трактовка им тех или иных вопросов внутренней политики государства вызывала неудовольствие правительства⁵². В этой связи можно даже

поставить вопрос о журналисте Булгарине как о предтече Каткова, чье влияние на правительственный курс в определенных вопросах было весьма ощутимым. Если принять во внимание особое место данного издания в жизни страны, то суждения авторов «Северной пчелы» могут служить ценным источником для воссоздания истории изучения Малороссии и исследования воздействия прессы на общественное сознание в плане внедрения в него идеи «большой русской нации».

Примечания

- 1 *Досталь М. Ю.* Славистика в «Северной пчеле» в 40-е годы XIX века. Балканские исследования. М., 1992. Вып. 16. С. 189.
- 2 *George S. N. Luckyj.* Between Gogols and Shevchenko. Polarity in the literary of Ukraine: 1798–1847. München, 1971. P. 74.
- 3 *Рейтблат А. И.* Видок Фиглярин. Письма и агентурные заметки Ф. В. Булгарина в III отделение. М., 1998. С. 12.
- 4 Северная пчела. 1839. №32.
- 5 *Барабаш Ю.* Почва и Судьба. Гоголь и украинская литература: у истоков. М., 1995. С. 47.
- 6 Там же. С. 66.
- 7 Северная пчела. 1851. № 25.
- 8 Северная пчела. 1846. № 10.
- 9 *Рейтблат А. И.* Видок Фиглярин. С. 134.
- 10 Северная пчела. 1852. № 22.
- 11 Там же.
- 12 Северная пчела. 1834. № 248.
- 13 Там же.
- 14 Северная пчела. 1841. № 143.
- 15 Северная пчела. 1836. № 97–98.
- 16 *Золотуский И.* Неистовый Фиглярин. Новый мир. 1996. № 2.
- 17 Северная пчела. 1846. № 27.
- 18 Северная пчела. 1852. № 87.
- 19 Там же.
- 20 Северная пчела. 1852. № 99.
- 21 Там же.
- 22 Северная пчела. 1841. № 143.
- 23 Северная пчела. 1834. № 248.
- 24 Там же.
- 25 Северная пчела. 1836. № 50.
- 26 Северная пчела. 1836. № 162.
- 27 Северная пчела. 1837. № 260.

- 28 Северная пчела. 1840. № 101.
- 29 Северная пчела. 1834. № 248.
- 30 Северная пчела. 1841. № 143.
- 31 *Миллер А. И.* Украинский вопрос в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 53.
- 32 Там же.
- 33 Северная пчела. 1852. № 104.
- 34 Там же.
- 35 Северная пчела. 1856. № 14.
- 36 Там же.
- 37 Северная пчела. 1856. № 14.
- 38 Северная пчела. 1852. № 221.
- 39 Северная пчела. 1856. № 14.
- 40 Северная пчела. 1852. № 221.
- 41 Там же.
- 42 Северная пчела. 1856. № 14.
- 43 Северная пчела. 1852. № 221.
- 44 *Кантелер А.* Мазепинцы, малороссы, хохлы: украинцы в этнической иерархии российской империи // Россия — Украина: история взаимоотношений. М., 1997. С. 137.
- 45 Там же.
- 46 Северная пчела. 1852. № 221.
- 47 Северная пчела. 1856. № 14.
- 48 Северная пчела. 1852. № 221.
- 49 Северная пчела. 1852. № 104.
- 50 См.: *Миллер А. И.* Украинский вопрос в политике властей...
- 51 *Bazyłow L.* Polacy w Petersburgu. 1984. S. 164.
- 52 *Рейтблат А. И.* Видок Фиглярин. С. 47.

Е. П. Аксенова
(Москва)

Белоруссия в трудах А. Н. Пыпина

Особенности исторического, политического, социально-экономического и культурного развития Белоруссии отразились на замедленности процесса формирования национального самосознания белорусов и во многом определили более позднее, чем у других славянских народов, формирование нации¹. В русской историографии XIX в. Белоруссия, наряду с Украиной, рассматривалась не как самостоятельная этническая единица, а как неотъемлемая часть Российской империи, именуемая Западным или Северо-Западным краем. «Белой Русью» традиционно считалась территория от Смоленска до Березины. Белорусским называлось население восточных районов края, жители западных и центральных районов назывались «литвинами» (жители Полесья — «полещуками»). Белорусский язык рассматривался как наречие русского языка.

«Белорусский вопрос» заявил о себе в связи с польским восстанием 1863–1864 гг., затронувшим и часть белорусских земель. Развитие белорусского национального движения шло в основном по тем же направлениям, что и украинского, но размах и темпы этого движения в Белоруссии были значительно скромнее. Поэтому «белорусский вопрос» (строго говоря, не представлявший из себя «вопроса») не был предметом полемики у русской общественности и почти не затрагивался в печати.

Однако процесс развития наций продолжался, и к концу XIX в. «национальный вопрос» уже вызывал интерес в различных кругах общества. Потребность в его осмыслении явилась стимулом для научных разработок в области истории, этнографии, лингвистики, фольклористики и т. д.

Не остался в стороне от этих исследований и А. Н. Пыпин. В конце XIX в. он предпринял серьезный труд по изучению истории русской этнографии. Последний, четвертый том этого труда он посвятил Белоруссии и Сибири². Если продолжить сравнение с Украиной, то «Этнография малорусская» занимает целый объемный третий том данного издания, а белорусская этнография уместилась на 173 страницах. Но и это следует считать большим положительным сдвигом в изучении белорусского народа, в систематизации историографических данных, относящихся к Белоруссии.

В более ранних работах Пыпина белорусская тема не выделялась в самостоятельную. В «Обзоре истории славянских литератур»³ третья глава, именуемая «Русское племя», содержит разделы «Русская литература», «Малорусы» и «Галицкие Русины». Как видим, раздела, посвященного белорусам и белорусской литературе, здесь нет. Но следует заметить, что для творческого почерка Пыпина было характерно «вплетение» литературных явлений в исторический контекст, связь истории культуры с социально-политическими событиями. Поэтому его историко-литературные исследования изобилуют сведениями самого разнообразного характера¹). Так и во «Введении», предваряющем «Обзор истории славянских литератур», Пыпин дал некоторые сведения о белорусах.

В общей классификации славянских народов, которых он делит на западных и восточных славян²), он относит к восточной ветви славянства *русских*, имеющих «подразделения»: великорусы, малорусы и белорусы⁴. На это обстоятельство очень важно обратить внимание, так как и в более поздних своих работах Пыпин, употребляя термин «русские», зачастую имел в виду совокупность великорусского, малорусского и белорусского народов, при этом не сомневаясь в этнической самостоятельности каждого из них. Такое содержание этнонима «русские» было характерно в XIX в. не только для Пыпина, но и для многих историков, этнографов, филологов того времени (в том числе и славистов). Вместе с тем, и у Пыпина, и у других исследователей наряду с указанным расширительным толкованием понятия «русские», довольно часто встречалось и употребление его в качестве обозначения только «великорусского» народа. Следовательно, в каждом случае необходимо учитывать определенный контекст, в который помещено это слово.

Чуть дальше в том же «Обзоре» Пыпин дает сведения о территории расселения белорусов, которые после разделов Польши снова

¹) Историко-культурный и общественно-исторический аспекты преобладают в трудах Пыпина над собственно литературоведческим анализом.

²) Не совсем понятно, почему Пыпин отнес к восточному славянству (по этнографическим особенностям и языку, а затем и по историческим условиям) кроме русских также болгар и сербов. Единство веры им в данном случае не учитывалось, поскольку в состав сербского племени он включал сербов, хорватов и «словинцев» (Пыпин А. П. Обзор... С. 5). Отчасти объяснение находим в «Истории славянских литератур» (Т. 1. СПб., 1879. С. 20): «Теперь принятое деление славянских наречий на две группы — северо-восточно-южную и западную — основывается на нескольких характеристических отличиях в звуках и словообразовании». Впервые, отмечал Пыпин, оно было применено Й. Добровским, затем и П. Шафарик принял это деление. Наряду с этим, и в «Обзоре», и в других работах Пыпина южное славянство по праву занимает свое самостоятельное место в классификации славянских народов.

вошли в состав Российской империи и «занимают значительную часть так называемых западных губерний: Могилевскую, Минскую, большую часть губерний Витебской и Гродненской, часть губернии Виленской и, по новым известиям, — Августовской в Польше»⁵. Пользуясь иностранными источниками, Пыпин приводит данные о численности белорусского населения и его конфессиональной принадлежности: «Племя *белорусское* Шафарик считает в 2.726,000, — почти исключительно православных (350,000 католиков, по Платеру и др.)»⁶.

Обращаясь к славянской истории и противопоставляя свою точку зрения славянофильской, Пыпин старался доказать, что идея славянского единства возникла недавно, в прошлом же славянство не было единым. Народы «жили отдельною жизнью [...] окруженные совершенно разнохарактерными условиями», в результате чего образовалось «множество „видов“ славянского типа». Пыпин представлял аргументированные доказательства в пользу того, что не только «трудно совместить в какое-нибудь славянское единство современные общественные стремления Русского, Поляка, Чеха, Серб и т. д.», но даже внутри одной ветви славянства «трудно восстановить общий тип», соединяющий, например, белорусского крестьянина и великорусского мужика⁷.

Рассуждая о степени реальной близости славянских народов в прошлом, Пыпин не мог не отметить важность религиозного фактора, который зачастую оказывается сильнее национального. Болгария и Сербия близки России, писал он, не столько потому, что южное славянство «было с нами единоплеменно, сколько потому, что было единоверно». Различные «религиозные системы» отдаляют и разъединяют даже родственные народы. Для иллюстрации этого положения Пыпин опять обращается к «белорусскому примеру»: «В те времена, когда наша историческая жизнь была еще свободна от всяких чужих культурных влияний, и руководилась непосредственными внушениями патриархальных понятий, Русские были как нельзя больше далеки от своих соплеменников, которые были к ним даже гораздо ближе Сербов и Болгар, но виноваты были в католицизме. Таковы были, например, отношения древней Руси к „Литве“, т. е. к Белорусам: они были еретиками, с которыми, конечно, не мог иметь дела русский православный человек 16–17-го века, — он отрекся бы даже от них, не только от других славянских католиков, если бы кто-нибудь стал требовать от него братского сочувствия к ним и единения»⁸.

Третью главу книги Пыпин начинает с объяснения того, какие факторы способствовали формированию различий трех составных частей «русского племени» — великорусского, малорусского и бело-

русского народов. Состоящее из многих мелких племен русское племя «при первом появлении в истории» не являлось «одной сплошной национальной массой». В дальнейшем политическая история еще больше «содействовала этому разделению». Южная и западная части Руси, «связанные с Литвой и Польшей, жили в иных условиях, действовавших на народный характер и образование»⁹.

Когда литовское племя объединилось со славянским населением западной части Руси в одно политическое целое под названием *Литва*, «это прозвище стало достоянием Белорусского края и белорусской народности»¹⁰. Эти части Руси сохранили свой язык и религию (до введения унии). Язык Западной Руси «был языком господствующим, языком княжеского дома, законодательства и управления». На нем, как на языке официальном, была написана масса документов и грамот, а также законодательные памятники (статут Казимира Ягеллона, Литовский статут и др.). Языком книги Княжества Литовского, писал Пыпин, также «стало наречие западно-русское (польско-русское, белорусское)», которому он давал следующую характеристику: «странный язык, соединявший в себе общую русскую основу с оттенками старо-славянского, польского, южного и собственно белорусского». В религиозном отношении в период литовского господства «народ оставался православным»¹¹. Но при этом белорусские земли «мало участвовали в том культурном состоянии и литературе, которые развивались в северной и восточной Руси, централизованной в Москве»³).

В результате политического ослабления Польши белорусские земли были присоединены к России. Однако в Белоруссии («Русь Литовская») это соединение, по словам Пыпина, «долго не могло пересилить хода вещей, установившегося в течение польского периода»¹², т. е. нескольких столетий, когда ощущалось сильное польское влияние на жизнь белорусов. Это влияние действовало «на высшее сословие Литовской Руси, и боярство мало помалу принимало польские нравы, а с ними религию и язык». Дело не ограничилось колонизацией и окатоличиванием высшего сословия; «стала угрожать опасность и народному православию».

Вместе с тем, отмечал Пыпин, католическая пропаганда, «проводимая иезуитами, пробудила в русской народности чувство самосохранения». В XVI столетии «русская аристократия Литвы имела еще

3) Пыпин пояснял, что русская литература — это литература преимущественно «великорусской части племени», другие части племени «до соединения участвовали в культурной истории великорусской Москвы [...] только в одно известное время, в 16–17-м столетиях» (*Пыпин А. П. Обзор... С. 171*).

в своей среде ревностных защитников православия, каков был, на-
пр[имер], Константин Острожский, и между двумя сторонами
начинается борьба: в западной Руси появляется усиленная литера-
турная деятельность, которая, впрочем, ограничивалась одной рели-
гиозной полемикой». Именно в литературной деятельности прояв-
ляется противодействие католической пропаганде и унии, и для от-
пора им, объяснял Пыпин, «нужно было бороться с ними равным
оружием, и потому западно-русское православие вооружается той же
схоластической наукой и теми же схоластическими формами лите-
ратуры». Языком этой литературы был старославянский язык, «от-
части уже выработавшийся тогда книжный великорусский», но боль-
шая часть книг (переводы отцов церкви, полемические сочинения
и др.), замечает Пыпин, была написана «тем западно-русским наре-
чием, которое тогда отразило в себе смесь элементов, живших в Ли-
товской Руси и особенно польское влияние». Но даже старославян-
ские богослужебные книги, печатавшиеся в западнорусских типо-
графиях, отмечает ученый, «снабжались белорусскими предисло-
виями, дополнениями и объяснениями». В числе ученых и литерато-
ров этой эпохи Пыпин называет Симеона Полоцкого, Франциска
Скорину и др.¹³

Позже Пыпин и Спасович переработали и дополнили «Обзор ис-
тории славянских литератур» и издали двухтомную «Историю сла-
вянских литератур»¹⁴. Для Пыпина, придерживавшегося культур-
но-исторического (или общественно-исторического) метода, история
славянских литератур это — «интеллектуальная жизнь племени»,
«отражение различных эпох и ступеней его развития [...] освещение
его идеалов и человеческих стремлений»¹⁵. В соответствии со свои-
ми взглядами он меньше останавливался на художественных осо-
бенностях литератур, и в большей степени давал обзор обществен-
но-исторического развития славянских народов, приводя явления
литературного процесса в тесную взаимосвязь с ним.

Глава третья нового труда, как и раньше, называется «Русское
племя». Сведения, касающиеся Белоруссии, принципиальных изме-
нений не претерпели, разве что в излагаемом материале появилось
больше подробностей и новых статистических данных (в соответст-
вии с которыми «белорусское племя» насчитывало четыре миллиона
человек)¹⁶. В классификации славянских языков, данной в «Исто-
рии славянских литератур», белорусскому языку отведено самостоя-
тельное место, наравне с великорусским и малорусским, однако, в
отличие от двух последних языков, он назван «наречием»¹⁷ (видимо,
в связи с тем, что он в то время еще не получил законченного оформ-
ления в качестве литературного языка).

В отличие от «Обзора» в 3-й главе «Истории» появляется новый раздел «Народная поэзия», несколько страниц в котором (С. 401–405) посвящены не столько самой белорусской народной поэзии, сколько истории ее изучения. Интерес к народной жизни, народному творчеству Пыпин связывал с процессом национального возрождения, который у белорусов проходил медленнее, чем у других народов. Он заметил, что белорусская народность поздно обратила на себя внимание и остается малоизученной; «настоящие изучения» края в России, по мнению ученого, только начались. Пыпин кратко останавливается лишь на главнейших, с его точки зрения, этапах процесса изучения белорусской народности, отсылая за подробностями к книге П. А. Бессонова «Белорусские песни»¹⁸.

Первыми начали изучать белорусские земли и белорусскую народность польские исследователи, и в этом Пыпин видел их большую заслугу, хотя в то же время не закрывал глаза на то, что в их дело часто «замешивалась политика»¹⁹. Упоминая о вкладе польских исследователей, Пыпин отмечал, что С. Линде в «Словаре польского языка»²⁰ ввел много белорусских выражений, а с ними и «черты быта и народного творчества». Л. Голембёвский в «Lud Polski» (1830) и других сочинениях привел немало подробностей белорусского быта и дал несколько белорусских песен, записанных латинской азбукой. Известный «польско-русский археолог» З. Доленга-Ходаковский сам занимался собиранием песен. Пыпин обращает внимание на то, что к издававшимся польскими исследователями в 30–40-х годах сборникам нужно относиться критически, поскольку методика записи и издания песен предполагала их воспроизведение в польском правописании или в переводе на польский язык²¹.

Отмечая усилия польских ученых в изучении народного поэтического творчества белорусов, Пыпин в то же время напоминает, что Западный край дал Польше замечательных поэтов (прежде всего, А. Мицкевича), на «поэтическое развитие» которых, без сомнения, «имела свою долю влияния» белорусская народная поэзия²².

В России, пишет Пыпин, одним из первых «обратил внимание на особенности белорусского наречия» К. Ф. Калайдович. П. В. Киреевский во время посещения Белоруссии собрал немало народных песен, но не смог их напечатать (П. Бессонов предпринял издание собрания Киреевского, дополняя его своими материалами)²³.

Пыпин продолжает обзор изучения белорусской народности сведениями об исследованиях в области этнографии и истории белорусских земель сначала «местными» исследователями (Т. Нарбут, И. Ярошевич, И. Лукашевич, И. Крашевский, И. Данилович, Е. Тышкевич и др.), затем представителями российских властей (статистические и этно-

графические описания губерний). В области изучения фольклора и языка Пыпин отмечает работы П. Шпилевского и И. Носовича. Сообщая, что на страницах научной и общественно-литературной периодики также публиковались исторические и этнографические материалы, Пыпин подчеркивал их случайный и отрывочный характер. Ученый был вынужден констатировать, что, несмотря на проведенные исследования, остается невыясненной «область русской народности западного края в ее целом»²⁴.

Период после «усмирения» польского восстания 1863–1864 гг. Пыпин связывает с деятельностью в Западном крае «не лучших» представителей русского общества, проводивших в жизнь идею «обрусения» края и «восстановления» русской народности (белорусы, объясняет Пыпин, «не оправдали» ожиданий русских властей и те решили «подправлять эту народность», в то время как надо было бы, по мнению ученого, проявить понимание «исторических процессов и разнообразия явлений в одном племенном типе») ²⁵. Эти слова (с учетом цензурных ограничений) звучали прямой критикой действий властей в белорусском вопросе.

Среди работ, выполненных с проправительственной точки зрения, Пыпин называет издание П. Гильтебрандта «Сборник памятников народного творчества в северо-западном крае» (Вильна, 1866). Этот сборник ученый характеризует как «издание не критическое» (в него попали и подделки), содержащее «грубые рассуждения о национальных отношениях края». Но наряду с подобными изданиями, Пыпин обращает внимание на сборники народных песен, дополненные описанием обрядов, обычаев, быта, языка, выпущенные П. Бессоновым и П. Шейном²⁶, считая, что эти издания открывают этап «серьезного, научного исследования белорусского народного быта и поэзии»²⁷.

Практически на нескольких страницах Пыпин схематично изложил те сведения, которые впоследствии в «Истории русской этнографии» дал в развернутом виде.

Подготовительным этапом к сводному белорусоведческому труду можно считать и журнальные публикации Пыпина. В отделе библиографии «Вестника Европы» он постоянно помещал заметки и рецензии на издания, имеющие отношение к Белоруссии, отмечал развитие там краеведения, участие местной интеллигенции в собирании произведений устного народного творчества, активизацию деятельности этнографического отдела Русского географического общества по изучению белорусского народа и т. п.²⁸. В «Вестнике Европы» Пыпин печатал и отдельные статьи по белорусской этнографии, которые потом вошли в «Историю русской этнографии»²⁹.

Не ограничиваясь имеющейся у него литературой, Пыпин черпал также сведения из белорусских источников. Он обращался к местным исследователям с просьбой сообщать свои биографические данные для включения их в сводный труд. Ученый поддерживал связи с исследователями-этнографами и собирателями белорусского фольклора Е. Р. Романовым, Н. Я. Никифоровским, П. В. Шейном и др. Пыпин оказывал определенное влияние на их деятельность³⁰.

В 1892 г. вышел четвертый, завершающий том капитального труда Пыпина «История русской этнографии», в котором автор постарался представить все, что было накоплено к тому времени в области изучения Белоруссии⁴⁾. Это обобщающее исследование имеет преимущественно историографический характер, но немало внимания в нем, как всегда, уделено историческим сведениям. То, что обзоры работ, посвященных изучению малорусского и белорусского народов, были включены в труд по русской этнографии, подтверждает неизменность взглядов Пыпина на принадлежность этих народов вместе с великорусским к общему для них «русскому племени»⁵⁾, принадлежащему к восточной ветви славянства.

Поскольку в связи с развитием национального самосознания изучение народа — его истории, уклада жизни, быта, обычаев, обрядов, творчества — становится, как отмечал Пыпин, «все более господствующим интересом общества», то автор сразу же оговаривался, что его труд предназначен не столько для узкого круга специалистов, сколько вообще для «образованных любителей народоведения и начинающих этнографов»³¹. Таким образом, ученый сразу же определял научно-популярный характер издания, рассчитанного на то, чтобы привлечь внимание к приобретаемому все большую актуальность национальному вопросу более широких слоев общественности. Автор не только дает историю изучения вопроса, но и намечает «настоятельные задачи дальнейшего исследования» (С. III), прекрасно понимая, что его работа не ставит точку в белорусоведении.

В предисловии Пыпин предупреждает читателя, что не считает нужным оспаривать различные «мнения» и «теории», касающиеся «народной жизни и народности», считая это занятие «неблагодарным» и «бесплодным» (хотя признается, что раньше критиковал

4) Пыпин считал этнографию наукой, включающей изучение различных граней материальной и духовной жизни народа в прошлом и настоящем. Для всестороннего решения этой задачи он использовал труды по истории, географии, статистике, языкознанию, фольклористике и др.

5) Заметим, что этнологическая терминология к тому времени не была еще достаточно разработана и четко зафиксирована в соответствии с определенными понятиями.

«известные учения», за что получал упреки с разных сторон) (С. III–IV). Зная склонность Пыпина к позитивистским методам исследования, после данного замечания следовало бы ожидать простого изложения суммы накопленных в изучаемой области данных. И в основном он, действительно, следует этому принципу, хотя, в то же время, для него весьма важными и существенными являются как практическая, эмпирическая, так и аналитическая, критическая стороны научного познания, исключая произвольные толкования фактов. «Великое значение науки, — писал Пыпин, — в том числе и этнографического знания, состоит в том, что, собирая и анализируя точные факты, она устраняет построения, хотя бы продиктованные наилучшими побуждениями, но произвольные или даже фантастические, и правильной критической оценкой фактов открывает путь здоровому идеализму, который может жить только в союзе с этой наукой и просвещением» (С. IV).

Свой труд Пыпин начинает вопросом: существует ли «белорусская этнография» как самостоятельная область знания и существует ли предмет для исследования — «самая белорусская народность»? Подобная постановка вопроса возникла не случайно, ибо в период польского восстания 1863 г. часть русского общества, мало знавшая историю, «внезапно увлеклась соображением, что этот край — русский», и данная версия «усердно пропагандировалась». Доказывалось не только то, что край этот — русский, но что [...] белорусская народность даже не существует», поскольку «составляет то же единое русское племя без всякого отличия от его коренной массы, что „Белоруссия“ есть только географический термин» (С. 3–4).

Чтобы каждому читателю стала очевидной обоснованность отдельного изучения «западной отрасли русского племени», автор предваряет этнографическую часть обширными «историческими замечаниями». Следует заметить, что обращение Пыпина к жанру научно-популярного обзора давало ему возможность в рамках чисто «ученого сочинения» затронуть не только сугубо научные, но и немаловажные общественно-политические аспекты «белорусского вопроса». Поэтому под термином «этнография» зачастую скрыты иные понятия: российское общество, общественное мнение, русская общественная мысль и проч.

Обозначив круг проблем, в которых нужно разобраться, Пыпин обращается к истории. Изложение ее дается в том же ключе, в той же последовательности, что и в предыдущих трудах. Однако, если внимательно вчитаться в текст, станет очевидным, что в трудах о славянских литературах Пыпин дает исторические факты таким образом, чтобы выявить их связь с литературным процессом, наиболее

выпукло показать, что литературные явления представляют собой отражение жизни. В труде по истории этнографии те же исторические сведения имеют несколько иной ракурс — дают возможность взглянуть на события прошедшего с точки зрения формирования белорусской народности и вопроса о национальной самобытности и самостоятельности белорусского народа. В своей книге Пыпин возвращается к этому вопросу неоднократно — в связи с рассмотрением условий, в которых в разные периоды велось изучение Белоруссии, или в связи с анализом тех или иных направлений белорусоведения и работ некоторых исследователей. Такие повторы (являющиеся типичным исследовательским приемом ученого), данные в разных контекстах, по всей вероятности, нужны были Пыпину для того, чтобы донести до общественности важность национальною вопроса, в данном случае — проблем белорусского народа.

Пыпин напоминает, что племена, объединявшиеся на территории Древней Руси, имели много общего — этническое родство, религиозные верования, письменность, военные действия, торговые сношения, князей одной династии. Но эти племена имели и отличия, и после объединения они сохраняли «местные бытовые особенности» (С. 4–5).

Возражая некоторым «публицистам»⁶⁾, утверждавшим, что белорусы «составляют просто отрасль вполне сформированного уже в древности, цельного русского народа», Пыпин подчеркивал, что единого древнего «чисто русского» народа не было; он только начал складываться, когда внутренние и внешние события нарушили этот процесс. Со временем на северо-востоке образуется единое Московское государство, а запад и юго-запад оказываются под властью Литвы, которая испытывает влияние со стороны Польши (С. 5). Такое положение вело к разъединению и ослаблению «русского мира»; оказавшись в различных условиях существования, «зародыши племенной индивидуальности, которые могли бы стереться в общении с другими частями своего собственного родного целого, теперь начинают развиваться отдельно» и определяют те черты, которые составляют основу трех «отраслей русского племени». Образование этих народностей, напоминает Пыпин, «шло почти параллельно» (С. 6).

Поскольку одним из важных национальных признаков является язык, Пыпин обращает специальное внимание на вопрос о формировании белорусского языка. Он полагает, что в этом процессе внешние

⁶⁾ Заявленное автором в предисловии намерение ни с кем не спорить, никому не возражать было им оставлено на первых же страницах труда. То, что он цитирует «публицистов», а не ученых, свидетельствует о важности общественной значимости «белорусского вопроса».

причины (например, польское влияние) играли второстепенную роль, главное заключалось в давних «диалектических (диалектных. — Е.А.) отличиях», которые, как считал ученый, «были более обширны, чем нам теперь известно» (тем самым он указывал заодно и на неразработанность этого вопроса в науке). Эти языковые особенности, по мнению Пыпина, проявились уже в XI в., т. е. еще до польского влияния, которое было сильно «в белорусской письменности и книжности с XV—XVI века». Таким образом, делал вывод Пыпин, белорусский язык «не происходит от великорусского, а развивается одновременно с ним из близко родственных, но отдельных племенных элементов и в весьма различной политической и бытовой обстановке». При этом он считал, что отличий белорусского языка от великорусского гораздо меньше, чем украинского от великорусского, основываясь на положении о большей близости друг к другу северных русских племен — на востоке и западе (оговариваясь, вместе с тем, что степень родства определяют дальнейшие исследования) (С. 6).

Далее, упомянув об ареале распространения племен кривичей и дреговичей, составивших основу белорусского народа, Пыпин останавливается на том периоде истории, когда жизнь белорусских земель «пошла уже особняком», все больше теряя «прежнюю связь с массой русского восточного племени», все больше испытывая литовское и польское вмешательство, влияние католицизма и унии, польского политического строя, нравов и обычаев. Не соглашаясь с мнением славянофилов и других русских «патриотов», изображавших жизнь западных племен как сплошную череду насилий со стороны «чуждых элементов» и характеризовавших белорусский народ, покинутый «высшими сословиями», как «безгласную жертву», оставшуюся в таком положении, пока в дело не вмешалась «могущественная русская империя», Пыпин решительно заявлял, что в действительности «события шли не так внезапно и не одним путем насилия» (С. 7). В Литовском государстве «русская культура взяла верх». Соединившись с Польшей, Литовское княжество еще два века сохраняло свою «отдельность». Полонизаторские тенденции усиливаются с конца XVI в. и наносят «удар по формированию западнорусской народности». Полонизированные высшие и частично средние слои белорусского населения отдаляются от своего народа, а в следующих поколениях — совсем забывают о своих корнях. Народ частично был обращен в католицизм или унию, но в массе сберег свои обычаи, предание, язык, так что о поголовной «измене» говорить неправомерно. Однако, по мнению Пыпина, народ был слишком слаб, чтобы защищать свое достояние (С. 8).

Успех полонизации Пыпин объяснял не только корыстным расчетом белорусского «высшего сословия», но и объективной причи-

ной — «более высокой степенью культуры» Польши (С. 9). Вместе с тем, в религиозной сфере велась борьба с православием на белорусских землях методом «ожесточенной религиозной нетерпимости». Но эта борьба имела не только отрицательные последствия. Как считал Пыпин (это мнение он высказывал и в более ранних трудах), «необходимость защиты православия от католицизма» привела к созданию «южной и западной русской школы и литературы» как выражению народного сопротивления. Несмотря на то, что школы были устроены по образцу католических учебных заведений, «в эти чужие формы было вложено самостоятельное содержание», отмечал Пыпин, и из новой школы выходили «просвещенные иерархи, создавшие обильную церковно-полемическую литературу», которая не уступала польской «по учености». Из этих школ выходили и «борцы за русскую народность в казацких восстаниях», в которых и Белая Русь принимала участие (С. 11). Вместе с тем, получили развитие «церковные братства, деятельность которых распространилась от Вильны до Киева и Львова и была сильным орудием самозащиты русского народа» (С. 10–11).

Отмечая «важность юго-западной школы для всего хода общерусского просвещения», Пыпин в то же время обращает внимание, что «образовательное движение» в XVI–XVII вв. «возникло совершенно независимо от России московской» (общим с Россией было одно — «старое православное предание»). Пыпин напоминает, что в начале XVI в. в Белой Руси Франциск Скорина делает попытку перевода Библии на «западное наречие» (основу перевода составляет белорусский язык в соединении с церковно-славянским и с большой примесью полонизмов и чехизмов) (С. 166), именно сюда бежит «первый русский типографщик» (Иван Федоров), «сюда уходит князь Курбский и примыкает к совершавшемуся здесь религиозно-полемическому и образовательному движению», здесь основывается ряд русских типографий и т. д. Это движение имело «местные» особенности, закреплявшиеся в течение нескольких веков (а не сложилось исключительно под польским влиянием, как думали в Москве) (С. 11–12).

Со второй половины XVII в., как отмечал Пыпин, Россия уделяла все большее внимание положению населения «юго-западного края» под польским владычеством. В конце XVIII в. произошли три раздела Польши. Не углубляясь в причины и оценку этих разделов, ученый, между тем, предлагает свою точку зрения на события той эпохи и роль России в них. По его мнению, Польшу нужно было оставить в ее этнографических границах и не отнимать «средства к внутреннему преобразованию», а Россия могла бы участвовать только в освобождении «того русского населения, которое чувствовало нарушен-

ными свои народные и религиозные права». Таким образом, Пыпин высказывается против насильственных действий в отношении Польши и насильственного «благодеяния» в отношении украинского и белорусского населения (С. 13–14). Показывая лицемерие тех, кто утверждал, что Россия участвовала в разделах Польши специально для освобождения от польского гнета украинцев и белорусов, Пыпин подчеркивал, что России чисто случайно, по «географической причине» отошла часть земель, «населенная русским племенем»; по той же причине Австрия «получила два, три миллиона русского населения, совершенно однородного с жителями Волыни и Подол(ь)я!» (С. 14) (т. е. Пыпин намекал на то, что их судьба была безразлична России, их она не собиралась освобождать).

«Таким образом, воссоединение русских земель, — продолжал Пыпин, раскрывая истинные цели разделов, — имело, по преимуществу, характер политический», далекий от «национального слияния». В XVIII в. о народных правах никто не думал, и под прикрытием «религиозного вопроса» решались иные задачи — «уничтожение беспокойного соседа и увеличение государственной территории» (С. 14–16).

Рассматривая новый этап в истории Белоруссии после присоединения белорусских земель к Российской империи, с точки зрения того, как в России воспринималось это «приращение», Пыпин отмечает, что отношение русского правительства к народу Западной России было полно «недоразумений», «раздражения», «взаимного непонимания» (С. 13). Белоруссия была «новой страной», о которой русское общество мало знало. На отсутствии интереса сказывалось «историческое разъединение», а идей «о народной солидарности [...] не существовало» (таким образом, Пыпин еще раз напоминает, что в те времена не было еще славянской идеи, во имя которой, якобы, как утверждали позже многие русские «патриоты», совершалось присоединение украинских и белорусских земель к России). Но в Белоруссии, замечает Пыпин, так же, как и в России, были помещики (из ополяченных местных землевладельцев) и крестьяне, и русская администрация не преминула упрочить крепостное право на белорусских землях. Российские власти, руководствуясь в отношениях с белорусами не чувством «национального единства», а внешнеполитическими соображениями, не спешили наладить в Белоруссии «свою церковную жизнь» (т. е. не способствовали быстрому восстановлению православия), не уничтожили организации иезуитов (а вверили им воспитание белорусского юношества) и т. п. Белорусские территории сохраняли свои бытовые и культурные особенности и «в империи» не считались «тождественными с Россией» (С. 16–17, 21).

Пыпин подходит к вопросу и с другой стороны — с точки зрения того, что дало присоединение к России белорусскому народу⁷⁾. По сравнению с Украиной, пишет Пыпин, в Белоруссии «народная масса была гораздо более подавлена и не имела внешних способов сплотиться для сопротивления»; борьба за православие и народные права требовала поддержки России (С. 16).

Такое положение сохранялось двадцать лет; после второго и третьего разделов усилилось движение униатов к православию, хотя во многих случаях оно проходило «не без волнений и насилий». В восточной части Белоруссии православие стало преобладающим, уния оставалась в западной части, где сильнее ощущалось польско-католическое влияние (С. 18–19). При императоре Павле, продолжает исторический экскурс Пыпин, польским помещикам были возвращены конфискованные имения в Белоруссии, расширены их права и власть, большую свободу действий получили иезуиты (С. 19–20). При Александре I Польша получила конституцию и ожидала присоединения белорусских земель. Но после восстания 1830–1831 гг. конституция была уничтожена, а в 1839 г. отменена уния (С. 20).

Присоединение белорусских земель к России в результате разделов Польши, как отмечал Пыпин, вело к естественному слиянию населения Западного края с «основной русской массой», но оно не было «простым слиянием тождественных стихий», поскольку Западная Русь издавна была тесно связана с польской историей и культурным влиянием, которое ощущалось и после освобождения от польского владычества. Суммируя известные науке исторические сведения о развитии Западного края (привлекая также этнографические, культурологические и другие данные), Пыпин приходит к заключению, что «народность этого края» следует выделить «как особый оттенок русского национального целого» (т. е. он признает существование отдельного белорусского народа, который наряду с малорусским и великорусским входит в состав «русского племени») (С. 21).

В пробуждении интереса русского общества к белорусским землям в 60-х гг. Пыпин видел несколько причин. Был у этого интереса социальный аспект, связанный с эпохой падения крепостного права. То, что до этого времени в России не задавались вопросом о судьбе Белоруссии, Пыпин объясняет недостаточным знанием истории и отсутствием политической литературы и публицистики, помножен-

⁷⁾ При этом Пыпин опирается на фактический материал, изложенный в «Лекциях по истории Западной России» (1864) и других работах М. О. Кояловича. Пыпин делает оговорку, что специально приводит взгляды Кояловича «с оттенком белорусского антипольского раздражения», весьма популярные в определенных кругах (С. 19). Это направление получило в историографии название «западнорусизма».

ными на равнодушие. Но и без влияния этих факторов до второй половины 50-х гг. социальные проблемы Белоруссии были совершенно недоступны, поскольку русское общество «не имело голоса даже в собственных делах», и если бы и возникло желание заниматься «народными началами» (белорусскими или великорусскими), то не было таких возможностей; они обозначились лишь в период некоторой либерализации и реформирования «самой русской жизни», освобожденной от определенных «стеснений», когда появилась «некоторая свобода печати и совершилось освобождение крестьян» (С. 22).

Были и политические причины, лежавшие в основе внимания к Западному краю. О судьбе Белоруссии как «края русского», который нужно изучать, всерьез задумались лишь в связи с польским восстанием 1863 г., и политические задачи, как справедливо отмечал Пыпин, отразились на «истолковании» белорусского вопроса. Российские власти должны были опровергнуть притязания Польши (нашедшие отголоски в европейской печати и дипломатии) на белорусские земли (С. 22). Восстание было подавлено, проводились крутые административные меры по уничтожению польского землевладения в Западном крае, выселению «польского элемента» (этим занимались люди, по выражению Пыпина, «известного консервативного оттенка»). Политика обрусительства, или внедрения «русских начал» включала в себя и «мероприятия публицистические и ученые — в области археологии и этнографии». Восстановление русской народности в крае, писал ученый, носило принудительный характер и проводилось людьми из Петербурга и «внутренних губерний», не знакомыми с особенностями края и готовыми искоренять не только польское, но и «русское начало» (непохожее на внутрироссийское). Пыпин особо подчеркивал тот факт, что «политический и народно-общественный» белорусский вопрос невозможно было обсуждать в печати (С. 23, 66).

Но в то же время, политические потребности стимулировали общественный интерес и научное изучение Белоруссии. Именно к 60-м гг. относит Пыпин первые серьезные шаги в этнографическом изучении Западного края в России. Среди исследований, посвященных Белоруссии, были, по его оценке, «замечательные труды», хотя в целом в понимании положения этого края остались важные проблемы (С. 23–24). Тем не менее, сам ученый решил не ограничивать свое внимание трудами 60–80-х гг., но дать обзор работ по белорусской этнографии⁸⁾ (ответив тем самым положительно на поставлен-

⁸⁾ «Белорусская этнография» понимается Пыпиным в данном случае более широко, емко и включает не только собственно этнографические, но и исторические, географические, фольклористические и прочие работы, позволяющие изучить Белоруссию и ее народ.

ный им в начале труда вопрос о существовании белорусского народа и о наличии литературы, посвященной его изучению) за столетие, чтобы проследить не только как развивалось белорусоведение в рамках науки, но, главное, что характерно для Пыпина, как изменялось отношение русского общества к белорусскому вопросу (С. 24).

Не ставя перед собой задачу сделать подробный обзор труда Пыпина, остановимся лишь на некоторых, наиболее важных положениях его книги.

В самом начале Пыпин обращает внимание на то, что у ученых нет полной ясности в отношении истории и географии Белоруссии (не известно даже точно, когда впервые появилось название «Белая Русь») — на этот счет существуют разные мнения. Так, в географическом словаре³² к Белоруссии отнесены Витебская и Могилевская губернии, на этнографической же карте, изданной Русским географическим обществом³³, белорусская народность занимает огромные пространства Западного края (С. 25–26).

В период, последовавший за присоединением к России, в конце XVIII — начале XIX в., белорусские земли, отмечал Пыпин, не вызвали интереса в ученых кругах, поскольку этот край считался «чужим», польским. Такое отношение нашло отражение, например, в «Записках путешествия по западным провинциям Российского государства» (1803–1804) В. И. Севергина, который, очутившись, по словам Пыпина, в среде «польско-католической пропаганды», взглянул на Западный край «глазами польского дворянства и иезуитов» (С. 26–27).

Первые исследования белорусских земель как края польского, населенного особым (не тождественным русскому) народом («кривичанские» или «кревицкие славяне»), были проведены польскими учеными, в деятельности которых, по определению Пыпина, сказывалась «живая струя славянского народного романтизма» и «патриотические увлечения» (мысль о восстановлении Польши в границах до 1772 г.). Особо Пыпин отмечал деятельность в этой области Виленского университета, которая дала, по его мнению, «реальные обильные и наглядные» научные труды, часть из которых в переводе на русский язык появилась в России⁹⁾. Пыпин считал, что определенная тенденциозность исследований не мешала искреннему интересу польских ученых к изучаемому краю (С. 28–30).

Одним из исследовательских направлений был вопрос о белорусском языке. Русский библиограф В. С. Сопиков в труде «Опыт российской библиографии» (Т. 1. 1813) белорусским языком считал

⁹⁾ Рассматривая работы польских ученых, Пыпин значительно расширяет рамки обзора собственно «русской этнографии».

«наречие живших в Белоруссии и в Польше благочестивых греческого исповедания людей [...] Он есть смесь, составленная из языков: славянского, русского, польского, а частью и латинского»³⁴. По мнению польского филолога С. Линде, польский и белорусский языки сходные, разница заключается в грамматических окончаниях имен и глаголов (Пыпин на это замечает, что в книжном языке с XVI в. было много заимствований из польского языка, а между народным белорусским языком и польским не было такого сходства, которое отмечал Линде) (С. 31–33). Пыпин особо выделяет, что Линде не отождествлял белорусский язык ни с русским, ни с польским (С. 36). Относясь к белорусскому языку как к самостоятельному, Пыпин поясняет, что «при несомненном единстве происхождения и основных черт» белорусского и великорусского языков, первый имел свои местные отличия, испытал польское влияние, «склад речи» стал принимать польские обороты, а белорусский книжный язык пополнился, помимо польского, заимствованиями из латинского и немецкого языков (С. 36).

Второе и третье десятилетия XIX в. отмечены, по наблюдениям Пыпина, усилением интереса к «народности» и народной поэзии (С. 36). Изучение белорусской народности в это время начинают польские этнографы-любители (собиратели песен, преданий, исследователи быта, обрядов: З. Ходаковский, М. Чарновская, И. Шидловский и др.). Их работы иногда печатались в русских журналах, в которых время от времени появлялись также статьи об истории края, переводные или «составленные местными уроженцами с польским образованием и писавшими по-русски» (Ф. Чацкий, Г. Бандтке, К. Фалютынский, А. Мухлинский и др.)¹⁰ (С. 37).

В 30–40-х гг. XIX в. польские исследователи продолжали изучение Белоруссии «с польской точки зрения», которая, как подчеркивал Пыпин, не отличалась строго критическим подходом к материалу (Л. Голембёвский и др.). Так или иначе, изданные на польском языке труды Г. Бандтке, И. Лукашевича, М. Балинского, Т. Липинского и др. (по истории, исторической географии, статистике, археологии и пр.), в первой половине века были, по признанию Пыпина, «почти единственными источниками сведений о западном крае» для русского общества (С. 38–39).

В поле зрения Пыпина оказывается и польская эмигрантская литература. Так, подробно останавливаясь на сочинении А. Рыпинского «*Białoruś*» (Paryż, 1840), Пыпин отмечает, что автору очень хотелось бы народ «родной Белоруссии [...] видеть польским». Рыпинский считает белорусов по национальности и языку теми же поляками

¹⁰) Написание польских фамилий дается, как у Пыпина.

характеризует народ как «честный, но убогий»; соседи вели спор из-за Белоруссии, но она, якобы, сама выбрала Польшу, ненавидя все московское. Замечая, что этнографическим материалом книга Рыпинского не богата, но и не отрицая того, что она содержит интересные «частности», Пыпин выявляет заложенное в ней существенное противоречие: с одной стороны, автор призывает изучать белорусскую народность (ее песни, танцы, музыку, обряды и проч.), а с другой стороны, не признает ее самостоятельность, «растворяет» ее в польской нации, тем самым «желает ей исчезнуть» (С. 41–44).

Определенным этапом в изучении белорусского народа явилось собирание и издание народных песен (что было общей чертой возрождения каждого славянского народа). К 30–40-м гг. XIX в. относятся песенные сборники Я. Чечота, проникнутые, по словам Пыпина, «народным романтизмом». В первых изданиях «Piosenki wieśniacze...» белорусские песни давались в польских переводах. В сборнике 1844 г. даны уже образцы подлинных белорусских песен, язык которых Чечот называл «славяно-кривицким». Отношение этого просветителя раннего периода национального возрождения к народу Пыпин называл «наивным». Это нашло отражение и в приемах публикации: понимая, что пьянство губительно действует на народ, он из текстов песен устранил все упоминания о водке, заменив ее медом и пивом. Однако такой произвол в обращении с источниками Пыпин объяснял тем, что составитель сборников недостаточно был знаком с этнографической наукой, оставаясь «искренним любителем» (С. 46–48, 55).

На примере Я. Чечота Пыпин как раз и показывал, как белорусоведение делало первые шаги, как методом проб и ошибок совершенствовало методику исследований. Так, со временем Чечот понял, что собирать песни нужно самому исследователю, а не через посредников. В результате своей деятельности он пришел к выводу, что старинные обряды и песни сохранились благодаря крестьянам, но, в то же время, народная поэзия испытала «влияние поэзии украинской и польской», а позже начала подчиняться «влиянию народной поэзии российской» (С. 49–50).

Чечот понимал, что изучение белорусского языка — дело будущего, тем не менее, как подчеркивал Пыпин, он дал едва ли не первую характеристику этого языка, отмечая особенности его звуков и форм и определяя его положение как среднее между польским, российским и украинским (С. 49–51). Он считал сомнительным, что белорусский язык будет «письменным» и самостоятельным (С. 54). Но будучи истинным патриотом и просветителем, он наметил программу народоведческих исследований на перспективу: это и изучение сказок — «сокровищницы» народного языка и жизни, и сравнитель-

ное изучение пословиц, и описания обрядов, игр, домашнего быта, утвари, кушаний и т. д. (С. 53–54). Впрочем, для выполнения этой программы нужны были подготовленные люди, но сборник песен 1851 г. был издан таким же дилетантом, школьным учителем Р. Зенкевичем³⁵. Пыпин указывает, что наряду с польским переводом песен он дает белорусские оригиналы, но польскими буквами; помещает краткое описание обрядов, но без объяснения (С. 55–56).

Пятидесятые годы XIX в. — тот этап в изучении Белоруссии, на который Пыпин обращает специальное внимание, поскольку в это время, по его мнению, происходит «выделение особого местного элемента», т. е. появляются собственные исследователи Западной Руси, именуемой еще Литвой (Т. Нарбут, И. Ярошевич, И. Данилович, И. Крашевский, Н. Малиновский, К. Стадницкий и др.)¹¹). Их труды, по оценке Пыпина, содержали богатый материал, подход к которому не всегда был достаточно критичным; кроме того, работы большинства авторов сочетали местный патриотизм с «польской точкой зрения» (С. 39–40). Как бы то ни было, работы этих авторов, подчеркивал Пыпин, положили начало изучению Западного края как *самостоятельной области исследований*. Этими трудами пользовалась и русская историография, которая в середине века едва касалась западных территорий империи (С. 40–41).

Значительное усиление интереса к изучению западнорусских земель в период до начала 60-х гг. XIX в. Пыпин связывал с плеядой «местных исследователей», группировавшихся вокруг Виленского университета (И. Ярошевич, М. Балинский, Е. Тышкевич, Вл. Сырокомля и др.). Их исследования содержали исторические, географические, этнографические, статистические и иные сведения об отдельных уездах и губерниях, заметки о народном быте, о положении крестьян, образцы песен и т. д. (С. 57–58). Взгляды эпохи романтизма обусловили интерес к народным массам; и хотя эти массы были в основном не польской национальности, подчеркивал Пыпин, это не смущало «местных патриотов», испытывавших любовь «к исторической и бытовой особенности» своей родины, к народной среде и народным обычаям¹²). «Народно-романтическое направление» в литературе

¹¹) Таким образом, Пыпин, наряду с польской и русской, рассматривает и собственно белорусскую историографию, ее зарождение и дальнейшее развитие. Однако он не всегда четко разделяет польских исследователей, уроженцев Белоруссии и белорусских исследователей, писавших по-польски, называя и тех, и других «местным элементом».

¹²) Образованные поляки Западного края знали белорусский язык от нянек и домашней прислуги; некоторые паны (из белорусов) и многие мелкие дворяне говорили по-белорусски. (С. 59).

«совпало» с местным патриотизмом. На этом весьма необычном и интересном явлении в культуре края Пыпин решил остановиться подробнее, чтобы объяснить его суть.

В «местном патриотизме», писал ученый, соединились разнородные элементы: «этот патриотизм был „белорусский“, но сущность его была польская», поскольку сам народ воспринимался с польской точки зрения. Он «играл только служебную роль», полагалось, что его культура не будет иметь собственного развития, а призвана служить обогащению польской культуры; сам же белорусский народ считался принадлежащим к польской национальности. Пыпин, как бы отвергая возражения незримых оппонентов и стремясь к объективности, подчеркивал, что в подобной позиции нельзя видеть «злонамеренность польских патриотов», она была исторически обусловлена (С. 59). Польша (как и Россия) в ходе истории объединяла «инородные элементы» в одно целое с помощью государственной силы и «силы культурной» (белорус Сырокомля «украсил своим именем» польскую литературу). Белоруссия долго оставалась «в сфере польского культурного господства», даже тогда, когда Украина уже начала свой самостоятельный путь развития (С. 60).

Возникшая в 40-х гг. «белорусская литература» была белорусской, поясняет Пыпин, главным образом, территориально; на самом деле, это была польская литература, изображавшая природу, нравы и обычаи, местные особенности Белоруссии; «иногда она включала в себя и сочинения на белорусском языке. Словом, это была польская провинциальная литература» (С. 60). Ее пополняли своими произведениями К. Буйницкий, А. Гроза, Т. Лада-Заблоцкий и др. Наиболее популярен был Я. Барщевский (С. 61). Оценивая его вклад, Пыпин замечал, что рассказы этого писателя не так уж хороши: народный быт показан неглубоко, отношение к народу покровительственное, ничего не говорится «о социальном положении народа». Тем не менее, в свое время рассказы Барщевского, по словам Пыпина, были «любопытною новостью, приятною для местных патриотов изображениями быта их родины» (С. 62).

В 50-х гг. «местные патриоты» — В. Дунин-Марцинкевич, А. Даревский-Верига, Л. Кондратович (Сырокомля) и др. — стали больше сочинений писать на белорусском языке и делать переводы на него с польского и других языков. К началу 60-х гг., как отмечал Пыпин, стала появляться и иная литература на белорусском языке — «с политической тенденцией» в духе восстания (С. 62, 64).

В целом же, характеризуя «польско-белорусскую литературу» до-реформенного периода, Пыпин подчеркивал, что она представляла собой «отражение польского взгляда на западный край как на со-

ставную часть и польской территории и польской национальности». Только перед восстанием 1863 г. появляется «представление о более сложном характере этого края, где требовал себе внимания и своего права элемент народно-русский» (С. 64).

В русском обществе до 60-х гг. обращение к белорусской тематике, по словам Пыпина, было отрывочным и поверхностным. Тем не менее, ученый тщательнейшим образом собрал и представил в своем труде работы, так или иначе касавшиеся Белоруссии, с 1780 г. (в этом году в С.-Петербурге вышел путеводитель «Топографические примечания на знатнейшие места путешествия Ее Императорского Величества в Белорусские наместничества», в котором наряду с географическими описаниями давались исторические сведения, вплоть до изображения мрачными красками жизни под польским владычеством и сообщений об обретении Россией вновь некогда потерянных земель; вместе с тем, о «русских свойствах населения и его быте» сказано мало) (С. 66).

Следующий эпизод проявления интереса к Белоруссии Пыпин связывает с 20–30-ми гг., когда в русских журналах появляются отдельные этнографические сведения, почерпнутые из польских источников Западного края (С. 67).

К этому же времени он относит появление исторических исследований, в которых русская наука, по его мнению, заняла самостоятельное место. Ученый объясняет это тем, что для русского историка белорусская «старина» доступна и понятна — «это была естественная составная часть древнего русского целого». Понимание общего исторического прошлого было у Н. М. Карамзина. Исторические, филологические, археологические разыскания К. Ф. Калайдовича, А. Х. Востокова, А. Ф. Малиновского и других «расширяли горизонт русской историографии и [...] в сторону западного края» (С. 68). В 1824 г. при поддержке графа Н. П. Румянцева увидел свет подготовленный к изданию И. Григоровичем «Белорусский архив древних грамот» (М., 1824). Это было, по оценке Пыпина, первое обращение к источникам западнорусской истории. Кроме того, Григорович занимался составлением белорусского словаря. Пыпин определил его труды как «подготовительные», а представления о языке — неопределенные и неточные (С. 69–70).

В 30–40-е гг., замечал Пыпин, исследования о Белоруссии «были все еще скудны». Несколько статей и заметок этнографического и фольклорного характера, а также о памятниках письменности (В. Васильева, А. Васковского, А. Кавелина, П. Кулиша и др.) были опубликованы в журналах «Маяк», «Москвитянин», газете «Московские ведомости». Из путевых «Заметок о Белоруссии» Н. С. Щукина³⁶ Пыпин выделяет замечание автора о том, что Белоруссия плохо исследована и еще хуже описана (С. 70–72).

В то же время, в 40-е гг. были сделаны первые шаги в направлении создания базы источников, которые составляют основу научных исследований. Начало собиранию и публикации материалов, имеющих значение для изучения Белоруссии, положили издания Петербургской Археографической комиссии, подготовленные при участии И. Григоровича³⁷, а также документальные собрания, вышедшие в Белоруссии (при активной помощи местных любителей истории)³⁸, в том числе издание по Минской губернии³⁹ (С. 126–127).

Следующим шагом на пути изучения Белоруссии, как отмечал Пыпин, были статьи по статистике, этнографии, истории и географии, публиковавшиеся в начавших издаваться с 50-х гг. «губернских ведомостях» и «памятных книжках». В изданиях Виленской губернии было опубликовано немало работ А. Киркора (С. 72). В этот же период в «толстых» русских журналах печатаются серии статей, а в 1853 г. выходит сборник «Белорусские пословицы» П. М. Шпилевского, этнографа-самоучки, детство которого прошло в белорусской глубинке. «Белорусское племя» он считал, писал Пыпин, «едва ли не древнейшим из славянских племен и самым древним из племен русских» (С. 76). Его «простодушные» (по определению Пыпина) работы содержали пересказ белорусских преданий, описание обрядов и обычаев, а также призыв к изучению народного творчества «единоплеменных собратов» (С. 72–73). Этот интерес автора к народному творчеству Пыпин называет «народно-романтическим», значение научного изучения «осталось ему не ясно», многое в его работах «не имеет достаточной научной достоверности», а методы сбора, обработки и подачи материала подчас не вызывают доверия (С. 74–75). Зато статьи Шпилевского о путешествии по Белоруссии⁴⁰, содержащие описания городов и местечек, картины природы, исторические и археологические сведения, по мнению Пыпина, написаны легко и занимательно, они отличались новизной для своего времени, да и позже оставались актуальными (С. 76).

В 50-е гг. Пыпин выделяет еще одно издание — первое отдельное собрание белорусских песен⁴¹, которое при всех отмеченных им недостатках интересно тем, что для передачи белорусского языка в нем употреблен русский алфавит (в то время это было «новостью») (С. 77).

В это же время делаются попытки исторического изучения Белоруссии. Из работ, представляющих собой «самые общие обзоры политической и церковной истории Западного края», Пыпин упоминает книги И. Боричевского⁴² и О. Турчиновича⁴³ (в работе которого история Белоруссии впервые выступает в качестве предмета самостоятельного исследования). Сведения по истории Белоруссии, наряду со статистическими, этнографическими и другими данными,

содержались и в книге М. О. Без-Корниловича⁴⁴ (С. 78–79). Немало исторических подробностей можно было найти и в изданиях краеведческого характера (например, в книге А. М. Сементовского «Витебск и уездные города Витебской губернии». СПб., 1864) (С. 138).

В те же 50-е гг. белорусская тематика, по наблюдению Пыпина, стала проникать в издания ученых обществ и научных организаций. Так, в «Этнографическом сборнике» Русского географического общества печатались статьи М. Юркевича, А. Киркора и др.; в «Известиях» ОРЯС Академии наук помещались материалы И. Микуцкого, И. Носовича, П. Шпилевского. Это были публикации о белорусском народе, его языке, обычаях, народном творчестве, содержащие также исторические, географические и иные сведения, полученные из разных источников, в том числе и от жителей Западного края (С. 77–78).

Тем не менее, все работы о Западном крае до 60-х гг., которые упоминал Пыпин, были отрывочными и зачастую бессистемными обращениями к белорусской тематике. Русское общество до конца 50-х гг. «было почти чуждо западнорусскому вопросу», считая Западный край наполовину польским (С. 66). Появлявшиеся в русской печати работы, затрагивавшие белорусскую тематику, как видно из приведенных примеров, в основном принадлежали уроженцам Белоруссии. Реформы 60-х гг., писал ученый, «расширили горизонт исторический и этнографический, а затем и сознание национальное», подняли вопрос о «юридическом и социальном положении» белорусского народа (С. 66, 87).

В 60-е гг., по мнению Пыпина, произошел «резкий поворот» в изучении Белоруссии. В первую очередь, он коснулся русской науки, которая должна была представить в исследованиях западные губернии как русский край. Это было новое (после событий конца XVIII в.) «„воссоединение“ западного края с русским центром». С 60-х гг., в результате административной политики, проводимой на белорусских землях, был поднят вопрос о «воссоединении русской народности», тогда как почти за столетие совместного существования об этом не было и речи, и «национальные инстинкты» никак себя не проявляли. Высказывая свою точку зрения, Пыпин обращал внимание на то, что искусственным, насильственным путем объединение не может осуществиться: «Слияние возможно лишь тогда, когда для него работают не одни внешние, но и внутренние силы, не только политические, но и общественные, народные, образовательные» (С. 65–66).

«В это время, — писал Пыпин, — русское общество в первый раз узнало с достоверностью об этнографическом составе западного края и получило понятие об его истории». Хотя, в то же время, замечал ученый, вопрос об этом крае часто ставился «с такой крайней нетерпимостью, которая исключала беспристрастие и спокойную оценку

фактов» (С. 87). «Настоящее национальное достоинство», по убеждению Пыпина, заключается не в том, чтобы «с полемическим озлоблением» доказывать, что в Белоруссии живет «русский народ», а в том, чтобы после подавления восстания, руководствуясь «простым человеческим чувством», не издеваться «над побежденным и слабым неприятелем» (С. 88).

Подобная травля польских повстанцев претила Пыпину, но была вполне в духе выступлений славянофильской газеты «День», которая давала пример не научного, а определенного публицистически-полемического стиля обращения к белорусскому вопросу. Славянофилы калялись, что «забыли» о существовании Белоруссии, в которой, несмотря ни на что, сохранились «предания православия и память о единстве со всею великою Русью»; напали на поляков и ополяченную шляхту — «отступников» и «врагов народа», тем самым продолжая в литературе те же репрессии, которые наполняли политическую сферу. Подводя итог «патриотической» деятельности славянофилов, Пыпин отмечал, что это направление потеряло «всякое нравственное достоинство» и оставило «вредные последствия и для западного края, и для самого русского общества» (С. 88–89).

Формированием соответствующего общественного мнения в отношении Белоруссии занимался и специально учрежденный журнал «Вестник Юго-Западной и Западной России», с 1862 г. выходивший в Киеве, а с 1864 по 1871 г. — в Вильно под названием «Вестник Западной России» (ред. К. А. Говорский). Пыпин обращал внимание на то, что журнал имел антипольскую и антикатолическую направленность и с этой точки зрения излагал историю края и публиковал документы. «Вестник» неодобрительно относился к народному образованию (исключая церковное). Оценивая деятельность этого журнала, Пыпин заметил, что, защищая «западнорусскую народность», «Вестник» «стал одним из таких друзей, которые бывают хуже врагов» (С. 90–91, 94). Журнал поддерживал обрусительскую политику, полемика с ним была бесполезна и небезопасна (С. 95, 97).

Обращая внимание на документальные публикации того времени и более поздние, Пыпин не мог не заметить, что, с одной стороны, они создавали источниковую базу для изучения прошлого белорусского народа, а с другой, — нередко служили политическим целям и использовались как «полемическое оружие против поляков». Специальную подборку материалов, «обличающих» поляков, издал К. А. Говорский⁴⁵. Подобной цели было подчинено подготовленное археографической комиссией издание «Документы, объясняющие историю Западно-Русского края и его отношения к России и к Польше» (СПб., 1865), с предисловием М. О. Кояловича.

Как ответ на «социальный заказ» в 1864 г. в Петербурге были изданы два этнографических атласа, подготовленные по материалам МВД и других центральных ведомств. Пыпин отмечал, что в атласе Р. Ф. Эркерта («Взгляд на историю и этнографию западных губерний России») этнический состав населения западных губерний определялся, исходя из вероисповедного и языкового принципа (С. 102–103). В предисловии к атласу А. Ф. Риттиха («Атлас народонаселения западно-русского края по исповеданиям») подчеркивалось, что население Западного края «составляет в религиозном, племенном и историческом отношениях неотъемлемую органическую часть русского государства». Приводя эту цитату, Пыпин, в свою очередь, видимо, хотел обратить внимание на то, что эти работы, призванные «устранить недостаточность сведений» о белорусских землях, не совсем справились с этой задачей (С. 104). Принципы, взятые в них за основу исследований, и полученные данные подвергались заслуженной критике, хотя и позиции оппонентов (М. Коялович, П. Бобровский) тоже были уязвимы (С. 105–110).

Работу М. Лебекина⁴⁶ нельзя было назвать научной, но она оказалась столь курьезной, что Пыпин не мог не упомянуть о ней. Автор смешал статистические данные XIX в. с «летописными известиями о древних жителях края» и «с достоверностью» вычислил количество проживающих в Западном крае полян, древлян, кривичей, волынян, тиверцев, угличей, ятвягов и др. (С. 105).

Возвращаясь к публицистике, Пыпин отмечал, что «обрусение», на котором настаивала «патриотическая» печать России и которое имело антипольскую направленность, было нелепо по отношению к «западно-русскому» краю. Публицисты «Московских ведомостей» (1864, № 126) писали о недостаточности официальных мер и о необходимости «нравственного завоевания» Западного края, оказания помощи русским училищам и русской церкви (С. 110–111). Пыпин соглашался с посылкой газеты, что объединение Западного края с Россией невозможно «одними канцелярскими и военно-административными мерами»; такое внешнее единство не устраняет внутреннего равнодушия, «разлада и взаимного непонимания» (С. 112). Пыпин напоминал, что русские чиновники шли на службу в Западный край только за большую зарплату и не стремились добиться «нравственного объединения», а зачастую вызывали своей деятельностью отталкивающие чувства у местного населения и подрывали доверие белорусов к русской власти (С. 113). Но способы выхода из этого положения Пыпин видел не в посылке туда «добровольцев», готовых к «тяжелой борьбе» за «укоренение православия» и «добровольное усвоение русского языка и русской литературы», а прежде всего в

том, чтобы белорусский вопрос в русском обществе «мог быть обсужден с его разных сторон, обсужден искренно и открыто». Однако на деле этого не было: с одной стороны, консервативно-реакционная часть общества обвиняла в «измене» всех, кто высказывал мнение, отличное от ее точки зрения; с другой стороны, управление Западным краем велось с «диктаторскими полномочиями», которые делали его закрытым «от общественного мнения» (С. 112). Определяя положение дел в тогдашней печати, Пыпин подчеркивал, что «западнорусский вопрос» был представлен в ней очень односторонне (С. 97).

Как пример обрусительской политики в сфере культуры, Пыпин приводит историю «преобразования» Виленского музея древностей. Основанный в 1856 г. известным археологом Е. Тышкевичем, музей представлял «старину» края с «польской точки зрения». Это было вполне естественно для «местных патриотов», поскольку, по словам Пыпина, «историческая и этнографическая принадлежность края была темным вопросом для самих русских исследователей» (С. 114). В 1865 г. отношение к музею со стороны властей резко изменилось: было признано, что он служил «поддержанию в здешнем населении и обществе превратных понятий о том, что край этот есть край польский, а не русский», и о том, что Польша имеет все права на него. Специальная комиссия исключила из экспозиции все предметы «польской эпохи». Подобный подход Пыпин считал ненаучным, так как в результате образовывался пробел в изучении истории края. Действия комиссии ученый охарактеризовал как боязнь, «неприличную для господствующей власти». Историю Виленского музея Пыпин считал типичной, отражавшей преобладавшие в России антипольские настроения (С. 115–120).

В этом же духе было подготовлено и издано несколько трудов. К ним Пыпин относит «Сборник памятников народного творчества в северо-западном крае» (Вып. 1. Вильна, 1867). В предисловии к сборнику даны, по определению Пыпина, «отрывочные и бессвязные сведения» об истории края, о народном творчестве, о белорусском языке и т. д. «Научное значение этих сведений», взятых «из вторых рук», по снисходительной оценке ученого, «очень умеренное», поскольку они подчинены основной задаче издания — «войне против врагов русской народности» (С. 121).

Свой вклад в изучение Белоруссии внесли и официальные власти. Как отмечал Пыпин, в конце 50-х гг. Генеральный штаб издал инструкции и программы для сбора географических и статистических сведений о губерниях России. В рамках этой программы с 1861 г. стали выходить подготовленные офицерами Генерального штаба издания по отдельным губерниям, в том числе Западного края

(Виленской, Гродненской, Минской)⁴⁷. Снабженные картами, эти книги содержали более разнообразные сведения об отдельных белорусских землях — исторические, географические, этнографические, статистические, данные о промышленности и торговле, об образовании, религии и т. п. Материалы доставлялись губернскими статистическими комитетами и другими официальными ведомствами. Пыпин отмечал обстоятельство этих трудов, при том, что «неопытность в этнографии», отсутствие специальной научной подготовки их составителей приводили к разного рода недочетам, неясным и запутанным определениям, бездоказательным положениям и т. д. Политическая обстановка также наложила отпечаток на выводы авторов (в отношении «национальной принадлежности» белорусских земель и «роли полонизма» в Западном крае) (С. 80–83).

Наиболее плодотворным временем для изучения Белоруссии Пыпин считал 70–80-е гг. В это время, как отмечал Пыпин, мнимо научные труды предшествующего периода сменились трудами, выполненными с любовью к народу и «стремлением найти историческую истину» (С. 125)¹³.

Основу научного исследования составляют источники. На них, в первую очередь, и обращает внимание Пыпин. Немалую роль в собирании и издании материалов по истории Западного края играли Виленский архив древних актов и Виленская археографическая комиссия⁴⁸, Центральный архив в Витебске⁴⁹. Особая комиссия при Виленском учебном округе издавала «Археографические сборники документов, относящихся к истории северо-западной Руси»⁵⁰. В Петербурге осуществлялось издание «Актов, относящихся к истории Южной и Западной России»⁵¹ (С. 128–129).

Много документов впервые введено в научный оборот уроженцем Витебской губернии, учителем гимназии А. П. Сапуновым⁵², которого Пыпин называл «ревностным исследователем местной истории» (Пыпин не только характеризовал издания, относящиеся к Белоруссии, но и давал некоторые биографические сведения об авторах, собрателях и издателях) (С. 129–130).

Некоторые публикации продолжали тенденции, характерные для изданий 60-х гг. (с их антипольской направленностью). Таково было «роскошное» (по определению Пыпина) издание П. Н. Батюшкова

¹³) Не будем забывать, что в 70-е гг. активно развивалось народническое движение, и народническое направление в историографии занимало довольно прочные позиции. Пыпин положительно оценивал изучение представителями этого направления различных сторон жизни народа (История русской литературы. Т. IV. СПб., 1907. С. 629; *Балькин Д. А.* А. Н. Пыпин как исследователь течений русской общественной мысли. Брянск, 1996. С. 122).

«Памятники русской старины в западных губерниях»⁵³ и некоторые другие. Последнее издание содержало планы городов, рисунки развалин, остатков фресок и надписей с историческим комментарием, детальную историю Вильны, материалы об истории западнорусского книгопечатания. Несмотря на то, что это издание «вызвано полемическими целями», по мнению Пыпина, оно представляло собой полезный вклад в «небогатую историческую литературу о западной России» (С.130–131, 133–134).

Обозначая свое несогласие с официальной позицией в польском вопросе, Пыпин осторожно замечал, что «польская точка зрения» на судьбу Западного края — не всегда «преднамеренная ложь», а вот «обличения „польской интриги“ имеют вид позднего мщения за собственное забвение о западно-русской окраине». К тому же, уточнял ученый, исторически не совсем правомерно говорить о присущих этому краю «русских началах», так как с XIV по XVIII в. историческая жизнь западной Руси шла отдельно от Руси восточной (С. 132).

Рассуждая об антипольской, русификаторской политике, Пыпин напоминал, что как бы недоброжелательно ни относились в России к полякам, приходится учитывать их принадлежность «к тому славянскому племени, в котором для нас предполагается возвышенная „миссия“». К тому же вражда с поляками вообще отрицательно сказывается на отношениях России с другими славянами (С. 135).

Из общих трудов по истории Белоруссии Пыпин называет работы М. В. Довнар-Запольского⁵⁴, Н. П. Дашкевича⁵⁵, Н. И. Петрова⁵⁶. Церковной истории посвящены работы И. А. Чистовича⁵⁷, П. О. Бобровского⁵⁸ и др. Исторические подробности содержали также губернские краеведческие издания⁵⁹ (С. 137–138).

Среди других авторов Пыпин выделяет в своем обзоре «наиболее ревностного деятеля западно-русской историографии», профессора Петербургской духовной академии, уроженца Гродненской губернии М. О. Кояловича. Характеризуя позицию этого ученого, Пыпин обратил внимание на его сотрудничество со славянофильскими изданиями «День», «Москва», «Русь» и на то, что он является горячим «защитником национальных интересов своей родины против польских притязаний» (С. 138–139). Напоминая об участии Кояловича в изданиях Археографической комиссии, посвященных Западному краю, и о его книге «История воссоединения западно-русских униатов старых времен» (СПб., 1873), Пыпин подчеркивает, что автор «не отличался умеренностью в своих суждениях» (С. 139).

Переходя к работам о белорусском языке и памятниках письменности, Пыпин прежде всего подчеркивал, что в изучении этого языка делаются только первые шаги. В этой области он отмечает «обстоя-

тельные исследования» П. В. Владимирова⁶⁰, а также труды А. Н. Веселовского⁶¹ и А. С. Архангельского⁶² (С. 139–140).

Наиболее подробно Пыпин рассматривал этнографические труды 70–80-х гг. XIX в. (т. е. широкий спектр работ, изучающих самые разные стороны жизни белорусского народа). Большое внимание он уделяет изданию П. Бессонова «Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта» (М., 1871). Автор, как указывает Пыпин, был в 60-е гг. на службе в Западном крае, и то, как внедрялись там «русские начала», «не казалось ему правильным», он видел недостаток внимания «к народно-историческому характеру северо-западной Руси», равнодушие и нежелание понять этот край. Напоминая, что «теории и ученые мнения» Бессонова нередко «абсолютно несостоятельные», Пыпин в то же время подчеркивал, что он видел народную жизнь в «широком разнообразии ее проявлений». Он считал, что сепаратизм возникает тогда, когда силой внедряется что-то чуждое, и потому полагал, что подъем и развитие белорусской народности возможны только на «местной почве», собственными силами народа. Правда, отмечал Пыпин, Бессонов не считал реальным развитие литературы на белорусском языке, поскольку, по его мнению, время для ее создания упущено — белорусские литературные произведения будут написаны на русском языке, но они должны иметь в основе «местную стихию», «местный материал». Именно такой подход, учитывающий белорусскую специфику, должен быть во всей воспитательной, образовательной, культурно-просветительной деятельности в крае (С. 141–144). Для Пыпина особенно важным является то, что мнение Бессонова звучало в противовес толкам об обрусении края и что он «вступился за местную народность», которая составляла «исторический оттенок целого племени». Взгляд Бессонова на белорусский народ Пыпин считал «справедливым», но в то же время называл его «гласом вопиющего в пустыне» (С. 145).

Этнографические и экономико-статистические исследования Западного края были предприняты Русским географическим обществом (РГО). С конца 1860-х гг. проводились экспедиции в Белорусские губернии. Но исследователи, которые, по наблюдению Пыпина, были в основном людьми, не связанными с этим краем, столкнулись с явлением довольно сильного обрусения края, в результате которого все нерусское стало «прятаться в скорлупу, и ученым трудно было выявить проявления местной жизни» (С. 146–148).

В то же самое время, независимо от программ РГО, работали белорусские этнографы, но их усилия, по словам Пыпина, остались разъединенными, а уровень их научной подготовки позволял им вести

сбор материала, но «без должного исторического и филологического освещения». «Старейшим собирателем» Пыпин называет И. И. Носовича и довольно подробно освещает его деятельность, опираясь на сведения, полученные от его сына (поскольку современная Пыпину литература, по его собственному признанию, данных о Носовиче не содержала). Родом из Могилевской губернии, Носович работал там учителем, а после ухода со службы занялся изучением народной поэзии и народного языка. Первые его работы увидели свет (по инициативе И. И. Срезневского) в начале 1850-х гг. в «Известиях» ОРЯС. В 1870 г. в Петербурге вышел «Словарь белорусского наречия», по оценке Пыпина, первый и единственный обширный труд такого рода, над которым автор работал 16 лет. Материалом для словаря, содержащего более 30 тысяч слов, служили: живой язык, народная поэзия, старые письменные акты и т. д. (С. 148–150).

Пыпин отмечал также, что в качестве составителя Носович подготовил ряд сборников пословиц, загадок, песен⁶³. Изучая обрядовые, бытовые и другие народные песни, Носович приводил доказательства в пользу их древности, утверждая, в частности, что белорусское наречие было языком не только простых людей, но и высшего класса (Пыпин полагает, что этот факт и так известен и не требует доказательств с помощью белорусских песен). В целом, суждения Носовича о старинных песнях Пыпин считает верными и «не лишними интереса» (С. 151–153).

Среди «местных» исследователей народного быта Пыпин отмечает Ю. Ф. Крачковского, книга которого о быте белорусских крестьян⁶⁴ содержала описания трудовой жизни и сельских праздников, обрядов, обычаев, песен, одежды, пищи, народной медицины, поверий, суеверий, сказок и преданий. Кроме того, как указывал Пыпин, немало исследователей народного быта публиковали свои работы в местных изданиях Западного края (С. 154).

«Наиболее обширным собранием» белорусских песен Пыпин называет сборник П. В. Шейна¹⁴⁾ (см. сноску 24). Сам составитель сборника не был уроженцем Западного края, но довольно долго преподавал в Витебске и увлекся собиранием песен. Описывая состав материалов и принципы построения сборника, Пыпин дает понять, что это издание стоит на более высоком научном уровне, чем сборники, изданные в 40–50-х гг. XIX в. Песни в сборнике расположены

¹⁴⁾ П. В. Шейн был корреспондентом Пыпина; в письмах он постоянно жаловался на невозможность продолжать исследования из-за нехватки средств. Пыпин неоднократно добивался выдачи Шейну денежных пособий, помогал в организации его экспедиционных поездок, издании его книг (*Мельц М. Я. А. Н. Пыпин и русская фольклористика...* С. 124, 126–127).

в «биографическо-календарном» порядке, который позволяет совмещать «течение личной жизни селянина и [...] последовательность народных праздников». Песни сопровождаются описанием обрядов, обычаев, праздников. Имеются указания, где и кем была записана каждая песня. К сборнику приложен словарь малоизвестных слов (С. 154–155). Эта книга получила, по словам Пыпина, благосклонные отзывы критики. Хотя другой исследователь Белоруссии, Е. Р. Романов, считал, что не нужно было помещать в сборнике духовные песни, не являющиеся произведениями устной народной поэзии (С. 155–156).

Отмечая выход первых частей другого издания, подготовленного П. В. Шейном, — «Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края»⁶⁵ — Пыпин высказывает пожелание, чтобы этот труд был доведен до конца (к моменту выхода книги Пыпина было опубликовано две части первого тома), поскольку представленный в нем материал, по его мнению, «чрезвычайно важный для изучения белорусской народности» (С. 156–157).

Внимание Пыпина привлекла деятельность этнографа-самоучки, уроженца Могилевской губернии Е. Р. Романова, который работал над словарем белорусского языка, проводил археологические исследования, собирал этнографический материал, изучал народное творчество. Издававшийся им «Белорусский сборник»⁶⁶ представлял собой, по оценке Пыпина, очень богатое собрание песен, пословиц, загадок, сказок, заговоров и т. п. К недостаткам сборника Пыпин отнес непоследовательное расположение песен, отсутствие сопровождающих песни описаний обычаев и обрядов, соединение нескольких песенных строк в одну (из-за экономии средств на издание), вследствие чего утрачивался размер и стих¹⁵). Позиция Романова в отношении «псевдонародных, искусственных» произведений, за которые он критиковал П. В. Шейна и которые не включил в свой сборник, несмотря на их обилие, вызвала несогласие Пыпина. Последний считал, что «искусственные произведения» нередко проникают в народ, и их нужно учитывать, «чтобы получить полное понятие о составе народно-поэтического обихода, для истории самой песни». К момен-

¹⁵) После рецензии Пыпина на первые выпуски сборника (Вестник Европы. 1886. № 4. С. 883–887; 1888. № 1. С. 452–456) с критикой формы подачи материала Романов в письме Пыпину сообщал, что, работая учителем гимназии, издает труды за свой счет или на пожертвования местных меценатов, и у него нет средств печатать песни по всем правилам (См.: Мельц М. Я. А. Н. Пыпин и русская фольклористика... С. 122–123). В «Истории русской этнографии» Пыпин учел это обстоятельство. Дав биографию Романова, он подробно рассмотрел его работы, не снижая своих требований к методике публикации, но отметив материальные трудности, с которыми встречался исследователь (С. 162–166).

ту выхода книги Пыпина издание Романова не было завершено (издано пять выпусков), но обилие собранных автором материалов внушало Пыпину истинное уважение (С. 162–165).

Немало этнографического материала содержали описания той или иной губернии. Пыпин приводит в пример описание Могилевской губернии⁶⁷, в котором представлены, наряду с этнографическими, исторические, географические, статистические сведения, данные о промышленности, сельском хозяйстве, образовании, медицинском обслуживании в губернии (С. 158). Описание, по оценке Пыпина, составлено обстоятельно. Обширный этнографический отдел содержал сведения о составе населения, сословных группах; там представлены объективные материалы о различных сторонах народной жизни, позволяющие каждому делать собственные выводы (подобная методика издания была особенно близка Пыпину). Пристальное внимание уделено быту крестьян, в котором лучше сохранился «склад белорусской жизни и речи». Ко всем объективным данным этого издания, по мнению Пыпина, необходимо было бы еще добавить беспристрастную оценку результатов обрусительских мероприятий в губернии (С. 160–161).

В особый раздел Пыпин выделил работы, посвященные белорусскому языку, обстоятельное исследование которого, по его наблюдению, было начато лишь в 70–80-х гг. XIX в. Это «наречие», отмечал ученый, никогда не имело «самостоятельного литературного значения» (и оно отличается от литературного языка XVI–XVII вв.). Современные ему белорусские говоры (до тех пор мало изученные) не получили «литературной обработки», не стали литературным языком, что, как подчеркивал Пыпин, отличает белорусскую языковую ситуацию от украинской (С. 166–167).

Издание старинных документов и изучение народного языка позволили, как писал Пыпин, выявить лексический состав белорусского языка (упоминавшийся уже словарь И.И. Носовича, словарь Н. Горбачевского⁶⁸). Научные приемы в изучении белорусского языка Пыпин отмечает в работах А. Потемни⁶⁹, М. Колосова⁷⁰, К. Аппеля⁷¹, И. Недешева⁷², Е. Ф. Карского⁷³. Эти труды включали в себя сведения о современном языке и его исторической судьбе (С. 167–168).

Подводя итоги тому, что сделано исследователями Белоруссии в 70–80-х гг. XIX в., Пыпин писал: «В новейших трудах, касающихся Белоруссии, все более точно определяются исторические и племенные отношения населения, письменные остатки старого и подробности современного языка, собираются в изобилии памятники народного языка и словесности» (С. 171).

В заключение, суммируя все известные к началу 90-х гг. XIX в. и сконцентрированные в его исследовании сведения как о самой Бело-

руссии, ее народе и культуре, так и о процессе и результатах изучения белорусских земель, Пыпин сделал краткое резюме своего труда.

Белорусский народ исходит «из одного корня» с русским и украинским народами, но по своим «племенным свойствам» он сохранил бóльшую близость к великорусскому народу, однако и с «малорусским народом» он делил в течение многих веков «общую историческую судьбу». В религиозных верованиях белорусский народ «хранил давнее предание первого русского православия». Разобщенный с русским народом, белорусский народ «повел иное политическое существование и иное культурное развитие и понеё на себе их последствия» (польско-католическое влияние и притеснения). Однако «его культурные приобретения помогли ему в борьбе за свою народную личность и старое церковное предание» в XVI–XVII вв. (С. 172).

Белорусские земли присоединены к России в конце XVIII в., но фактически еще долго оставались под польским владычеством. Русское общество почти ничего не знало о Белоруссии. «Освобождение крестьян в первый раз открыло для русского общества в полной мере вопрос о *белорусском народе*, с которым, однако, еще предстояло познакомиться, потому что о нем недоставало иногда даже элементарных сведений» (С. 173).

Польское восстание 1863–1864 гг. усилило интерес к Западному краю, но суть белорусского вопроса многими понималась неправильно. Антипольски настроенные русские «патриотические публицисты» постоянно повторяли о незнании или забвении русским обществом белорусского народа, называли его «истинно русским» и при этом твердили о необходимости «обрусения» края. Военное положение, введенное во время восстания, надолго осталось в крае, мешая свободному развитию «местной жизни» со всеми ее особенностями, что не моёло не нанести, по убеждению Пыпина, ущерб «государственному интересу» России, ибо только «в успехах этой жизни заключено ручательство здорового, цельного развития общественности, народности и самого государства» (С. 173).

Показав, как шел процесс изучения Белоруссии на протяжении столетия, Пыпин не подвел его итоги, поскольку настоящее научное изучение только разворачивалось. Сам ученый внес в этот процесс немалый вклад. В обобщающих трудах о славянских литературах он лишь вскользь касался белорусской темы, но и в них уже высказал свои взгляды на исторический и культурный путь, пройденный белорусским народом. Эти взгляды не претерпели принципиальных изменений с годами. В фундаментальном исследовании об истории русской этнографии он уже рассматривал Белоруссию как специальный объект научного изучения, утверждая белорусоведение в качестве

самостоятельной области знания. Заслуги Пыпина в этом отношении не получили должной оценки. В исследовании о Белоруссии ученый сконцентрировал материалы разных наук, относящиеся к белорусским землям — истории, филологии, этнографии, географии, статистики и др. Ему удалось систематизировать немалую по объему литературу, затрагивающую белорусскую тематику. Он впервые обозначил периоды развития белорусоведческих исследований, показав, что было характерно для каждого из них. Он дал достаточно полный историографический обзор того, что сделано до 90-х гг. XIX в. в области изучения белорусских земель и белорусского народа (автор знакомит с биографиями исследователей, содержанием их работ, отмечая достоинства и недостатки и определяя вклад в науку и т. д.). Труд содержит в то же время обширный библиографический перечень работ о Белоруссии (правда, библиографическое описание не во всех случаях отличается исчерпывающей полнотой). Пыпин не выделял различные историографические направления, но нередко указывал на общественно-политические взгляды и научные позиции исследователей. Пыпин постарался выделить польскую, белорусскую и русскую линии изучения, но ввиду объективных сложностей подобной дифференциации, ему не всегда удавалось четко их проследить. Приведенные ученым сведения позволяют сделать вывод, что изучение Белоруссии велось в основном «местными» исследователями или «выходцами» из Белоруссии.

Наряду с обзором работ о Белоруссии, Пыпин представил собственное видение белорусской истории, наглядно показал состояние «белорусского вопроса» в Российской империи и отношение к нему общества. Пыпин не был сторонником радикального решения национальных проблем; вполне в либеральном духе он призывал к широкому и непредвзятому общественному обсуждению белорусского вопроса, отводя в этом деле важную роль науке.

В исследовании о Белоруссии Пыпин так же, как и в других работах, применял историко-сравнительный метод и старался освещать исследуемый предмет объективно, не навязывая читателям свои мнения и оценки, которые, тем не менее, все же пробиваются сквозь толщу беспристрастных данных. Пыпин считал, что остается еще большой простор для дальнейших, более углубленных научных исследований Белоруссии, особенно в области этнографии и лингвистики.

Работа Пыпина поражает насыщенностью всевозможными сведениями, фактами, именами. Прокладывая дорогу будущим исследователям, этот труд остается первым крупным, обобщающим сочинением, в котором рассмотрена история изучения белорусского народа в XIX в.

В целом, все работы А. Н. Пыпина, в которых так или иначе затрагивается тема Белоруссии, от кратких упоминаний до развернутого сводного исследования, отличает прогрессивная постановка белорусского вопроса.

Примечания

- 1 *Карев Д. В.* Белорусская историография конца XVIII – нач. XX веков (Политика царизма и формирование исторической науки в Белоруссии) // Наш радавод. Гродна, 1993. Кн. 5. Ч. II. С. 272.
- 2 *Пытин А. Н.* История русской этнографии. СПб., 1892. Т. IV. Белоруссия и Сибирь.
- 3 *Пытин А. Н., Спасович В. Д.* Обзор истории славянских литератур. СПб., 1865 (Спасовичу принадлежит глава о польской литературе).
- 4 Там же. С. 5.
- 5 Там же. С. 6.
- 6 Там же. С. 14.
- 7 Там же. С. 26.
- 8 Там же. С. 29.
- 9 Там же. С. 170.
- 10 Там же. С. 209.
- 11 Там же. С. 171, 214.
- 12 Там же. С. 170–171.
- 13 Там же. С. 182, 214–215.
- 14 *Пытин А. Н., Спасович В. Д.* История славянских литератур. СПб., 1879–1881. Т. 1–2.
- 15 Там же. Т. 1. С. 3.
- 16 Там же. С. 1Б.
- 17 Там же. С. 19.
- 18 *Бессонов П. А.* Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всегобыта. М., 1871.
- 19 *Пытин А. Н., Спасович В. Д.* История славянских литератур. Т. 1. С. 401–402.
- 20 Варшава, 1807–1814. Т. 1–6.
- 21 *Пытин А. Н., Спасович В. Д.* История славянских литератур. Т. 1. С. 402.
- 22 Там же.
- 23 Там же. С. 403.
- 24 Там же. С. 403–404.
- 25 Там же. С. 404.
- 26 *Шейн П. В.* Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря грамматических примечаний. СПб., 1874.

- 27 *Пыпин А. Н., Спасович В. Д.* История славянских литератур. Т. 1. С. 405.
- 28 См.: Вестник Европы. 1886. № 4. С. 883–887; 1888. № 1. С. 452–456; 1890. № 5. С. 392–395; и др. См. также: *Мельц М. Я.* Русские фольклористы-библиографы конца XIX — начала XX в. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. V. М., 1971. С. 80.
- 29 *Пыпин А. Н.* Белорусская этнография // Вестник Европы. 1887. № 4. С. 644–686; № 5. С. 211–252; № 6. С. 640–681; № 7. С. 184–226.
- 30 *Мельц М. Я.* А. Н. Пыпин и русская фольклористика конца XIX — начала XX в. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. II. М., 1963. С. 106, 122–124.
- 31 *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. Т. 4. С. III (далее ссылки на это издание даются в тексте статьи).
- 32 Географическо-статистический словарь Российской империи / Сост. П. Семенов. СПб., 1863. Т. 1.
- 33 *Миркович М. Ф.* Этнографическая карта славянских народностей. СПб., 1875. В качестве дополнения к карте вместе с ней издано: *Будилович А. С.* Статистические таблицы распределения славян.
- 34 Цит. по: *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. С. 31.
- 35 *Zienkiewicz R.* Piosenki gminne ludu Piskiego. Kowno, 1851.
- 36 Журнал Министерства внутренних дел. 1846. Т. XIV. С. 1–49.
- 37 Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 1–14. СПб., 1863–1892; Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 1–5. СПб., 1846–1853.
- 38 Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Троку, православных монастырей, церквей и по разным предметам. Ч. 1–2. Вильна, 1843.
- 39 Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам. Минск, 1848.
- 40 *Штилевский С. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю // Современник. 1853. Т. XXXIX. С. 75–98; Т. LX. С. 1–26, 39–110; 1854. Т. XLVIII. С. 1–58; 1855. Т. LII. С. 1–62.
- 41 Народные белорусские песни. Собраны *Е. П.* СПб., 1853.
- 42 *Боричевский И.* Православие и русская народность в Литве. СПб., 1851.
- 43 *Турчинович О.* Обзор истории Белоруссии с древнейших времен. СПб., 1857.
- 44 *Без-Корнилович М. О.* Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений к ней же относящихся. СПб., 1855.
- 45 *Говорский К. А.* Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской народности к русской вере и народности. Вильна, 1867. Вып. 1–2.
- 46 *Лебедкин М.* О племенном составе народонаселения западного края Российской империи // Записки имп. Русского географического общества. 1861. Кн. III.

- 47 Материалы для географии и статистики России. Виленская губерния / Составил ген. штаба капитан А. Корева. СПб., 1861; Материалы... Гродненская губерния / Составил подполковник П. Бобровский. СПб., 1863. Ч. 1–2; Материалы... Минская губерния / Составил подполковник И. Зеленский. СПб., 1864. Ч. 1–2.
- 48 Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Т. 1–39. Вильна, 1865–1915.
- 49 Историко-юридические материалы, извлеченные из актов книг губерний Витебской и Могилевской. Витебск, 1871–1906. Т. 1–32.
- 50 Т. 1–14. Вильна, 1867–1904.
- 51 Т. 1–15. СПб., 1863–1892.
- 52 *Сапунов А.* Витебская старина. Витебск, 1883. Т. 1; Витебск, 1885. Т. IV; Витебск, 1888. Т. V; издание II и III томов не осуществлено из-за недостатка средств.
- 53 Вып. 1–8. СПб., 1868–1885.
- 54 *Довнар-Запольский М.* Очерк истории Кривичской и Дреговичской земель до конца XII столетия. Киев, 1891.
- 55 *Дашкевич Н.* Борьба культур и народностей в Литовско-русском государстве в период династической унии Литвы с Польшею // Киевские университетские известия. 1884.
- 56 *Петров Н. И.* Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-западного края. СПб., 1890 (издано П. Н. Батюшковым).
- 57 *Чистович И. А.* Очерки западно-русской церкви. СПб., 1882. Т. 1–2.
- 58 *Бобровский П. О.* Русская греко-униатская церковь в царствование имп. Александра I // ЖМНП. 1889.
- 59 См., например: *Гуковский К.* Краткое описание Ковенской губернии. Ковно, 1888; и др.
- 60 *Владимиров П. В.* Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык. СПб., 1888; *Он же.* Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII ст. Киев, 1890.
- 61 *Веселовский А. Н.* Белорусские повести о Тристане, Бове и Аттиле из Познанского сборника XVI в. // Из истории романа и повести. СПб., 1888. Вып. 2.
- 62 *Архангельский А. С.* Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII в. Т. 1–2. М., 1888.
- 63 См., например, его издания: Белорусские пословицы и загадки. СПб., 1869; Сборник белорусских пословиц. СПб., 1874; Белорусские песни. СПб., 1874.
- 64 *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- 65 Т. 1–3. СПб., 1887–1902.
- 66 Киев, 1886. Вып. 1–2; Витебск, 1887. Вып. 3; Витебск, 1891. Вып. 4–5; Могилев, 1901. Вып. 6; Вильна, 1910. Вып. 7; Вильна, 1912. Вып. 8–9.

Выпуск 10 вышел в Минске в 1928 г., через шесть лет после смерти Романова, рукописи 11–14 выпусков погибли во время Великой Отечественной войны (*Мельц М. Я.* А. Н. Пыпин и русская фольклористика... С. 124).

- 67 Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельско-хозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. Могилев, 1882–1884. Т. 1–3.
- 68 *Горбачевский Н.* Словарь древнего актового языка северо-западного края. Вильна, 1874.
- 69 *Потебня А. А.* Два исследования о звуках русского языка. Варшава, 1866.
- 70 *Колосов М.* Обзор звуковых и формальных особенностей народного русского языка. Варшава, 1878.
- 71 *Аптель К.* О белорусском наречии // РФВ. 1880. № 2. С. 197–224.
- 72 *Недешев И.* Исторический обзор важнейших звуковых и морфологических особенностей белорусских говоров. Варшава, 1884.
- 73 *Карский Е. Ф.* Обзор звуков и форм белорусской речи. М., 1886.

Л. А. Герд
(С.-Петербург)

Старообрядческое посольство 1892 года в Константинополе

Главной проблемой, стоявшей перед старообрядцами в XVIII — начале XIX в., было отсутствие собственного епископа и, следовательно, невозможность ставить законных священников. Недостаток в собственном священстве они восполняли принятием беглых, или, по старообрядческой терминологии, «бегствующих» священников из никонианской православной церкви. После принятия Николаем I суровых мер против беглых попов, нужда в своем епископе у них особенно обострилась. Среди старообрядцев издавна ходили легенды о якобы существующем на православном Востоке «древлеправославном» епископе, свободном от никонианских заблуждений. Поэтому в новых условиях николаевского времени было решено отправить послов на Восток с целью разыскать такого епископа, а архиерейскую кафедру учредить за границей, в Белой Кринице, находившейся на территории Австрийской империи.

В 1845 г. иноки Павел и Алимпий совершают поездку по Востоку в поисках якобы скрывавшегося там старообрядческого епископа и, не найдя такого, решают привлечь на свою сторону какого-нибудь греческого архиерея, проживавшего в Константинополе без кафедры. Таковым и оказался бывший Боснийский митрополит Амвросий, положивший начало Белокриницкой иерархии. История бегства Амвросия из Константинополя, прибытия в Белую Криницу, а также его дальнейшая судьба достаточно подробно изложены в литературе¹; мы же остановимся на старообрядческих посольствах в Константинополь, имевших место позднее.

Казалось бы, старообрядцы получили собственного епископа, который за свое недолгое пребывание в Белой Кринице успел поставить им еще двух архиереев. Однако у многих из них возникали сомнения в законности этих архиереев и в первую очередь самого Амвросия. Поэтому они на протяжении второй половины XIX и в начале XX в. неоднократно отправляли посольства в Константинополь для выяснения следующих вопросов: 1) был ли Амвросий крещен троекратным погружением или обливанием (по мнению старообрядцев, главное преимущество греков перед Русской церковью состояло в том, что они перекрещивают обливанцев); 2) был ли он на момент прибытия в Белую Криницу законным епископом, т. е. не состоял ли

под запрещением. В связи с последним вопросом наиболее далеко идущие планы старообрядцев сводились к присоединению белокриницкой иерархии к Константинопольскому патриархату. Такие посольства снаряжались несколько раз: экспедиции 1875–1876, 1892 и 1902 гг. Старообрядческий историк Ф. Е. Мельников лишь вскользь упоминает о них², а другие издания и вовсе умалчивают. Сам факт неоднократно повторяющихся экспедиций на Восток, причем с целью прояснить одни и те же вопросы, говорит о неуверенности австрийских старообрядцев в законности своей иерархии; а ее руководители понимали, что с присоединением к Вселенскому престолу решилась бы главная проблема их статуса как в заграничных общинах, так и в российских³. Эти поездки не могли не вызвать сильное беспокойство со стороны Священного Синода. Вполне понятно, что Русская православная церковь внимательно следила за всеми передвижениями и переговорами старообрядцев на Востоке.

На страницах журнала «Братское слово» (органа противораскольнического братства Петра митрополита, издаваемого профессором Московской духовной академии Н. И. Субботиным⁴), в разделе «Летопись происходящих в расколе событий», шаг за шагом излагается история посольства 1875–1876 гг.⁵ Целью депутации, писал Н. И. Субботин, было устранить подозрение к австрийской иерархии со стороны стародубских староверов-беглопоповцев, утверждавших, будто митрополит Амвросий крещен обливанием, а права священнодействовать в Белой Кринице он не имел. Там же публикуется текст вопросов, представленных старообрядцами в Константинопольскую патриархию, и ответов на них патриаршего Синода. По вопросу о крещении результат явно их не мог удовлетворить, так как еще из расспросов на родине митрополита Амвросия, в Эносе, они выяснили, что детей крестят погружением, но «больного младенца по боязни, чтобы не умер, поливают руками», а если он выздоровеет, то таинство считается совершившимся, и его не довершают⁶. Не более утешительными стали для них и официальные ответы патриархии. Основная мысль этих ответов заключалась в том, что «бывший Боснийский Амвросий ради противоканонических его действий должен быть признаваем самоотлученным, совершенные же им хиротонии и священнодействия по тому самому должны считаться недействительными»⁷. Впрочем, формального патриаршего суда над ним не было и окончательное решение также не выносилось. Патриарх лишь намеревался поступить с Амвросием по всей строгости канонов. Отсутствие факта лишения Амвросия архиерейского сана дало старообрядцам возможность, вернувшись домой, ободрить своих собратьев таким, как казалось, положительным результатом экспедиции.

Окончательного успокоения, однако, это в среде старообрядцев не внесло. Спустя некоторое время они пришли к мысли об организации нового посольства в Константинополь. Н. И. Субботин еще в начале 1892 г. писал об их планах снарядить новую экспедицию на Восток⁸. Богатый старообрядец купец Г. А. Гусев решил снарядить посольство за свой счет с целью привлечь в белокриницкую иерархию слободских беглопоповцев, считавших Амвросия обливанцем и потому не примыкавших к ней. В посольство должны были войти самые влиятельные из беглопоповцев, а сопровождать их собирался священник Ефим Мельников с сыновьями Василием и Феодором (впоследствии они стали начетчиками и выдающимися старообрядческими писателями). Как и прежде, целью данного посольства было собрать точные сведения о крещении Амвросия на родине и прояснить вопрос о его низложении. В майском номере «Братского слова» Субботин уточняет некоторые детали начала экспедиции. Во главе ее был поставлен сам Е. Мельников, а не О. В. Швецов, как предполагалось прежде. 23 февраля 1892 г., после обедни в Новозыбкове, Мельников объявил об открытии подписки между богатыми старообрядцами на сбор средств для экспедиции. Всего было собрано 12 тыс. рублей⁹.

Сведения, которыми располагал Субботин, имели два источника: сообщения его стародубских корреспондентов и письмо русского посла в Константинополе А. И. Нелидова к К. П. Победоносцеву от 7 мая 1892 г. Выписка из этого письма была переправлена Субботину как ближайшему советнику по расколу самим Победоносцевым. Она опубликована в 1914 г. В. С. Марковым, издавшим всю переписку Н. И. Субботина с К. П. Победоносцевым¹⁰. Нелидов писал, что в Константинополь прибыло посольство из четырех человек, которые представились патриарху, говоря сначала, что хотят принять православие и просили разрешения присутствовать при крещении. Патриарх был готов дать согласие на принятие их в лоно православной церкви, однако был предупрежден Нелидовым, что по каноническому порядку он должен обратиться к местной православной власти той страны, в которой находится их община. Члены экспедиции посетили также бывшего боснийского митрополита Савву Касановича, проживавшего на о. Халки в ожидании получения вакантной кафедры. Очевидно, они хотели выяснить причины его удаления из Сараева и провести параллель с удалением Амвросия. Патриаршему Синоду они предложили следующие вопросы: за что был удален из Боснии Амвросий; служил ли он с патриархом после своего удаления. Некоторые из членов Синода считали необходимым отвечать на вопросы, однако большинство стояло на том, чтобы выдать им копию решения 1875 г., подтвержденного в 1883 г. Согласно этому решению, Амвросий считался самоотлу-

ченным (*αυτοκαθαίρετος*). Наконец, старообрядцы признались, что считают Амвросия святым, расспрашивали, где он похоронен и говорили, что намерены перенести его мощи в Белую Криницу. В заключение Нелидов сообщал, что поручил своему заместителю В. В. Жадовскому постараться добыть все подробности этого дела и состоявшегося решения, как последнего, так и предшествовавшего, 1875 г., и представить их в МИД. В ответном письме Победоносцеву (от 19 мая 1892 г.) Субботин благодарит его за доставленные сведения и обещает использовать их в дальнейших статьях в «Братском слове».

Значительно расширяют наши представления о посольстве 1892 г. материалы из личного архива профессора Санкт-Петербургской Духовной академии И. Е. Троицкого¹¹. В течение 20 лет (с 1878 по 1898 г.) Троицкий вел интенсивную переписку с агентом Русского общества пароходства и торговли в Константинополе Г. П. Беглери¹². Через Беглери, человека полностью преданного России и русским интересам на православном Востоке, Троицкий получал подробную информацию о внутренней жизни Вселенской патриархии. Грек родом из Константинополя, связанный родственными узами со многими из выдающихся греческих иерархов своего времени, Беглери был вхож в патриархию, имел доступ к патриаршему архиву и даже мог в известной мере влиять на умонастроения некоторых из приближенных к патриархам лиц. Патриарх Неофит VII, занявший престол в начале 1892 г., назначил его своим советником по русской политике. В то же время Беглери являлся неофициальным советником русского посла в Константинополе А. И. Нелидова по церковным вопросам; он неоднократно выполнял различные поручения посольства в этой сфере. До конца, впрочем, он сотрудникам посольства не доверял и во всех сложных случаях спрашивал совета Троицкого (а через него Победоносцева). И до того уже неоднократно участвовавший в различных запутанных церковно-политических делах, Беглери и на этот раз стал свидетелем и непосредственным действующим лицом в истории старообрядческой экспедиции.

Получив известие о готовящемся приезде старообрядцев, Нелидов немедленно вызвал Беглери. В письме к И. Е. Троицкому от 1 июня 1892 г. Беглери сообщал следующее: «В пятницу, 1-го мая, по приказанию Рос. Имп. Посла А. И. Нелидова через А. С. Лаговского, Русского Императорского консула, я был приглашен в посольство, и здесь Его Превосходительство передал мне, что накануне получил из Петербурга, что недавно выехал из России ярый старовер Сквицов в сопровождении нескольких других из секты Белокринцев с целью приехать в Константинополь и хлопотать у патриарха Константинопольского о присоединении своей секты будто

бы к православной Восточной Церкви и что для этого они готовы жертвовать миллионы, и просил меня серьезно заняться этим делом. Прибавил Его Прев-во, что только мне лично доверяет это дело в надежде, что при моем содействии ему будут известны все их действия и намерения в Патриархии. [...] Немедленно я, выйдя из посольства, принялся за это дело с особенным усердием, желая доказать еще раз Его Превосходительству свою готовность и преданность русскому делу и русским интересам» (ОР РНБ. Ф. 790)¹³. Далее Беглери сообщает, что в Константинополь прибыл один архимандрит в сопровождении пяти-шести светских лиц, которые выдавали себя за австрийских подданных из Боснии, а на самом деле это и были белокрыневы. Узнав, что они остановились у неблагонадежного русского келлиота Иоанникия Литвиненко¹⁴, на следующий же день Беглери отправился к патриарху Неофиту с целью предупредить его, чтобы он не доверял старообрядцам. Несколько встревоженный патриарх рассказал ему, что он уже имел с ними беседу.

Еще до прибытия в Константинополь старообрядцы знакомились с обрядами православной церкви на родине Амвросия в Эносе и имели встречу с эноским митрополитом. Интересовались они и чином крещения у майноских некрасовцев. У Неофита VII они просили письменного изложения обрядов православной церкви на предмет возможного соединения с ней, а также письменного свидетельства о митрополите Амвросии. Патриарх ответил, что он изложит им обряды церкви, а что касается Амвросия, то передаст это дело на рассмотрение Синода. Опасаясь, как бы по незнанию истории русского раскола патриарх и Синод не пошли навстречу дальнейшим просьбам старообрядцев, Нелидов поручил Беглери провести соответствующие разъяснительные беседы с наиболее влиятельными членами патриаршего Синода, митрополитами ираклийским и никоимидийским. Они заверили его, что «Синод намерен ответить этим господам сухо и ясно, а именно сделают ссылку на решение Синода, последовавшее по рассмотрении этого вопроса в 1875 г.». Параллельно Беглери завязал личное знакомство с двумя из старообрядцев, Ф. С. Малковым из Чернигова и его секретарем В. Мельниковым (младшим сыном священника Е. Мельникова, который к тому времени уже уехал из Константинополя)¹⁵, оставшимися для получения документов. Поначалу староверы из осторожности не хотели ему ничего говорить, но когда поняли, что Беглери знает об их деле от самого патриарха, подтвердили, что целью их приезда было знакомство с обрядами Восточной Церкви и присоединение к ней. Они рассказали ему, что ездили в село Майнос в Никомидии к старообрядцам-некрасовцам, а оттуда в Энос. Уехал Ф. С. Малков из Константинополя не со-

всем довольным, так как ему не удалось добыть необходимые сведения об Амвросии. Беглери же смог войти в доверие к старообрядцам, и на прощание они просили его помощи в наведении справок об Амвросии в патриаршем архиве. Письмо Беглери было немедленно передано И. Е. Троицким Победоносцеву, который сделал выписку из него и переслал Субботину¹⁶.

В следующем письме, от 15 июня, Беглери известил Троицкого, что получил письмо от В. Мельникова и копию протокола патриаршего Синода, выданную депутации старообрядцев 6 мая 1892 г. в русском переводе. «Об этом я здесь в русском посольстве ничего не говорил и не буду говорить, пока я от Вас не получу какого-нибудь ответа. Старообрядцам также отвечать не буду до тех пор, пока Вы мне не укажете, как мне в этом деле поступить, отвечать им или не отвечать, и если отвечать, то в каком духе», — продолжал Беглери. Через несколько дней письмо с приложенными к нему оригиналами документов было получено Троицким, а уже 23 июня К. П. Победоносцев переправил копии с них Субботину с просьбой «рассмотреть это писание и дать нам надлежащий совет». Оригиналы же были впоследствии возвращены Троицкому и хранятся в его архиве (ОР РНБ. Ф. 790)¹⁷. Письмо В. Мельникова и протокол Синода по копиям из архива Субботина изданы В. С. Марковым. В письме из Новозыбкова от 2 июня 1892 г. Мельников пишет о том, что посылает своему корреспонденту «Историю Белокриницкой иерархии» Н. И. Субботина и отмечает несоответствия между сведениями из этой книги и патриаршим протоколом. В частности, ему было непонятно, кем был низложен Амвросий — Синодом или турецким правительством; за что он был низложен — за корыстолюбие и взяточничество или за противодействие правительству. Для разъяснения этих и других вопросов Мельников просит Беглери сделать копии со следующих документов из патриаршего архива: 1) письма патриарха к Амвросию от июля 1841 г.; 2) письма Синода к нему же от 16 мая 1892 г.; 3) писем патриарха к митрополиту Иосифу Карловицкому от 14 декабря 1846 г., 12 марта 1847 г. и 20 августа 1847 г. При своем письме Мельников прилагал 25 рублей на могущие возникнуть в патриархии расходы.

11 августа 1892 г. Беглери сообщает Троицкому, что он уже получил разрешение на переписывание этих писем и начнет их копировать на днях, разумеется, не для Мельникова, а для российского Синода. Одновременно с этим он пытался достать русскую переписку недавно перед тем скончавшегося Силимврийского митрополита Германа, который общался со старообрядцами и написал книжку о них (письма от 15 июня и 23 июля 1892 г.)¹⁸. В своем обстоятельном ответе на просьбу Победоносцева от 27 июня 1892 г. Субботин говорит,

что вопросы В. Мельникова вызваны ошибками перевода патриаршего протокола, который был сделан не в патриархии, а каким-то лицом в Одессе, к которому обратились Малков и Мельников на обратном пути из Константинополя. Далее он рассматривает эти ошибки, из которых наиболее значительна та, которая касается статуса Амвросия после его удаления из Боснии. Вместо того, чтобы сказать, что Амвросий вследствие своих противоканонических действий является *самоотлученным*, переводчик написал, что Амвросий *низложен* вследствие своих противозаконных поступков. Далее Субботин предлагает выслать старообрядцам греческий текст и перевод патриаршего решения 1875 г., опубликованного в «Братском слове» в 1876 г. «Можно сказать, что приведенных здесь подлинных слов и достаточно для Мельникова; послать же ему полные копии, повторю, едва ли следует, так как это может надмнить раскольников». При этом, однако, Субботин подчеркнул, что *получить* точные копии всех документов Синоду весьма желательно, чтобы окончательно прояснить дело об Амвросии. Полученные от Победоносцева материалы, равно как и другие письма, дали Субботину возможность достаточно точно и подробно представить положение дел в очередном, 11-м выпуске «Братского слова». «Мы теперь имеем его (т. е. ответ патриаршего Синода. — Л. Г.) в руках. Перевод сделан весьма неудовлетворительно, так что во многих местах неточно передан самый смысл подлинника», — писал Субботин. Далее он говорит о том, что раскольники хотят воспользоваться этой неточностью, чтобы потребовать у патриарха объяснений: где, кем и когда был «низложен» Амвросий. Весьма неосторожно автор статьи намекает на переписку Мельникова с Беглери: «Сей-то (В. Мельников. — Л. Г.) [...] в первых числах июня действительно отправил письмо к одному из близких к патриарху лиц, с которым познакомился в Константинополе, и в письме этом покорнейше просит его предложить патриарху, чтобы его святейшество благоволил ответить г-ну Мельникову: когда это, кем и за что „низложен“ митр. Амвросий? — да кстати еще требует, чтобы ему высланы были из патриархии полные копии тех актов и писем, о которых упоминается в патр. грамоте 1876 года. Дерзость неимоверная!.. Но из Константинополя, мы полагаем, он получит надлежащее вразумление за свою дерзость: ему, конечно, ответят или полным презрением, или советом поучиться греческому языку...»¹⁹. Эта публикация имела резонанс намного позднее: в письме от 13 апреля 1893 г. В. Мельников просит Беглери действовать осторожнее: «Это я Вам пишу потому, что у нас в одном полемическом против старообрядцев органе делаются намеки на нашу переписку, а раньше, — это было еще в прошедшем году — сообщено было чуть ли

не с буквальной точностью мое первое к Вам письмо. По всей вероятности, как я предполагаю, у Вас в Константинополе и непременно в патриархии есть репортер этого печатного органа или же, может быть, просто шпион, который и сообщает в Россию более или менее выдающиеся явления и которому, вероятно, и Вы имели неосторожность, не замечая в нем ничего преступного, сообщить нашу переписку» (ОР РНБ. Ф. 790). О том, что этим «шпионом» был сам Беглери, Мельников тогда не догадывался. Пересылая Троицкому это письмо, Беглери говорит о том, что дело требует осторожности, потому что если он потеряет в глазах Мельникова всякое доверие, то последний может найти в Константинополе другого человека, к которому будет обращаться с разными просьбами, и тогда «уловить его ... и других соумышленников его будет трудно» (письмо Беглери к Троицкому от 6 мая 1893 г. ОР РНБ. Ф. 790). Эти опасения староевров были немедленно переданы Победоносцевым Субботину, который обещал впредь быть осторожнее (письмо Н. И. Субботина к И. Е. Троицкому от 8 июня 1893 г. ОР РНБ. Ф. 790. Л. 3).

Между тем 12 октября 1892 г. Беглери посылает Троицкому текст переписанных им документов из патриаршего архива. Достал он их с большим трудом, так как еще в годы управления Церковью патриархом Дионисием V (предшественником Неофита VIII) патриарший архив был закрыт для всех без исключения. На этот раз Беглери обеспечил доступ к материалам секретарь Синода архимандрит Александридис, с которым он поддерживал дружеские отношения. Слово «*αυτοχθαίπερος*», комментирует Беглери текст синодального ответа, следует понимать как самоотлученный, схизматик, а не самоосужденный, «и если греки употребили слово *αυτοχθαίπερος*, то они его употребили в смысле *Σχιζματικής*». Через два месяца после получения документов Троицкий составил для Победоносцева записку «К делу о Боснийском митрополите Амвросии» (24 декабря 1892 г. ЦГИА СПб. Ф. 2182. Оп. 1. Д. 149. Л. 19). Здесь он передает содержание 12-ти документов и объясняет, что дословный перевод лишь затруднил бы понимание текста. Субботину, пишет Троицкий в сопроводительном письме, эти бумаги были известны только по небольшим отрывкам, которые он поместил в «Братском слове» за 1876 г. В полном виде они производят более определенное впечатление. Дело в том, что решения патриархии о лишении Амвросия сана не было, и потому, если бы старообрядцы преодолели свою неприязнь к обливанцам, то они вполне могли бы доказать, что Амвросий формально оставался-таки законным архиереем и, следовательно, более настойчиво ставить в патриархате вопрос о своем присоединении к нему. Потому, продолжает он, следует проявлять большую ос-

торожность и при первых же замеченных колебаниях в патриархии дать им понять, что выбирать придется между Россией и староверами и тем самым церковный мир будет поставлен на карту. Опасения Троицкого, вероятно, были усилены еще и тем, что в частной беседе с Беглери патриарх Неофит высказал опасение, что не все члены Синода согласятся дать старообрядцам решительный отказ, так как Амвросий не может считаться отлученным от Церкви (письмо Троицкому от 31 августа 1892 г.).

Гораздо спокойнее воспринял содержание документов по делу Амвросия Н.И. Субботин, которому Победоносцев немедленно их переправил в подлинном греческом варианте. «Мне кажется, что опасение уважаемого Ивана Егоровича относительно греков несколько преувеличено. Весьма важно, что Константинопольский патриарший Синод дважды, в 1876 и 1892 г., объявил Амвросия „самоосужденным“ (*αυτοκαθαιπερος*) и хиротонию его недействительной (*αχιρωθεα*), осторожно устраняя этим вопрос о формальном каноническом его осуждении. Каковы бы ни были греки, но отказаться от того, что дважды объявлено их Синодом, весьма им трудно. Старообрядческая экспедиция в этом отношении принесла нам пользу, вызвав патриарший Синод к такому категорическому заявлению». Из этих же сообщений Субботин не исполнил просьбу Троицкого написать статью о старообрядцах для греческой газеты: «Все думается мне, что раскольники не собьют с толку греков. Каковы бы ни были греки в других отношениях, но относительно веры и канонов они тверды и, пожалуй, потверже наших пастырей» (письмо Н.И. Субботина И. Е. Троицкому от 2 апреля 1893 г. ОР РНБ. Ф. 790. Л. 1.).

Поскольку Беглери так и не послал старообрядцам требуемых документов, то 16 января 1893 г. Мельников обратился к своему корреспонденту с очередным письмом, в котором снова просил его сделать копии, обещая щедро вознаградить его. Кроме того, он пишет, что слышал, будто в Константинополе состоялся собор, постановивший принимать болгарских архиереев в тех же степенях, а также и от старообрядцев, и просит навести справки по этому вопросу. Беглери и здесь обращается за советом к Троицкому, 2 февраля 1893 г. Победоносцев отправил копию с письма Мельникова Субботину, который в своем ответе от 9 февраля определенно настаивает на немедленном прекращении всякой переписки со старообрядцами. Что касается собора по поводу греко-болгарской распри, то поводом к распространению таких слухов послужила брошюра митрополита Василия Анхиальского, которая, как выяснилось позднее, не была одобрена Синодом и, следовательно, оставалась частным богословским мнением (письмо Беглери к Троицкому от 6 мая 1893 г.).

Резко прерывать отношения со старообрядцами было бы, по мнению Троицкого, неразумно, так как тогда Мельников мог найти в Константинополе другого человека для сбора необходимых раскольникам сведений. Согласно полученным указаниям, Беглери написал Мельникову, что продолжает поиски в патриаршем архиве (письмо Троицкому от 17 февраля 1893 г.).

Весной 1893 г. переписка Беглери со старообрядцами заканчивается. Не добившись требуемых документов и разочаровавшись в своем корреспонденте, они предпочли больше не привлекать к себе внимание русского правительства и отложить сбор сведений до более благоприятного момента. Итак, благодаря умелым дипломатическим действиям незаметного агента РОПиТа был устранен еще один повод к осложнению отношений между Россией и православным Востоком. За очевидные заслуги в этом трудном деле Беглери был представлен к награждению орденом св. Анны 2-й степени.

Какие выводы можно сделать из этого, казалось бы, частного эпизода из истории Белокриницкой иерархии? Прежде всего, мы имеем возможность еще раз убедиться в фактически незаконном, с канонической точки зрения, положении как самого Амвросия, так и его ставленников. Несмотря на расплывчатость термина «самоотлученный», патриарший Синод определенно высказался по поводу совершенных им хиротоний, чего не могли не понимать руководители старообрядцев. Более того, они стремились быть принятыми в лоно той самой Восточноправославной церкви, по образцу которой была реформирована Русская церковь в XVII в. Как мы помним, церковный собор 1667 г. был проведен под председательством восточных патриархов, которые и начертали программу борьбы со старообрядцами, проводившуюся царскими властями вплоть до начала XX в.²⁰ Остается лишь констатировать факт непоследовательности старообрядцев в этом предприятии²¹. Постоянно гонимые и дошедшие до крайности в своей неприимой ненависти к никонианам, они готовы были присоединиться к церкви Константинопольской, лишь бы не вернуться к церкви Российской. При том единстве внешней политики со стороны МИДа и Синода, которое имело место в царствование Александра III, такая позиция староверов не могла быть истолкована иначе как крайне антирусская. Отсюда и предельная осторожность Троицкого и, быть может, его излишняя подозрительность к патриаршему Синоду. Точка зрения Субботина представляется в данном случае более правильной и соответствующей психологии как старообрядцев, так и греков. Для первых вопрос о чине крещения стоял нисколько не ниже проблемы законности архиерейства Амвросия; так что преодолеть свое неприятие обливательного способа крещения они никак не могли. Кроме того, полити-

ческие проблемы старообрядцев не интересовали; сознательно они никогда против России и ее правительства не действовали. Так и в данном случае, сближение с греками их интересовало исключительно с религиозной точки зрения. Греки же всегда были склонны в сомнительных случаях быть осторожными и не предпринимать резких шагов; они слишком дорожили отношениями с Россией и своим авторитетом в православном мире, чтобы пойти на какое-то заведомо сомнительное в каноническом отношении предприятие.

Приложение

Записка И. Е. Троицкого «Содержание документов по делу бывшего Боснийского митрополита Амвросия, хранящихся в архиве Константинопольской патриархии», составленная для К. П. Победоносцева 24 декабря 1892 г. В конверте И. Е. Троицкого с надписью: «К делу о Боснийском митрополите Амвросии». 19 лл. Текст написан на отдельных линованных тетрадных листах с одной стороны. Размеры 17,5×21,5 см.

ЦГИА СПб. Ф. 2182. Оп. 1. Д. 149.

Л. 1 В. В.

Честь имею представить при сем на Ваше благоусмотрение копии с 12 документов по делу известного основателя Белокриницкой иерархии, экс-митрополита Амвросия, доставленные мне г. Беглери. Я ограничился изложением их содержания, так как полный перевод, при своеобразности риторическо-канцелярского языка подлинника, очень труден и потребовал бы много времени и вдобавок не облегчил бы, а напротив, затруднил бы понимание дела. Впрочем, существенно-важные места подлинников я перевожу буквально. Н. И. Субботину все эти документы были известны по небольшим извлечениям из них, помещенным в документе под № 11, напечатанном им в подлиннике и с русским переводом во 2 кн. Бр. Слова за 1876 г., но в целом своем виде они производят более определенное впечатление, чем в отрывках.

В деле этом обращает на себя внимание его формальная незаконченность. По-видимому, оно кончилось лишь угрозой лишить Амвросия архиерейства, высказанной в последнем письме к нему патриарха от 26 августа 1847 г.; // Л. 2, но, кажется, она не была приведена в исполнение. По крайней мере так можно заключить из ответа патриархии на вопрос: да и г. Беглери извещает меня, что дела о формальном суде и осуждении Амвросия за его деяния в Белокринице нет в патриаршем архиве, да едва ли оно и было. А если так, то здесь заключается Ахиллесова пята этого дела с нашей точки зрения. Из прилагаемых при сем документов видно: а) что Амвросий не был лишен архиерейского сана при увольнении его от управления епархией, б) в своих

грамотах к нему патриарх и Синод называют его хотя и бывшим, но митрополитом, и в) в последней своей грамоте угрожая лишить Амвросия архiereйства, патриарх, очевидно, признает, что до тех пор архiereйство с него снято не было. И если окажется, что угроза снятия одного не была приведена формально в исполнение, то корыстолюбивые советники Константинопольского патриарха могут сыграть на этом пункте коварную и злую шутку... На выводе, который сделан в конце документа под № 11 о недействительности хиротоний, совершенных Амвросием после своего бегства, нельзя успокаиваться. Хотя он и правильно выведен из обстоятельств дела и канонов, к нему примененных, но все-таки это — не соборное постановление. (...)

Наши раскольники в этом деле ходят пока ощупью. Очевидно, они его хорошо не знают и притом путаются в его деталях (дай им Бог и до конца путаться!), так, например, придают очень много значений форме крещения, которым был крещен Амвросий. [Но из последних вопросов их видно, что они начинают выбиваться на // **Л. 3** прямую дорогу — зачеркн.], и если кто-нибудь [окончательно — зачеркн.] выведет их на [эту — зачеркн.] прямую дорогу, и им удастся преодолеть свое инстинктивное отвращение к обливанцам, то они повернут дело иначе и без всякого сомнения найдут себе пособников между продажными греками. (...)

Поэтому, мне кажется, нашему Константинопольскому посольству нужно удвоить свою бдительность за сношениями раскольников с патриархией и при первых же признаках податливости ее к их искательствам поставить ей прямо и решительно на вид, что ей придется выбирать между Россией и раскольниками, и что она ставит на карту церковное единство православного мира.

По всей вероятности, до этого дело не дойдет (не все же греки о двух головах); но береженого и Бог бережет. Довольно нас ловили врасплох. Пора уж нам твердо стать на страже нашего достоинства и наших интересов, не полагаясь ни на честность, ни на благожелательство к нам наших пресловутых единоверцев.

24 Дек. 1892 г.

Л. 5

Содержание документов
по делу бывшего Боснийского митрополита Амвросия,
хранящихся в архиве Константинопольской патриархии

1.

Патриаршая и синодальная грамота
на имя Амвросия,
митрополита Боснийского.

В ней патриарх и синод, установивши предварительно, каков должен быть пастырь, по духу православной церкви и по намерениям султанского правительства, извещают его о том —

1. что на него поступила коллективная письменная жалоба от всей его епархии, поддержанная и живым голосом лицами, подавшими ее от имени епархии, заключающая в себе тяжкие обвинения в многочисленных и разнообразных злоупотреблениях его своею властью (жестокие вымогательства, насильственные отнятия имущества и пр.) // Л. 6 и особенно его сына, и требующие удаления его из епархии и замены другим лицом;
2. что синод хотя был крайне раздражен против него вследствие этой жалобы и хотел немедленно же удовлетворить жалобщиков удалением его из епархии; но уступая горячему ходатайству его эфора, митрополита Эфесского, оказал великодушие, егда успокоив явившихся с жалобой христиан, которые готовы уже были обратиться с нею к Высокому Девлету, обещанием его исправления;
3. что сей грамотой настоятельно и советует ему исправиться, а своего сына прислать в царствующий град, — чего между прочим желает и его горячий защитник — митрополит Эфесский.

1841 г. июля 9

Следуют подписи патриарха и шести членов синода (митрополитов: Эфесского Анфима, Ираклийского Дионисия, Кизического Мелетия, Никомидийского Дионисия, Халкидонского Иерофея, Дерконского Германа).

Л. 7

2.
Патриаршая и Синодальная грамота Амвросию,
бывшему митрополиту Боснийскому.

В ней патриарх и синод извещают Амвросия

1. что он уволен от управления епархией по распоряжению султанского правительства;
2. что, по ходатайству церкви, не будет послан для взятия его ни мунатир Великой Порты, ни церковный экзарх, а что ему предоставляется свободно удалиться и жить на его родине — Эносе, согласно изданному на сей предмет Высочайшему повелению.

При сем предлагается ему, по получении настоящей грамоты, предварительно написав, подписав и припечатав каноническое отречение свое от епархии Боснийской, вручить оное архидакону его преемника, кир Игнатия, для отсылки в Великую церковь и для внесения в ее кодексы, затем позаботиться окончить все расчеты с епархией по 13 число // Л. 8 текущего месяца, о чем одновременно сообщается и епархии, в которое он будет уволен от управления ею, и удалиться в назначенное ему местожительство, «возлагая все упование на Бога и на мать церковь, вечно пекущуюся о истых ее членах».

7 сент. 1841

Следуют подписи.

3.

Грамота духовенству и пастве Боснийской
(о которой упоминается в предыдущей грамоте)
с извещением об увольнении бывшего их архиеерея Амвросия,
расчете его по 13 число, и о назначении на его место Игнатия,
бывшего Самоковского.

Л. 9

4.

Патриаршая и Синодальная грамота Амвросию,
бывшему Боснийскому.

В ней Амвросий извещается о получении от него патриархом и синодом какой-то просьбы из Терапии, и вместе с тем и о том, что просьба его при настоящих обстоятельствах исполнена быть не может, и чтобы он отправился в назначенное ему место жительства и там ожидал лучших времен, уповая на Бога и на материнскую заботливость о нем церкви.

1842. мая 17.

Следуют подписи патриарха и четырех членов Синода (митрополитов: Ираклийского Дионисия, Никомидийского Дионисия, Никейского Иосифа и Халкидонского Иерофея).

Л. 10

5.

Грамота Константинопольского патриарха Анфима
Карловицкому архиепископу Иосифу.

Патриарх извещает архиепископа о бегстве из Константинополя бывшего Боснийского митрополита Амвросия и так как, по слухам, он скрывается в каком-то монастыре в окрестностях Вены, находящемся под управлением архиепископа, то патриарх, во 1-х, сообщает архиепископу, что бежавший митрополит подлежит суду за свое бегство и не может канонически священнодействовать архиерейская, — из чего явствует, что и архиепископ не должен позволять ему совершать таких священнодействий; и, во 2-х, просит известить, действительно ли Амвросий находится в пределах его епархии.

1846 г. Октября 14.

Подпись патриарха.

Л. 11

6.

Грамота патриарха Анфима к митрополиту
Карловицкому Иосифу.

(...)

Удостоверившись доподлинно в том, что бежавший Амвросий действительно проживает в каком-то еретическом монастыре, находящемся в пределах Карловицкой митрополии, патриарх снова просит архиепископа не дозволить ему совершения архиерейских священнодействий, как виновному в самовольной отлучке без позволения законной власти и выслать его в Константинополь в распоряжение церкви.

1847 г. Марта 12.

Подпись патриарха.

Л. 12

7.

Грамота Константинопольского патриарха Анфима
к Карловицкому митрополиту Иосифу.

Напомнивши о двух предшествовавших грамотах, в которых он извещал митрополита о бегстве Амвросия и о проживании его в пределах Карловицкой митрополии и о том, что он, как подлежащий канонической ответственности, не имеет права совершать архиерейских священнодействий, и к удивлению не получая ответа от митрополита на свои сообщения, а между тем слыша, что Амвросий не только служит, но и совершает хиротонии «над лицами неизвестными и неизвестного образа мыслей как относительно благочестия, так и прочего жительство», — патриарх пишет митрополиту третью грамоту (предполагая, что первые две до него не дошли) о том же предмете; причем в подтверждение справедливости своего взгляда на поведение Амвросия ссылается на 15 и 35 правила апостольские, 13 правило IV вселенского собора и 13 Антиохийского собора. На основании этих правил Амвросий // **Л. 13** «подлежит духовным епитимиям, как не только не имеющий дозволения и удостоверительной грамоты от церкви, которой подчинен, но и отступивший от нее, бестактно сбежавший...» В заключение патриарх просит митрополита вручить Амвросию вложенное в митрополичью грамоту письмо на его имя, с предупреждением его о том, что если он не послушает гласа призывающей его церкви, то с ним будет поступлено по всей строгости церковных законов.

1847 г. 20 августа

Подпись патриарха.

Л. 14

8.

Письмо патриарха Анфима к бывшему
Боснийскому митрополиту Амвросию.

Содержание его тождественно с предыдущим, за исключением а) личных обращений к митрополиту Карловицкому и б) таковых же обращений к Амвросию, которые прибавлены.

Начинается с квалификации двух главных проступков Амвросия: а) его бегства и б) хиротоний, им совершенных на месте его нового жительства. Тот и другой признаются преступными; но последний признается более преступным, так как подвергает тяжким церковным епитимиям не только его самого, но и хиротонисованных им лиц. В подтверждение приводятся те же церковные каноны, которые цитируются в предшествующем письме (15 и 35 апостольские и 13 правило Халкидонского собора), за исключением 13 правила Антиохийского собора, которое почему-то опущено и заменено фразой: «и множайшие другие из священных апостольских и соборных канонов, как это небезызвестно // Л. 15 и тебе самому».

В заключение Амвросий приглашается добровольно к Матери-церкви в надежде не только на ее снисходительность и прощение, но и на заботливость о нем со свойственным ей любвеобильным расположением, опыта которого он и раньше видел. В противном же случае он будет объявлен лишенным архиерейства и подвергнет самым строгим церковным наказаниям не только самого себя, но и вовлечет в те же наказания и тех, которых поспешил хиротонисать, — будут осуждены и они, как непризнанные и неосвещенные, согласно мысли и определению свящ. канонов.

1847 г. августа 20.

Следует подпись патриарха.

Л. 16. Отысканные в патриархии письменные прошения раскольников.

9.

Коллективное прошение раскольничьей депутации
на имя патриарха от 9 октября 1875 г.

Л. 17

10.

Коллективное прошение той же депутации
на имя патриарха от 26 января 1876 г.

Л. 18

11.

Ответ патриархии на прошения раскольников, помеченный 18 марта 1876 г. и подписанный главным секретарем, архимандритом Афанасием Мегаклионом.

Л. 19

12.

Последний, данный (раскольнической депутации 1892 г.) из патриархии ответ.

Решено выдать им точную копию с ответа, данного раскольнической депутации 18 марта 1876 г.

Примечания

- ¹ *Субботин Н. И.* История так называемого Австрийского, или Белокриницкого священства. Изд. 2-е. М., 1895–1899. Вып. 1–2; *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999; Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996: статьи «Амвросий» (с. 18–22), «Белокриницкая иерархия» (с. 44–47).
- ² *Мельников Ф. Е.* Краткая история... С. 437–438.
- ³ Интересно отметить, что старообрядцы-некрасовцы, жившие на Дунае, еще в 1807 г. просили константинопольского патриарха Григория V рукоположить им священников и диаконов из их же среды, но получили отрицательный ответ. Патриарх потребовал, чтобы ставленники подверглись испытанию в патриархии. Дальше этого переговоры тогда не пошли, но факт обращения к патриарху говорит о том, что старообрядцы признавали его законным и не уклонившимся в ересь иерархом. См.: *Сokolov И. И.* Константинопольская церковь в XIX веке. СПб., 1904. С. 475. Майносские же некрасовцы со своей стороны в 1880 г. предприняли попытку присоединиться к Константинопольской патриархии: они обратились с просьбой к патриарху Анфиму, чтобы им было позволено иметь у себя священников из русского монастыря св. Пантелеимона на Афоне. Они писали: «Так как русская церковь не может прямо и просто принять нас, живущих в области Вселенского патриарха, то мы просим, чтобы нас приняла здешняя Константинопольская патриархия...» Патриарх Анфим не решился поставить им священника. В начале 1880 г. они обратились с той же просьбой к новому патриарху Иоакиму III. Последний назначил комиссию, которая установила, что они не хотят отказаться от двуперстия, но не имеют догматических отличий от Восточной церкви. Патри-

арх отправил дело на рассмотрение петербургскому митрополиту Исидору, который отвечал, что русский раскол составляет предмет заботы Русской церкви, так как церковь Восточная не знает его историю. См.: Церковный вестник. 1880. № 27. С. 3–6.

- 4 Н. И. Субботин (1827–1905) крупнейший специалист по истории раскола, советник К. П. Победоносцева по этому вопросу. См.: *Марков С. М.* Празднование пятидесятилетия церковно-общественной деятельности профессора Николая Ивановича Субботина. Сергиев Посад, 1902. Журнал «Братское слово» издавался в 1875, 1876, 1883–1893 гг.
- 5 *Субботин Н. И.* Летопись происходящих в расколе событий // Братское слово. 1875. С. 332–352; 1876. С. 71–78; 196–224.
- 6 Там же. 1875. С. 350.
- 7 Там же. 1876. С. 210.
- 8 Там же. 1892. № 5. Март. С. 337–338.
- 9 Там же. № 10. С. 796–813.
- 10 *Марков В. С.* Переписка проф. Н. И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1865–1904 гг.). М., 1914. С. 561–562.
- 11 И. Е. Троицкий (1832–1901), византист, историк церкви. Как один из лучших знатоков истории и современного состояния Восточной церкви, Троицкий являлся ближайшим советником К. П. Победоносцева по восточному вопросу. Вместе с тем он явился идеологом внешней политики Русской церкви в правление Александра III и в своих опубликованных и неизданных трудах дал ее детальное обоснование с точки зрения канонического права. Архив И. Е. Троицкого хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (Ф. 790) и в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга (Ф. 2182). См.: *Пальмов И. С.* Памяти профессора Ивана Егоровича Троицкого // Христианское чтение. 1903. Май. С. 677–701; *Герд Л. А.* И. Е. Троицкий: по страницам архива ученого // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге (в печати).
- 12 О Г. П. Беглери см.: *Φορόπουλος Ν. Α. Βεγλέρης Γεώργιος // Θρησκευτική καί Ηθική Εφικλαπαιδεία. Αθήναι, 1963. Τ. 3. Στ. 797; Герд Л. А.* И. Е. Троицкий...
- 13 Архив И. Е. Троицкого, хранящийся в ОР РНБ, не прошел окончательную обработку, поэтому мы даем ссылки на материалы без указания номеров дел и листов.
- 14 Русские монахи-келлиоты с Афона, проживавшие в Константинополе, вызывали сильное недовольство русского Синода как своими финансовыми, так и политическими махинациями. По мнению И. Е. Троицкого, русское посольство в Константинополе должно положить конец их позорной деятельности и выслать их в Россию в распоряжение духовных

- властей (Записка К. П. Победоносцеву от 7 января 1891 г. ЦГИА СПб. Ф. 2182. Оп. 1. Д. 164. Л. 4).
- 15 В будущем — видным старообрядческим писателем и публицистом, братом Ф. Е. Мельникова.
- 16 *Марков В. С.* Переписка Н. И. Субботина... С. 565.
- 17 Письмо В. Мельникова и протокол Синода по копиям из архива Субботина изданы В. С. Марковым: *Марков В. С.* Переписка проф. Н. И. Субботина... С. 565–568.
- 18 Ὑπό ἀρχῆς. Γέρμανου Συναΐτου. Σύνοτος πραγµατεΐα. περί του σχίσµατος των πασχόλων και περί τινῶν αἰρέσεων εν Ρωσσία.
- 19 Летопись происходящих в расколе событий // Братское слово. 1892. Август. № 11. С. 66–67.
- 20 *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1997. Т. 2. С. 177–183.
- 21 Особенно очевидна эта непоследовательность при сравнении с заявлением самих старообрядцев, будто Амвросий бежал от своего патриарха как от заблуждающегося (по 15-му правилу Двукратного собора). См.: *Мельников Ф. Е.* Краткая история... С. 351. Чего же искали старообрядцы у не менее «заблуждающихся» его преемников?

О. С. Данилова
(Екатеринбург)

Французские «славянофилы» конца XIX — начала XX века

Славянофильская идея как идея самобытности российской истории всегда была имманентной составляющей духовного мира России. Зародившаяся прежде исторического славянофильства, она получила от него только имя. В истории межкультурного взаимодействия высвечиваются иной раз феномены, для которых непросто подобрать подходящую характеристику, поскольку они вступают в противоречие с устойчивыми стереотипами. Именно к этой категории относится и «французское славянофильство». Близкое своими подходами традиционному первородному славянофильству французское отличается весьма существенными особенностями, которые усиливаются исторической ролью данного течения как фактора идейно-политической поддержки франко-русского союза конца XIX — начала XX в.

Осознанная потребность современной социальной теории России в разработке концепции органичного развития общества определяет актуальность более широкого осмысления славянофильского наследия. Всякий раз, когда в связи с очередным историческим поворотом актуализируется вопрос о будущем и соответственно обостряется проблема ценностной ориентации общества, невольно происходит обращение к историософской концепции славянофильства. Сам по себе вопрос о путях развития российского государства, рожденный и облеченный в философскую форму славянофилами и западниками и ставший яблоком раздора между ними, никогда не превращался в чисто риторический, его значимость и актуальность в масштабах страны возрастает в переходные и переломные для нее этапы. Однако если рассматривать непосредственно термин «славянофильство» (славянолюбие) не с историософской, а с семантической точки зрения, то он, очевидно, не сводится к чему-то исключительно российскому.

Строго говоря, под славянофильством понимается, прежде всего, мировоззренческая позиция, обоснованная специфическим пониманием путей развития России. Эта исходная данность при определении славянофильства отошла на второй план, поскольку в историографии утвердилось использование термина преимущественно как имени нарицательного. Славянофильская идея по сей день остается составляющей духовного мира. В современном идеологическом мно-

гоголосье можно различить элементы преемственности, восходящие к основам славянофильства, но это более свойственно религиозно-богословской тематике, само же понятие сохраняется в основном в терминологии академических штудий.

Оригинальность славянофильской концепции была существенным фактором влияния на формирование воззрений многих умов, не избежали его и западные интеллектуалы. В частности, во Франции в XIX веке прослеживаются признаки зарождения прославянофильского направления общественной мысли. Они возникают отнюдь не в спорах о путях развития России, а выкристаллизовываются в общих подходах к истории человечества под непосредственным воздействием силовых линий интеллектуального поля Франции конца XIX — начала XX в. Французское славянофильство сыграло свою главную роль отнюдь не в идейно-политических баталиях эпохи, его коронная партия — становление и развитие классической французской славистики. Само понятие французского славянофильства было введено в оборот представителями французской школы славистики, исходившими из анализа концептуального наследия отцов-основателей. Самое широкое распространение этот термин получил применительно к личности П. К. Паскаля (1890–1983) — члена французской военной миссии в России 1916–1918 гг., попутчика большевизма в его романтический период, сделавшегося после возвращения на Родину в 1933 г. одним из светил французской славистики. Особенности духовного саморазвития снискавший парадоксальный титул «христианского большевика»¹, он более тяготел к типу русского интеллигента, нежели европейского интеллектуала.

Как истинный славянофил, Паскаль вдохновлялся в своих исканиях идеей совершенствования общества и индивида в контексте христианских ценностей. Под впечатлением мыслей В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева, француз-католик видел в России избранницу истории, страну христианскую в высшем смысле. Людовик Нодо, которого судьба свела с Паскалем в революционной России 1918–1919 гг., имел все основания уже в конце 1920 года сделать вывод, что Паскаль примкнул к большевикам на почве славянофильства. «Святая простота, — утверждают все, кто с ним разговаривал, — ...он большевик в силу русомании, колоссальный размах революции показался ему знаком всемирной роли, которую судьба отвела России»². Франсуа Фюре в своей книге «Прошлое одной иллюзии» охарактеризовал Паскаля следующим образом: «Пьер Паскаль являет собой странный феномен — французский славянофил. Он любит Россию как страну, сохранившую дух соборности, то есть христианства»³. В свою очередь ученик Паскаля — Жан Лалуа в предисловии к изданию днев-

ников своего учителя напишет: «Он, несомненно, славянофил. А кто из нас не таков? Россия — безбрежный океан земель, бушующий как море, одни подавляют эмоции критикой, другие их сублимируют. Но ощущают все одно и то же»⁴. Единомышленник Паскаля, видный французский ученый Андре Мазон следующим образом объяснял решение своего собрата встать на сторону большевиков: «Пьер Паскаль не колебался. Для него речь шла лишь о выборе между двумя решениями: или реформы на западный манер в духе Петра Великого, или все-таки реформа чисто русская, в общинном духе, как ее задумывали наиболее смелые славянофилы, и тот же Герцен в его последние годы и, прежде всего, такая, которую воображали левые революционеры из общества „Скифы“ и Александр Блок в поэме, где он ставил Христа впереди „Двенадцати“, ставших солдатами революции»⁵.

Еще один ученик Паскаля, ныне один из самых известных франко-швейцарских славистов — Жорж Нива, так же причислил своего учителя к славянофилам. «Он настоящий антипод Кюстина, славянофильство Паскаля идет вразрез с традицией высокомерного, легковесного презрения к русскому абсолютизму и русской азиатчине, столь богато представленной во все времена от Вольтера и Кюстина до Тибора Самуэли и Ричарда Пайпса. Паскаль далеко не первый французский славянофил. Леруа-Болье своей великолепной работой „Царская империя и русские“ (1881) положил во Франции начало новому подходу — уважению, вдумчивому изучению, дружескому проникновению. Этот подход, усвоенный аббатом Порталем и сочетавшийся со страстным интересом к соединению церквей, каким его пророчески предвидел Владимир Соловьев в 1886 г., создал вокруг лазаристов французскую славистическую школу, поражающую своей энергией, точностью и оригинальностью. Остальное было делом классической культуры, привитой Паскалю Эколь Нормаль, его отращения к французскому буржуа и его открытия „русской крестьянской цивилизации“. Все мы, ученики Паскаля, сознательно или бессознательно, унаследовали нечто от тройного „снаряжения“ слависта — от точного историзма Леруа-Болье, от славянофильства аббата Портала и его учеников, от „идейности христианского большевика“ Паскаля»⁶.

Появление подлинных шедевров славистики — трудов Анатолия Леруа-Болье и Пьера Паскаля стало апогеем интереса к изучению России и ее истории, хотя тяга к изучению русского языка и литературы во Франции наблюдается уже задолго до заключения франко-русского союза 1884 г. Основанный в 1829 г. журнал «Revue des Deux Mondes» стал главным рупором в сближении двух стран. С 1840 г. там публикуются переводы Пушкина, Гоголя, романы и рассказы

Тургенева, Толстого, Чехова. Бесспорно, русскую тематику в содержании журнала дополняли сочинения Мельхиора де Воюэ (отрывки из «Русского романа», 1886). С момента прихода в журнал А. Леруа-Болье он становится лабораторией изучения российской истории и литературы. В начале XX в. там появляются его статьи «Между двух берегов. Россия перед третьей Думой», «Новая Россия и религиозная свобода» и пр. Журнал частично публиковал отрывки из книги Болье «Царская империя и русские». С середины 80-х гг. во Франции развернулось целое соревнование среди издательств за выпуск переводов русских художественных книг. С 1881 г. книгоиздатель Леру начинает издавать «Славянскую библиотеку», издательство Альбера Савина посвятило себя непосредственно изданию книг о России. Одновременно с этим интересом Луи Леже открывает в Париже кафедру славянской литературы Коллеж де Франс. В 90-е гг. возникает ряд научных обществ русофилов («Societe franco-russe») и русофильски настроенных периодических изданий («Revue des etudes russes»).

Глубокое и всестороннее исследование истории и наследия французского славянофильства конца XIX — начала XX в. — это дело будущего. Данная статья ограничивается задачей постановки вопроса. Исходной гипотезой выступает правомерность термина «французское славянофильство». Анализ наследия двух вариантов славянофильства (французского и русского) позволяет говорить об их мировоззренческом сходстве. Их можно, и даже необходимо соотносить, потому что именно на фоне славянофильства как идейно-политического течения России XIX в. можно выделить особенности становления во Франции интеллектуального направления славянофильского толка, тем более, что творчество русских мыслителей, их труды и концепции (а в некоторых случаях личные контакты) выступали базовой идеологической предпосылкой становления взглядов французов.

Анатоль Леруа-Болье, Фернан Порталь, Шарль Кене, Альбер Грасье, Поль Буайе, Жюль Легра, Андре Лирондель, Андре Мазон и Пьер Паскаль — это далеко не полный список французских умов, чьи искания тематически совпадали с кругом проблем, очерченным классическим славянофильством: история, пути и перспективы развития российского общества, мораль, религия и вера, человек и Бог. Они также предложили свое видение во многих областях: социального устройства общества, идеала нравственного образа жизни человека, религиозного мышления как определяющего в осмыслении Бытия.

Принципиальное отличие французского славянофильства от первородного русского, отстаивавшего идею коренной противоположности западной и восточной христианских цивилизаций, сводится к

тезису о том, что Россия есть неотъемлемая часть европейской цивилизации. Это исходное положение французских славянофилов, блестяще обоснованное в поздних, сорбоннского периода трудах Паскаля, к концу XX в. вошло в качестве бесспорного в классические произведения французского исторического синтеза⁷.

Зарождение и расцвет французского славянофильства совпадает с периодом сближения двух великих держав и заключением франко-русского военно-политического союза. При всем внимании отечественной историографии к данному этапу истории франко-русских отношений, исследуются главным образом моменты политического и дипломатического становления союза, а «французское славянофильство» как его интеллектуальная предпосылка в лучшем случае только обозначено. Между тем, историческую роль данного явления трудно переоценить. Оно не только оказало влияние непосредственно на становление союза двух великих держав и сыграло стабилизирующую роль в период его существования, но и стало позже одним из факторов позитивного отношения определенной части прославянофильски настроенных французов к большевистской революции 1917 г.

Французское славянофильство рубежа веков задавало принципиально новый тон в великом диалоге между русской и западной культурами, развертывавшемся с XVIII в., по сути явившись логическим ответом на русофобские настроения, долгое время господствовавшие в Европе. Традиция презрения к «русской азиатчине», заложенная острым пером А. Кюстина, уже не отвечала интеллектуальным потребностям углубления взаимопонимания в свете надвигающегося сближения Франции и России.

Астольф де Кюстин (1790–1857), утверждал, что у России нет будущего, так как русские от века не знают свободы, а где ее нет, нет души и правды: весь русский народ опьянен своим рабством до потери сознания. Вывод Кюстина прост — нигде, кроме России, не мог бы возникнуть подобный государственный строй («рабы рабов»); деспотизм здесь — основа всего, и он «согласуется с духом народа». Форма правления, соединяющая в себе недостатки демократии и деспотизма, и страна «немых и страшящихся», по Кюстину, достойны друг друга. Он иронизировал по поводу страны, в которой немислимо счастье, ибо человек по природе своей несчастлив без свободы. Несвобода — вот причина всех бедствий России, хотя все говорит о природных способностях «угнетенного народа». «Мысль о том, чего бы мог достичь этот народ, если бы был свободен, приводит меня в бешенство», — писал Кюстин, но русский народ достоин своего ярма: тирания есть создание повинующегося ей народа; Россия — страна похороненных заживо, «пустыня без покоя и тюрьма без отдыха»⁸. Непостижимый

славянский характер, по нему, пребудет вечной стеной между Россией и Францией. Знаменитая книга А. Кюстина «Николаевская Россия и русские в 1839 году» была расценена российской общественностью как клевета. Реакция французов была несколько иной (она, пожалуй, тогда и не могла быть другой). По незнанию и нежеланию (а иногда невозможности) узнать ситуацию доводы соотечественника были приняты за истину и стимулировали крайне негативное отношение и к режиму, и к народу Российской империи. И в начале 80-х гг., как и сто пятьдесят лет назад, сочинения Кюстина находятся в гуще общественной полемики: «Предупреждение Кюстина, адресованное европейцам, отнюдь не утратило силы: Россия меняет хозяев, но остается все той же»⁹. Подобная точка зрения не редкость в научном обороте Франции и конца XX в. Однако в свое время была все-таки предпринята попытка постичь эту неизвестную страну и загадочную русскую душу, это сделали именно французские славянофилы.

В 80-х гг. XIX в. в отношениях французов к России многое изменилось. Россия вторглась в сознание французской интеллигенции, да и среднего француза вообще, уже не только как могучая военная держава, от которой немало зависело в разрешении долголетней франко-германской вражды, но и напоминала о себе там, где еще совсем недавно это могло казаться неожиданным и почти невероятным. Военная катастрофа 1870–1871 гг. породила во Франции серьезное внимание к тому, что делается за границей. Оно было обращено на все крупные европейские страны, в том числе и на Россию¹⁰. Возлагавшиеся на нее надежды, первые признаки намечавшегося сближения с ней придали изучению России особый интерес. По существу, французы должны были открывать почти неизвестную им землю. Само время поставило под вопрос изложенную Кюстином концепцию. До этого момента научного изучения российской действительности во Франции практически не было. Мемуарные сочинения, представленные туристическими записками или умозрительными философскими рассуждениями, весьма искаженно изображали действительное состояние России и не могли ни в коей мере служить опорой для ее понимания. Такая любительская информация не могла больше удовлетворять серьезного читателя, и исследование пришлось начинать заново: другими методами и способами. Так в корне изменила русофобскую славянофильская традиция.

«Свет с Востока» — Россия — была объектом применения упущенных возможностей Запада, своей мессианской идеей она привлекала на рубеже веков многих французских интеллектуалов: ученых-филологов, историков, искусствоведов, литераторов и католических мыслителей. Они, занимаясь проблемами славяноведения, открыли миру

духовные и нравственные богатства славянской цивилизации и русского народа, бывшего дотоле «вещью в себе» для Западной Европы.

Неверно полагать, что только франко-русский союз послужил причиной возникновения французского славянофильства как направления общественной мысли Франции. Среди разнообразных ценностных систем, оказавших влияние на становление теорий и взглядов ведущих представителей французского славянофильства, особо отчетливо прослеживаются идеи консерватизма, «французского католического возрождения», христианского социализма, экуменизма и, конечно же, российского славянофильства.

К непосредственно философским корням французского славянофильства можно отнести консерватизм, основные постулаты которого сложились как ответ, реакция на революционные и просветительские идеи XVIII в. Явно уловимое сходство взглядов славянофилов с консерваторами выразилось в идейной приверженности к крайне правому его направлению, получившему название — контрреволюционное или традиционалистское. Развитию и превращению данного крыла течения в относительно последовательную систему взглядов способствовал вклад таких видных мыслителей, как де Местр и де Бональд, создавших идеализированный образ «христианской цивилизации»¹¹. Показателен тот факт, что рассматриваемые представители французского славянофильства сами в своих работах ссылаются на прямую или косвенную приверженность идеям консерватизма. Так, интересуясь политической, экономической и социальной жизнью общества различных стран, как мыслитель Леруа-Болье сформировался под влиянием творчества двух мэтров французской исторической науки и в то же время представителей консерватизма — Алексиса де Токвиля и Ипполита Тэна. Ученик А. Леруа-Болье — Пьер Паскаль соответственно впитал в себя консервативные идеи как от своего учителя и его вдохновителей, так и непосредственно от представителя контрреволюционного консерватизма Ж. де Местра. Первый приезд Паскаля в Россию был связан с написанием диссертации о Ж. де Местре, интерес к которому он проявил не случайно. Жозеф де Местр XVIII–XIX вв. был, в какой-то мере, прообразом Паскаля начала XX в.: оба они покинули когда-то Францию в надежде найти Новый мир, соответствующий их идеалам, прежде всего, с религиозной точки зрения Царства Божьего, как неудавшейся мессианской идеи их родной Франции.

Содержание творчества Местра — это, в первую очередь, полемика с революцией и ее идеологией. Исходя из концепции Града Божьего и истории как осуществления Великого Плана, он видел смысл революции не в ней самой, а за ее пределами. Политическая революция явля-

ется лишь второстепенным мотивом великого плана, который разворачивается перед нами с грозным величием¹². Революционному обществу, возникшему в результате исторической активности масс, вооруженных определенной концепцией общественного устройства, принципу сознательной реорганизации существующих порядков он противопоставляет образ общества, формирующегося органически в ходе исторического процесса, согласно Божественному Плану, и проникнутого трансцендентным началом как составляющим его первостепенную ценность. Французская революция — это дело Божественного провидения, ведь Франция должна встать во главе Европы, но на деле оказалось, что она распространила нечестие, отрицая верховенство Папы, и устремилась к установлению независимости от Бога. А без него революция гибнет. Эта мысль, в свое время высказанная и Андреем Шептицким, близка и Паскалю: «...говорит, что Россия гибнет не от революции, а от революции без Бога, на французский манер»¹³. Задолго до взятия власти большевиками, в июле 1917 г. единственно верным путем революции Паскалю видится следующий: «Социализм будет истинным и практическим только с христианизмом»¹⁴. А уже в декабре того же года ему приходится констатировать: «Петроград сегодня представляет собой небывалую сцену. На ней разыгрывается дуэль двух обществ: нынешнего и завтрашнего. Понять друг друга они не могут, они расположены в разных плоскостях. Они не знают общей почвы, потому что помимо самих себя они не признают ничего. Можно было бы найти общую почву, ибо есть нечто Высшее — Церковь, но ни те, ни другие не желают ее признавать, а потому оба обречены: одно — на гибель, другое — на неудачу»¹⁵. Кому, как не французу, познавшему горькие уроки Французской революции «без Бога» было видеть утопию русской «революции народа и для него».

«Размышления о Франции» (1796) Местра — классический пример историцистского подхода, где закономерность исторического явления восходит к высшей супердоминанте — Божественному закону, а национально-государственному организму придается функция инструмента исполнения Божественного Плана. Его провиденциализм (представление о том, что хаотичные изменения подчиняются высшей предустановленной логике) идет от Боссюэ и его «Рассуждений о всеобщей истории», которая представляет собой осуществление воли провидения. У него же, считавшего, что монархия — лучшая форма выражения чаяний различных слоев общества, заимствована идея «интегрального абсолютизма», трактуемая Местром как идея равновесия интересов. «Жозеф де Местр начал свои „Рассуждения“ там, где Боссюэ завершил свое „Рассуждение о всеобщей истории“»¹⁶. Знаменитая фраза, открывающая эссе Местра: «Все мы привязаны к престо-

ду Всевышнего гибкими узами, которые удерживают нас, не порабо-щая»¹⁷, есть местрианский вариант метафоры, которую Боссюэ развил в своем заключении: «Бог с самых великих высот небесных держит бразды всех царств; все сердца в его длани: то он удерживает страсти; то он отпускает узду; и этим он возбуждает весь род человеческий»¹⁸.

Не избежал провиденциалистского влияния Местра и Боссюэ и Пьер Паскаль. Ж. Б. Боссюэ и его эпохальное произведение стали для него одним из главных стимулов изучения российской действительности. Вот как сам Паскаль описывает себя в то время: «Я еще не был по-настоящему университетским человеком. Не знаю, стал ли впоследствии, но в ту пору я был выпускником Эколь Нормаль — и только! С идеями, не вполне университетскими, вроде того же само-го интереса к России. Меня очень занимала идея соединения церквей. Вот почему меня очень привлекала религиозная сторона России. В целом и по сути к религии меня привел Боссюэ. Идея соединения церквей добавилась к моей прежней религиозной позиции, идущей от Боссюэ»¹⁹. Леруа-Болье и Паскаль ориентировались на тезис Боссюэ о том, что «история представляет собой осуществление воли провидения»²⁰. Не зря Паскаль, следуя мысли своего идейного вдохновителя, скажет в отношении Революции 1917 г., которая должна была стать воплощением воли провидения, что «русская революция, какой бы ни была реакция, которая может последовать, будет иметь и огромное значение, как революция 1789 г., а может быть даже большее: это не просто событие, это эпоха, и Боссюэ, несомненно, начал бы с этого главу своей „Всемирной истории“»²¹.

Местр привлекал Паскаля в дореволюционный период его духовного становления как ярый сторонник монархической власти — единственно наилучшей форме правления для народа. Будущий «попутчик большевизма» Паскаль, как свидетельствует его «Русский дневник», подобно Местру отстаивал монархическую идею вплоть до февраля 1917 г. «Нынче у Дейбнеров защищал императора и режим... Я, должно быть, оставил необычное впечатление: француз, проповедующий абсолютизм и лоялизм в споре с русскими... Я защищал их, как мог, думаю, мне это удалось»²².

Из рассуждений Местра видно, что «толкование революции и последующий идеал политического устройства де Местра обнаруживают не только мотивы трансцендентализма как попытки обоснования суждений и реальной политической программы с помощью идеи высшего закона и мирового предопределения; но и инструментализма как приема, с помощью которого явления социальной действительности рассматриваются в качестве средств осуществления великого назначения истории; а также социального мессианства, когда

Франция получает значение главного инструмента исполнения универсального замысла»²³. Аналогичные рассуждения, только касательно России и ее роли в истории, можно встретить в работах и дневнике Паскаля.

Религиозные корни французского славянофильства щедро оросили воды «французского католического возрождения» — религиозно-нравственного течения конца XIX — начала XX в., оживлявшего мотивы янсенизма и галликанства, для которого были характерны искания в русле антикапитализма и христианского социализма. Изначально главным источником идеологии «католического возрождения» стал страх, но не страх перед силами природы, рождавший религию в древние времена, а страх «перед слепой силой капитализма»²⁴. Так, один из ведущих католических публицистов Эдуард Род писал: «После 1870 года, в обстановке ненависти и недоверия, обусловленной бедствиями войны с внешним врагом и войны гражданской, в обстановке тоски из-за множества открытых вопросов, решения которых не предвидится, в потрясенной до основания Западной Европе ступила тяжелая и нездоровая атмосфера, чрезвычайно благоприятная для расцвета философии отчаяния»²⁵.

Атмосферу, в которой билась в конце XIX — начале XX в. католическая мысль Франции, современники определяли формулой Тертуллиана: «Изгнанники в родной стране»²⁶. Речь шла о том роде маргинализации, к которому католики были принуждены политической, социальной, идеологической и научной эволюцией своего времени. Это были годы, когда воинствующий антиклерикализм, основанный на идеях Просвещения и вольтерьянства, завершил дело Французской революции секуляризацией в годы Третьей республики. Годы решающих побед антиклерикализма: роспуск религиозных орденов и конгрегаций, разрыв отношений с Ватиканом, захват церковных имуществ, прогрессирующая дехристианизация народа... У католиков возникло чувство, что они вновь переживают Революцию. Католическая «L'Univers» 28 мая 1880 г. писала: «Революция есть зло, и даже когда она творит что-то похожее на благо, то, вникнув в суть, можно обнаружить зло, ибо, в конечном счете, она следует побуждению, исходящему от врага рода человеческого»²⁷.

«Католическое возрождение» стало интеллектуальной реакцией на «повторную Революцию». Оно выразилось в волне новообращения в католичество целого ряда представителей интеллектуальной элиты Франции: Леон Блуа, Поль Верлен, Шарль Гюисманс, Поль Клодель, Жак Маритен, Эмиль Боман, Франсис Жамме, Шарль Пегги. В то время как официальный католицизм встает на путь модернизма, намереваясь придать религии современную и наукообразную

форму, интеллектуалы-неофиты культивируют то, что считали самым «католическим», выдвигая абсолютно противоположные лозунги и апеллируя не к логике, а к откровению и догме. Этим можно объяснить и непреодолимую тягу к православному мистицизму. Общее для них, по выражению Франсуа Лебрена, «диссидентов индустриальной цивилизации»²⁸ — отказ от мира, который они не в силах изменить, уход во внутреннюю жизнь и молитву; в ностальгию по Средним векам (Гюисманс, Пеги), по строгостям и духовности монастырского служения (Гюисманс, Клодель), по моррасовской монархии (Маритен). Все эти мотивы отчетливо прослеживаются в бумагах П. Паскаля, сформировавшегося как личность в интеллектуальной атмосфере «французского католического возрождения».

«Французское католическое возрождение» с его надеждой противостоять дехристианизации за счет прикосновения к сохранившейся в православии частицы неповрежденной души мирового христианства стало питательной средой экуменизма. На рубеже веков экуменизм оставался чистой интенцией — большинство считало невозможным, да и ненужным соединением церквей. Сторонники, наоборот, говорили, что христианство является единой духовной основой западноевропейской и евразийской культур и при том, по словам И. С. Аксакова, существенным содержанием русского национального типа. «Россия призвана явить новый культурный исторический тип, который примирит в себе Восток и Запад на православно-славянской основе»²⁹. Иначе говоря, Вселенское христианство, очищающее и примиряющее в себе односторонние формы Востока и Запада — призвание России, ее нравственный долг. Идея была популярна и в Европе. Главным ее идеологом во Франции стал Фернан Порталь, основавший на улице Гренель в Париже центр по изучению России и перспектив соединения церквей. Воззрения аббата Порталья сыграли значительную роль в формировании личности Паскаля. Он говорил: «Следование в религии Боссюэ, открытие Владимира Соловьева („Русская идея“, „Россия и Вселенская Церковь“) обратили меня к идее Союза Церквей»³⁰. В 1917 г. Паскаль напишет: «Для русской церкви одно решение — обратиться к Западу, не протестантскому, как это сделал Петр Великий, а к католическому. Голова его в Риме, а сердце во Франции: России нужно и то, и другое. Обе стороны должны отбросить предрассудки и сблизиться духовно»³¹.

Главным лейтмотивом исследований французских славянофилов стали идеи русских славянофилов. Так, Леруа-Болье был лично знаком со многими славянофилами (особенно близко, конечно, с Ю. Ф. Самариным), постоянно цитировал работы основоположников этого течения — А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. «Он регулярно про-

читывал статьи И. С. Аксакова в газете „Русь“, но при этом тщательно дистанцировался от преувеличенного национализма — как в „аксаковском“, так и в „катковском» варианте»³². Но в общем и целом, рассуждения славянофилов дружественных стран во многом перекликались, некоторые были напрямую заимствованы у российских единомышленников. Особое влияние на французов оказали следующие постулаты.

1) Славянофильство — глубоко религиозное учение, рассматривающее церковь и православную веру как фундамент всех исторических и общественных реалий. Православие, по мнению славянофилов, сохраняя верховенство духовных ценностей над материальными, предопределяет развитие общества и формирует у русского человека его лучшие качества и своеобразие отечественной культуры. Это совпадает с мыслями П. Паскаля: «Цель церкви — Царство Божие на Земле, иначе в ее существовании нет смысла»³³. Православие в учении славянофилов — краеугольный камень, и Паскаль вторит им в своем понимании русской революции. «Я согласен с профессором Карташевым: без Бога ничего не построить, надо, чтобы Церковь сказала: „Социалисты, я согласна с вами о целях истины и справедливости. Я желаю, чтобы они были воплощены на земле, но вам не достигнуть этих целей без Бога, только я могу вам в этом помочь“»³⁴.

2) Антропоцентризм славянофильской концепции человека, непосредственно вытекающий из традиций христианской трактовки предназначения человека. «Человек — это его вера»³⁵, — утверждал И. В. Киреевский, а значит и реальное существование человека во всей его полноте, его место и отношение к окружающему миру должны ставиться в зависимость от духовной жизни индивидуума. Мнение Паскаля аналогично: «Русский народ самый проникнутый христианством... именно он более всего осознал человеческую слабость и особенно слабость индивида»³⁶.

3) Отсюда вытекает понятие «соборности» личности — понятие человека как особого существа, находящегося в единении с Христом и Церковью. «Соборность — это множество, объединенное силой любви в свободное и органическое единство. Только в соборном единении личность обретает подлинную духовную самостоятельность»³⁷. «В истории нашей Родины, — писал А. С. Хомяков, — идея единства общинного лежала всегда как основной камень всех общественных понятий»³⁸. Соборность в понимании русского мыслителя противостояла как индивидуализму, так и коллективизму. Представляя со-

бой единство во множестве, она оберегает человеческую общность и в то же время сохраняет неповторимые черты каждого.

4) Однако соборность трактуется славянофилами намного шире, залог ее осуществления — община как идеальная форма совместной жизни на христианских духовно-нравственных началах, как идеально-нравственный мир, внутри которого только и возможен подлинно нравственный субъект, гармонично сочетающий личностное и коллективное начало. Именно воплощенные в общине соборные начала, по мнению Хомякова, позволяют сочетать личные и общественные интересы. Община выступала в учении славянофилов материальным аналогом соборности. Причем этот идеал соответствовал и находил свое подтверждение в древнейшем славянском общественном институте. К. С. Аксаков писал: «в Древнейшей Руси было общественное, именно общинное устройство, — общинный быт... русская земля была изначально наиболее общественная (именно общинная) земля»³⁹. «Мир для русского крестьянина есть как бы олицетворение его общинной совести, перед которой он выпрямляется духом; мир поддерживает в нем чувство свободы, сознание его нравственного достоинства и все высокие побуждения, от которых мы ожидаем возрождения»⁴⁰.

5) Соборное сознание, определяющее русское национальное самосознание, также определяет и другой тезис славянофильства — о решающей роли народа. Россиянин, в представлении славянофилов, выступал носителем соборного, общинного духа, органично сочетающим личные и общественные интересы, соответствующий этическим традициям православной религиозности. При этом именно народ является «единственным и постоянным действователем истории»⁴¹. «Задача народа, — по утверждению Аксакова, — Царство Божие, соответствующая началу свободы христианства»⁴².

6) Мессианская идея славянофилов. Они надеялись на великую будущность России, которая воплотит в себе христианский идеал цельности жизни и пойдет дальше Европы по пути осуществления социальной справедливости. Русский народ должен выразить все духовные силы и начала, лежащие в основе Святой Православной Руси. «История, — говорил Хомяков, — призывает Россию стать впереди всемирного просвещения: она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал, а право, данное историей народу, есть обязанность, налагаемая на каждого из ее членов»⁴³. «Ее историческое предназначение в том, чтобы стать самым христианским из всех человеческих обществ»⁴⁴.

Значимым в данном тезисе является момент того, что Россия должна осуществить идеалы человечества путем осознания горького опыта Запада. «Хотя мы и отстали, — писал Хомяков, — при всем том мы имеем выгоды неисчислимы, будем двигаться вперед, занимая случайные открытия Запада, но, придавая им смысл более глубокий, или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными»⁴⁵. Паскаль пришел к аналогичным выводам на собственном опыте: «Тот, кто приедет сюда с западными предубеждениями, впадет в оцепенение. Россия есть истина завтрашнего дня»⁴⁶.

Пожалуй, эти тезисы и есть самые концептуальные, позволяющие говорить о схожести данных направлений общественной мысли.

Пьер Паскаль — ключевая фигура с точки зрения осмысления судьбы французского славянофильства. Вопреки тому, что «последним из славянофилов» иногда называли аббата Грасье⁴⁷, Пьер Паскаль, несомненно, считается последним в ряду французских славянофилов. Потому что именно о событиях Русской революции 1917 г. (непосредственным свидетелем и участником которых был Паскаль) разбились надежды славянофилов на идеальный мир, когда Царство Справедливости, логически, по их мнению, должно утвердиться с установлением большевистского режима, осталось утопическим идеалом, опровергнутым практикой революции. Судьба Паскаля стала олицетворением судьбы французского славянофильства, которое после интриги с большевизмом переходит в исключительно академические формы.

Другой вариант угасания французского славянофильства демонстрирует католический экуменизм в той его разновидности, которая культивировалась двумя созданными в 30-е гг. кружками под руководством учеников Фернана Порталья и Альберта Грасье⁴⁸. «Ассоциацию Фернана Порталья» возглавлял каноник Эме. Она состояла из выпускников Эколь Нормаль, лично знавших аббата Порталья, и в 30-е гг. существовала чисто номинально. Второй кружок возглавлял ученик аббата Грасье — Ив Конгар, знаменитый своей книгой «Разобщенные христиане» (1937). Более молодая и более активная, эта группа именовалась «Франко-русским собранием», проводила регулярные встречи, издавала бюллетень. Первые наотрез отказались объединяться со вторыми, а в годы Второй мировой войны, когда едва не погибла их уникальная библиотека с книгами, помнящими руки А. С. Хомякова, движение фактически заглохло. Свой рассказ об этом Ив Конгар завершает констатацией провала попыток воссоздания Ассоциации, несмотря на председательство Боссара, епископа Парижского⁴⁹. Экуменизм же перешел в стадию межконфессиональ-

ных структур. Но это уже не имеет непосредственного отношения к истории французского славянофильства.

Славянофильство, как и любое другое явление общественной жизни, имело свое начало и конец. Французское славянофильство тому не исключение. Равно как и западничество, славянофильство в России прекратило свое существование в 70-е гг. XIX в., главной причиной чему явилось резкое изменение социальной обстановки. «К 1861 году вопрос о будущем России, являющийся камнем преткновения для западников и славянофилов, был решен практически: страна вступила на путь капиталистического развития и на нее распространила влияние капиталистическая формация. Споры, столь занимавшие западников и славянофилов, отошли в прошлое, зато появились совсем иные проблемы. Оба направления исчерпали себя»⁵⁰. Таким образом, когда общество получает в контексте времени ответ на один из главных вопросов, занимающих умы интеллигенции, течение прекращает свое существование на данном историческом этапе. В отношении французского славянофильства переломным стал как раз 1917 год.

Зафиксированные в дневнике П. Паскаля слова Н. А. Бердяева, произнесенные накануне взятия власти большевиками, стали пророческими: «Полагаю, что актуально не крушение славянофильства или западничества, а того и другого одновременно, ибо начинается совершенно новая эпоха, признаки которой не определены, и небезосновательно... В сумерках — это означает бессилие людей сражаться с пустотой»⁵¹.

В данном случае направление общественной мысли истошилось в тот момент, когда трансцендентный путь развития российского общества оказался невозможным, свидетелем чему был сам Паскаль. Революция, по мнению славянофилов, должна была решить краеугольный вопрос: будет ли Россия развиваться по пути воплощения христианских ценностей, в результате чего на земле, именуемой Россия, установится царство равенства, добра и справедливости. Однако христианский шанс революции оказался утопией. Благими намерениями был вымощен путь в тоталитаризм, значивший не что иное, как крах славянофильской идеи. А Пьер Паскаль стал последним в плеяде французских славянофилов. Подвести черту под всем вышеизложенным можно пронизательной формулой Ж. Нива: «Выходец из страны и из социальной среды, ушедших далеко от христианства, Пьер Паскаль был христианским утопистом, однако из тех, кто между 1917 и 1919 гг. верил, что после двух тысяч лет ожидания Царство Божие утвердилось на земле, и эта земля называется Россия»⁵².

Примечания

- 1 *Niva G.* Rossie-Europe. La fine de Shisme. Lauzanne, 1993. P. 264.
- 2 *Naudeau L.* En prison sous la terreur russe. Paris, 1920. P. 171.
- 3 *Флоре Ф.* Прошлое одной иллюзии. М., 1998. С. 128.
- 4 *Laloy J.* Preface a Pascal P. Mon journal de Russie: a la mission militaire francaise 1916–1918. Lauzanne, 1975. P. 10.
- 5 *Mazon A.* Avant-propos // Revues des etudes slaves. Paris, 1961. Т. 38. P. 9.
- 6 *Нива Ж.* Пьер Паскаль или «русская религия» // Новый круг. № 1. 1992. С. 82.
- 7 Цит по: *Chaumi P.* La Civilisation de L'Europe classique. Paris, 1984. P. 414.
- 8 Цит по: *Кюстин А.* Николаевская Россия / маркиз де Кюстин. М., 1990.
- 9 *Brenner J.* Les Familles litteraires francais. Paris, 1981. P. 153.
- 10 См., например: *Бернар А.* Несколько особенностей панславизма во Франции // Славяноведение. 1998. № 5.
- 11 Цит. по: Французский консерватизм 19–20 вв. (критика зарубежной историографии): Сборник обзоров. М., 1989.
- 12 Цит. по: *Местр Ж.* Рассуждения о Франции. М., 1997.
- 13 *Pascal P.* Mon journal de Russie : a la mission militaire francaise 1916–1918. Lauzanne, 1975. P. 143.
- 14 *Pascal P.* Mon journal de Russie. P. 170.
- 15 Ibid. P. 247.
- 16 *Дарсель Ж.-Л.* Местр и революция // *Местр Ж.* Рассуждения о Франции. М., 1997. С. 214.
- 17 *Местр Ж.* Рассуждения о Франции... С. 11.
- 18 Цит по: *Дарсель Ж.-Л.* Местр и революция... С. 214.
- 19 *Niva G.* Rossie-Europe... P. 266.
- 20 *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. М., 1996. Т. 3. С. 514.
- 21 *Pascal P.* Mon journal de Russie 1916–1918. P. 247.
- 22 Ibid. P. 82.
- 23 *Дегтярева М. И.* Консервативная адаптация Жозефа де Местра: Дисс. ... д. и. н. Пермь, 1997. С. 19–20.
- 24 Цит по: *Никитин В.* Тернистый путь к истине // *Бернанос Ж.* Сохранять достоинство: Художественная публицистика. М., 1988. С. 8.
- 25 Цит. по: *Bessede R.* La crise de la conscience catholique dans la litterature et la pensee francaise a la fin du XIX siècle. Paris, 1975. P. 32.
- 26 Histoire des catholiques en France du XV^e siècle a nos jours / Sous la direction de Francois Lebrun. Paris, 1980. P. 407.
- 27 Ibid. P. 408–409.
- 28 Ibid. P. 434.
- 29 *Соловьев В. С.* Догматическое развитие церквей (в связи с вопросом о соединении церквей) // Bibliotheque slave de Paris. Collection Simvol № 5. 1994. С. 17.

- 30 *Pascal P.* Mon journal de Russie 1916–1918... P. 13
- 31 *Ibid.* P. 103.
- 32 *Niva G.* Rossie-Europe... P. 256.
- 33 *Pascal P.* Mon journal de Russie 1916–1918... P. 337.
- 34 *Ibid.* P. 313.
- 35 *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 276.
- 36 *Pascal P.* Mon journal de Russie 1916–1918... P. 235.
- 37 *Хомяков А. С.* Церковь одна // *Хомяков А. С.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 12.
- 38 *Хомяков А. С.* Примечание к статье Иванишева «О древней сельской общине» // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900–1914. Т. 1. С. 97.
- 39 *Аксаков К. С.* О древнем быте славян вообще и русских в особенности // *Аксаков К. С.* Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1860–1880. Т. 1. С. 572.
- 40 *Хомяков А. С.* Крестьянский вопрос // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 463.
- 41 *Хомяков А. С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // *Хомяков А. С.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 34.
- 42 *Аксаков К. С.* О внутреннем состоянии России // Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1860–1880. Т. 1. С. 44.
- 43 *Хомяков А. С.* По поводу Гумбольдта // Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900–1914. Т. 1. С. 173.
- 44 *Хомяков А. С.* О юридических вопросах // Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 337.
- 45 *Хомяков А. С.* О старом и новом // Собр. соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 470.
- 46 *Pascal P.* Mon journal de Russie 1916–1918. P. 281.
- 47 *Congar Y.M.-J.* Chretiens en dialogue. Contributions catholiques a l’OEcumenisme. Paris, 1964. P. XVII.
- 48 *Ibid.* P. XXIII–XXIV.
- 49 *Ibid.* P. XXIV.
- 50 *Сухов А. Д.* Компоненты русского либерализма: западничество и славянофильство // Актуальные проблемы русской философии XX века. М., 1987. С. 32.
- 51 *Pascal P.* En communisme. Mon journal de Russie. 1918–1921. Lausanne, 1977. P. 120.
- 52 *Нива Ж.* Пьер Паскаль или «русская религия» // Новый круг. № 1. 1992. С. 83.

М. А. Робинсон
(Москва)

Отделение русского языка и словесности в период реформирования Академии наук (1920-е годы): взгляд изнутри

Отделение русского языка и словесности или II Отделение Академии наук с момента своего возникновения в 1841 г. находилось внутри Академии в особом положении, оно имело, кроме общеакадемического, еще свой собственный устав¹. Особенность положения ОРЯС несколько десятилетий выражалась в его неравноправности² с I физико-математическим и III историко-филологическим отделениями. Начало расцвета научной и научно-организационной деятельности Отделения связывается с его ролью в праздновании 100-летия А. С. Пушкина в 1899 г. и с организацией в связи с ним при ОРЯС Разряда изящной словесности³. Следует добавить, что в достижении Отделением ведущих позиций в русской филологической науке огромна роль А. А. Шахматова, бывшего ближайшим сотрудником А. Н. Веселовского и сменившего его на посту председательствующего в Отделении в 1906 г. С конца XIX в. ОРЯС превращается в центр славистических исследований не только внутри России, но и занимает ведущее положение «в организации научной работы по славяноведению во всей Европе»⁴.

Революция и Гражданская война серьезно дезорганизовали деятельность как всей Академии наук, так и ОРЯС. Тяжелейшие материальные условия заставили некоторых членов Отделения покидать Петроград как на относительно краткое, как, например, В. М. Истрин, одно время проживавший в Серпухове, так и на продолжительное время, как В. Н. Перетц, несколько лет проведенный в Самаре. А. И. Соболевский навсегда покинул свою петроградскую квартиру и обосновался в Москве, лишь изредка выезжая на академические мероприятия. И, тем не менее, даже в таких условиях Шахматов и его ближайшие коллеги думали не только о выживании и спасении Академии от необдуманных «реформ» со стороны властей⁵, но и действительно необходимом ее реформировании, об организации ее жизни на общедемократических началах.

Предложения Академии были отвергнуты властями летом 1919 г. «ввиду несоответствия духу времени»⁶. Именно к этому времени относятся три письма Шахматова Перетцу. В них ученый описывал

как процедурные вопросы избрания новых академиков, так и намечал те отрасли знания, за счет которых необходимо было бы расширить круг интересов Отделения. О том, как все эти вопросы интересовали Шахматова, говорит то, что обозначенные проблемы с разной степенью подробности затрагиваются в письмах, написанных в течение трех недель августа 1919 г. Так, четвертого числа он сообщал Перетцу: «Между прочим, расширяем в проекте состав. Наше Отделение намечает пополнение себя представителями народной словесности (двумя), южнослав[янских] языков и литер[атур], западнослав[янских] языков и литер[атура]; русских древностей, этнографии (русской, и укр[аинско]-белор[усской]), малор[оссийского] языка и литературы. Конечно, вопросы не ставятся персонально, ибо самое избрание будет принадлежать не нам, а собраниям представителей соответствующих специальностей»⁷. В письме от 17-го Шахматов вновь возвращался к вопросу о новых членах Отделения, перечисляя их научную специализацию: «На очередь поставлена реформа Академии; мы поставили вопрос о расширении Отделения (слав[янские] языки, укр[аинский] язык и литер[атура], этнография, древности, византиноведение)»⁸.

Более подробно предлагаемую процедуру выборов Шахматов описывал в письме от 26 августа: «Как я вам писал, нам приходится думать о реформах. Реформа выборов, нами предложенная, состоит в том, что Академия намечает кандидата или кандидатов. Эти кандидаты баллотируются в избир[ательном] собрании, в состав которого входят представители университетов и других высших учебных учреждений и учебных заведений по соответствующей специальности. Такая система, б[ыть] м[ожет], лучше теперешней обеспечит интересы науки»⁹. Как мы видим, предлагавшиеся новшества принципиально меняли сложившуюся практику выборов новых академиков только членами Академии. Можно предположить, что такой демократизм не мог устроить власти, так как был ориентирован прежде всего на членов научного сообщества и никак не учитывал реалий нового политического устройства. А реальное положение академической жизни было довольно печально. В том же письме Шахматов кратко, но очень выразительно описывал положение дел в Отделении: «Вы спрашиваете, кто здесь у нас налицо из членов р[усского] отделения? Истрин, Котляревский, Никольский, Пальмов. Все мы пока здоровы. Собираемся редко»¹⁰.

Следующий, 1920 г., стал для дальнейшей истории Отделения поистине переломным, в августе умирает Председательствующий в Отделении Шахматов. «Отделение осиротело, — писал Перетц шестого сентября Истрину. — Кто будет его председателем? Историче-

ски — старейший по избранию. Но согласится ли А[лексей] Ив[анович] (Соболевский. — М. Р.)? Он вряд ли покинет Москву. Тогда — Вы?»¹¹.

Шахматов был не только выдающимся ученым и организатором науки, активно отстаивавшим права Академии как до, так и после революции, он являлся и безусловным моральным авторитетом во всем научном сообществе. Ученый обладал большим влиянием и в руководстве Академии, неохотно, но по мере необходимости он использовал и свои возможности в обращении к новым властям. Шахматова связывали давние отношения с управляющим делами Совнаркома В. Д. Бонч-Бруевичем, за которого до революции он не раз хлопотал, когда видный деятель большевистской партии подвергался арестам. После революции уже Шахматов через Бонч-Бруевича устраивал встречу Непременного секретаря Академии С. Ф. Ольденбурга с В. И. Лениным, а потом и хлопотал за Ольденбурга после его ареста, а до этого за арестованного А. И. Соболевского¹². Кстати, существует свидетельство, исходящее от того же Бонч-Бруевича, о том, что известие о смерти Шахматова произвело на Ленина сильное впечатление¹³. Дальнейшие события показали, что смерть ученого сильно ослабила положение Отделения внутри Академии наук.

Вслед за Шахматовым умирает И. С. Пальмов, в Отделении создается положение, которое в декабре 1920 г. Перетц в письме из Самары Истрину, заменившему Шахматова на посту председательствующего, характеризует как «безлюдье», предлагая активнее начать работу по подысканию и выбору в Отделение новых членов. В этом деле Перетц предполагал трудности самого разного плана: «Конечно, — писал он, — самым ценным кандидатом был бы все же М. Н. Спер[анский], но ведь он не поедет... да и к Акад[емии] относится довольно холодно. Но он был бы хорошим приобретением. Жаль, что славист-язычник, Кульбакин — за пределами досягаемости¹⁴. Он был бы вполне подходящим... Подумайте»¹⁵.

Кандидатура Сперанского оказалась бесспорной, и девятого апреля 1921 г. Истрин обратился к ученому с письмом, в котором общал: «Отделение русского языка и словесности АН выразило желание иметь Вас в своей среде и поручило мне спросить у Вас, согласны ли Вы подвергнуться баллотировке на должность академика. Отделение выражает надежду, что Вы найдете возможность переехать в Петроград и там принять непосредственное участие в делах Отделения. [...] Было бы хорошо, если бы Вы своим ответом не замедлили. Теперь процедура избрания в академики очень длинная, и даже первая инстанция может быть к лету выполнена лишь при условии ускорения»¹⁶. Не прошло и месяца, как четвертого мая Истрин уже поздравил Сперанского «с окончательным избранием в ака-

демики»¹⁷, тогда же в академики был избран М. Н. Розанов. Оба вновь избранных члена Отделения так и не переехали в Петроград, составив вместе с Соболевским группу академиков-«москвичей».

Состояние Отделения привлекало внимание не только его членов, но и людей, мечтавших когда-либо в него попасть, как, например, Н. С. Державина. Поздравляя 21 мая Сперанского, он отмечал: «Ваше вступление в среду академиков как нельзя более своевременное. Истрин — болен, Перетц, оставшийся без квартиры, собирается обратно в Самару. После смерти незабвенного Алексея Александровича Шахматова 2-ое отд[еление] замерло. Бодрится несколько Карский. Кажется, окончательно порвал с Петроградом и Ал. Ив. Соболевский»¹⁸.

Еще одним новым членом Отделения стал В. А. Францев, чье окончательное утверждение, в отличие от Сперанского, прошло не вполне гладко. Как сообщал Соболевский в ноябре 1921 г. Б. М. Ляпунову, жившему в Одессе: «Ак[адемии] Н[аук] был предложен В. А. Францев. Забаллотирован в Общ[ем] собрании. Потом стали просить предложить его опять, вышло-де недоразумение. Предложили, и он теперь прошел»¹⁹. В декабре Отделение пополнилось и новыми членами-корреспондентами, о чем Истрин сообщал Сперанскому: «В последнем заседании в члены-корр[еспонденты] выбраны — Орлов, Сиповский, Каринский, Абрамович, Ильинский (славист в Саратове) и Симоны»²⁰. Заочные же выборы Францева, выехавшего в 1921 г. в Чехословакию, для пополнения Отделения оказались неудачными. Ученый, по-видимому, искренне надеялся в начале своей эмиграции на возможность возвращения на родину, о чем он сообщал в письме, направленном Непременному секретарю Академии в феврале 1922 г. Францев, упоминая о трижды перенесенном им в последний год тифе, писал: «Горячо желаю быть возможно скорей в достоуважаемой Академической среде, но по состоянию моего здоровья я не могу осуществить моего желания немедленно. Всячески буду стараться исполнить его возможно скорее»²¹. Но надежды ученого вернуться и неоднократные попытки вплоть до «ультиматума» руководства Отделения вернуть Францева, продолжавшиеся еще почти два года, закончились ничем. В конце концов, Францев отказался от звания академика²².

Информация о деятельности и состоянии Отделения, распространявшаяся за пределами Петрограда и Москвы, была столь скудной, что коллега Сперанского, профессор из Нежина В. И. Резанов, даже в начале января 1922 г. спрашивал его: «Кто председательствует во II отд[елении]?»²³.

В сложившихся условиях Отделение не было способно выйти по составу на тот уровень, который намечал Шахматов, оно с трудом

могло лишь возмещать понесенные потери. К тому же стало очевидно, что Академия в целом не представляется властям чем-то очень ценным и необходимым, а гуманитарная ее часть, и в особенности ОРЯС как основной центр изучения национальной и славянской культуры — тем более. Даже предпринимались попытки материально ущемить положение членов II Отделения. В мае 1922 г. Ф. Е. Карский писал в Москву Соболевскому: «Живем довольно удовлетворительно, хотя по золотому обеспечению нас поставили разрядом ниже, нежели I и III Отделения (мы в IV разряде)»²⁴. Удивительным образом вновь появившееся неравенство напѳминало положение членов ОРЯС в середине XIX в.²⁵ И именно в мае 1922 г. на Академию наук обратило внимание Политбюро ЦК РКП(б). Вопрос об Академии был поднят Л. Б. Каменевым, который ознакомился с докладом вице-президента РАН В. А. Стеклова «Современное состояние научного дела Российской академии наук»²⁶, рисовавшим бедственное положение Академии. Было принято решение, содержащее как указание «хотя бы в минимальной степени» обеспечить Академию, с весьма странным добавлением — «с тем, однако, чтобы их низшие просветительные ячейки не были уничтожены, но чтобы сокращение пало, главным образом, на театр, искусство и пр.»²⁷. Это добавление дает основание утверждать, что «политическое руководство страны еще не отдавало себе отчета в значимости доставшегося ей в наследство научного учреждения России»²⁸. Летом того же года был создан Особый временный комитет науки, в который вошли такие партийно-государственные функционеры, как, например, А. И. Рыков, Ф. Э. Дзержинский, М. Н. Покровский; Академию представляли В. А. Стеклов, П. П. Лазарев и А. Е. Ферсман²⁹. Обратим внимание на то, что в академической группе не оказалось ни одного гуманитария. Летом же было принято правительственное решение: «Признать в принципе необходимым отпуск средств Академии Наук» и «Все расходы по содержанию учреждений и штатов Академии Наук выделить в смете Наркомпроса в особые литеры»³⁰.

Если «принципиальное» решение правительства никак не могло моментально отразиться на улучшении материального положения Академии и ее членов, то вообще проявленный властями интерес к делам Академии мог вызывать определенное беспокойство. Свидетельством той тревоги, которую испытывало руководство Академии в это время, служит обращение к новоизбранному члену ОРЯС Сперанскому от Истрина. Председательствующий в ОРЯС с некоторым неудовольствием описывал визит и разговор, который состоялся у него с Президентом и Непременным секретарем Академии в 20-х числах ноября 1922 г.: «На днях заявили ко мне Ольденбург и Кар-

пинский и „конфиденциально“ просили помочь в том важном деле, говоря, что без моей помощи им будто бы трудно найти выход. А дело будто бы в следующем. Под Академию начинают подкапываться, и подкоп прет из Москвы, где появляются гадостные статьи против Академии и даже брошюры, как напр[имер], молодого Тимирязева, доказывающего, что Академия не нужна. Это — во-первых. Во вторых — в декабре ожидается ревизия Академии, и ревизовать будет-де сам Лун[ачарск]ий. А потому акад[емический] акт 29 дек[абря] надо обставить так, чтобы всем было ясно, что Академия нужна. Одно из средств — это произнести соответствующую речь, но для этого дела годится речь только по естественным наукам, по физике или по химии, а никак не по наукам гуманитарным. Они бы так и хотели сделать, но их смущает-де то, как же они обратятся к новому члену Ак[адемии], т[о] е[сть] к Вам, с предложением поступиться своею речью в пользу, напр[имер], химика, и вот в этом-то они и просят моего посредничества. На такое посредничество я ответил согласием и откровенно скажу, что при настоящих условиях надо уступить. Я думаю, — и высказал это, — что если хотят Академию уничтожить, то такие уступки ее не спасут, но, конечно, можно опасаться, что такая речь, как Ваша, по своему содержанию может дать материал для нападков. Такого же мнения держится и Отделение, которому я докладывал все это дело. Речь Ваша может быть напечатана, напр[имер], в наших Известиях.

Хотелось бы, чтобы Вы согласились с приведенными доводами и сообщили бы нам свой взгляд. Общее мнение таково: приходится мириться с обстоятельствами»³¹.

Нагнетание беспокойства внутри Академии способствовало началу обострения отношений и внутри ОРЯС, тем более, что фактически действующих в Петрограде его членов оставалось всего четверо. В складывающейся непростой ситуации они по-разному видели перспективы дальнейшего существования Отделения. В связи с этим обозначились первые признаки будущего серьезного конфликта между Перетцем и Истриным. Интересно отметить, что в тот же день, 23 ноября 1922 г., когда Истрин писал Сперанскому, Перетц написал письмо Соболевскому, в котором он прежде всего охарактеризовал положение «первенствующего ученого сословия»: «Академия влачит существование, подобно „бедной, но благородной“ родственницы или приживалки (судите сами — мой сын — младш[ий] библиот[екарь] в дивизии получ[ает] и паек и сверх 100 м[ил]л[ионов], а академик — 95 м[ил]л[ионов] и т. п.). И это все еще ничего: от непр[еменного] секр[етаря] идет слух, что Академии угрожает тяжелое испытание, а м[ожет] б[ыть], даже закрытие. Пост[упил] слух о том, что будто бы

Академики — отжили свой век»³². Основным содержанием письма были размышления о принципиальных способах усиления позиций Академии в научном сообществе всей страны и конкретные предложения по расширению влияния ОРЯС путем увеличения количества его членов-корреспондентов. Перетц с определенной долей раздражения писал: «И вот на фоне таких унылых вестей, вместо того, чтобы всем ученым сплотиться и поддерживать друг друга морально, — вижу такую мелочность и интриганство, что тошно смотреть. Не знаю, согласитесь ли Вы со мною, но мне думалось, что именно теперь мы должны были бы связаться с широкими кругами ученого мира, не брезгуя провинцией: ведь число вакансий чл[енов]-корр[еспондентов] очень велико. Но Вас[илий] Мих[айлович] по капризу заявил сначала, что никого не надо выбирать, довольно, мол, и наличных. Потом, после увещевания Карского — уступил, но весьма своеобразно». Далее ученый, не скупясь на весьма резкие оценки поведения своих коллег, обрисовал ситуацию, возникшую с его предложением о возможной кандидатуре. «Не знаю, — писал Перетц, — какого Вы мнения о Лободе, но мы с Евф[имием] Фед[оровичем] предложили его в чл[ены]-корр[еспонденты] на своб[одное] место Сумцова (по нар[одной] слов[есности]); думая, что Л[обода] — хоть писал немного, но свое дело знает и школа у него хорошая: Дашк[евич] и Флор[инский]. И что же: Истр[ин] на дыбы, за ним, по доверию (ибо сам заявил, что ничего из трудов Л[ободы] не знает!) Никольский; баллотировка — и голоса пополам, т. е. результат отрицательный. Ведь за отъездом Котл[яревского] за границу — нас всего четверо. И я, как Катон, повторяю: Ваше присутствие по многим причинам было бы полезно для Отд[еления], потому что В. М. (Истрин. — М.Р.) — человек сварливый и совершенно не общественный — не объединяет, а разъединяет людей, работающих у одного дела. Благополучно выбрали все-таки Михайлова А. В. и Д. К. Петрова. [...] Мне очень хотелось бы знать Ваше мнение о Лоб[оде]: хуже он, чем Ильинский, Михайлов и др., которых мы выбрали в [нрзб.] и прошл[ом] году?»³³.

Перетцу еще не раз пришлось дополнительно информировать Соболевского о своем кандидате, причем важным моментом были не только его чисто научные достоинства, но общественно-политическое лицо. В декабре того же года ученый сообщал: «Насчет Лободы — скажу, что „дрянь“, т. е. ректор Киевского ИНО (Институт общественных наук. — М.Р.) — не сын Лободы, а лишь однофамилец, чем доставляет моему протезе немало неприятных минут»³⁴. Что имелось в виду под определением «дрянь», становится понятно из письма Перетца, продолжавшего хлопотать о своем кандидате и осе-

нию следующего, 1923 года. Ученый писал 18 октября Соболевскому: «У меня к Вам есть просьба: если будете писать Вас[илию] Мих[айловичу] (Истрину. — М.Р.) и если это не противно Вашим убеждениям и симпатиям, — предложите в чл[ены]-корр[еспонденты] Андр[ея] Митр[офановича] Лободу, ведь у нас не так много людей, чтобы не ценить ученого, работавшего 30 лет (в 1924 г. — 30-летие!) и ничего дурного не сделавшего. Записка у меня готова, но, боюсь, опять подведет Никольский (он и Вас. Мих. воображают, что Лоб[ода] — „большевик“) Н. В. в Киеве есть Лобода Н. И. такой марки, но он даже не родственник проф[ессора] А. М.!»³⁵. Перетцу удалось убедить своих коллег в непричастности члена Украинской Академии наук, ее вице-президента, к господствующей партии, и Лобода был избран в 1924 г. членом-корреспондентом Российской Академии наук. Эти выборы надолго запомнились ученому, и в августе 1925 г. он вспоминал в письме Сперанскому: «Лободу я с трудом провел в чл[ены]-корр[еспонденты]»³⁶. Острые дискуссии по поводу избрания тех или иных кандидатов не являлись чем-либо необычным и новым внутри Отделения. Следует, однако, отметить, что новые условия политической жизни страны и попытки реагировать на них зачастую приводили к тому, что обсуждения превращались в ожесточенные споры. Но споры вокруг кандидатуры Лободы не идут ни в какое сравнение с теми баталиями, которые предстояли в ближайшем будущем в связи с выдвижением в академики П. Н. Сакулина.

Литературовед, профессор Сакулин сразу после революции встал не только на путь сотрудничества с новыми властями, но и, вероятно, искренне пытался освоить и применить в научной работе новую марксистскую методологию. Благодаря своей советской ориентации Сакулин не только избегал тех увольнений, которым подвергались его коллеги, но и входил, а иногда фактически возглавлял руководство некоторых научных комитетов. Еще весной 1921 г. Н. Н. Дурново, описывая Истрину свои трудности с устройством на работу в Москве, сообщал: «В Университете по кафедре русской литературы уволены все профессора с ученой степенью кроме полубольшевика Сакулина (Сперанский, Михайлов, Шамбинаго, Орлов) [...] Понятно, что мне в таком Университете места не нашлось»³⁷. Очень невысокого мнения был Дурново и о профессиональной деятельности Сакулина. Ученому удалось, наконец, устроиться в Комитет по составлению общедоступного словаря русского литературного языка, и там появился Сакулин, который «постарался придать делу совершенно ненаучный характер»³⁸. Уже в 1922 г. Сакулин опубликовал труд с характерным названием, привлечший внимание научной общественности — «Русская литература и социализм».

Однако общей проблемой для всех членов Отделения стала перспектива его возможной ликвидации в рамках предстоящей реформы Академии. Причем ощущение, что ОРЯС непременно окажется под ударом, было как бы само собой разумеющимся. Об этом 17 декабря 1922 г. Перетц писал Соболевскому: «Мы живем в ожидании реформы Академии наук, о чем привез слух Ферсман. Говорят, что у Вас там под Академию подкапывается Лазарев, пользующийся большой популярностью на кухне. Не знаю, куда нас, 2-е отделение, денут при этих реформах. Хорошо еще, если бросят в объятия Ольденбурга; там, впрочем, мы будем в большинстве, если не расколемся, а увы — я эту тенденцию замечаю; В. М. (Истрин. — М. Р.) ставит себе целью противоречить из принципа — что делать!»³⁹. Под объятиями Ольденбурга Перетц подразумевал включение ОРЯС в состав III отделения, к которому в это время ученый относился как к наименьшему из зол. Само по себе стремление соединить II и III Отделения не было чем-то абсолютно новым для Академии. Еще в XIX в. предпринимались, правда безуспешно, попытки реформировать Академию, и наряду с другими возникала и упомянутая идея. В 1856–1857 гг. вопросами подготовки нового устава занималось несколько специальных комиссий, в их недрах возникали разные предложения, например, уничтожить должность председательствующего в ОРЯС⁴⁰. Специально был поставлен на обсуждение вопрос об объединении II и III отделений, но решено было оставить их в прежнем виде⁴¹. Новые опыты по реформированию Академии, также неудачные, были продолжены в 1864 г. Сделанные Комиссией предложения заставили многих академиков выступить со своими замечаниями, одним из которых было «не допустить присоединения ОРЯС в виде разряда к Историко-филологическому отделению»⁴². Все перечисленные попытки так или иначе ликвидировать ОРЯС ни к чему не привели, наоборот, с конца XIX в. оно заняло в Академии настолько прочные позиции, что ни у кого даже не возникало мысли о его упразднении.

Возрождение в новых условиях сходных идей и возможность подобного решения станет основной угрозой для самостоятельного существования Отделения и будет в дальнейшем вызывать бурные переживания как у самого Перетца, так и у его коллег. Причем действия руководства Академии абсолютно не пользовались у академиков ОРЯС доверием, и именно оно, а не власти, было главным объектом критики и недовольства. Вполне обоснованными были подозрения, что некоторые инициативы по ущемлению прав Отделения исходят не столько от властей, сколько от собственного академического руководства, опасавшегося за судьбу Академии и поэтому заранее готовому на уступки, предугадывающие желание властей. О таком отно-

шении ярко свидетельствует письмо Истрина от 6 января 1923 г., описывавшего сложившуюся ситуацию Сперанскому: «С нашим уставом вышла какая-то заминка. Наши заправила повезли его в Москву, но, возвратившись оттуда, упорно молчат. Злые языки говорят, что когда они заявили с уставом, то будто бы им сказали: „А кто Вас просил лезть с уставом? И ступайте Вы к чертовой матери! Не до Вас и не до вашего устава теперь!“ Правда ли или нет, не знаю, но только они ни гу-гу»⁴³.

В этом же письме Истрин делился со Сперанским планами по выбору новых членов Отделения, и впервые в таком качестве появляется фамилия П. Н. Сакулина. Следует отметить, что в данном случае он не воспринимается еще Истриным как реальный кандидат, достойный обсуждения. Председательствующего в ОРЯС гораздо больше волновала проблема с находившимся в Болгарии Н. А. Котляревским и возможным пополнением Отделения коллегами, специалистами по славяно-византийским древностям, профессионально близкими и ему, и Сперанскому. Итак, Истрин писал: «Нест[ор] Ал[ександрович] К[отляревский] прислал просьбу [об] отсрочке до июля, но ему послан ultimatum — вернуться в январе или быть отчисленным от Академии. Как бы он не выбрал последнее. То-то возрадуется Сакулин, которого в академики особенно усиленно подстегивает... Пиксанов. Уже не мечтает ли он и сам через Павла Никит[ича] попасть в академики? Теперь у нас идет речь о Лихачеве. Вероятно, и Ал[ексей] Ив[анович] (Соболевский. — М. Р.) будет доволен. Предвидится возражение со стороны Ольденб[урга], но мы его не спросим и на него не посмотрим. Как относится Ал[ексей] Ив[анович] к выборам Лаврова и Ляпунова»⁴⁴.

Практически тех же вопросов, связанных с пополнением Отделения, кроме перспектив Сакулина, о которых Перетц еще явно не знал, ученый касался в своем письме Соболевскому в апреле того же года. Из письма следует, что Котляревский к этому времени еще не внял ультиматуму Истрина, хотя пребывание его за границей было не безоблачно. «Котляр[евский] писал из Софии, — сообщал Перетц, — что его облаяли в тамошних газетах: „советский, мол, ученый почивает на лаврах“; он и вырезку прислал. Видно, не всех хорошо встречают за границей». Далее ученый информировал о том, что «Францев отказался приехать». Упомянул Перетц и еще одну попытку привлечь из эмиграции Кульбакина, кандидатуру которого он обсуждал с Истриным еще в декабре 1920 г. «Встает вопрос о слависте, — писал Перетц, — Истр[ин] писал Кульбакину, но приедет ли он — Господь знает». Специально останавливался в письме своему учителю Перетц и на разворачивании работы внутри Академии по подготовке

выдвижения Н. П. Лихачева, кандидатуры небесспорной для академического руководства, как было видно из письма Истрина Сперанскому. Ученый с явным удовлетворением сообщал о том, что удалось заручиться поддержкой влиятельного члена III отделения: «Еще новость: сам С. Ф. Платонов подговаривается, что, мол, если наше Отд[еление] выдвинет кандидатуру Лихачева, то и он поддержит... Давно ли это настроение у него? Конечно, Ник[олай] Петр[ович] этого едва ли ожидает»⁴⁵.

О возможной кандидатуре Сакулина Перетц узнал только осенью и сразу же высказал свое мнение в письме Соболевскому. «Из М[осквы] мне пишут знакомые, — сообщал Перетц, — в литер[атурно]-ученых кругах будто бы называют в качестве будущего академика — Сакулина. Я ничего не знаю — м[ожет] б[ыть], Истр[ин] с другими коллегами решили это „в частном совещании“, но меня это весьма удивляет; ведь у С[акулина] нет багажа, кроме его Одоевского, довольно посредственной диссертации. Впрочем, на свете все возможно»⁴⁶. Ученый не только не изменил своего мнения о научных достоинствах работ Сакулина, но с выходом новых работ этого исследователя только укрепился в нем. Но основное внимание ученого было привлечено к слухам, связанным с проектом нового Устава Академии. События вокруг него стали приобретать характер скандальной интриги. Судьба устава так волновала ученых потому, что подвергалось сомнению само право на существование ОРЯС как самостоятельной единицы. Очень остро реагировал на складывающуюся ситуацию Перетц, причем его возмущение вызывала активизация именно деятельности собственно академического руководства, и прежде всего Ольденбурга. 18 октября 1923 г. Перетц подробнейшим образом передавал Соболевскому свой разговор с видным членом III отделения, индологом Ф. И. Щербатским о заседании, состоявшемся в этом отделении. Все, что узнал Перетц, заставило его обратиться к Соболевскому с настоятельным призывом: «А Вам — и не только Вам, а всем Московским академикам — следует быть здесь». Из письма очевидно, что два академика очень обстоятельно обсудили как саму возможность, так и перспективы «объединения» II и III отделений Академии наук. Итак, Перетц писал: «Вот какой пассаж сегодня произошел. Иду по Невскому в Публ[ичную] Б[иблиотеку] — встречаю Ф. И. Щербатского — знаете? Он остановил меня и стал рассказывать, что-де вчера (среда, 17) в их 3-м отделении обсуждали, правда, без занесения в протокол, — вопрос о присоединении 2-го отд[еления] к ним! Я сразу заявил, что это совершенно бестактно — в стиле „modern“. Надо сначала спросить, желает ли II отд[еление] „присоединиться“; во всяком случае инициатива должна идти от нас, а не извне. Он со-

гласился, но сослался на то, что-де „слухи идут из Москвы“ о желании Правительств[ва] закрыть 2-е отд[еление], и эта мера — присоединение — придумана для спасения личн[ого] состава. Я объяснил ему, кто это присоединение задумал — еще в 1914 г. — и ведет интригу. Он — живя 2 года за границей — ничего не знал. Когда я ему указал на историческое и практическое значение автономии 2-го отд[еления], то он согласился со мною и признал, что действительно, 3-е — преимущественно (я сказал — исключит[ельно]) восточное, а 2-е — славянское, и как таковое имеет свое значение. Я указал, что при таком соединении окончат[ельно] погибнут Изв[естия] 2 отд[еления], Сборн[ик] — во всяком случае, как „инородное тело“ в 3-м отд[елении] они совсем захиреют и нам, и без того не имеющим возм[ожности] печататься, будут закрыты последние двери на воздух. Но у них, видимо, ведется деятельная агитация — в связи с пересмотром Устава Академии, о котором шла речь на 2-м (окт[ябрьском]) Общ[ем] Собр[ании]; сверху предлагают выработать новый Устав, а наши деятели „забегают“, стараясь понравиться». В некоторых замечаниях Перетца можно увидеть определенный упрек московским коллегам. Так, он отмечал, что «3 академика нашего отделения живут в Москве, а мы должны питаться слухами из канцелярии непрем[енного] секретаря — и слухами, без сомнения, злопыхательскими и провокационными. Я сказал Щербатскому: как Истр[ин], Карский, Никольский хотят — пусть так и решают, но я — останусь при особом мнении в вопросе о присоединении. И кроме того — я буду требовать, чтобы мне показали документальное подтверждение давления сверху, а не ссылались на „слухи“, особ[енно] если они фабрикуются в канцелярии бывшего министра, старающегося реабилитироваться пред новыми властями». Особо ученый просил Соболевского ознакомить с текстом письма Сперанского и М. Н. Розанова: «Пусть все будут предупреждены на случай „запроса“ о мнении. Хотя нынче, пожалуй, обойдутся и без таких галантностей»⁴⁷.

Надо отметить, что на этот раз Перетц напрасно сомневался в настроении как своих петроградских коллег, так и перспектив «запроса». Уже через четыре дня после разговора Перетца с Щербатским, 22 октября в ОРЯС поступил следующий документ с грифом «Весьма срочно» и за подписью и. о. Непременного секретаря Ферсмана: «Ввиду необходимости срочного составления нового устава Российской Академии Наук и возникшего в связи с этим вопроса о соединении Отделения Рус[ского] Яз[ыка] и слов[есности] с Отделением исторических наук и Филологии в одно Отделение „Исторических и филологических Наук“, о чем среди членов Отделения Исторических Наук и Филологии имелось уже предварительное су-

ждение, признавшее такое соединение принципиально желательным, прошу Вас на основании постановления Президиума Российской академии Наук образовать в спешном порядке Комиссию из членов Отделения русского языка и словесности и Отделения Исторических Наук и Филологии для срочного разрешения означенного вопроса». Истрин доложил содержание запроса 24 октября на заседании ОРЯС и вместе с текстом постановления 30 октября направил, в частности, и Соболевскому. Решение, принятое на заседании, было весьма кратко: «Постановлено ввиду важности вопроса о слиянии, могущем иметь большие следствия для всей будущей деятельности Отделения, запросить о том мнения всех отсутствующих членов Отделения»⁴⁸. Судя по этой краткости, вопрос никаких разногласий у членов отделения не вызвал, их мнение было единодушно отрицательным.

В столь напряженной обстановке руководство и некоторые члены Отделения, пополняя его ряды, попробовали учесть определенные конъюнктурные моменты. Истрин 14 ноября 1923 г. информировал Сперанского: «Мы решили избрать в члены-корр[еспонденты] Резанова, Лободу и Сакулина, последнего отчасти по „политическим“ соображениям». Очевидно, они, привлекая Сакулина хотя бы в таком качестве, надеялись на его возможную поддержку в решении дел академических в сферах неакадемических.

А дело приобретало все более неопределенный характер. В том же письме Истрин писал: «Идет жесточайшая борьба за II Отд[еление]. В Общ[ем] собр[ании] мы победили, но... в результате оно, по-видимому, все-таки исчезнет»⁴⁹. Через месяц, 18 ноября, он вновь писал Сперанскому: «Наши кандидаты в Общ[ем] собр[ании] прошли благополучно: П. А. (Лавров. — М. Р.) — 22 и 3, Б. М. (Ляпунов. — М. Р.) — 23 и 2. П. А. уже заседал. Посылаю Вам для ознакомления новый устав, который в таком виде поехал в Москву. После жесточайшей борьбы удалось на бумаге отстоять II Отдел[ение], но останется ли оно в действительности — еще неизвестно. Но должность Председ[ательствующего] отстоять не удалось. Вся беда в нашей малочисленности». Далее Истрин не преминул попенять своим коллегам за их нерешительность в противостоянии с академическим начальством: «А к тому же Н. К. Ник[ольский] сыграл постыдную роль, при всех голосованиях воздерживаясь от подачи своего мнения, а Евф[имий] Фео[дорович] (Карский. — М. Р.) ... слишком бережет свое здоровье»⁵⁰. В тот же день Истрин отправил Сперанскому еще коротенькое письмо, в котором сообщал, что предложенные Отделением члены-корреспонденты также утверждены, а «наши Стеклов с Ольд[енбургом] теперь в Москве; вероятно, исправно проваливают 2-е Отде-

ление. Член-корр[еспонденты] наши утверждены»⁵¹. Среди новых членов-корреспондентов был и Сакулин, реакция которого на избрание несколько удивила Сперанского, писавшего в декабре 1923 г. Истрину: «В газеты проникло известие об избрании П. Н. Сакулина, который сам мне о том на днях сообщил с довольно кислым видом: видимо, не особенно доволен, ждал, будто, чего-то иного, ссылаясь на Ольденбурга»⁵². Совершенно очевидно, что Сакулин ожидал избрания в академики, но подобная возможность тогда казалась Сперанскому невероятной.

Шаткое положение ОРЯС очень беспокоило и новоизбранного его члена, Ляпунова. Свое письмо Истрину из Одессы он посвятил не столько благодарности за извещение об избрании, сколько безрадостным размышлениям о судьбе славистики, науки вообще и своей роли в ней. «Очень сожалею, — писал Ляпунов, — если Отделение русск[ого] яз[ыка] будет лишено самостоятельности и сольется с III-им, так как можно опасаться в таком случае прекращения научных изданий, посвященных исследованию славянских языков. Вследствие этого я сомневаюсь, смогу ли я быть полезным высокому научному учреждению, в члены которого проводит меня пока еще существующее русское Отделение... Позволят ли нам работать не про себя только, но и для обогащения избранной нами специальности? Все это вопросы, которые очень смущают меня, ибо, принимая на себя почетное звание академика, я желал бы носить его по заслугам и работать в избранной мною области более энергично, чем я имел возможность в последние годы»⁵³.

Первые впечатления другого новоизбранного академика, Лаврова, от методов реформирования Академии были также весьма удручающими. Они подвигли ученого и к обобщениям политического характера. Лавров весьма откровенно делился своими соображениями со Сперанским: «Очень меня огорчило то заседание, в котором я в первый раз присутствовал. Оно касалось нового устава. Поспешность, с которой он составлялся, и дух его — угождение большевикам — все это очень печально. Наше отделение висит на волоске, хотя В. М. (Истрину. — М. Р.) и удалось его отстоять, и проект идет с тремя отделениями. Какое национальное унижение мы переносим. Ведь хотят умалить силу того отделения, которое свои труды посвящает родному языку, родной литературе и ближайшему славянству, которое в последнее время так широко развернуло свою деятельность. И, конечно, главным виновником этого является Ольденбург с своими ближайшими единомышленниками. В то время как везде национальные интересы оберегаются, у нас они приносятся в жертву чуждому духу народа заправилам, захватившим власть»⁵⁴.

Из процитированных писем новоизбранных членов ОРЯС видно, что Отделение пополнилось явными сторонниками его самостоятельности, выразившими, однако, свои взгляды в зависимости от своего общественного темперамента. Все это, безусловно, поддерживало Истрина в действиях, направленных на борьбу за сохранение прежнего положения ОРЯС.

В 1924 г. картина нажима на ОРЯС со стороны руководства Академии не изменилась, хотя в начале года казалось, что блеснул луч надежды. 10 января Перетц в свойственной ему язвительной манере и с радостью писал Соболевскому «о блистательном провале „блудного кадета“: когда только пронеслась молва о желании властей закрыть 2-е Отд[еление], С. Ф. Плат[онов] сообщил нам свое мнение: это не власти хотят, а корень идеи — в недрах Академии. Так и вышло: и разоблачил нашего оберинтригана не кто иной, как неукротимый его сосед по отделению: когда Ольд[енбург] в комиссии по пересмотру устава начал — вернувшись из М[осквы] — снова „напирать“ на московские желания — Марр отрезал: „совершенный вздор! в М[оскве] сказали: нужно установить — число должностей и перечень наук, а распределение по отделениям — ваше внутреннее дело!“ Ольд[енбург] поперхнулся... и дело присохло»⁵⁵. Тут же Перетц с удовлетворением отмечал: «Выборы новых акад[емиков] прошли гладко: Лавров получил — 3 черняка, Ляпунов — только 2, хотя...». Ученый предлагал развить наметившиеся успехи выбором новых членов и возобновить начатое за год до этого обсуждение кандидатуры Лихачева. «Теперь, — писал он, — после долгих моих приставаний, вытащил из-под спуда Вашу записку о Н. П. Лихачеве и решил двинуть эту во всех отношениях почтенную кандидатуру. Карск[ий], Никольск[ий] и, м[ожет] б[ыть], я освежим несколько записку (добавим по нынешнему времени необходимые комплименты и подчеркнем громадное значение работ Н. П.) и в след[ующем] засед[ании] Отдел[ения] выберем Н. П[етрови]ча, чтобы к 1-му февр[аля] представить дело в Общ[ее] Собр[ание]. Иначе 3-е или 1-е отд[еления] захватят вакансию: это теперь водится, по настоящему это надо было сделать сразу, по получению известия о кончине бедного Вл[адимира] Ст[епановича] Иконн[икова]»⁵⁶.

Но эта надежда просуществовала недолго, уже 20 марта Истрин отмечал в письме Сперанскому, что сторонники лишения ОРЯС самостоятельности, вице-президент и неприменный секретарь Академии, явно воспрянули духом и своей затее не оставили. «Наши заправила, — писал ученый, — Стекл[ов] и Ольденб[ург] вернулись из Москвы, с торжеством и цинизмом утверждают, что II Отд[еление] будет уничтожено.

На ближайшей неделе они опять едут в М[оскву] докладывать в Коллегии об Академии и об утверждении устава. Значит, своего добились, что и ожидалось». Как уже отмечалось выше, Истрин прилагал отчаянные усилия в попытках отстоять интересы Отделения. В этом же письме он передавал Сперанскому специальную записку, выражавшую несогласие с планами упразднения ОРЯС. Она заслушивалась на заседании Отделения «больше для очищения совести». Сам Истрин, правда, не верил в действенность этого протеста, и поэтому резюмировал свою акцию следующим образом: «Показывайте ее кому угодно, толку все равно никакого не будет. Вы увидите, как неприятно теперь иметь дело с такими хулиганами, которые разъярены против II Отд[еления] отчаянно». После таких оценок неудивительно содержание постскриптума письма, в котором один академик сообщал другому академику следующий образец студенческого фольклора: «В универс[итете] на дверях библиотеки висит такое двустишие:

„Академик Ольденград
Большевисткий лижет зад“»⁵⁷.

Именовали Ольденбурга «Ольденградом» не только студенты, точно так же его неоднократно называл в письмах Перетц (Сперанскому и Соболевскому)⁵⁸.

Не только Лавров, но и другие ученые усматривали в желании упразднить II отделение отражение политики всеобщего насаждения интернационализма, выражавшегося прежде всего в неуважении ко всему национальному. Так, Перетц, интересуясь результатом интриг академического начальства 21 августа 1924 г. спрашивал Истрина: «Горю нетерпением узнать, что нам вчера поднес наш непр[еменный] секретарь, так долго таивший московский проект. Живы ли еще мы — вообще как академики и как члены 2-го Отд[еления] — „р[усского] я[зыка] и сл[овесности]“»⁵⁹. Специальное выделение Перетцем кавычками названия Отделения, безусловно, не было случайно. В этом же году Г. А. Ильинский, выражая соболезнования Ляпунову по случаю смерти его брата, композитора и музыканта С. М. Ляпунова, весьма эмоционально писал: «Но это горе не только Ваше, но и всех, кто следит за развитием русского национального искусства, в частности, любителей народной музыки и песни. Случись кончина Вашего брата в нормальное время, без сомнения, она вызвала бы тысячу откликов в русской печати. А теперь? Но что об этом и говорить в момент жестокого похода на русскую культуру!»⁶⁰. Временно активные действия по составлению нового устава Академии затихли, инициативы, исходившие от самой Академии, пока не удостоивались особого внимания. Не имея сведений о каких-либо радикальных из-

менениях в жизни Академии, Сперанский писал Истрину четвертого октября 1924 г.: «По-видимому, „реформа“ Академии еще не прошла в сферах, и мы пока доживаем еще в качестве ОРЯС; потому я пока, руководствуясь прежним расписанием заседаний, собираюсь в Питер в 20-х числах октября, чтобы 28-го попасть на наше заседание и 1 ноября — на общее»⁶¹.

Наступивший 1925 г. был для Академии наук годом особым, предстояло отметить ее 200-летие и внимание научной общественности было привлечено прежде всего к этому событию. Предстоящий юбилей вызвал и самое пристальное внимание высших властей, на него обратило внимание Политбюро ЦК РКП(б). В начале года была создана специальная комиссия по проведению торжеств под председательством А. И. Рыкова. В июне Рыков доложил свои соображения в Политбюро, в которых, в частности, отмечалось: «Ввиду того, что дата празднования юбилея (первые числа сентября) приближается — крайне неудобно оставить Академию Наук без Устава»⁶². Для составления проекта Устава была создана специальная Комиссия под председательством В. П. Милютина, а также было принято решение переименовать Российскую Академию наук в АН СССР, о чем было сообщено в печати 28 июля. С этого момента разработка Академией нового Устава превратилась в директивное задание. Все эти новшества не очень радовали членов ОРЯС, не ожидавших от совместной деятельности руководства Академии и властей ничего хорошего. Так, Перетц седьмого августа сообщал Соболевскому не только сведения о пополнении ОРЯС, которые могли особенно его порадовать, но писал и о грядущих в ближайшее время неприятностях. «Поздравляю Вас, — писал ученый, — с новым коллегой по Академии: 1 августа выбран наконец Н. П. Лихачев в экстренном Общем Собрании». Но, «главное — продолжал Перетц, — сердце порою очень беспокоит — когда, например, думаю о наших академических дрязгах и их авторах, гг. Ленинграде и Стеклове. [...] Вопрос о слиянии отделений II и III решен. Не знаю, будем ли мы еще собираться отдельно до юбилея, но после его — видимо, наша самостоятельность окончательно будет утрачена»⁶³. Думается, что Перетц вполне сознательно переименовал Ольденбурга (Ольденграда) в господина Ленинграда.

Юбилей сопровождался не только торжественными заседаниями научной общественности и встречами коллег. Осенью предстояли новые выборы в Академию, и у многих это вызывало тревогу. Сперанский писал Истрину: «Ходят у нас злоеющие слухи о предстоящем внедрении в число академиков по случаю юбилея: Луначарского, Покровского и и... П. Н. Сакулина!»⁶⁴ Операция по «внедрению» Луначарского и Покровского была отложена властями на четыре го-

да, а первая попытка продвижения Сакулина оказалась неудачной. Об этом с комментариями Сперанскому писал Перетц в конце ноября: «[...] а у Сакулина — и мало работ, а которые есть — один Одоевский хорош»⁶⁵. Тогда же свое мнение о трудах Сакулина Перетц сообщил и Соболевскому, полагая, что его «новые „социологические“ и „социалистические“ методы и книги таковы, что вызывают к себе отрицат[ельную] критику с обеих сторон — и со стороны марксистов и с нашей, ибо между двумя стульями сидеть нельзя, а его подлаживание к духу времени — незаметно только для слепых»⁶⁶.

Почти весь 1926 год прошел у членов ОРЯС под знаком сопротивления уничтожению его самостоятельности и начавшегося внутри отделения спора вокруг кандидатуры Сакулина, у которого в 1925 г. вышли две книги: «Социологический метод в литературоведении» и «Синтетическое построение истории литературы». В отличие от большинства своих коллег, склонившихся все-таки к этому времени к идее избрания Сакулина, Перетц остался самым бескомпромиссным ее противником. Отдавая должное прежним работам Сакулина, он абсолютно не принимал его современного творчества. В письме Сперанскому от 13 января Перетц весьма резко высказывался на этот счет: «От Сакулина я получил его новый елаборат (опус. — М. Р.): цитаты и цитаты из книг не только плохо переваренных, но порою даже просто непонятых». И труд этот «на бирже учености — не создаст Павлу Никитичу ни славы, ни дивидендов»⁶⁷. Возмущение Перетца «после последних „богословских“ работ по методологии» было столь велико, что 26 января ученый вновь вернулся к этой теме. «И зачем он, — писал ученый, — в сущности, сведущий человек, печатает такую дрянь, да еще написанную наспешку. Я немало изумился, прочтя изложение своих мыслей: так не понять — даже студенту неловко»⁶⁸. Тем не менее, Сперанский явно дал Истрину уговорить себя и исполнил его просьбу, о чем и сообщал седьмого февраля: «Посылаю Вам отзыв о П. Н. Сакулине, подписанный и М. Н. Розановым; не знаю, насколько он Вас удовлетворит: составлялся наспех. [...] Что выйдет из всей нашей затеи, сказать трудно; Вам виднее; вероятно, 15-го заседание будет очень тяжелое; сужу так потому, что получил письмо от В. Н. Перетца очень суровое и недовольное; вероятно, будет разговор и о В. В. Сиповском. Ну будь, что будет»⁶⁹.

О непростой обстановке, сложившейся в Отделении в начале года, когда в силу обстоятельств в зависимость от выдвигаемых кандидатур ставился и авторитет ОРЯС, и самой Академии наук. Об этой ситуации, не называя фамилий претендентов, писал 10 февраля Соболевскому Лихачев. Как видно из этого письма, страсти закипели

еще до назначенного на 15 февраля официального заседания Отделения. Итак, Лихачев сообщал: «По новому уставу академиков будет 50. Дано было понять, что уступят местечка два второму отделению, но персонально, если кандидаты будут подходящие.

И Карский и Истрин торопились, чтобы не прозевать места. Я заранее заявил, что, не будучи компетентным, присоединяюсь к большинству, как оно выяснится. В частном совещании стали обсуждать. Наша оппозиция столкнулась на двух С., и наговорили такого, что пришлось их снять. Ваш южный кандидат по науке вызвал полное одобрение, но, оказалось, что он неприемлем. Было какое-то столкновение. А мне случайно попался среди брошюр ответ его Марру, такой, что не прощается.

Выплыл М., человек порядочный, охаяли его жестоко, но большинство склонилось к нему — на безрыбье и рак рыба. Почему-то Истрин особенно стал за него стараться, а оппозиция заявила о внесении контротзыва на общем собрании. Из президиума же было получено предупреждение, что в случае выбора, выбранный будет забаллотирован и 2 Отделение явится в роли понижателя достоинства высокого звания академика и самой Академии, только что поставленной на высоту. Мое мнение, что М. нельзя выбирать [...]. Существование 2-го Отделения более чем не просто, по самому наименованию, и нежелательно, чтобы могли сказать, что само Отделение дало толчок к своему уничтожению». В этом же письме Лихачев особо отмечал: «Надо отдать справедливость, больной Истрин отстаивает интересы отделения энергично и силен в административной переписке»⁷⁰.

Сообщаемые Лихачевым новости лишь дополняли картину начавшихся еще в ноябре 1925 г. дискуссий между членами отделения, о чем Соболевского информировал Перетц: «У нас в Отделении начинается опять „движение“ („и начат бесъ подвижен бывати“»⁷¹. Уже тогда развернулся спор вокруг Сакулина и Сиповского, которого предлагал Перетц. «Я отстаивал его кандидатуру, — писал ученый, — не как абсолютную (напр[имер], таковой абсолютной была кандидатура Лихачева), но как лучшую из возможных»⁷². Тогда же возникла и кандидатура Б. Л. Модзалевского, крайнее неприятие которого очень резко выразил в своем письме Перетц. Он удивлялся, как впоследствии и Лихачев, настойчивости Истрина: «Вас[илий] Мих[айлович] одержим манией во что бы то ни стало всадить на место Нест[ора] Ал[ександровича] (Котляревского. — М. Р.) Модзалевского; при этом в обмене мнений ссылается, как на лиц, поддерживающих эту кандидатуру, — на М. Н. Розанова и на Вас. Неужели это правда?»⁷³ Острота прений сказалась и в том раздражении, с кото-

рым Перетц отзывался не только об Истрине, но и о своих коллегах. Он был уверен, что Соболевский разделяет его взгляды и позицию, и поэтому не стремился скрывать своих чувств: «Все носит характер какой-то лавочки. Наши же блаженные — подают голоса, как скажет председатель, и я теперь скажу откровенно, что жалею о своем отказе председательствовать, когда Вас[илий] Мих[айлович] заявил о том, что по болезни более не может. Мы его уговорили, имея в виду возможные финанс[овые] потери. А теперь он уже впрямь хочет неограниченно командовать»⁷⁴. Новым в письме Лихачева было сообщение о благосклонном отношении Отделения к предложенной Соболевским кандидатуре «южного кандидата», А. И. Томсона, обоснованного после революции в Одессе.

Работа над продвижением Сакулина после бурных дебатов начала года отнюдь не прекратилась. Вопрос был лишь отложен, тем более, что в 1926 г. выборы в Академии не проводились. Все внимание членов Отделения было направлено на выявление какой-либо информации о перспективах ОРЯС. А информация циркулировала в основном в виде слухов и была неясна и противоречива. Уже 21 февраля, когда праздновался юбилей президента Академии Карпинского, Лихачев со всей определенностью сообщал Соболевскому: «В этот день как раз получены были самые грустные новости. Наше отделение с новым уставом, который будет готов к Пасхе, уничтожается. Слово „русский“ в уставе не фигурирует, и где оно было, там наименование изменено. Академиков будет 50, по 25 на двух отделениях: „физико-математическом“ и „гуманитарном“. Кафедры уничтожаются, выбираются „способные“». Далее Лихачев описывал предполагавшиеся правила выдвижения и выборов в академики и с грустью призывал Соболевского: «Приезжайте весной непременно на первое заседание после ломки Академии»⁷⁵. В тот же день Ляпунов сообщал также как абсолютно точные сведения Сперанскому: «Я слышал, что все москвичи нашего Отделения собирались сюда на Пасхе, но вчера узнал от Е. Ф. Карского, что наше Отд[еление] уже решено в Москве слить с 3-м в одно. Я думаю все-таки, что не мешало бы всем членам рус[ского] Отд[еления] еще раз съехаться»⁷⁶. Через неделю с небольшим, второго марта, уже Перетц сообщал Сперанскому: «Устав готов — 2 отделения, и т[аким] обр[азом] нас „сливают“ с азиатами. Хорошо, еще, что не выгоняют вон за ненадобностью». Также, как и другие его коллеги, ученый усматривал антинациональную направленность подобного реформирования. «И это в то время, — писал Перетц, — когда Европа и Америка особенно интересуются наукой о России. Но — нам теперь важнее негр Айша (см. у Еренбурга⁷⁷) с его идолами»⁷⁸.

Далее Перетц сообщал, что ему удалось узнать о процедуре выдвижения новых членов Академии. Но, подчеркивал ученый: «Все это слухи, потому что, хоть мы и клялись, что не будет „тайной дипломатии“, но президиум усвоил себе сквернейшие черты бюрократического строя и мы, т. е. plebs, Общ[ее] собр[ание] — узнаем обо всем после всех. Т[аким] обр[азом], и вышеизложенное — только, повторяю, слух»⁷⁹. Действительно, утвержденного официального текста проекта нового устава еще не существовало. Только шестого апреля специальная Комиссия передала текст на рассмотрение Политбюро и после этого закончила свое существование. Комиссия в своих предложениях рекомендовала: «Выработанный проект Устава Академии Наук передать на рассмотрение и утверждение СНК СССР»⁸⁰. Из документов Политбюро следует, что проект «постановлением 16-го апреля 1926 г. направлен на рассмотрение и утверждение Совета Народных Комиссаров Союза»⁸¹, но далее никаких решений принято не было.

До глубокой осени внутриакадемическая жизнь затихла. Только 12 ноября Никольский сообщал Сперанскому: «У нас здесь — начинается большое оживление. Прибыл С. Ф. (Ольденбург. — М. Р.) из-за границы. Идет предвыборная кампания — по вопросу об избрании вице-президента и обсуждается проект Устава...»⁸². Но, судя по всему, это обсуждение касалось проекта устава, выработывавшегося в самой Академии, а не проекта, создававшегося специальной комиссией Милютина. Об этом свидетельствует письмо Д. Н. Зеленина Соболевскому от 17 ноября, в нем, кстати, отразилось то тотальное недоверие, которое испытывали многие ученые к академическому руководству. «На днях, — сообщал Зеленин, — я встретился в одном собрании с С. Ф. Ольд[енбургом], который тогда только что вернулся из Москвы. Все ждали, что он привезет оттуда новый устав Академии, а он привез только новые штаты, и то — на один ближайший год. За отсутствием иных тем для разговора, я спросил его о новом уставе Академии. Ответ: еще не утвержден. — Спрашиваю: второе Отделение сольется с третьим? — Ответ: нет, по всей вероятности, останется самостоятельным. — Для меня этот ответ был столь неожиданным, что я не придал ему тогда никакого значения. Усомниться в искренности О[льденбурга] всегда не только можно, но и должно. Теперь, когда я узнал из Вашего письма о чашке чая для членов второго Отделения, мне стало ясно. То соображение, которое заставило открывать в Москве славянский факультет, теперь заставляет сохранить второе отделение. Прежде я не предполагал, что славистику в Питере будут усиливать по этой линии. Все говорили, что новый устав Академии уже утвержден»⁸³. Действительно, президент

Академии Карпинский приглашал Соболевского для обсуждения внутриакадемических проблем, таких как Устав Академии и выборы вице-президента Академии. «По моему глубокому убеждению, — писал президент, — оба эти вопроса, прежде официального их рассмотрения в Конференции, требуют подробного и всестороннего обсуждения в нашей товарищеской среде, при участии всех действительных членов Академии». Для этого Карпинский просил «не отказать принять участие в указанном обсуждении и пожаловать [...] на чашку чая, в понедельник 15 сего ноября в 7 час[ов] веч[ера]»⁸⁴. Заметим, что это приглашение было не только для членов ОРЯС, как представлял себе Зеленин, и собственно не давало еще никаких надежд на окончательное и положительное решение вопроса о самостоятельности Отделения. С другой стороны, Ольденбург не погрешил против истины, сказав, что устав еще не утвержден.

С самого начала 1927 г. в ОРЯС оживилось обсуждение кандидатур новых претендентов на академическое звание, и фигура Сакулина возникла уже как практически поддержанная большинством членов Отделения. Перетц, фактически оставшись единственным противником этого избрания, стал еще решительнее и бескомпромиссное. Он с первого января возобновил критику работ кандидата, убеждая Сперанского: «Мне как-то не верится, что за одну в сущности дисс[ертацию] — можно (незвизрая на ряд плохих компиляций, вроде „Соц[иализм] в р[усской] лит[ературе]“ и пресловутой „Методологии“) — получить звание академика»⁸⁵. Можно отметить, что в письмах к Сперанскому, подготовившему по согласованию с Истриным рекомендацию Сакулину, Перетц был еще достаточно сдержан. В те же первые месяцы 1927 г. он неоднократно описывал сложившуюся ситуацию Соболевскому. Перетц называл Сакулина «флюгером» и писал, что большинство его сочинений «жалкая компиляция, вызванная не особенно чистоплотными мотивами»⁸⁶. Он не преминул жестко покритиковать отзыв Сперанского, который «вообще очень строгий в суждении о научн[ых] достоинствах людей науки», но в данном случае им была сочинена «записка о „трудах“ Сакулина, где малочисленность и ничтожество его работ скрашены теплыми словами об „общественности П[авла] Н[икитича]“». По его же мнению, труды Сакулина «сплошная, как говорят теперь — халтура!»⁸⁷. «Что касается „старого есера“, — писал Перетц Соболевскому 1 марта, — то это его прошлое — не повышает — увы, его научной квалификации»⁸⁸.

Перетц стремился найти сочувствие у Никольского, которому писал 10 марта: «Чем больше я вникаю в дело, тем более укрепляюсь в своем убеждении, что в лице С[акулина] — имеем популяризатора — тенденциозного притом, а не исследователя. Его работа о Пушк[ине]

и Радищеве — насмешка над здравым смыслом»⁸⁹. Не могли остановить Перетца увещевания и сочувствовавших ему, но более осторожных коллег. Эта чрезмерная осторожность была столь странной для него, что он счел необходимым специально остановиться на этом сюжете в письме Соболевскому: «NB: после засед[ания] Никольский, советовавший мне в засед[ании] взять мое мнение обратно, — спросил: неужели я не боюсь нажать себе в С[акули]не врага (?!). Я ответил, что ничего не боюсь»⁹⁰. В конце концов Перетцу удалось добиться того, что после фактического избрания Сакулина ОРЯС, это решение в марте было отложено Общим собранием Академии и возвращено в Отделение.

В начале апреля Истрин, оправдываясь, старался объяснить Сакулину сложившуюся ситуацию: «Исконный и заклятый враг II Отделения, Непр[еменный] секр[етарь] постоянно делает нам пакости, особенно при выборе новых членов. Выборы акад[емика] Лихачева он успел задержать на 1 1/2 года. В прежнее время у нас была защита в Велик[ом] князе (Президент Академии К. К. Романов. — М. Р.), а теперь... не жаловаться же в Совнарком!

Теперь дело в том, что вместе с Вами мы выбрали лингвиста, проф[ессора] Томсона. Оказывается, что 40 лет тому назад у него было с Олденбургом (точнее с Марром) столкновение на научной почве, покоящееся, однако, чисто по-марксистски — на экономической базе. Т[омсон] об этом забыл, но Ольд[енбург] не забыл. Узнав о нашем выборе Т[омсо]на, он просто взбесился и поклялся, что устроит провал Т[омсо]на. Но пока до провала он всячески задерживает выборы в Общ[ем] Собр[ании] под разными крючкотворными предложениями. А т[ак] к[ак] Вы идете с Т[омсо]ном неразлучно, то тем самым попадает и Вам. Дело же Ваше мы не можем отделить от Т[омсо]на, т[ак] к[ак] все формальности одинаково касаются и Вас и его. А тут помогает ему еще Перетц. В результате мы опять должны будем распутывать все дело. Все это оттягивает завершение дела, но мы ничего не можем сделать»⁹¹.

В конце апреля Отделение вновь выбрало Сакулина. Но тот в результате столь тяжелой избирательной кампании выражал свое неудовольствие действиями Истрина и искренне признавался Сперанскому: «Вместо чести получается бесчестье. Если 3 мая положение вещей ни в чем не изменится, то, может быть, лучше совсем снять мою кандидатуру. Никогда еще моя репутация и самолюбие не подвергались такому испытанию, как во время этих выборов»⁹².

Майское заседание Общего собрания Академии дело с выборами вновь отложило. Только в конце июня Истрин, получив информацию о том, что по новому Уставу Академии «все долги старого ре-

жима» аннулируются, решил утешить Сакулина: «Я писал Вам, что мы не ручаемся за то, что не будет новой пакости со стороны Непр[еменного] Секр[етаря]. Так оно и вышло. Но к великому своему сожалению Непр[еменный] Секр[етарь] не выиграл, а вместе с тем и мы ничего не проиграли. При благоприятных условиях, окончательные выборы должны бы производиться осенью». Истрин отмечал в письме, что, по имеющимся у него сведениям, по новому Уставу Непременный секретарь будет лишен возможности активно влиять на выборы. После этого ученый не удержался от замечания: «И каких только гнусностей и подлостей не строил нам Ольденбург на выборах!» Ругая за интриги Ольденбурга, Истрин не мог обойти и позицию Перетца, так как именно он, а не Непременный секретарь, был принципиальным противником избрания Сакулина. На наш взгляд, Истрин несправедливо стремился уравнивать поведение Ольденбурга и Перетца, заявляя: «Произошел трогательный союз. Один хотел напакостить Вам, другой — Томсону. Но так как нельзя было пакостить одному не тронув другого, то бывшие недавно враги соединились и стали действовать дружно». Истрин с оптимизмом смотрел в будущее: «Хотя II Отд[еление] теперь и уничтожено, но мы все-таки начнем осенью снова неоконченное дело. Ведь Вы (и Томсон) Отделением выбраны!»⁹³. Дело действительно было продолжено, но из-за общей реорганизации Академии сильно затянулось. Единогласно поддерживавшаяся всеми членами Отделения кандидатура Томсона так и не смогла преодолеть сопротивления Марра и Ольденбурга, а Сакулин, в конце концов, был избран академиком, но это случилось уже в радикально изменившейся обстановке 1929 г.⁹⁴

Как уже упоминалось, в Академии шла работа над своим собственным проектом, и в ней активное участие принял Никольский, которому особого удовлетворения оно не принесло. Тем не менее он был одним из немногих, кто обладал достоверной информацией хотя бы об одном из проектов. Уже 10 февраля Никольский информировал Соболевского: «Ваше письмо я получил уже после того, как мои собеседования закончились, и мои оппоненты отбыли в Москву, увозя с собою проект нового Устава Академии». Ученый недаром назвал своих коллег по комиссии оппонентами, ибо окончательный вариант проекта его явно не удовлетворил. Никольский следующим образом охарактеризовал свою работу и сам проект: «Участие в Комиссии по пересмотру Устава Академии меня значительно утомило, но не оправдало моих ожиданий. В общем, новая редакция проекта его мало отличается от той, которая вызвала мои замечания. Слабая сторона обеих — это — зависимость научной деятельности Академии от административно-распорядительных ее органов, напоминающая собою

схему управления Академией в эпоху знаменитого Шумахера и угрожающая науке такими же печальными последствиями, какие испытала Академия в XVIII веке. Мне остается неизвестным, кто был составителем этого Проекта, который пересматривался Комиссией, но меня изумляет, что он совершенно не соответствует общеизвестной директиве: „коренная ломка Академии недопустима“...»⁹⁵. Но, «из подробностей новой редакции Проекта» для всех членов ОРЯС было чрезвычайно важно то, что «по Проекту, в академии остаются три Отделения с прежними их наименованиями, но во II-ом Отделении, вместо должности Председателя учреждается должность Секретаря»⁹⁶.

Эта информация, однако, не внесла успокоения в ряды членов отделения, тем более, что руководство Академии вновь приглашало академиков на частное совещание. Так, Перетц сообщал Соболевскому в Москву: «У нас, кажется, много шума и тревоги из-за Устава. Завтра все приглашаются „на чашку чая“ к Президенту поговорить „по-товарищески“ об академических делах. Если буду в силах — поеду, посмотрю, послушаю и если что-нибудь интересное услышу, сообщу»⁹⁷. Ученого чрезвычайно интересовало, не знает ли Соболевский чего-либо об обсуждении устава в правительственных сферах, и он, делясь своими опасениями, спрашивал: «Что в Москве? Насчет Устава: пожалуй, будет „переборка“ членов. Что об этом слышно?»⁹⁸. Но Соболевский сам получал информацию о делах с Уставом из Ленинграда от того же Никольского. Тот с большим запозданием из-за длительной болезни сообщал коллеге 19 апреля: «Но в окончательной своей редакции он (проект Устава. — М. Р.) не был заслушан ни в Комиссии, ни в О[бщем] С[обрании], и мне не удалось получить его экземпляра. Какая дальнейшая судьба постигла „наш“ „богооткровенный“ проект (происхождение которого можно объяснить только чудом), выяснить также не посчастливилось»⁹⁹.

Дело с принятием Устава явно затягивалось из-за позиции высших властей. Еще 28 апреля вопрос об Академии был поставлен на Политбюро, решение было кратким: «Отложить». Далее последовательно вопрос уже со специальной формулировкой «Об уставе Академии Наук» поднимался 30 апреля, 5 мая, 12 мая, 19 мая. Решением, как правило, было: «Отложить до следующего раза»¹⁰⁰. Наконец, 26 мая Политбюро рассмотрело записку Рыкова от 11 апреля с приложенными проектами устава, выработанными комиссией Милютина и Академией наук. В своей записке Рыков приводил основные положения комиссии Милютина, с указанием реакции Академии на предлагаемые положения нового устава. Подавляющее количество положений имеет помету: «Согласовано с Академией», изредка: «Ака-

демия Наук предлагает...» И только *единственное* положение вызвало сопротивление Академии, это пункт 4: «Академия разделяется на 2 отделения — Физико-Математических Наук и отделение Гуманитарных Наук (история, филология, экономика, социология и т. п.).

Академия — против этого пункта возражает и настаивает на 3-х отделениях: отделение Физико-Математических Наук, отделение Русского Языка и Словесности и отделение Исторических Наук и Филологии»¹⁰¹. Из этого следует, что активное и многолетнее сопротивление членов ОРЯС и сочувствующих им членов III и I отделений, приверженных академическим традициям, было не бесполезно. Только в вопросе о сохранении самостоятельности ОРЯС удалось преодолеть и сопротивление одного из влиятельных инициаторов его упразднения Непременного секретаря Академии Ольденбурга, а также ряда других членов Президиума Академии, «олигархов»¹⁰², как их называл Перетц. Таким образом, внутри Академии удалось достичь всего, что было максимально возможно в обстановке того времени.

Неизвестно, обсуждалось ли это возражение Академии, во всяком случае, в списке поправок и дополнений, предложенных Политбюро, это не отражено, скорее всего его посчитали не достойным внимания и просто отмахнулись. Сам Рыков в своих предложениях рекомендовал: «В основу положить проект, выработанный комиссией т. Милютина»¹⁰³. Таким образом, вопрос о ликвидации самостоятельности ОРЯС был решен окончательно. И уже «18 июля 1927 г. Совнарком СССР утвердил первый советский устав Академии наук СССР»¹⁰⁴.

Примечания

- ¹ *Соболева Е. В.* Борьба за реорганизацию Петербургской Академии наук в середине XIX века. Л., 1971. С. 46.
- ² Члены только этого Отделения, после его образования, «не получали ни жалованья, ни пенсий» (*Соболева Е. В.* Борьба за реорганизацию... С. 49.) Жалованье пяти членам Отделения было установлено только в 1869 г. (*Соболева Е. В.* Организация науки в пореформенной России. Л., 1983. С. 91.)
- ³ Академия наук СССР. Краткий исторический очерк. М., 1974. С. 212, 216.
- ⁴ *Лантеева Л. П.* Организация славистических исследований в рамках Отделения русского языка и словесности Академии наук // Славяноведение в дореволюционной России. Изучение южных и западных славян. М., 1988. С. 345.
- ⁵ В начале 1918 г. в Наркомпросе, которому подчинялась Академия, возник проект такой реформы, которая заменяла бы Академию ассоциацией научных учреждений. Но этот проект не нашел поддержки со стороны

- высшего политического руководства страны (Академия наук СССР. Краткий исторический очерк. С. 260).
- 6 Академия наук СССР. Краткий исторический очерк. С. 260.
- 7 РГАЛИ. Ф. 1277. Оп. 1. Д. 91. Л. 39.
- 8 Там же. Л. 34.
- 9 Там же. Л. 37–37а.
- 10 Там же. Л. 37.
- 11 ПФА РАН. Ф. 332. Оп. 2. Д. 118. Л. 32 об.
- 12 Робинсон М. А. Академик А. А. Шахматов: последние годы жизни. (К биографии ученого) // Славянский альманах 1999. М., 2000. С. 191.
- 13 Там же. С. 202.
- 14 С. М. Кульбакин эмигрировал в 1920 г. в Югославию.
- 15 ПФА РАН. Ф. 332. Оп. 2. Д. 118. Л. 46 об.
- 16 Там же. Ф. 172. Оп. 1. Д. 135. Л. 20.
- 17 Там же. Л. 23.
- 18 Там же. Д. 101. Л. 75 об. – 76.
- 19 Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 293. Л. 17 об.
- 20 Там же. Ф. 172. Оп. 1. Д. 135. Л. 37 об.
- 21 Там же. Ф. 332. Оп. 2. Д. 177. Л. 6.
- 22 См. подробнее: Робинсон М. А. Письма на родину: ученые эмигранты и российская славистическая элита (20-е годы) // Славянский альманах 2000. М., 2001.
- 23 Там же. Ф. 172. Оп. 1. Д. 257. Л. 200.
- 24 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 187. Л. 5.
- 25 См. сноску 2.
- 26 Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) – КПСС. 1922–1991/1922–1952. М., 2000. С. 10.
- 27 Там же. С. 27.
- 28 Там же. С. 11.
- 29 Там же.
- 30 Там же. С. 35.
- 31 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 135. Л. 47–47 об.
- 32 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 22–22 об.
- 33 Там же. Л. 22 об.–25–25 об. (так).
- 34 Там же. Л. 26 об.
- 35 Там же. Л. 44–44 об.
- 36 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 68 об.
- 37 Там же. Ф. 332. Оп. 2. Д. 54. Л. 1–1 об.
- 38 Там же. Л. 2.
- 39 РГАЛИ. Ф. 443. Оп. 1. Д. 290. Л. 26–26 об.
- 40 Соболева Е. В. Борьба за реорганизацию... С. 127.
- 41 Там же. С. 136.

- 42 *Соболева Е. В.* Организация науки в пореформенной России... С. 85.
- 43 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 135. Л. 70.
- 44 Там же. Л. 70–70 об.
- 45 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 36 об.
- 46 Там же. Л. 43 об.–44.
- 47 Там же. Л. 40 об.–42–42 об. (так).
- 48 Там же. Д. 176. Л. 18–18 об.
- 49 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 135. Л. 65.
- 50 Там же. Л. 67–67 об.
- 51 Там же. Л. 68.
- 52 Там же. Ф. 332. Оп. 2. Д. 153. Л. 55–55 об.
- 53 Там же. Ф. 332. Оп. 2. Д. 95. Л. 48–48 об.
- 54 Там же. Ф. 172. Оп. 1. Д. 166. Л. 63–63 об.
- 55 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 45.
- 56 Там же. Л. 45–45 об. Академик Иконников умер в Киеве 26 ноября 1923 г.
- 57 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 135. Л. 79–79 об.
- 58 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 68 об.; РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 65.
- 59 Там же. Ф. 332. Оп. 2. Д. 118. Л. 64.
- 60 Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 109.
- 61 Там же. Ф. 332. Оп. 2. Д. 153. Л. 65.
- 62 Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) – КПСС... С. 38.
- 63 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 51.
- 64 ПФА РАН. Ф. 332. Оп. 2. Д. 153. Л. 68 об.
- 65 Там же. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 73 об.–74.
- 66 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 61.
- 67 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 85–85 об.
- 68 Там же. Л. 93 об.–94.
- 69 Там же. Ф. 332. Оп. 2. Д. 153. Л. 70.
- 70 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 230. Л. 10–10 об.–12 (так).
- 71 Там же. Д. 290. Л. 60.
- 72 Там же. Л. 61 об.
- 73 Там же. Л. 60 об.
- 74 Там же. Л. 63–63 об.
- 75 Там же. Д. 230. Л. 13–13 об.
- 76 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 177. Л. 19.
- 77 Имеется в виду роман И. Г. Эренбурга «Необычайные похождения Хулио Хуренито и его учеников...».
- 78 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 96–96 об.
- 79 Там же. Л. 96 об.–97.

- 80 Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) – КПСС... С. 46.
- 81 Там же. С. 48.
- 82 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 210. Л. 22 об.
- 83 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 161. Л. 100–101.
- 84 Там же. Д. 184. Л. 3.
- 85 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 128–128 об.
- 86 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 74, 76.
- 87 Там же. Л. 77–77 об., 79.
- 88 Там же. Л. 80 об.
- 89 ПФА РАН. Ф. 247. Оп. 3. Д. 559. Л. 77–77 об.
- 90 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 290. Л. 92.
- 91 Там же. Ф. 444. Оп. 1. Д. 385. Л. 19–20.
- 92 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 268. Л. 20–21.
- 93 РГАЛИ. Ф. 444. Оп. 1. Д. 385. Л. 27–27 об.
- 94 См.: Робинсон М. А., Сазонова Л. И. О судьбе гуманитарной науки в 20-е годы по письмам В. Н. Перетца М. Н. Сперанскому // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVIII; Робинсон М. А. Русская академическая элита: советский опыт (конец 1910-х – 1920-е годы) // Новое литературное обозрение. № 53 (2002).
- 95 РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 267. Л. 11–11 об.–13 (так).
- 96 Там же. Л. 13.
- 97 Там же. Д. 290. Л. 86.
- 98 Там же. Л. 88 об.
- 99 РГАЛИ. Д. 267. Л. 1.
- 100 Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) – КПСС... С. 46–47.
- 101 Там же. С. 49.
- 102 ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 67.
- 103 Там же. С. 51.
- 104 Академия наук СССР... С. 284.

В. И. Косик
(Москва)

Младороссы: наброски к портрету в зеркале эпохи

16 января 1957 г. на страницах «Правды» было опубликовано письмо за подписью незнакомого советской России и широко известного за ее границами Александра Львовича Казем-Бека (1902—1977), лидера младоросского движения, пик популярности которого пришелся на 30-е гг. Строители коммунизма могли читать следующие «покаянные строки» возвращенца: «Когда началась Октябрьская социалистическая революция, я вступил в белую армию и с оружием в руках боролся против молодой советской республики. В 1919 г. с остатками белогвардейцев бежал за границу, где включился в активную антисоветскую борьбу... Я долго оставался под влиянием антисоветской пропаганды, проникнутой духом ненависти к новому государственному строю в России, и искал возможностей активизировать борьбу с ней... стал писать статьи в буржуазных газетах о „скорой гибели советской власти“, о „спасении России от коммунистов“. Клеветал на свою Родину, лучших ее представителей, предавал самое драгоценное и святое, что есть у человека, — чувство любви к Родине... В 1924 году я создал и возглавил так называемую Младоросскую партию, которая ставила своей целью возродить буржуазный строй в нашей стране.

Деятельность этой антисоветской партии отвечала интересам империалистов, которые всячески поощряли ее и оказывали материальную поддержку, за которую я должен был оплачивать очередной антисоветской клеветой на свой народ, что я и делал. Огромные достижения в экономическом, политическом и культурном развитии Советского Союза вселяли в меня чувство растущей национальной гордости и приводили меня с каждым днем с позиции отрицания к позиции признания... окончательным моим пробуждением была нависшая угроза над нашей страной со стороны германского фашизма... В 1940 году я начал выступать в прессе с одобрением внешней политики Советского правительства, а в 1941 году после вероломного нападения гитлеровской Германии на СССР объявил о роспуске „Младоросской партии“, порвал таким образом с антисоветскими группировками и бесповоротно встал на позиции советского патриота»¹.

Мастерство КГБ, приложившее свою руку к появлению этого «письма», очевидно. Дезинформация и истина смешаны здесь в не-

обходимой пропорции, чтобы у советского читателя не возникло ни грана сомнения в безусловной искренности каждого слова блудного сына, вернувшегося на простившую его Родину. Нынешнее время позволяет восстановить умолченное и оболганное в публикации 1957 г. и передать настроения, мечты, планы русской молодежи о будущем России.

Право на свободу слова, собраний, организацию партий, объединений, движений эмиграция «увезла» с собой, где на чужбине были созданы многочисленные политические формирования. Однако поспешу подчеркнуть, что она могла заниматься, за небольшим исключением, только теоретическими измышлениями и построениями. В итоге ей оставалась благородная задача создания «русского Харбина», «русского Белграда» и прочих «российских Афин».

Соответственно, сами россияне подразделялись на три больших группы:

1. «Эмиграция ничего не может сделать. Все будет сделано „там“. А поэтому нужно ждать, не забывая о личном благополучии и устройстве, и накапливать культурные силы для будущей России»;

2. «Россия погибла и никогда вновь не будет. Мы должны прочно устраиваться и служить новой родине. Ну, а если Россия будет, то и нам место найдется»;

3. «Эмиграция своими действиями может весьма серьезно помочь народу в его борьбе с коммунизмом, а поэтому должна все силы, средства и возможности отдать делу борьбы»².

К числу наиболее крупных и наименее известных относится «Молодая Россия». Возможное объяснение этого парадокса следует искать в «странной» идеологии младороссов: приверженность к идеям фашизма образца 20-х гг. сочеталась с гордостью достижениями Советской России. Объединение «несоединимого» принесло младороссам сомнительную славу: для одних они слыли русскими фашистами, для других — патриотами, для третьих — отступниками и ренегатами. Все это рождает желание разобраться в этом запутанном сюжете, который интересен уже тем, что позволяет войти в национал-социалистическую проблематику Европы, в мир вечных поисков России, постоянно присутствующих и в нашей современности, ищущей «закона и благодати».

Существует легенда, по которой предтечей Союза младороссов выступил «Российский союз монархической молодежи», образованный в 1917 г. После разгрома Белого движения «Союз» восстановил свою деятельность на Балканах. После серьезного кризиса, связанного с поражением и потерей России, организация нашла в себе силы для перестройки всей своей работы в сфере организации новых ме-

тодов борьбы, главными из которых стали пропаганда и подготовка «кадров национальной революции»³. Причем бытие новой России должно было строиться по формуле «Царь и Советы». Все-историческое бытие Российского царства, утверждали младороссы, связано именно с монархической формой правления, с именами тех, под чьим главенством «азиатское страшилище» расширяло страну, принимало в русские пределы новые народы, спасало не раз Европу, устроившую нам октябрь 1917 г. Николай II был расстрелян, но... «император умер. Да здравствует император!» В эмиграции им стал великий князь Кирилл Владимирович. Монарх без страны, но со своим Двором, без подданных, однако считавший русский народ своим, уже принадлежал к новому — если можно так выразиться — поколению российских «самодержцев», признававших де факто то, что случилось с его страной, но отнюдь не де юре. С точки зрения некоторых исследователей его права на престол были сомнительны, но для многих своих современников он был «государем в изгнании». Для младороссов Кирилл Владимирович был отнюдь не символом ушедшего, а олицетворением будущей русской верховной власти. В передовице «Младоросской искры» ее сторонники и оппоненты могли прочесть следующие строки: «Принцип не умирает — умирает форма. Революция есть смерть старого типа монархии и рождение монархии нового типа... Революция преодолела болезнь. Продукты разложения выделяются: Протопопов, Керенский, Троцкий уже принадлежат истории. Очередь за последним — за Сталиным. Здоровые силы наступают. Сталина теснит новый творческий слой. Еще немного и национальная революция станет очевидной... Новая монархия будет монархией трудящихся. Те противоречия, которые сейчас сотрясают основы Европы, будут ею устранены. Выход из кризиса — через новую социальную систему: через социальную монархию»⁴. Безусловно, эта надежда связывалась с той поддержкой, которую им оказывал Кирилл Владимирович. В ряде его выступлений прослеживается общность его взглядов с теоретическими построениями младороссов. Так, в своем новогоднем обращении (1931) к русским людям он писал: «Россия была первой ввергнута в страшный водоворот, который сокрушил вековые устои ее государственности. Пережив этот тяжелый кризис, она возродится и приступит к выполнению своей мировой миссии — созданию новой культуры. Россия на пути к великому будущему. Она отольет основы грядущей жизни народов. Коммунистическая власть обречена. Она исчезнет, оставив по себе память страшного разрушителя и угнетателя. Теперь наступает созидательный период. В России созрел закаленный в борьбе и невзгодах человек и начал ковать счастье родному народу.

Долгие годы стихия разрушения господствовала на необъятных пространствах России. Но созданная веками Российская Держава устояла перед напором разрушительных сил. Ныне она оправляется. Власть пыталась скрыть ее под личиной „СССР“, но в душах Русских людей вновь ярко сияет священное имя — РОССИЯ. Разве то, что происходит на Русской земле, не доказывает это? Разве строительство, которое ведется, не есть дело самого Русского народа — подлинное его стремление воссоздать свою Родину?.. Я приветствую нарождение новой жизни, как зарю величия Моей Родины и будущего счастья человечества. Каждый успех в строительстве есть победа Русского народа. Допустимо ли ему мешать в достижении полного торжества! Каждый Русский человек должен всеми силами помогать возрождению могущества своего Отечества. Особенно важно это сознавать нам, выкинутым за пределы России. Только помогая воссозданию Русской мощи, мы опять сольемся со своим народом и вернемся на родную землю»⁵.

Для циника или просто для трезвомыслящего человека поздравление Кирилла Владимировича может стать поводом для очередной злой насмешки или вызвать ухмылку интеллигента, знакомого с обращением (1 марта 1917 г.) Великого Князя к председателю Государственной Думы М. В. Родзянко: «Я нахожусь в Вашем распоряжении. Как и весь народ, Я желаю блага России. Сегодня утром я обратился ко всем солдатам гвардейского экипажа, разъяснил им значение происходящих событий и теперь могу заявить, что весь гвардейский флотский экипаж в полном распоряжении Гос. Думы»⁶. Уже за эту — до отречения Николая II — фактическую поддержку февральской революции великий князь подлежал бы по законам Российской империи (ст. 100 Уголовного Уложения от 1903 г.) «лишению всех прав состояния и смертной казни через повешение»⁷. И тем не менее... младороссы в тех условиях делали ставку на Кирилла Владимировича, благосклонно относившегося к своим молодым верноподданным. Надо добавить, что им благоволил великий князь Дмитрий Павлович, согласившийся принять должность председателя Главного совета Младоросской Партии и деятельно помогавший укреплять имя младороссов на международной арене. Достаточно вспомнить 1935 г. и рассылку «милым бездельником» многим видным английским политическим деятелям «особого меморандума» под заглавием «События в России по 1935 г. и практические выводы Союза младороссов». Этот мемуар представлял собой переложение выдержанного в эволюционных тонах доклада Казем-Бека, в котором он на ста страницах дает свое видение прошлым, настоящим и будущим процессам политической жизни и ее кремлевского «столоверчения»⁸.

Но, как писал царский дипломат Е. В. Саблин, речи советских деятелей и различные материалы из СССР отчетливо доказывали, что «большевики продолжают быть теми, какими они были, и никаких признаков эволюции в национальном и мирном направлении не обнаруживают»⁹.

Однако лучше уж верить в сказки с их *moralite* в свадебном оформлении, нежели докучать себе и другим нарциссоидным нигилизмом тех, кто утверждал с пеной у рта, что «в совдепии не осталось уже больше русских», а «все родившиеся в России после революции подлежат поголовному уничтожению», или, наконец, что «Россия — их бывшее отечество»¹⁰. А молодежь хотела верить, надеяться, ждать. Отсюда — из этой веры — постоянный приток молодежи под крыло Казем-Бека.

Организация младороссов постепенно распространила свои филиалы практически на все земли, где осели изгнанники. Судя по партийной картотеке, численность младороссов к 1937 г. не превышала 1400 человек¹¹. Однако ее контрольная выверка с другими архивными документами заставляет предположить, что их количество было значительно большим. Только в Королевстве сербов, хорватов и словенцев Казем-Бек «объединил главный совет „Российского Союза монархической молодежи“, 1-й Белградский отдел студентов „Российского союза национальной или монархической молодежи“ (РСНМ), 2-й отдел (гимназисты) РСНМ, Старосербский, Белоцерковский, Загребский, Ново-Бечейский, Новосадский и Сараевский отделы РСНМ»¹². Историк русской эмиграции в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. — Югославия) В. А. Маевский, пытаясь разобраться в причинах популярности младороссов, писал, что в Белграде «наиболее ярким... представителем, — нечто вроде местного Казем-Бека... являлся граф Илья Толстой, внук Л. Н. Толстого... В Белграде младоросская партия прославилась тем, что на диспуте о внешней политике в 1936 году молодой Илья Толстой оскорбил совершенно незаслуженно маститого ученого, старца П. Б. Струве. Все это было весьма прискорбно на фоне русского разногласия вообще и несвоевременности упреков. Тем более, что многое в российском бедствии история отнесет и к дедушке гр. Ильи Толстого, ибо этот дедушка большую охапку дров подложил в большевистский костер»¹³.

Молодежь увлекала новая идеология, свободная от «устаревших» революционных классовых подходов и идей и «прогнившей» буржуазности западных партий. Естественно, чтобы тебя заметили, необходима гиперболизация: одни обрушатся с критикой, другие «проглотят». В любом случае — цель достигнута. Даже если последует

опровержение, оно все равно будет работать: ты не забыт, ты неординарен, ты умеешь один говорить «горькую правду»!

Мертвечина, бездарность, самодовольная ограниченность стариков-монархистов с их арифметическими выкладками о времени падения большевизма вынуждала молодежь на разрыв с таким монархизмом при сохранении его идеалов. Так, А. С. Штейгер писал 3. Н. Гиппиус 9 июля 1927 г.: «Как ни странно, но в подобном моем положении оказались еще многие, теперь объединившиеся в клуб монархический, но среди монархистов имеющий репутацию сменовеховской ячейки. Нам кажется, что у монархий и монархов никогда не было больших врагов, чем монархисты, т. к. к сожалению, их единственное занятие и цель состоит в опошлении и выставлении в юмористическом виде всего того, что должно бы было быть для них свято и высоко. Это относится ко всем правым, а наши правые эмигрантские непереносимы еще своей озлобленной ослепленностью и полным отсутствием элементарного национализма и любви к России, для них несуществующей, замененной национализмом «зарубежным», эмигрантским. На днях должен появиться в печати наш первый сборник... (Сборник «К молодой России». — В. К.) Мы смотрим, т. е. стараемся смотреть на вещи трезво и прямо, не впадая в фактопоклонство, желая, в общем, чтоб (помните Ваше стихотворение) было ультрафиолетово («Что мне зеленое, белое, алое? // Я хочу, чтоб было ультрафиолетово...») ¹⁴. Замечу, что для младороссов идея борьбы заключалась прежде всего в утверждении тезиса «Лицом к России». Ставка делалась на молодое поколение — в эмиграции и на родине — способное к строительству нового типа государства. При этом, мир декларируемых младороссами идей и установок позволял им быть одновременно «монархистами-легитимистами, шедшими под лозунгом „Царь и Советы“, националистами, фашистами и... младобольшевиками» ¹⁵.

В 1931 г. Казем-Бек в своей программной речи «К Советской Европе или к Молодой России», говоря о коммунизме, утверждал: «Для нас, зарубежных националистов, вопрос идет не о борьбе с национальными обще-русскими силами, а о борьбе со сталинской верхушкой, ради возглавления той России, которую Ленин и Сталин против своей воли вывели из многолетнего сна (выводить ее начали те же предшественники младороссов еще в 18 веке. Да и сам народ не был той девкой, которую насильно выдают замуж. — В. К.). Мы заодно с теми, кто в России, хотя бы пока под коммунистическим флагом, делает национальное дело. Общй фронт всех русских против Сталина — вот основной лозунг» ¹⁶.

Поверхностное чтение этих слов может привести к выводу о демагогии автора. Впрочем, она и должна присутствовать в любых мате-

риалах программного характера. Дело здесь не в дозе, а в двух чрезвычайно важных положениях, продекларированных А. Л. Казем-Бекком. Первое: «национальные общерусские силы» — это сам народ. Второе: «национальное дело» можно строить и под «коммунистическим флагом». Такая трактовка, разумеется, не могла быть воспринята теми, кто отрицал всякую возможность сосуществования, некоего симбиоза советского строительства и национальных идеалов.

(Проблема чрезвычайно трудная и деликатная в своем историческом контексте. Однако, если принять в качестве одного из идеалов сильное государство, то большевики делали национальное дело. Здесь можно возразить, что в этом процессе убивали народ, вытравили его дух, искореняли религию. Было и первое, и второе, и третье. Но... это движение с его заветной мыслью — виноваты все, только не я — началось еще до революции. Бессмысленно также отрицать роль и значение иррационального, а если говорить понятным языком, то божественного провидения. Не следует забывать и о том, что в России, вступившей на историческую авансцену сравнительно поздно, на первом месте всегда стояли интересы государства, но отнюдь не личности и ее права, на чем отлично сыграли борцы с самодержавием в 1917 г.)

Продолжая тему верхов и низов, А. Л. Казем-Бек заявлял, что «для националистов вопрос становится не о борьбе с новым человеком, а о замене возглавления»¹⁷. Соответственно «создание базы мировой революции» неотделимо от «народного строительства», а «всемирность русской души» от интернационализма. И далее: «Индустриализация была нужна социализму, но и России нужны были заводы. Надо было оберегать границы „социалистического отечества“, но это — границы России»¹⁸.

Характерным для тактики младороссов была ее определенная незавершенность, изменчивость, противоречивость. Она вся была в движении мысли, зачастую опережающей и уничтожающей другую. Итак: 1933 г. «Младоросская искра» № 30. Строки: «Союз Младороссов выдвигает свою программу, простую и четкую. Точкой отправления для ликвидации наследия коммунизма младороссы признают упразднение компартии. Поэтому младоросская программа минимум состоит из одного, единственного пункта: Союз Младороссов признает и политически поддержит в России и за границей ту власть, которая упразднит коммунистическую партию и ее филиалы»¹⁹. Разве это не опровержение тезиса о преданности младороссов царю, которому они клялись проложить дорогу в Кремль? Далее: «Борьба с коммунизмом есть борьба за возвращение русских к власти в Русской стране»²⁰. И последнее: разве идея того же коммуниз-

ма органически чужда русскому народу XX в., более того, самим младороссам? В сущности, процитированный выше лозунг нуждается в небольшой корректировке: «Борьба с коммунизмом есть борьба за приход младороссов к власти в Русской стране». В этом случае все будет логичным и обоснованным, исходя из корневого определения младоросскости. Тем не менее, при всей любви к фразе, жонглированию словами, у них было чувство причастности к происходящему в России, даже в ее коммунистическом обличье — «судьба родины важнее судьбы власти».

Мельчайший поворот в тактике большевиков, изменения в расстановке сил на международной арене находили свою трактовку в лагере А. Л. Казем-Бека. Так, в связи с приходом к власти Гитлера в «Младоросской искре» (статья «На пороге 1934 года», № 35) провозгласили очередной декларативный революционный призыв — «Двойная задача Русской Нации: освободиться внутренне и защититься вовне». А потом излагались такие пьянящие своей смелостью и грандиозностью планы: «Если внутренний взрыв сбросит власть, кадры, созданные в эмиграции, должны быть приданы внутренним силам для совместных усилий по обороне и по воссозданию Русской мощи». В том случае «если иностранное нашествие начнется до свержения власти, зарубежные кадры должны быть брошены в Россию для определенных прямых действий, имеющих целью захват власти в период осложнений, вызванных войной. (Итак, опять гражданская война?! Повторение 1917 г.?! — В. К.) По достижении этой основной цели — все внимание обороне и ликвидации войны. (Превращение войны империалистической в войну гражданскую?! Все на защиту младоросского отечества?! — В. К.) В этом случае своевременность прямого действия — условие успеха. Место русских в этом случае: ни на стороне „красных“, ни на стороне иностранцев. Русские кадры должны стать русскими национальными легионами. (Судьба РОА известна. — В. К.) Их порыв, их воля, их штыки призваны будут обеспечить торжество русской национальной революции. (Снова — байонеты?! Весьма неорганично. — В. К.) Третье решение явится результатом иностранной оккупации России. (А разве она не была закреплена иностранным учением — коммунизмом?! — В. К.) Если Россия завоевана, если расчленение и колонизация ее из замысла претворяются в действительность, Русская Национальная Революция будет силой вещей перенесена в иную, новую плоскость. Русская национальная революция превратится тогда в Русское национальное восстание. Пример Нижегородского ополчения укажет тогда путь Русским Национальным Силам»²¹. Здесь яркий образчик того, о чем в 1934 г. писал А. Л. Казем-Бек: «Все согласны в эмиграции, что в

области саморекламы, которую мы называем пропагандой, рекорд поставлен младороссами. Но в наш век, век стремительности, пропаганда должна вестись соответствующими методами и темпами. Для успешности пропаганды нужна шумиха, нужна демагогия, нужна самореклама»²². Чего стоит их «величавое» согласие (1934 г.) спасти Россию в случае внешней угрозы вместе с коммунистами, если они объявят об упразднении своей партии!²³.

Излюбленная и безопасная тема для младороссов — нападки на «староэмигрантов». Младороссы последовательно и упорно утверждали тезис национального возрождения, происходившего на родине. И если для «стариков» он был нелеп и одиозен, то у младороссов с их верой в Россию, даже в коммунистической обертке, он был вполне правомерен. Соответственно, «социалистическое отечество превращается в Россию, социалистическое строительство — в борьбу за Русскую мощь, пролетарий — в нового Русского человека. Это — наша победа»²⁴.

Доказательства «эволюции» того же Сталина искали везде, пытаясь убедить «староэмигрантов» в бессмысленности борьбы с изживающим себя коммунизмом. Младороссы объявляли Сталина защитником крестьянства только потому, что сельскому населению было разрешено иметь приусадебные участки. При этом они умалчивали о том, что эта «реформа» позволяла крестьянству «подкармливаться», так как революционные лозунги и низкая оплата труда в колхозах не могли избавить людей от полуголодного, зачастую, состояния. Младороссы не писали об установлении колхозного строя как втором издании крепостного права. И не публиковали на страницах своей прессы горькую правду о том, как крестьян насильно, загоняли в колхозы. Для Казем-Бека и его сторонников это было второстепенным — главное это эволюция. По их мнению менялась сама коммунистическая мораль. В «Бодрости» № 39 за 1935 г. они писали следующее: «Речь идет сейчас о „новой“ морали, которая по существу от старой ничем не отличается, если под старой моралью понимать мораль христианскую, а не предрассудки и язвы, рожденные человеческим несовершенством или экономическими условиями»²⁵.

Итак, выходит, что Сталин настоящий христианин?! Так думали не одни младороссы. В 1945 г. один из пастырей заявил: «На Родине нашей практически осуществляется христианство... между понятиями СССР и Святая Русь можно поставить знак равенства. 1. Церковь отделена от государства, и этим исполняется завет Христов: воздадите Кесарево Кесарю, а Божие — Богу. Деятельность Церкви и Государства в России можно уподобить двум рельсам, параллельно идущим в одном направлении — вперед. 2. Уничтожена возможность

обогащения одних за счет других, опять, согласно Евангелию: „Трудно войти богатому в Царство Небесное“. 3. Принцип обязательного и притом коллективного труда, когда один работает для всех, а все для одного — дышат заветом Апостола: „Кто не трудится, тот не ест“. Таким образом, Советский Союз и есть Святая Русь, осуществляющая Евангелие в жизни. Кому же мы обязаны созданием Советского Союза — Святой Руси? Кто осуществляет эту дивную гармонию жизни Государства и Церкви? Это сделал великий, гениальный Сталин»²⁶. Конечно, это — политика, вернее эволюция тех, кто очень хотел, желал, стремился верить в добрые перемены. Но известно, что если хочешь, то и уверуешь в желаемое, часто в ту мороку, которую сам себе проецируешь.

Традиционная формула «Один Бог, одна страна, один вождь» в стране «новых небес» реформировалась в простенький, но в то же время опасно-могучий лозунг — «Да здравствует великий Сталин!» Практически шел процесс упрощения, но не тот серый, всепоглощающий и всеуравнивающий поток, а содержащий в себе элементы нового, своеобразного, непредвиденного. Если уподобить политику шахматам, то стоит вспомнить Г. Х. Харди, который в своей «Апологии математики» утверждал важность неожиданных ходов, равно как и то, «чтобы каждой фигуре на доске отводилась своя роль». И здесь Сталин был великолепным «шахматистом». Достаточно вспомнить его блестящий тезис об усилении классовой борьбы, в ходе которой были ликвидированы множество «врагов народа».

Итак, считая Иосифа Виссарионовича государственным, младороссам следует «избегать всего того, что могло бы позволить запозорить нас в неискренности и двурушничестве, избегать всякого выступления, всякого акта, даже всякого выражения, которое могло бы показаться в России контрреволюционным». И дальше младороссы пишут в излюбленном будущем времени: «Когда нам удастся завоевать доверие новых людей в России, когда нам в силу наших передовых идей удастся встать как бы впереди процесса национализации революции, когда аппарат революционного штаба будет создан и наша работа здесь поставлена на прочные рельсы, тогда наше прямое и непосредственное вмешательство в ход событий будет уже только техническим вопросом. Самое главное сейчас — работать конкретно»²⁷. Молодежь завораживали такие речи. Последний же призыв для них означал, вероятно, только одно — бороться и обличать староэмигрантов. Сама экспрессивная фразеология лидеров должна была увлекать молодежь, уставшую от мудрствований «отцов».

Нина Алексеевна Кривошеина, вспоминая свое увлечение младороссами, писала: «Главное, что меня привлекло к ним, — был их ло-

зунг: „Лицом к России!“ Лицом, а не задом, как поворачивалась эмиграция, считавшая, что с ней из России ушла вся соль земли, и что „там“ просто ничего уже нет»²⁸. В отличие от многих политических группировок, у младороссов была и своя философия, выстроенная на постулатах того же Константина Леонтьева. Наряду с **ие-рахическим принципом** младоросская идеология включала в себя **персонализм** (ценность личности, ответственной за свои действия) и **органичность** (существование особых природных законов, определяющих жизнь «организмов физических и духовных», например, русский монархизм). В свою очередь из принципов вытекали начала:

служения, находящего свое воплощение в жертвенности и примате долга над правами, что коренным образом отличается от гуманистическо-либеральной трактовки человека как самодовлеющей ценности;

сотрудничества, в котором общее служение ведет к соединению личностей в «духовные организмы». «Такое органическое сотрудничество коренным образом отличается от механического (атомистического коллективизма) социализма, в котором личность насильственно приносится в жертву отвлеченному коллективу»;

единоначалия, определяющего «общее служение», согласующего права и обязанности каждого с «благом целого». «Духовный организм, объединенный единоначальствующей личностью, есть **соборность**»;

природности — «исторической жизненной укорененности в духовном организме личностей и культурных ценностей»²⁹. Все было подчинено одной цели — воспитанию готовности к возрождению новой России, пролетарской монархии или монархии трудящихся, или советской монархии. В сущности, в ход шло все, что могло подтвердить тезис младороссов о скорой национальной революции. Молодежи усиленно внушалось, что только она может и должна завершить святое дело строительства новой России. Свободно фланирующим по улицам европейских городов молодым людям, вероятно, было по сердцу читать строки Герберта Уэллса из его выступления в Лондонской школе политической экономии, как будто обращенные к ним и заставляющие сладко замирать от гибельного восторга: «Мы живем в цивилизации, которая очень быстро распадается. Судьба, ожидающая многих из вас, молодые люди, быть может ужасна. Вы, может быть, будете убиты, изувечены, избиваемы, обречены на голод, но одно несомненно: вам некогда будет скучать. Мир, такой, каким мы его знаем, развалива-

ется на глазах. Каждую неделю что-нибудь низвергается или сокрушается и нет возможности сказать, до какого предела дойдет это крушение». «Как во времена Ноя вам надо строить ковчег»³⁰. Младороссам, вне всякого сомнения, было ясно, что этим кораблем может быть только пересозданная по новым принципам советская Россия, монархия трудящихся.

Все эти высказывания, подаваемые под рубрикой «Русский царь освободит трудящихся (какая удивительная формулировка населения России. — В. К.) от ига красных и золотых (читай: еврейских. — В. К.) паразитов», преследовали и другую — непрямую — цель: показать молодежи, что ее «отцы», так старательно отвращающие ее от младороссов во имя любви к родине, были теми, кто «протолкал» самодержавную, органическую в своем бытии Россию.

В 1932 г. на собрании Союза младороссов Казем-Бек говорил: «Государство должно быть исключительно мощным, исключительно органичным, предельно простым, т. е. органическим, безусловно беспристрастным, надгрупповым, надпартийным, надклассовым, надсловным, а для России даже — наднациональным... Вынесение самого источника верховной власти за пределы человеческих вождедений, человеческих суждений и предпочтений, человеческой санкции, создание верховной власти, подлинно независимой в силу ее независимого происхождения и независимой преемственности — такова организационная задача нового государства... Монарх должен быть монархом природным. Природность монарха определяется его рождением для власти. В факте рождения заключается его природная законность... В основе природной царской власти лежит закон милости Божией, как сказали бы верующие, или законы биологии, как сказали бы неверующие, или, наконец, и тот и другой закон, которые сливаются в один, как говорят младороссы. Это значит, что надчеловеческую объективность природной власти мы противопоставляем всем разновидностям субъективного выбора. И прежде всего мы противопоставляем ее бонапартизму. Под бонапартизмом надо понимать покушение сильной личности на присвоение верховной власти... Всякая смута, всякая революция проходит через полосу бонапартизма. Русская революция уже вошла в эту полосу. Эра бонапартизма уже начата Сталиным... У него нет должности в государственном аппарате Советского Союза. Но власть, не правительственная, а именно верховная — в его руках... Драма Сталина — драма бонапартизма. Уже у всех на устах имена его возможных преемников. Все ошибки, все грехи режима уже возложены на его ответственность. Его смерть, естественная или насильственная, грозит потрясением

той системе, которую он пытался создать. То же будет и с его преемником, будь он Молотовым, Ворошиловым, Ивановым, Петровым или Сидоровым... Придет время когда Романовы будут в центре национального внимания. Их час пробьет, когда нация ощутит потребность возглавить и защитить себя природной, органической властью... Младороссы поддержат всякого правителя, который возглавит новый этап государственного возрождения, но они поддержат его постольку, поскольку его водительство будет приближать Россию к логическому и естественному завершению революционного процесса, т. е. к возглавлению нации природным царем... Ибо роль монархии полностью выражается в нескольких словах: множественность, преломляясь в личности, создает единство»³¹.

Сознавать себя умным всегда приятно, только не надо задумываться: мысль всегда уничтожает декламацию и лозунги. Да и зачем размышлять, когда твои Движение, Партия, Орден думают за тебя? Зачем сомневаться: известность младороссов перехлестнула через океан, о них пишут влиятельные европейские газеты и журналы, как о самом жизнеспособном феномене в русской эмиграции и пр. и пр.

Конечно, можно было копаться в старых книгах или читать новые, выходявшие из-под пера И. А. Ильина — только вот беда, тот же Ильин при всей завораживающей красоте слова мог будить лишь тени. Оставалось одно — лицом к России: «режимы уходят, нации остаются». И еще традиционный поиск виноватых, в которых в нашей истории никогда не было недостатка: выбор громадный — от «жида» или «масона» до «атлантиста-мондиалиста», от министров-капиталистов до «красно-коричневых». У нас умели всегда вешать ярлыки, невинно забывая о себе. Гораздо легче рассуждать о мировом заговоре и рефлексировать на тему слабости, податливости матушки-России, чем сделать что-либо, следуя принципу — воля волю ломит. Хотя здесь вопрос не так прост: что могли сделать люди, зачастую растерявшие способность сопротивляться даже в уме. Но у младороссов было не так. В их прессе печатались такие строки: «Когда эмигрантские горе-„патриоты“ толкуют о „неважности“ территории и готовы под этим предлогом отдать хоть всю Украину, хоть всю Сибирь, они расписываются в окончательном забвении традиционного-русского понимания государственности... И когда наше поколение предстанет перед судом истории, когда для наших потомков все наши сегодняшние внутренние распри станут историческим воспоминанием, останется последний вопрос, — тот самый, который всякое последующее поколение предъявляет всякому предыдущему: оставили ли мы неумаленной ту землю, на которой совершается историческая судьба нашей нации?»³².

Здесь представляется уместным порассуждать о территориях, государствах, империях, преемственности и ответственности поколений о судьбе России. Итак, Революция в Российской империи поставила перед победителями и побежденными проблему власти. В одном случае — ее укрепления, в другом — возвращения. Но общим являлось одно — сохранение территориальной целостности страны. Трудностей перед обеими сторонами было немало — одна из главных заключалась в своеобразной незаконченности революции, что требовало от победителей «железной рукой» возвращать «на мгновение» утраченное, как это было на Украине или на Кавказе, не допуская никаких мнимых или подлинных попыток разрушения строящейся в одиночку социализм многонациональной советской державы, что показали политические процессы второй половины 1930-х гг. В отличие от «практиков-победителей», действовавших в своей стране и располагавших всем необходимым для строительства нового общества, «теоретики-побежденные», проигравшие гражданскую войну, рассеянные по всему миру, не имевшие опоры на Родине даже в крестьянстве, не находящие общего языка по ключевой проблеме будущего государственного устройства территории СССР, оказались в несравненно худших условиях. В головах многих российских эмигрантов «бродил» уже не «призрак коммунизма», а «призрак национализма».

Строились планы, программы, формировались партии с нелегальными отделениями в СССР, создавались подпольные военные организации, боевые группы с целью спасения «своей» Родины от «коммунистической тирании». Хотя была и разница; украинцы, сторонники «самостийной Украины», или представители кавказских народов выступали за освобождение своего народа, за самих себя, в то время как российские государственники ставили одну задачу — «единая и нераздельная Россия». «Спасателей» было много. Неприятелей, желавших под флагом освобождения России поживиться ее территориями, тоже хватало. Так, в 1932 г. генерал Араки заявлял: «Наша страна приняла решение распространить национальный идеал через семь морей, на пяти континентах, даже если для этого придется прибегнуть к силе, мы потомки богов; мы должны царить над миром»³³. Теперь слово Тики Като, заявлявшего в своей программе национальной реорганизации Японии: «Государство должно иметь право объявлять войну нациям, обладающим территориями слишком обширными или управляемыми бесчеловечным образом. Пример: отторгнуть Австралию от Великобритании и дальневосточную Сибирь от России»³⁴. Весьма резонное заявление, пользующееся популярностью и в наше время. В отличие от «детей», многие «от-

цы» встретили захват Маньчжурии Ниппоном «с распростертыми объятиями... Японцам приписывалась не только незаинтересованность и терпимость, но даже и особые симпатии к русской культуре»³⁵. Возможно, все это так: если в ней видеть только «непротивление злу». Однако на практике установление полицейского порядка сопровождалось и унижением православия. «Если жертвовать Дальним Востоком, то почему не создать буферной Украины, буферной „Казакии“, — говорил с горькой и злой иронией Деникин, — почему не отдать Финляндии Карелию и Ингерманландию, почему не пожертвовать Бессарабией? Если раскроить русскую землю на „буфера“, то коммунистическая власть будет свергнута, конечно, но что тогда останется от России?» «Еще не пришел купец на торжище, на котором разложены рваные ризы России, а мы уже просим: „Берите, выбирайте...“»³⁶.

В отличие от некоторых «стариков» с их грузом воспоминаний, отдающим «мертвечиной», и способностью не видеть за деревьями леса, младороссы провозглашали лозунг: «Все, что национальное — наше». Иными словами, «все, что способствует расцвету, культуре и силе нации, независимо от того, как и при каких обстоятельствах это создано», является достоянием нации. И в коренном вопросе о собственности младороссы сходились с итальянцами-фашистами, то есть она понималась как **«социально-экономическая функция личности (или коллектива), а не как самодовлеющая ценность»**, трактовалась не как преимущество, а как источник обязанностей и ответственности³⁷.

Для большей ясности представлений о доктрине фашизма, во многом унаследованной младороссами, следует представить слово, Бенито Муссолини: «Фашизм... утверждает, что неравенство неизбежно, благотворно и благодетельно для людей, которые не могут быть уравнены механическим и внешним фактом, каковым является всеобщее голосование.

Можно определить демократические режимы тем, что при них время от времени народу дается иллюзия собственного суверенитета, между тем как действительный, настоящий суверенитет покоится на других силах, часто безответственных и тайных. Демократия это режим без короля, но с весьма многочисленными, часто более абсолютными, тираническими и разорительными королями, чем единственный король, даже если он и тиран...

Но, если демократию можно понимать иначе, т. е. если демократия обозначает: не загонять народ на задворки государства, то автор этих строк может определить фашизм, как „организованную, централизованную и авторитарную демократию“»... (Разве это опреде-

ление не отвечает порядкам во многих цивилизованных государствах мира? — В. К.)

«Государство, как его понимает и осуществляет фашизм, является фактом духовным и моральным, так как оно выявляет собой политическую, юридическую и экономическую организации нации; а эта организация в своем зарождении и развитии есть проявление духа. Государство является гарантией внешней и внутренней безопасности, но оно также есть хранитель и блюститель народного духа, веками выработанного в языке, обычаях, вере... государство воспитывает граждан в гражданских добродетелях, оно дает им сознание своей миссии и побуждает их к единению, гармонизирует интересы по принципу справедливости; обеспечивает преемственность завоеваний мысли в области знания, искусства, права, солидарности; возносит людей от элементарной, примитивной жизни к высотам человеческой мощи, т. е. к империи... кто говорит... „фашизм“, тот говорит „государство“.

...Для фашизма стремление к империи, т. е. к национальному распространению является жизненным проявлением; обратное, „сидение дома“, есть признаки упадка. Народы, возвышающиеся и возрождающиеся, являются империалистами; умирающие народы отказываются от всяких претензий»³⁸.

Однако не все было так просто с Германией Гитлера. В «Очаговой политучете» (сентябрь 1938 г.) прямо подчеркивалось: «Тот фашизм, который мы в свое время приветствовали, весьма далек от того, что сейчас называется фашизмом... фашистами мы сейчас отнюдь не являемся, и не быть в фашистском блоке... для нас совершенно естественно»³⁹. Кирилл Елита-Вильчковский, отвечавший за политическую подготовку младороссов, в своей лекции, опубликованной в 1935 г., писал: «Когда младороссы... называют себя фашистами, говорят о своем фашистском стиле или о фашизации России, они имеют в виду фашизм в самом широком смысле этого понятия; фашизм как идею общечеловеческую... национал-социализм в теперешней его форме идейно противоречит фашизму: универсальную идею фашизма он подменяет идеей расовой, разделяющей человечество. Он возвел физический признак крови в высшую ценность, расовые свойства — в мерило этики, морали, даже религиозной жизни. Христианскому идеализму и всем исканиям социальной справедливости фашизма и коммунизма он противопоставляет расовый эгоизм. Итальянские фашисты недаром называют его „сатанинским фашизмом“, „фашизмом наизнанку“... называя себя фашистами и приветствуя фашистскую идею, мы подразумевали под фашизмом движение спиритуалистическое и идеалистическое, направленное к социальной правде в мировом масштабе и при учете национальной качественно-

сти, движение, чуждое расового эгоизма, противоположное по духу и на практике германскому национал-социализму... В своей внешней политике младороссы не знают никаких предвзятых „фильств“ или „фобий“ и руководствуются лишь интересами РОССИИ... в плане идеологическом: ни фашизм, ни анти-фашизм, а младоросскость, а в плане внешнеполитическом: одно мерило — интересы России»⁴⁰.

Итак, что же означал бы русский фашизм? По мнению младороссов, это было бы «установление социальной справедливости в национальном иерархически организованном государстве... вместо иллюзорной диктатуры пролетариата действительное включение рабоче-крестьянских масс в „творчество и историю нации“... отбор через самовоспитание и национальное воспитание через отбор... одним словом, торжество жизненного начала над началом отвлеченности»⁴¹.

Современные исследователи феномена фашизма рассматривают его в мировоззренческом плане как идеологию консервативной революции, включающей в себя: национализм, окрашенный в мистические тона, веру в государства или мистический этатизм, идею социального государства, структурирование общества по профессионально-корпоративному признаку, т. е. корпоративизм, ориентацию на традиционные ценности, ксенофобию вплоть до расизма, веру в конструктивные возможности политического насилия, идею расширения жизненного пространства нации, антипарламентаризм, вождизм, милитаризм⁴². И еще одно определение: «Фашизм это идеология и практика, утверждающие превосходство и исключительность определенной нации или расы и направленные на разжигание национальной нетерпимости, обоснование дискриминации в отношении представителей иных народов, отрицание демократии, установление культа вождя; применение насилия и террора для подавления политических противников и любых форм инакомыслия; оправдание войны как средства решения межгосударственных проблем... Тоталитарный строй, существовавший в СССР 70 лет, с полным основанием мог бы быть назван социальным фашизмом... не со свастикой, а с серпом и молотом»⁴³.

Здесь можно долго дискутировать по этим проблемам и определениям и все равно есть риск попасть в яму, заботливо вырытую твоим дискусантом. Важно другое: убеждение в том, что Родина в опасности, подвигало их на ее защиту — одни, повинувшись призыву Казем-Бека, записывались в 1940 г. во французскую армию, другие видели свой долг в том, чтобы заявить себя ни европофобами, ни европофилами, а русскими. 12 ноября 1939 г. в передовице, озаглавленной «К новому миру», Казем-Бек, опережая время и предвосхищая международные инициативы, писал: «Но наше дело, дело всех

нас, всех современников отдать себе уже сегодня отчет в том, что свержение Гитлера еще ничего не решит в области „конструктивной“. Пока надо, разумеется, прежде всего обуздать этого виновника мирового разбоя. И пусть это непосредственная **цель войны**. Но за этой целью войны непосредственно и сразу встанет **цель мира**.

Новый мир должен быть построен и организован так, чтобы четверть века спустя он не привел к новой, **третьей великой войне**. Такова аксиома, перед которой будут поставлены устроители этого нового мира...

Нашей России будет принадлежать первое место в ряду держав, на которых ляжет ответственность за мир всего мира, за утверждение нового вселенского равновесия, за осуществление международной справедливости, за создание мировой гармонии на месте мирового хаоса.

От нас, русских, зависит, чтобы наша Империя была достойна своей великой миссии»⁴⁴.

Ему вторил Д. А. Городенский в своей статье «Европа после Гитлера»: «Младороссы — убежденные сторонники „мировой гармонии“, т. е. добровольного сочетания интересов всех свободных народов мира, основанного на взаимоуважении и понимании, а не на силе оружия, завоеваниях, расизме или безумных умозаключениях людей, „сошедших с рельсов“.

Роль России определяется ее географическим положением между Азией и Европой. Ее задача — дать пример другим, создав социальную справедливость и материальное благосостояние прежде всего у себя, на своей территории, и затем уже, со всем спокойствием отсюда вытекающим (и доказавшим свое превосходство) распространять свой идеал, не прибегая к огню и мечу. Будем и станем сильны, но не с тем, чтобы злоупотреблять нашей силой.

Россия должна охранить себя на Западе, не насилуя национальной жизни малых народов, не отнимая их достояния и играя с открытыми картами. Проводя все меры, обеспечивающие ее безопасность, Россия не должна становиться пособником подозрительных и гнусных комбинаций, соучастником в „операциях кистенем из-под моста“. Мы же, младороссы, должны перед всем миром спасти лицо Российской нации»⁴⁵.

Да, у эмигрантов-интеллектуалов, или желавших казаться таковыми, интеллигентское печалование о России было в сущности врожденной чертой со времен шестидесятников, чей опыт был перенят через сотню лет. Правда, результат был один — о нем все знают. Возвращаясь к прерванной мысли, замечу, что это «печалование» самым парадоксальным образом рождало свирепые схватки. Однако родить

что-нибудь дельное, увы, не выходило. В сущности, вся политическая жизнь эмиграции шла под двумя известными лозунгами: «В борьбе обрешь ты право свое» и «Движение — все, конечная цель — ничто». Только вот «борьба» больше походила на грызню, доноительство, демагогию, где более удачливый подвергался общей травле со стороны других «знатоков» России и русской души. Не избежали этого и младороссы. И здесь будут весьма любопытны размышления младоросса А. Р. Мордвинова в связи с выходом знаменитой «Зависти» Ю. Олеси. Завершая свою рецензию, он писал: «Есть в юности каждого торопливо и неровно растущего человека период какой-то преждевременной усталости и болезненной обращенности на себя. Этот возраст... жизни сопровождается различными признаками внешней и внутренней дряхлости, сложной смесью мечты и порока, тяжелой тоской, ведущей к неприуроченным безжизненным действиям. Не так ли проходит и молодость России, лихорадочно быстрая, болезненная молодость? Наш деспотизм и наши утопии — все это от юных и смутных брожений, от безвольной тоски и порочной мечтательности. Но разве в самой этой смутной тяжести не таится возможность и преодоления — проблеск нового и желанного времени?»⁴⁶. (Хотя, если вспомнить эпилог, какой уж там «проблеск»: «Сегодня, Кавалеров, ваша очередь спать с Аничкой. Ура!»)

Соответственно, один из самых интересных и сложных сюжетов связан с отношением младороссов к России/СССР, с оценкой своей роли в современном им мире. Полемизируя с «отцами», младороссы восклицали, что «НЕ РАБЫ восстанавливали и увеличивали мощь России; НЕ РАБЫ выносят на своих плечах тяжесть строительства; НЕ РАБЫ ведут пассивное строительство в деревне»⁴⁷. По мнению младороссов, те «эмигранты, которые смешивают национальные и антинациональные элементы пятилетки и величают ударников „советскими овцами“, бьют не только по коммунизму, но одновременно и по национальному чувству и приносят вред не только коммунистам, но и России»⁴⁸.

Основная мысль Казем-Бека и его сторонников заключалась в том, что «с тех пор, как советское государство вынуждено было, не дожидаясь более всемирной революции, приступить к строительству „осуществления социализма в одной стране“, развитие национализма дошло до появления „мессианистских“ настроений». Правоту того, что «социалистическое соревнование превращается в национальное», младороссы усматривали в призывах ЦК комсомола обогнать Рур, Силезию, Пенсильванию, Канаду, Данию, Аргентину⁴⁹. Если понимать суть «национализма» так, как его воспринимали младороссы, то здесь нет никаких поводов для усмешек.

1 февраля 1940 г. А. Л. Казем-Бек писал в статье «Россия, Германия и славянство»: «Немцам славяне обязаны великими бедствиями. Но они им обязаны и новой возможностью осуществить славянское единство. Единство в борьбе облегчит найти единство идеи. Общие мировые процессы ставят на очередь вопросы организации сожительства народов. Это облегчает подготовку славянской федерации, во всяком случае культурной, — вероятно экономической — может быть государственно-политической... Русский национализм протянет руку национализму славянских народов и это будет лишь возрождением исторической традиции. Но русский национализм призван поддерживать и польский национализм. И в этом — положительная новизна, которую несет новая эпоха. Примирение России и Польши будет настоящим праздником славянства... Из будущего единения славян возникнет великая мировая сила. Она нужна всему человечеству. Она позволит утвердить мир всего мира»⁵⁰. Здесь, конечно, явно чувствуется влияние идей Константина Леонтьева и только верой в Россию можно объяснить «забывчивость» его мрачных мыслей о славянстве и судьбе родины.

В то же время не исключалась и мировая революция, на которой «Сталин свернет себе шею», а Россия, грубо говоря, достанется «сталинским младороссам». Однако их вожди не могли соревноваться с «вождем всех народов», но признаться в этом им не хватало смелости. В то же время нельзя не отдать дань уважения их рассуждениям о поисках нового пути в Россию: «Для пересадки с эмигрантского поезда на поезд русский, нам нужна на какой-то момент синхронизация скоростей, иначе мы из эмиграции в Россию никогда не перепрыгнем. Перед самой войной, причем без всякой цели и смысла, у нас была сделана такая попытка синхронизации нашего зарубежного движения с текущей советской действительностью: видя в Молотове, Жданове и Андрееве преемников Сталина, лично с которыми уже нам лично придется сотрудничать (А как же царь?! — В. К.), мы боялись в „Бодрости“ сказать хотя бы одно слово критики в отношении их. Война оборвала эту, немного бесцельную, лишний раз только шатнувшую кадры, попытку синхронизации... После этого мы шарахнулись в другую сторону и переборзили в нашей французской линии, отдавая, хотя бы и символически, в распоряжение Даладье все кадры Младоросской Партии. (Н. Философов в очередной раз лукавит: много молодежи пошло под знамена французской армии защищать общечеловеческие ценности. — В. К.) Пути Младоросского Движения и советской России разошлись. Это расхождение для нас с каждым днем опаснее, потому что развязка приближается. Пока не было начала завирухи, можно было и сомневаться в том, что что-то произойдет, что наступит перелом.

Можно было считать, что это вопрос десятков лет. Но завируха началась. Есть начало — неизбежен и конец. А при конце, без той же синхронизации мы в русскую действительность не включимся. Поэтому нам сейчас надо быть особенно осторожными, чтобы нас не посчитали в России за „прихвостней буржуазии“ и чтобы слово „младоросс“ не стало таким же, как слово „белогвардеец“»⁵¹.

Но здесь автор письма явно кокетничает своей советскостью — в младоросской печати было немало критических материалов, правда, в основном посвященных проблемам, связанным с деятельностью большевистского руководства. В конечном итоге корреспондент Казем-Бека приходил к мысли о том, что «мы победим только с Россией или вообще не победим. Рассчитывать на то, что за время войны мы приобретем здесь самостоятельно среди союзников достаточный вес для того, чтобы играть роль на мирной конференции и выручать Россию, если она засыпется, рассчитывать на это не приходится. Засыпется Россия, засыпемся с ней и мы. Важнее для нас не скомпрометировать себя в глазах русских националистов по ту сторону рубежа»⁵².

Интересно, кого считал Философов русскими националистами? С достаточной долей уверенности можно утверждать, что речь шла о всей русской массе, мировоззрение которой отличалось от принципов и идей западной цивилизации, рождавшей Гитлера и Наполеона, героя битвы под Верденом маршала Петена и маркиза Солсбери, того Запада, чей путь в Россию напоминал деятельность миссионера, действующего в племени людоедов.

И еще один источник, взятый из книги С. Дмитриевского «Сталин» и цитируемый младороссами: «Наверх поднимаются все в большем количестве люди народа. Они несут с собой большой — у одних еще не осознанный, у других уже осознанный — национализм. Национализмом является окончательно победившая там идея „социализма в одной стране“. Национализм — индустриализация, национализм — все чаще звучащее утверждение: у нас есть отечество — и мы будем его защищать. Национализм — все чаще появляющееся именно там сравнение нашей эпохи с эпохой Петра Великого... с той только разницей, что масштабы нашей эпохи больше, и в деле революционного преобразования России принимают участие более широкие, чем тогда, народные слои. Пусть много уродливого в том национализме, что там сейчас проявляется. Он и не может быть иным, люди полностью еще себя там не осознали — и многие и не в состоянии пойти до конца на путь чистого, великодержавного национализма, но то, что мы сейчас имеем там, есть не только полная материальная подготовка здания будущей национальной империи. Там идет подготовка ее идеологии, там идет и подготовка ее людей»⁵³.

Отсюда можно сделать уже три утверждения. Первое — русский национализм не следует трактовать в узконациональных рамках. Второе — не национальность, а заслуги перед Отечеством — критерий для приобщения к младороссам. Третье — их слабость была в том, что они как бы проводили жизнь в своеобразном зале ожидания поезда в Россию, но уже без Сталина. В этом же скрывалась и их инерционная сила, позволявшая сохранять себя длительное время. Однако Вторая мировая война напрямую поставила перед ними проблему выбора пути. Она решалась в пользу «русскости», которая диктовала следующие строки: «Мы с каждым, чьи интересы совпадают с нашими. Мы против всех, если интересы их нам угрожают... Мы молчим и живем одним сознанием: какое счастье быть русским, сыном великой страны, у которой все есть, ибо это мир; которой ничего не нужно, и особенно „великих“ европейских событий... Мы верим в наш народ, он выгребет, устроит свою жизнь, усилит мощь — и этот факт сам по себе будет благоденственным для мира всего мира. А прибавив к этому русское чувство всемирности и человечности, Россия в полной мере выполнит тогда свое великое историческое назначение среди других народов»⁵⁴.

Примечания

- 1 *Казем-Бек А. Л.* Письмо в редакцию газеты «Правда» // «Правда». 16 января 1957.
- 2 *Петрович Р.* Младороссы. Материалы к истории сменовеховского движения. London; Canada, 1973. С. 2.
- 3 «Младоросская искра». № 18. 20 июня 1932. С. 4.
- 4 «Младоросская искра». № 2. 15 августа 1931. С. 1.
- 5 «Младоросская искра». № 11. 15 января 1932. С. 1.
- 6 Цит. по.: «Младоросская искра». № 1. 1 августа 1931. С. 4.
- 7 *Пушкарев С. Г.* Воспоминания историка, 1905—1945. М., 1999. С. 91.
- 8 Чему свидетели мы были... Переписка бывших царских дипломатов 1934—1940. Сб. документов в 2-х книгах. Кн. 1. 1934—1937. М., 1998. С. 253—225.
- 9 Там же. С. 256—257.
- 10 «Младоросская искра». № 44. 25 августа 1935. С. 1.
- 11 Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 64. Д. 18.
- 12 Справка. Центральный архив ФСБ России. 10/А—4584 от 19 декабря 2000 г.
- 13 *Маевский Вл.* Русские в Югославии (взаимоотношения России и Сербии). В 2-х т. Нью-Йорк, 1966. Т. 2. С. 98—99.
- 14 «Русская мысль». Париж. № 4316, 4 мая 2000 г. «...помочь другому разобратся я всегда готова...» Переписка Зинаиды Гиппиус с Анатолием Штейгером.
- 15 Цит. по: *Петрович Р.* Младороссы... С. 39.

- 16 *Петрович Р.* Младороссы... С. 7–9.
- 17 Там же. С. 9.
- 18 Там же. С. 12.
- 19 Там же. С. 14.
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 16.
- 22 Там же.
- 23 Там же. С. 22.
- 24 Там же. С. 25.
- 25 Там же. С. 33.
- 26 Цит. по: *Косик В. И.* Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века). М., 2000. С. 150–151.
- 27 Цит. по: *Петрович Р.* Младороссы... С. 37.
- 28 *Кривошеина Н. А.* Четыре трети нашей жизни. М., 1999. С. 110.
- 29 «Младоросская искра». № 35. 1 января 1934. С. 3.
- 30 Там же. № 20. 12 июля 1932. С. 1.
- 31 Там же. № 24. 1 ноября 1932. С. 1.
- 32 «Бодрость». № 68. 16 февраля 1936. С. 2.
- 33 Там же. № 54. 10 ноября 1935. С. 1.
- 34 Там же.
- 35 Там же.
- 36 «Младоросская искра». № 15. 5 апреля 1932. С. 1.
- 37 Там же. № 23. 15 октября 1932. С. 3.
- 38 Интернет. <http://resist.gothic.ru/archiv/benito4.html>. ключевое слово — фашизм. *Муссолини Б.* Доктрина фашизма.
- 39 РГВА. Ф. 64. Оп. 1. Д. 6. Л. 50 об.
- 40 Там же. Л. 51; 51 об; 54.
- 41 «Младоросская искра». № 35. 1 января 1934. С. 4.
- 42 Интернет. *Волков В.* Фашизм в России. Что завтра? Карта° 28–29. ключ. слово — корпоративизм.
- 43 Там же.
- 44 «Бодрость». № 258. 12 ноября 1939 г. С. 1.
- 45 Там же.
- 46 «Младоросская искра». № 24. 1 ноября 1932. С. 3.
- 47 Там же. № 9. 1 декабря 1931. С. 1.
- 48 Там же. № 5. 1 октября 1931. С. 2.
- 49 Там же. № 11. 15 января 1931. С. 3.
- 50 «Бодрость». № 258. 1 февраля 1940. С. 2.
- 51 РГВА. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1. Л. 80.
- 52 Там же.
- 53 Цит. по: «Младоросская искра». № 9. 1 декабря 1931. С. 2.
- 54 РГВА. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1. Л. 87–87 об.

В. И. Пичета как поборник единства славян и сторонник идей социализма

Жизнь и деятельность лидера исторической части отечественного славяноведения 1930–1940-х гг. академика Владимира Ивановича Пичеты рассматривалась историографами прежде всего с точки зрения его вклада в науку. Ввиду этого в довольно большой уже литературе об ученом еще существуют значительные «белые пятна», одно из которых — общественно-политическая ориентация В. И. Пичеты и отношение его к проблемам «славянской солидарности». Они и станут предметом рассмотрения в данной статье.

1878 г., когда родился В. И. Пичета, прошел под знаком русско-турецкой войны, в ходе которой Россия помогала болгарам освободиться от османского ига. Сочувствие русского общества к южным славянам проявилось тогда в оживлении идей «славянской взаимности». Эти идеи не могли остаться без внимания и поддержки в сербско-украинской семье отца ученого, уроженца г. Мостар протоиерея Йована Пичеты (женатого на украинке Марии Григорьевне Григоренко). Попав в Россию в 14-летнем возрасте, Йован еще в годы учебы в Одессе испытывал, как свидетельствуют источники, изученные В. Г. Карасевым¹, постоянный интерес к судьбам своей родины — Герцеговины, а затем отдал дань великосербской идее и вплоть до 1879 г. мечтал о возвращении в родные места и участии в просвещении народа. Накануне и во время русско-турецкой войны преподаватель Полтавской духовной семинарии Й. Х. Пичета выступил с рядом статей о тяжелейшем гнете османских поработителей, под которым находилось православное славянское население, о положении в Турецкой империи православной церкви и ее связях с Россией. Не остался он в стороне от судеб славянства и в годы первой мировой войны, когда опубликовал проникнутую патриотизмом брошюру «История южных славян» (1915), представлявшую собой текст публичной лекции в пользу сербов и черногорцев². Отметим также, что родоначальник русской ветви рода Пичет приютил в своей многодетной семье и воспитал в духе славянских традиций дальнего родственника из Мостара Душана Семиза (1884–1955), близкого к студенческим организациям «Черная рука» и «Млада Босна». Изгнанный из мостарской гимназии за участие в сербском национально-освободительном движении, Семиз вынужден был покинуть Гер-

цеговину и закончил образование в России. Он обосновался в Петербурге и стал российским правоведом, но, как и его воспитатель, остался сербским патриотом и в начале XX в. часто выступал в печати с популярными работами о южнославянских народах, был избран членом Сербской Матицы³.

Еще в детстве, проведенном в Полтаве, гимназист Владимир Пичета встречал сосланных туда поляков — участников восстания 1863 г. и имел возможность сравнить их участь с судьбой отца. Эти встречи он запомнил на всю жизнь и написал о них в своих воспоминаниях, посвященных детским годам⁴. В более же поздние годы, когда Йован Пичета помогал своему мостарскому родственнику, Владимир был далеко от отчего дома. В 1897–1901 гг. он учился на историко-филологическом факультете Московского университета, где испытал сильное влияние В. О. Ключевского, под руководством которого писал свое кандидатское сочинение. Тема этой, как теперь бы мы сказали, дипломной работы, выбиралась, несомненно, с учетом южнославянского происхождения и интересов студента Пичеты. Она называлась «Юрий Крижанич о Московском государстве» и была посвящена взглядам на Россию оказавшегося там во второй половине XVII в. хорвата Юрия Крижанича, который видел в Московии потенциальный центр сплочения славян. Маститый профессор высоко оценил работу В. И. Пичеты. По свидетельству ученика Владимира Ивановича В. Д. Королюка, последний любил вспоминать об этом, прибавляя, что «Ключевский один, других историков много»⁵.

Библиографию печатных работ В. И. Пичеты открывают публикации его докладов о Крижаниче, прочитанных на заседаниях Научного общества в Екатеринославе и Екатеринославской ученой архивной комиссии⁶ (в этом городе в 1902–1905 гг. Владимир Иванович преподавал в средних учебных заведениях). В кратком изложении первого⁷ и текстах последующих докладов, основанных, по всей вероятности, на кандидатском сочинении Пичеты, Ю. Крижанич характеризуется как «первый выразитель и провозвестник» идей панславизма⁸ (под термином «панславизм» Пичета в екатеринославский период понимал, как видно из его работ, все проявления «славянской идеи»). По мнению докладчика, Крижанич задолго до поездок в Московское государство осознал тяжесть положения славянских народов в неславянском окружении, «составляющие которого стремятся положить конец существованию славян»⁹. Формулируя цели поездки Крижанича в Россию, автор выдвигает на первое место его желание указать «наиболее сильному и независимому славянскому государству» — России «ее всемирно-историческую роль: быть объединительницей и освободительницей всего славянства, как западного,

так и южного»¹⁰ и лишь на второе относит поставленную перед хорватским миссионером Папским престолом задачу содействовать заключению католическо-православной религиозной унии. Крижанича Пичета считает прямым предшественником славянофилов. Последние же, по его мнению, были сторонниками объединения славянства вокруг крупнейшей славянской страны — России «не путем оружия и насилия, а посредством духовного сближения и взаимного понимания, кладя общественные интересы в основу этого сближения»¹¹. Идею единства славян под духовным патронажем России В. И. Пичета называет «великой идеей, к сожалению мало понятой как в XVII, так и в XIX в.»; он убежден, что «остается только ждать, когда идея панславизма станет реальным фактом»¹².

Таким образом, на начальном этапе научной деятельности молодой историк отчетливо выразил свой взгляд на славянство как на единое целое и на Россию как на центр славянского мира, причем высоко оценил деятельность славянофилов, подчеркнув либеральную направленность их учения и публично высказав свое убеждение в жизненности славянофильских идей. В его оценке присутствует и романтическое увлечение идеями «славянской взаимности», и преувеличение их значения для России, и сочувствие либеральным идеям.

Впрочем, и во время учебы в Москве, и в Коростышевской учительской семинарии, где он преподавал в 1901–1903 гг., и в Екатеринославе общественно-политические взгляды Владимира Ивановича еще только формировались. Б. М. Руколь, изучавшая переписку В. И. Пичеты, считает, правда, возможным говорить не только о формировании, но и об «укреплении» во время пребывания в Екатеринославе мировоззрения Пичеты, которое она, к тому же, однозначно считает марксистским. «Единомышленниками Пичеты были философ И. М. Соловьев, литературовед Н. Л. Бродский, В. В. Якунин... — пишет она. — В дружбе с марксистом-литературоведом Н. Л. Бродским, в общении с ученицами, участницами подпольных марксистских кружков, укреплялось его марксистское мировоззрение». Однако, высказывание Б. М. Руколь не подкрепляется ссылками на конкретные источники. В то же время даже из немногочисленной литературы о Бродском¹³ становится ясным, что он до Октябрьской революции марксистом еще не был, а в литературоведческих исследованиях придерживался методов «культурно-исторической школы».

В 1905 г. В. И. Пичета перебрался в Москву, а в 1909 г. стал приват-доцентом Московского университета. В эти годы он уделяет основное внимание подготовке исследований и научно-популярных работ по истории России. В работах Пичеты 1905–1913 гг. вопросы единства славян не звучат. Почти не интересовали его и славянофи-

лы — исключение составляет лишь статья о Ключевском, которой Владимир Иванович откликнулся на кончину своего учителя. Высоко оценив научное творчество историка, он подчеркивал связь его взглядов с концепциями славянофилов, в ряде трудов которых, как считал Пичета, «бился пульс настоящей исторической жизни народа» и которые сравнительно с западниками «высказывали более правильные суждения относительно ближайших задач и целей исторического значения». В то же время Пичета начала 1910-х гг. уже отчетливо понимал ограниченность славянофильской идеологии. По его мнению, славянофилы были склонны главным образом к разработке «метафизических вопросов, не имеющих ничего общего с задачами и предметом исторического знания», а «славянофильская школа ценна своими отдельными историческими замечаниями, ей не удалось дать полную историю русского народа...»¹⁴. В заслугу Ключевскому Пичета ставит, в частности, преодоление взгляда славянофилов на Земские соборы, значение которых ими, как он считает, переоценивалось.

Статья о В. О. Ключевском свидетельствует о значительной эволюции взгляда В. И. Пичеты на доктрины славянофилов. На смену романтическому восхищению их идеями пришли трезвые оценки достоинств, недостатков и исторического значения славянофильского учения. Примечательно, что публикация статьи стала не только одним из проявлений научных взглядов Владимира Ивановича, но и следствием его идейно-общественной деятельности. Она была опубликована в «Известиях Общества славянской культуры» — издании организации, созданной в преддверии Пражского славянского съезда 1908 г. представителями неославизма. Как уже хорошо показано в исследованиях российских ученых¹⁵, русский неославизм представлял собой идейное течение, объединявшее как ряд кадетов и октябристов, так и отдельных лиц более левых взглядов. Общество славянской культуры наиболее последовательно придерживалось либеральных ценностей и в идейной борьбе внутри неославистского движения стояло на его левом фланге. Оно активно сотрудничало с польскими общественными и культурными деятелями, с представителями украинского национального движения, неоднократно критиковало позицию русского правительства в польском вопросе. Общество считало, что «Россия тогда лишь станет во главе славянского движения... когда отношение России к населяющим ее славянам изменится, когда не будет граждан первого и второго разряда, когда интересы России будут всем одинаково дороги, потому что она явится защитницей свобод и прав всякой отдельной национальности и каждой отдельной личности»¹⁶. Владимир Иванович был тесно свя-

зан с деятельностью Общества, не только входя в него вместе с такими известными прогрессивными учеными, писателями и общественными деятелями, как С. Н. Булгаков, В. И. Вернадский, В. А. Гиляровский, М. Здзеховский, Н. И. Кареев, М. М. Ковалевский, В. Г. Короленко, Ф. Е. Корш, П. Н. Милюков, А. Л. Погодин, С. В. Петлюра, А. А. Шахматов, но и являясь кандидатом в члены правления¹⁷.

Общественная деятельность Владимира Ивановича не ограничивалась работой в Обществе славянской культуры. В 1911 г. он вместе с прогрессивными учеными и педагогами С. П. Мельгуновым, А. К. Живелеговым, К. В. Сивковым и некоторыми другими основал кооперативное товарищество издательского и печатного дела «Задруга». Инициаторы создания «Задруги» принадлежали, в основном, к Народно-социалистической партии, выделившейся в 1906 г. из правого крыла партии эсеров и стоявшей на политических позициях, промежуточных между ними и трудовиками. Примечательно, что «народные социалисты» поддерживали контакты с Плехановым и его социал-демократической группой «Единство», что выразилось после Февраля 1917 г. в выступлении обеих организаций в едином блоке в ряде избирательных кампаний, а также в некоторых совместных изданиях этих групп¹⁸.

Первая мировая война обострила внимание общества к судьбам славянства. Последователь Г. В. Плеханова С. В. Вознесенский хорошо уловил эти настроения, издав библиографический указатель «Русская литература о славянстве». В предисловии к справочнику он свидетельствовал, что вследствие «мировой борьбы с германизмом, в которой едва ли не самую крупную роль играют славяне и результат которой едва ли не больше всего отразится на их будущем, русское общество, без сомнения, заинтересовалось славянской стихией»¹⁹. Удовлетворить этот интерес должны были как научные, так и, прежде всего, научно-популярные работы. Видимо, отвечая на «злобу дня», В. И. Пичета впервые после долгого перерыва вновь обратился к славянской проблематике. В 1914–1917 гг. он написал еще две работы об экономических и политических взглядах Ю. Крижанича²⁰, опубликовал со своим предисловием несколько писем из архива И. С. Аксакова²¹, выступил с рядом популярных очерков и рецензий о Сербии, Болгарии, Польше и Украине.

В канун и в годы мировой войны убеждениям и идеалам Владимира Ивановича продолжали быть наиболее созвучными взгляды на «славянский вопрос» самых прогрессивных представителей русского общества. Это видно из его предисловия к публикации писем М. Г. Черняева и П. А. Кулаковского к И. С. Аксакову. Публикуемые письма относятся к 1880–1882 гг., к периоду кризиса и вырождения

дореформенного, «классического» славянофильства. Рассказывая в них о жизни Сербского княжества, Черняев и Кулаковский подчеркивали свое отрицательное отношение к демократизму сербской интеллигенции, ее ориентации на Западную Европу, ее трепетному отношению к своему национальному самоопределению. Резко выступив против этих суждений «эпигонов раннего славянофильства — националистов», В. И. Пичета ставит им в вину враждебное отношение к европейской культуре, вычеркивание из славянской семьи поляков, использование национально-освободительной борьбы южных славян в целях агрессии на Востоке. Он высмеивает взгляды Черняева и Кулаковского, считающих, что «славяне — это маленькие дети, которые мыслят и действуют по указке и под руководством матери славянства — России»²² и отмечает, что в их письмах «чувствуется не столько боль и сострадание из-за славянства, сколько ненависть, раздражение и озлобление из-за неудовлетворенного самолюбия»²³. Это, однако, вовсе не означало одобрения ученым «австрофильской», по его выражению, политики Сербии. В брошюре, вышедшей в 1917 г., он пишет, что политика руководства страны в 80-х гг. XIX в. вела ее «к национальной гибели». В той же работе характеризуется как «антинациональный поступок» согласие России на аннексию Австро-Венгрии Боснии и Герцеговины²⁴.

О том, как радикально взгляды В. И. Пичеты на славянофилов и их предшественников изменились сравнительно с екатеринославским периодом, можно судить по его статье кануна первой мировой войны «Юрий Крижанич», предпосланной публикации избранных глав из «Политики» Крижанича. Если на начальном этапе своей научной работы главным положительным итогом деятельности хорватского мыслителя Пичета считал обоснование и пропаганду идеи общности славян, то теперь он утверждает, что «Крижанич все время увлечен только миссионерскими мечтаниями», а «искренность его панславизма во всяком случае может быть заподозрена» и его панславистские стремления «приходится считать только политическим шагом», предпринятым с определенной целью — снискать расположение царя и выбраться из Сибири, где Крижанич находился в ссылке²⁵.

Веря в жизненность «славянской солидарности», основанной на принципах свободы и праве самоопределения народов, В. И. Пичета не мог в то же время согласиться с русофобскими тенденциями в общественных настроениях и политике некоторых славянских государств. В начале войны он опубликовал брошюру «Драма болгарского народа: Борьба за национальное объединение Болгарии», значительная часть которой посвящена предвоенной политике страны.

Упрекая болгар в том, что после Балканских войн «в глазах Болгарии Россия оказалась предательницей», а болгарская интеллигенция «прониклась русофобством», он приводит высказывание поэта Кирилла Христова, называвшего себя «татаро-болгаринном, а не славянином». В. И. Пичета характеризует слова Христова как «уродливый отказ от славянства». «Будем верить, — заключает он, что Болгария примкнет к славянству и даст отпор германизму...»²⁶.

Таким образом, идеалом Пичеты в годы первой мировой войны продолжало оставаться славянское единство. Это подтверждает и Ю. В. Готье, который характеризует Владимира Ивановича как «порохом начиненного панслависта и члена Плехановского „Единства“»²⁷.

Готье хорошо знал В. И. Пичету по университету, и его слова заслуживают доверия. Справедливость первой части высказывания была показана выше. Однако совершенно неожиданной является вторая часть. Она определенно указывает на то, что в годы первой мировой войны Владимир Иванович придерживался марксистских взглядов, причем Готье соединяет марксистские взгляды Пичеты с его увлеченностью идеями «славянского единства».

Прежде всего, попытаемся выяснить основательность утверждения Ю. В. Готье о принадлежности ученого к сторонникам Г. В. Плеханова. Приходится признать, что никаких прямых доказательств этого найти пока не удалось, хотя на связи В. И. Пичеты с плехановской группой все же указывает один косвенный признак: в московской газете «Единство» за 1918 г. фамилия Пичеты фигурирует в списке из нескольких десятков жертвователей, внесших те или иные суммы «в фонд по увековечению памяти Г. В. Плеханова»²⁸.

Вполне правдоподобной, однако, выглядит сама возможность сторонников взглядов Плеханова быть адептами «славянской идеи». В советские времена, когда марксистскими объявлялись только положения, исповедывавшиеся большевиками, считалось аксиомой, что социал-демократ — это интернационалист, и что в его мировоззрении уже в силу его интернационалистских взглядов не должно быть какого бы то ни было интереса к «славянскому вопросу». Между тем, даже при беглом просмотре изданий сторонников Г. В. Плеханова выясняется, что возглавляемая им группа «Единство» совсем не безразлично относилась к идеям «славянской солидарности». Выше мы уже приводили высказывание 1915 г. по «славянскому вопросу» видного члена плехановской группы С. В. Вознесенского. В бурном 1917 г. в газете группы, которая тоже называлась «Единство», но выходила в Петрограде, наряду с материалами о России было напечатано довольно много статей о положении в славянских провинциях Австро-Венгрии, о политике Временного правительства в

Польше, о необходимости создания единого государства юго-славян. Авторами этих статей являлись ведущий публицист «Единства» Ф. О. Цедербаум, специально занимавшийся польской тематикой Г. Курнатовский, а также опубликовавший несколько статей Т. Г. Масарик и приехавший в Россию видный хорватский социалист М. Радошевич. Таким образом, социал-демократы плехановского толка, в отличие от большевиков, против политики которых они резко выступали, интересовались славянами и размышляли об их будущем, что выявляет точки соприкосновения их взглядов со взглядами Пичеты на славянство. Следует отметить, что сторонники Плеханова считали необходимым всеми средствами добиваться победы антигерманской коалиции. Они полагали, что такая победа создаст благоприятные условия для развертывания социалистического движения. В. И. Пичета тоже был сторонником войны до победы. Однако, он связывал победу в первую очередь с возможностью для славянских народов освободиться от немецкого господства. В предисловии к одной из своих популярных работ Пичета писал, что от итогов войны «зависит гибель или возрождение славянства»²⁹.

Если для рассмотрения вопроса о марксизме во взглядах В. И. Пичеты в годы Первой мировой войны у нас нет сколько-нибудь надежных источников, то не подлежит сомнению упрочение в этот период его связей с «народными социалистами». Примечательны в данном контексте некоторые подробности издания в 1914 г. популярного «Исторического очерка славянства» Пичеты, объединенного под одной обложкой с работой Ч. М. Иоксимовича «Состав современного славянства». Исследователи научного творчества Владимира Ивановича до сих пор проходили мимо вопросов, возникающих при анализе соавторства Пичеты и Иоксимовича. Их не заинтересовала ни личность Иоксимовича, ни причины, по которым получивший уже некоторую известность ученый согласился сотрудничать с человеком, не принадлежавшим к действующим историкам или филологам, ни, наконец, то обстоятельство, что книга Пичеты и Иоксимовича была выпущена никак не связанным со славянской проблематикой «Книжным магазином мануфактурной промышленности» (само название этого издательства свидетельствует о его текстильной специализации). Между тем Чедомир Иоксимович (гражданин Сербии, в России он добавлял к своему имени отчество «Милетович») был весьма своеобразной и интересной фигурой. Краткие сведения о себе были им сообщены в письме В. И. Ленину от 27 сентября 1920 г., сохранившемся в фонде Совнаркома РСФСР³⁰. Обращаясь к Председателю Совета Народных Комиссаров с просьбой принять его «для сообщения... быть может интересной идеи относительно безболезнен-

ного прекращения войны с Польшей», Иоксимович указал в постскрипуме, что ему 47 лет, 23 из которых он живет в России, что по специальности он текстильный техник, что при Временном правительстве был комиссаром Первой сербской добровольческой дивизии, а сейчас преподает на прядильно-ткацких курсах при текстильных предприятиях в Высоковске и Дедовске. В письме Иоксимович называет себя автором 12 печатных трудов, и, наконец, указывает, что состоял редактором-издателем журнала «Вестник мануфактурной промышленности» (при этом журнале, существовавшем в 1912–1915 гг., в 1912 г., как сообщалось на его страницах, был открыт книжный магазин). Иоксимович сообщает также В. И. Ленину, что решил изложить ему свои предложения о мире с Польшей, ознакомившись через последнего секретаря Л. Н. Толстого В. Ф. Булгакова, с которым он встретился 26 сентября 1920 г., с содержанием беседы В. И. Ленина с толстовцем В. Г. Чертковым 8 сентября. Таким образом, Иоксимович был, видимо, хорошо знаком с видными последователями Л. Н. Толстого и пользовался их доверием. Для нас особенно интересна характеристика Иоксимовичем своих политических взглядов. «По своему политическому убеждению, — пишет он Ленину, — я народный социалист и славянофил-федералист». Надо сказать, что такая автохарактеристика подтверждается статьей Иоксимовича в совместной с Пичетой книге, где он отмечает, что немцы вместе со своими неславянскими соседями «не так страшны для славян, если только последние объединятся, что в свою очередь возможно только на федеративных началах»³¹. Добавим еще, что В. И. Пичету Иоксимович должен был знать по крайней мере с мая 1909 г., когда присутствовал на торжественном заседании Общества славянской культуры в честь гостей из славянских стран, прибывших на открытие памятника Н. В. Гоголю³². Вместе с Пичетой Иоксимович числится и в списке членов Общества по состоянию на 1 января 1912 г.³³

Таким образом, сотрудничество Пичеты и Иоксимовича было далеко не случайным. Оно стало продолжением связей Владимира Ивановича с «народными социалистами» и было обусловлено как сходными политическими убеждениями авторов, которых роднило даже общее национальное происхождение, так и близостью их взглядов на славянский вопрос и славянство. Становится понятной и причина, по которой книга В. И. Пичеты и Ч. М. Иоксимовича вышла в «текстильном» издательстве.

Выше были приведены различные факты, свидетельствующие о близости Владимира Ивановича Пичеты к деятелям Народно-социалистической партии и возможных его связях с социал-демократами —

последователями Г. В. Плеханова. Характеристика, данная Ю. В. Готье В. И. Пичете, хотя и нуждается в дополнительной проверке, не кажется невероятной. Более отчетливо выявляются связи Пичеты с «народными социалистами». Видимо, партийные пристрастия ученого до Октября 1917 г. не были устойчивыми. Это подтверждает и сам Пичета, который писал в одной из своих автобиографий, что «не принимал активного участия в революционных организациях эпохи до Октябрьской революции»³⁴. В то же время вполне определенно можно говорить об усвоении Пичетой после его переезда в Москву из Екатеринослава социалистических убеждений. Особенно отчетливо социалистическая ориентация Владимира Ивановича выразилась в брошюре «Первые русские социалисты», где он пишет о противоречиях труда и капитала, называет представителей социалистической мысли людьми, «чуткими сердцем и душой, охваченными любовью к человечеству и ненавистью к несправедливости», которые «начинают задумываться над переустройством общества на началах социальной справедливости»³⁵, а также присоединяется к А. И. Герцену, увидевшему в России «страну, где социальные преобразования могут быть выполнены раньше всех и быстрее всех»³⁶.

Социалистические взгляды В. И. Пичеты помогли ему раньше многих других ученых принять события Октября 1917 г. и приспособить свои взгляды к насаждавшемуся новыми властями мировоззрению. Однако это все же потребовало значительного времени. Во всяком случае, весной 1918 г., когда Пичета пригласил домой коллег после успешной защиты магистерской диссертации, собравшиеся, по свидетельству Ю. В. Готье, «все согласны были, что до такого ужаса мы еще не доживали»³⁷.

В 1920-е гг. большевистское руководство приложило, как известно, большие усилия, чтобы покончить с любыми проявлениями «славянской идеи»³⁸. Естественно, что в этих условиях Пичета не мог открыто выражать своих несовместимых с новой идеологией взглядов на общность славян и славянское единство. Он избрал другой путь — путь научного исследования разных ветвей славянства. До Октября 1917 г. научные интересы Владимира Ивановича лежали преимущественно в плоскости изучения русской истории и истории других славянских народов Российской империи. Не выходила за эти рамки и докторская диссертация ученого, посвященная аграрной реформе в Литовско-Русском государстве³⁹. Зарубежному славянству он посвящал главным образом популярные работы, в которых пропагандировал идеи о необходимости славянского единства. После установления Советской власти акценты в научном творчестве ученого смещаются. Продолжая активно разрабатывать проблемы

истории Украины и Белоруссии, он уделяет все большее внимание исследованию исторических событий, происходивших на территории вновь обретших независимость славянских государств. Одновременно, как видно из архивных источников, он начинает работу над книгой «История Сербии»⁴⁰. Различным событиям не только в средневековой, но и в новой, и в новейшей истории Польши и Сербии ученый посвятил в 1920-е гг. много статей в энциклопедиях и рецензий. В Белорусском университете, где В. И. Пичета в 1920-е гг. был ректором, он создал программу подготовки студентов-славистов, положив в ее основу, как пишет Б. М. Руколь, «идею общности исторического развития славян» и в 1923/1924 учебном году читал курс истории славянских народов⁴¹.

О том, что Владимир Иванович продолжал в 1920-е гг. верить в будущее идеи «славянской солидарности» свидетельствует его популярная брошюра «Белорусский язык как фактор национально-культурный», впервые опубликованная в 1924 г. и переизданная в Белоруссии в настоящее время⁴². В ней В. И. Пичета защищал тезис о наличии самостоятельного белорусского языка, но использовал при этом в качестве аргументов факты, подводящие читателя к мысли о единстве славянских народов и их вековом противостоянии германизму. Так, задавшись, якобы, целью обосновать закономерность существования разных славянских языков с социологической точки зрения, он неожиданно ссылается на ошибочные, по его собственному мнению, взгляды немецкого лингвиста К. Пейскара, который «путем наблюдений над характером заимствований в славянских языках стремится доказать несамостоятельность и зависимость славянской культуры от германцев и тюрко-татар» и выводит отсюда такие отрицательные черты славянского национального характера, как отсутствие патриотизма, приниженность личности, зависть. Далее Пичета отмечает, что М. С. Грушевский и Л. Нидерле «наглядно показали скороспелость выводов Пейскара»⁴³, но через изложение взглядов Пейскара он, несомненно, пытается дать представление читателю о «славянстве». Кроме того, в разделе, посвященном языковой ситуации 1920-х гг., не только приведены сведения о положении различных славянских языков в Югославии, Чехословакии, Польше и России, но и критикуется правительство Чехословакии, которое, якобы, проводит в отношении языков «нетитульных» славянских народов ту же политику, которую ранее проводили в отношении чехов немцы, что содействует славянскому «национально-культурному сепаратизму»⁴⁴.

Осенью 1930 г. В. И. Пичета был арестован⁴⁵. После возвращения из ссылки он вскоре занял ведущее место в возрождающейся в СССР исторической славистике. В предвоенные годы ученый вынужден

был считаться с настойчиво внедрявшимися партийными органами в науку и общественную мысль штампами «марксистско-ленинской» идеологии, в соответствии с которыми вынужденно реабилитированное по внешнеполитическим соображениям славяноведение получило право на существование в качестве области научного знания, но трактовалось как дисциплина, не имевшая никаких точек соприкосновения со славянофильскими учениями, которые были объявлены реакционными и оценивались крайне негативно. Накануне войны В. И. Пичета также отдал дань такой трактовке⁴⁶, хотя вряд ли его осуждение славянофилов было искренним. Во время Отечественной войны в статьях и выступлениях Владимира Ивановича продолжают, хотя и в несколько завуалированной форме, звучать идеи «славянского единства».

Пичета подчеркивал роль славян в борьбе с немецкой агрессией на Востоке и необходимость в этой связи объединения славянских народов в борьбе с фашистской агрессией, писал о заслугах русского, других восточнославянских народов в защите независимости южных и западных славян, отмечал существование у зарубежных славян симпатий к Советскому Союзу, несущему им освобождение⁴⁷.

В условиях войны власти вынуждены были несколько ослабить бюрократические тиски и идейно-политический гнет, в котором находилась советская наука. Возникли возможности более свободного выражения своих взглядов, и писатели, ученые, другие представители творческой интеллигенции воспользовались этим для высказывания собственных, зачастую не совпадавших с официальными, мнений. В ЦК ВКП(б) стала поступать информация об отступлении ряда историков от канонов официальной методологии и предписанных свыше трактовок исторических событий. Заместитель директора Института истории АН СССР А. М. Панкратова сообщала, в частности, Центральному Комитету, что требования пересмотра сложившихся историографических штампов идут от сохранившихся еще представителей «школы Ключевского», которые «теперь открыто гордятся своей принадлежностью к школе»⁴⁸ (по-видимому, именно с такими настроениями и связано приведенное в начале данной статьи свидетельство В. Д. Королюка о высказывании В. И. Пичеты по поводу Ключевского).

Проявившиеся настроения творческой интеллигенции не могли не вызвать беспокойства советского руководства. Особенно оно не желало мириться с тем, что «отраженные в некоторых литературных и научных сочинениях чувства государственного патриотизма не были связаны с революционными традициями, классовой борьбой, интернационализмом, то есть уходили корнями в русскую исто-

рию»⁴⁹. Историков решено было поставить на место на специальном совещании, которое состоялось в июне и начале июля 1944 г. в ЦК ВКП(б) под председательством секретаря ЦК А. С. Щербакова. Для проработки были собраны все наиболее видные историки, в том числе и беспартийные. В период подготовки совещания аппаратчики ЦК ВКП(б) заранее определили объекты критики (они указаны в подготовленной для А. С. Щербакова, А. А. Жданова и некоторых других членов сталинского руководства записке от 18 мая 1944 г. «О серьезных недостатках и антиленинских ошибках в работе некоторых советских историков»)⁵⁰. Среди книг, которые следовало подвергнуть критике, был указан и вышедший в 1941 г. учебник для исторических факультетов по истории СССР под редакцией В. И. Пичеты, М. Н. Тихомирова и А. В. Шестакова. Однако, наибольшее раздражение организаторов вызвал не этот учебник, а выступление Владимира Ивановича на совещании. Высокую трибуну ученый использовал прежде всего для того, чтобы попытаться убедить вершителей судеб советской идеологии в необходимости в новых условиях, «когда славянский вопрос в жизни России и русского народа имеет громадное значение»⁵¹, отказа от узкоклассовой трактовки взглядов славянофилов и объявления их однозначно реакционными. Отметив, что в советской науке «славянофилы были названы реакционерами с разными оговорками, а западники — прогрессистами», он назвал эту точку зрения «совершенно неправильной». Пичета охарактеризовал славянофилов как выразителей «известного чувства народного самосознания формирующейся русской нации», заявил о законности их возмущения высказываниями Гегеля о славянах как некоей промежуточной ступени между европейцами и азиатами, и, наконец, вновь, как и в своей давней статье о В. О. Ключевском, отметил плодотворность славянофильских взглядов на исторический процесс. «У славянофилов субъектом истории был народ», — говорил Пичета, и поэтому они «стояли на более здоровой и правильной точке зрения», чем западники, придерживавшиеся гегельянского понимания истории. «Разве в этом сущность исторического процесса? Разве это не есть полное отрицание известного чувства национального самосознания?» — риторически вопрошал зал ученый, имея в виду гегелевское понимание истории, разделявшееся западниками. В заключение этой части выступления В. И. Пичета подчеркнул, что, по его мнению, «нельзя весь вопрос о славянофилах и западниках рассматривать по трафарету — как реакционеров и прогрессистов... Этот вопрос надо пересмотреть»⁵². Владимир Иванович остановился также на ряде положений, связанных с трактовкой конкретных вопросов истории славян. Он указал, что захватническая политика царской России на

Востоке «объективно... содействовала развитию национальной культуры и политическому возрождению славянских народов», отметил выдающуюся роль России в защите интересов сербского и болгарского народов во время русско-турецких войн XIX в. и призвал об этом «говорить более объективно и не замалчивать то, что раньше замалчивали»⁵³, остановился на чертах сходства и различия консервативной и революционной составляющих польских повстанцев в восстаниях 1830 и 1864 гг., затронул тему об отпоре взглядам на славян пангерманистов. Важнейшие высказанные В. И. Пичетой взгляды, прежде всего, его попытка изменить подход кремлевских идеологов к славянофилам, противоречили установкам, разработанным в преддверии совещания, поэтому ученому решено было дать отпор. Задача осадить историка была возложена на старую большевичку, автора работ о В. И. Ленине и Октябрьской революции Э. Б. Генкину. Отметив правильность подчеркивания В. И. Пичетой прогрессивных черт славянофильства, она вместе с тем обвинила ученого в том, что он «поставил так вопрос: западники — гегельянцы, а славянофилы — шеллингианцы», что «смысл его выступления сводился к тому, что раз западники — гегельянцы, значит, реакционеры». На реплику возмущенного беззастенчивым передергиванием своих высказываний В. И. Пичеты «Я так не говорил» Генкина безапелляционно заявила, что «Так можно было понять». «Это неправильный вывод из постановления ЦК по философии»⁵⁴, — продолжала Генкина, — все, что от Гегеля, все реакционно». Генкина выразила несогласие с характеристикой ученым славянофилов как выразителей национального самосознания русского народа. Эту роль она однозначно отвела Герцену, Белинскому и в целом левому крылу западников. Завершила Генкина свою отповедь Пичете утверждением, что «славянофильство — это все же реакция на революционное движение на Западе, это попытка запереть все двери и окна от революционного сквозняка, который дул с Запада»⁵⁵. Выступление Э. Б. Генкиной показало, что взгляды В. И. Пичеты не встречают понимания партийных идеологов, и что ему и другим ученым не будет позволено непредвзято исследовать идеологию славянофилов, выяснять их истинную роль в общественной жизни и взгляды по «славянскому вопросу». Не изменилось положение и после окончания войны.

В первые послевоенные годы Владимир Иванович популяризировал многовековые политические и культурные межславянские контакты, вновь возвращаясь в этой связи и к взглядам Ю. Крижанича на особую миссию России в деле пробуждения национального самосознания славян, и к идеям федерации славянских народов. Показательна в этом отношении брошюра В. И. Пичеты «Роль русского

народа в исторических судьбах славянских народов» (М., 1946), в которой, помимо приведенных выше положений, содержится также тезис об интересе к славянству чешской исторической науки XVII в. Осуждая «политику великодержавного панславизма», которую проводило царское правительство, и определяя панславизм как «реакционное течение, отрицавшее за славянскими народами право на национально-политическое самоопределение»⁵⁶, Пичета в то же время утверждал, что чешские ученые выдвигали «среди славян... на первое место русский язык. Так крепло в Чехии сознание о единстве славянских народов, среди которых русский народ занимает первое место» — как будто между прочим замечает ученый⁵⁷.

Таким образом, в одной из последних работ Пичеты наряду с критикой панславизма вновь возрождаются (правда, в завуалированной форме) романтические представления юности ученого о духовном главенстве России в славянском мире, которые автор изжил три десятилетия назад и против которых тогда активно выступал. Впрочем, по всей вероятности, это было не искренним возвращением к прежним воззрениям, а необходимостью считаться с «новыми веяниями» в политике советского руководства, возрождавшего на новой основе «марксизма-ленинизма» имперские взгляды на славянские народы, обязанные, согласно воле Сталина, следовать в фарватере советской политики.

Владимир Иванович Пичета стал поборником славянского единства еще в юношеские годы. Впоследствии сформировались также его социалистические убеждения. С популяризацией идей «славянской солидарности» Пичета открыто выступал до Октября 1917 г., но вынужден был в Советской России сместить акценты и избрать путь научного изложения истории славян в форме трудов, посвященных независимым славянским странам и находившимся когда-то в их составе пограничным с Российской империей территориям. В то же время в работах историка до последних дней присутствовали отзвуки его былых взглядов. Наиболее плодотворным оказалось научное исследование славянского мира. Оно сделало ученого главой советской исторической славистики.

Примечания

- ¹ Карасев В. Г. И. Х. Пичета (1844–1920) // Славяне в эпоху феодализма: К столетию академика В. И. Пичеты. М., 1978. С. 135–149.
- ² Соколовский Л. Г. Протоиерей Иоанн Пичета // Московский журнал. М., 1998. № 1. С. 39–45.

- 3 *Рождественская М. В.* Душан Иванович Семиз: «Сербская голгофа» // Опочининские чтения. Мышкин, 1998. Вып. 6. С. 27–30.
- 4 См. об этом: *Руколь Б. М.* В. И. Пичета — педагог и пропагандист идеи общности исторического развития славян: Новые архивные материалы // Историческая славистика в МГУ, 1989–1999: Сборник статей и материалов. М., 2000. С. 58.
- 5 *Королюк В. Д.* Владимир Иванович Пичета // Славяне в эпоху феодализма... С. 5.
- 6 *Пичета В. И.* Юрий Крижанич — первый провозвестник идей панславизма: [Краткое изложение доклада на заседании Екатеринославского научного общества 8 ноября 1903 г.] // Вестник Екатеринославского земства. Екатеринослав, 1903. № 5. С. 16–17; *Он же.* Записка Юрия Крижанича о Малороссии // Летопись Екатеринославской ученой архивной комиссии. Екатеринослав, 1904. Вып. 1. С. 1–17; *Он же.* Политико-экономические взгляды Юрия Крижанича в связи с состоянием Московского государства во второй половине XVII в. // Там же. 1904. Вып. 2. С. 47–68.
- 7 Е. П. Наумов в своей интересной статье «Юрий Крижанич в трудах академика В. И. Пичеты», два варианта которой опубликованы в Москве и Загребе (Советское славяноведение. М., 1983. № 5. С. 107–115; *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti.* Zagreb, 1985. Т. 410. Кнж. 23. С. 129–141), справедливо отмечая, что замысел молодого Пичеты изучать идеи славянской общности в сочинениях Крижанича и его деятельность в России «в сложном комплексе русской и славянской политической мысли XVII в., во взаимосвязи с положением славянских народов в XVII и XX в.» «был весьма интересен», считает, вместе с тем, что это краткое изложение не было авторизовано и там «встречаются и прямые ошибки, поэтому неверно было бы называть ее статьей самого Пичеты». Последние утверждения, однако, никак не обосновываются, причем не указывается, какие ошибки имелись в виду.
- 8 *Пичета В. И.* Юрий Крижанич — первый провозвестник... С. 16.
- 9 *Пичета В. И.* Записка Юрия Крижанича... С. 2–3.
- 10 Там же. С. 1.
- 11 *Пичета В. И.* Юрий Крижанич — первый провозвестник... С. 16.
- 12 Там же.
- 13 *Белкин А. А.* Бродский // Краткая литературная энциклопедия. М., 1962. Т. 1. Стб. 743–744; Николай Леонтьевич Бродский, 1881–1951 // Литература в школе. М., 1951. № 5; *Гудзий К. К.* От редактора // *Бродский Н. Л.* Избранные труды. М., 1964. С. 5–8.
- 14 *Пичета В. И.* Исторические взгляды и методологические приемы В. О. Ключевского // Известия Общества славянской культуры. М., 1912. Т. 1. Кн. 1. С. 13–29.

- 15 *Ненашева З. С.* Идеино-политическая борьба в Чехии и Словакии в начале XX в.: Чехи, словаки и неославизм, 1898–1914. М., 1984; *Дьяков В. А.* Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России. М., 1993. С. 177–187.
- 16 Отчет о деятельности Общества за 1908 и 1909 гг. // Известия Общества славянской культуры. М., 1912. Т. 1. Кн. 1. С. 123.
- 17 Список членов Общества славянской культуры к 1-му января 1912 года // Там же. М., 1912. Т. 1. Кн. 2. С. 96–100.
- 18 *Кельнер В. К., Колоницкий Б. И.* Книгоиздательская деятельность группы «Единство» в 1917 г. // Книжное дело в России во второй половине XIX – начале XX вв. М., 1992. Вып. 6. С. 97–111.
- 19 *Вознесенский С. В.* Русская литература о славянстве (Опыт библиографического указателя). Пг., 1915. С. 3.
- 20 *Пичета В. И.* Юрий Крижанич // Юрий Крижанич: Экономические и политические его взгляды. СПб., 1914. С. 1–16 (как считает в одной из упомянутых выше статей Е. П. Наумов, книга вышла в свет не позже 1913 г.); *Он же.* Юрий Крижанич о политике Москвы по отношению к Украине в XVII веке // Украинская жизнь. М., 1915. № 3/4. С. 169–170.
- 21 *Черняев М. Г., Кулаковский П. А.* Письма М. Г. Черняева и П. А. Кулаковского к И. С. Аксакову о Сербии в 1880–1882 гг. // Голос минувшего. М., 1915. № 9. С. 232–245.
- 22 Там же. С. 232.
- 23 Там же. С. 233.
- 24 *Пичета В. И.* Сербия. М., 1917. С. 7.
- 25 *Пичета В. И.* Юрий Крижанич... С. 9–10.
- 26 *Пичета В. И.* Драма болгарского народа: Борьба за национальное объединение Болгарии. М., 1914/1915. С. 27–28.
- 27 *Готье Ю. В.* Мои заметки. М., 1997. С. 39.
- 28 «Единство». М., 1918. № 3. 5 июня. С. 11.
- 29 *Пичета В. И.* Исторический очерк славянства; *Иоксимович Ч. М.* Состав современного славянства. М., 1914. С. 1.
- 30 Публикацию см.: Новый мир. М., 1969. № 1. С. 127–128.
- 31 *Пичета В. И.* Исторический очерк славянства... С. 184.
- 32 Журнал заседания Общества славянской культуры 17-го мая 1909 года // Известия Общества славянской культуры. М., 1912. Т. 1. Кн. 1. С. 150.
- 33 Список членов Общества... С. 96–100.
- 34 Цит. по: *Иоффе Э. Г.* Академик В. И. Пичета (1878–1947) // Новая и новейшая история. М., 1996. № 5. С. 218.
- 35 *Пичета В. И.* Первые русские социалисты. М., 1917. С. 4–5.
- 36 Там же. С. 31.
- 37 *Готье Ю. В.* Мои заметки... С. 117.

- 38 См. например: *Горяинов А. Н.* «Славянская взаимность» в трактовке советской историографии 1920–1930-х годов // *Славянская идея: история и современность.* М., 1998. С. 147–160.
- 39 *Пичета В. И.* Аграрная реформа Сигизмунда-Августа в Литовско-русском государстве. М., 1917. Ч. 1–2.
- 40 Архив Российской государственной библиотеки. Оп. 1. Д. 869а. Ч. 6. Л. 6–7.
- 41 *Руколь Б. М.* В. И. Пичета – педагог и пропагандист... С. 65.
- 42 *Пичета В. И.* Белорусский язык как фактор национально-культурный. Минск, 1991.
- 43 Там же. С. 10.
- 44 Там же.
- 45 О причинах ареста и заключения ученого в тюрьме и ссылке см.: *Горяинов А. Н.* Трагическая страница биографии В. И. Пичеты в свете одной стенограммы 1928 года // *Славяноведение.* М., 2002. № 1. С. 62–71.
- 46 Подробнее об этом см. статью М. Ю. Досталь в настоящем сборнике.
- 47 См., например, ряд статей В. И. Пичеты в сборнике: *Вековая борьба западных и южных славян против германской агрессии.* М., 1944.
- 48 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 224. Л. 2. Цит. по: *Амиантов Ю. Н.* [Введение к публикации:] Стенограмма совещания по вопросам истории СССР в 1944 году // *Вопросы истории.* М., 1996. № 2. С. 48.
- 49 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 221. Л. 17–18. Цит. по: *Амиантов Ю. Н.* [Введение...] С. 49.
- 50 Там же. С. 50.
- 51 *Пичета В. И.* [Выступление на совещании по вопросам истории СССР в 1944 году] // *Вопросы истории.* М., 1996. № 4. С. 66.
- 52 Там же.
- 53 Там же.
- 54 Имеется в виду негласное постановление ЦК ВКП(б) от 1 мая 1944 г. «О недостатках в научной работе в области философии», которое призвано было ликвидировать признаки «вольномыслия» в области философских наук.
- 55 Стенограмма совещания по вопросам истории СССР в 1944 году // *Вопросы истории.* М., 1996. № 5/6. С. 92–94.
- 56 *Пичета В. И.* Роль русского народа в исторических судьбах славянских народов. М., 1946. С. 46.
- 57 Там же. С. 40.

Славянская идея и славяноведение в годы Великой Отечественной войны

В подходе к решению этой проблемы следует рассматривать две стороны: 1) отношение к славянской идее во всех ее проявлениях профессиональных славистов и 2) влияние славянской идеологии на тематику и интерпретацию исторических событий, языковых и литературных явлений, выраженное в работах славяноведов. Подчеркнем, что в поле нашего внимания будут только труды ученых-специалистов, так как обширная публицистика непрофессионалов в области славистики имела свои особенности и заслуживает специального изучения.

Возрождение отечественного славяноведения в 1939 г. происходило под знаком отказа от наследия «буржуазного» дореволюционного славяноведения и отвержения панславизма, с которым по существу славянская идея отождествлялась. Главными «гонителями» этой отрасли науки выступали в 20–30-е гг. М. Н. Покровский и его школа (на что указывали неоднократно лидеры отечественного славяноведения) и последователи «нового учения о языке» академика Н. Я. Марра, которые обвиняли построенную на методах компаративистики славянскую филологию в пособничестве расовым теориям фашизма.

Перед лидерами отечественного славяноведения встала задача «очистить» свой предмет от подобных обвинений, оправдать славистику в глазах советской общественности, показав ее соответствие канонам марксизма-ленинизма. Опровергнуть сторонников «школы М. Н. Покровского» было легче, так как в 1939 г. с поворотом политики И. В. Сталина в сторону патриотизма и великодержавности, она была разгромлена. Надгробным памятником ей послужил двухтомный сборник «Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского» (М.: Л., 1939; М., 1940). С марристами было сложнее, так как они сохраняли свое влияние в лингвистике, особенно в Ленинграде, некоторые положения «теории» восприняли и советские археологи.

В канун войны лидеры советского славяноведения З. Р. Неудлы и В. И. Пичета выступили в авторитетном журнале «Историк-марксист» с программными статьями, в которых критически оценили наследие предшествующей зарубежной и отечественной историографии. З. Р. Неудлы в статье «К истории славяноведения до XVIII века», в частности, писал о «неоспоримой реакционности большинства

дореволюционных славистов», которые ориентировались на царскую Россию, и об использовании в историческом прошлом сознания «славянского родства», как фактора, «содействовавшего экспансии государств», и «для разжигания ненависти между народами». Потому и славяноведение, по его мнению, «вырастая на основе этой политики, служило не столько сближению славянских народов между собою, сколько подчинению одного народа другим»¹. Несколько странно звучало из уст такого информированного ученого, как Неедлы, утверждение, что после Октябрьской революции советские славяноведы «забросили» отрасль своей науки, вместо того, чтобы развивать ее на основе марксизма-ленинизма.

В. И. Пичета в статье «К истории славяноведения в СССР» прямо по заветам разоблаченного М. Н. Покровского обвинил большинство дореволюционных славистов в приверженности панславистской и славянофильской идеологии, которую также оценивал крайне негативно: «Представители дворянского и буржуазного славяноведения, находясь под влиянием реакционного славянофильского и панславистского учения, были сторонниками объединения славян под властью царской России. Исследователи затушевывали ту реакционную политику, которую проводило царское правительство на Балканах под предлогом освобождения славян от турецкой неволи. Славянофилы и панслависты, точнее, панруссисты, выступали в качестве глашатаев захватнической политики на Балканах»².

Особенно «досталось» главе петербургской школы славистов В. И. Ламанскому. «Патриарх русского славяноведения, — писал В. И. Пичета, — был идеологом самодержавия, его захватнической балканской политики и великорусского националистического шовинизма. Этого не следует забывать при оценке отрицательной роли В. И. Ламанского в истории русского славяноведения»³.

В. И. Пичета также вывел формулу оценки буржуазной историографии, укоренившуюся в советской науке на долгие годы, согласно которой советское славяноведение в методологии в корне отличается от дореволюционного. Последнее может предоставить современным марксистам только интересный фактологический материал⁴.

В разгар войны академик Н. С. Державин выступил в печати со статьей «Историческая наука у славян и задачи советского славяноведения» (Исторический журнал. 1942. № 11). В ней он также разоблачал панславизм, защищал марризм, но уже более терпимо относился к наследию дореволюционной историографии, признавая ее достижения, в частности, в области изучения экономики.

Державин формулирует подход советских славистов к изучению славянства, повторив свои мысли, высказанные при основании Ин-

ститута славяноведения в Ленинграде в 1931 г.⁵ «Славянский мир, — писал он, — интересует нас не какой-либо своей, не существующей фактически, специфической расовой изолированностью, не какой-либо отмежеванностью в процессе своего культурно-исторического развития от прочих народов мира: он интересует нас с точки зрения развития тех же основных этапов социального процесса, какие в равной мере общи всем без исключения народам мира. Так называемый славянский мир — это один из своеобразных по языку и особенностям национального культурно-исторического развития участков единого общеевропейского фронта народов. Если мы говорим о „славянском мире“ и об истории отдельных народов этого „мира“, то этим самым мы вовсе не противопоставляем их какому-либо иному „миру“ или иной „культуре“, как нечто „исключительное“, а ставим их рядом друг с другом, как равноправные народы в общей семье народов Европы и мира»⁶. Сразу заметим, что Державин принадлежал к числу тех ученых, которые более всего отступали от сформулированных постулатов.

При этом советский академик не преминул обвинить в представлении о замкнутом славянском мире «господствующую до сих пор в буржуазной науке так называемую индо-европейскую теорию в языкознании». По его мнению, «теория общего праязыка и общей прародины для каждой группы языков и народов привела к уродливым представлениям о развитии культуры человечества, к изучению человечества в замкнутых, отмежеванных друг от друга группах родственных по языку народов» и в целом, вопреки представлениям ее родоначальников, «индо-европейская теория, несомненно, послужила благодатной почвой для выращивания на ней великодержавных тенденций и расовых теорий»⁷, в частности, германских нацистов. Державин пояснил, что фашистские идеологи стали рассматривать индогерманские, арийские народы «как наиболее передовой, совершенный, одаренный и полноценный по своей культуре и культурности расовый тип, которому должны принадлежать мировое владычество и господство над всеми другими народами», и хотя сама по себе индо-европейская теория со всеми своими достижениями в лингвистике «неповинна в этой фашистской фальсификации и использовании ее данных для расистской теории», но она стоит «в резком противоречии с огромными достижениями марксистской науки об обществе и развитии культуры мирового человечества. На этих достижениях выросло новое учение о языке акад. Марра, в корне подрывающее расистскую теорию немецких фашистов»⁸. Это был еще один «убедительный» в годы войны аргумент к признанию советскими лингвистами языковой системы Н. Я. Марра.

С первых дней войны советское руководство включило идею славянской солидарности в арсенал антифашистской пропаганды. Она органично вошла в круг «охранительных» идей, способствующих подъему патриотического и боевого духа воинов Красной Армии, народов СССР и зарубежных славянских стран, ведущих борьбу с фашизмом. Ради этого была несколько приглушена пропаганда идеи пролетарского интернационализма. С помощью созданного в Москве Всеславянского комитета и его органа, журнала «Славяне» (выходил с июня 1942 г.), а также других средств массовой информации началась мощная кампания по пропаганде идеи боевого единства и солидарности славянских народов, попавших в фашистское рабство⁹. Уже на первом антифашистском Всеславянском радиомитинге в августе 1941 г. было четко заявлено: «Мы объединяемся как равные среди равных. Среди нас не должно быть больших и меньших. У нас одна задача и одна цель — разгром гитлеровских армий и уничтожение всей военно-агрессивной системы национал-социализма... Мы не посягаем ни на какое главенство, ни на какую руководящую роль для иных народов. Мы решительно и твердо отвергаем идею панславизма как насквозь реакционного течения, глубоко враждебного равенству народов и высоким задачам национального развития государств и народов»¹⁰.

23 июня 1941 г. состоялось расширенное заседание Президиума АН СССР, где были сформулированы задачи гуманитарных и естественных наук в годы войны. Идеологической борьбе с фашизмом придавалось особое значение. Уже 23 сентября 1941 г. была проведена научная сессия Отделения истории и философии АН СССР, посвященная истории борьбы славянских народов против германской агрессии и вопросам общности культуры славян под председательством члена-корреспондента А. Д. Удальцова. С докладами выступили В. И. Пичета («Вековая борьба славянских народов с германизацией»), З. Р. Нееды («Общность исторического развития славянских народов»), Д. С. Густинчич («Югославия и гитлеровская Германия»), Б. А. Рыбаков («Влияние русской культуры X–XIII вв. на другие славянские народы»), М. Н. Тихомиров («Культурные связи русского народа с южными славянами в XIV–XVI вв.»). Уже темы докладов свидетельствовали об общей идеологической направленности выступлений. Следует отметить, что именно на этом заседании были впервые сформулированы главные подходы и установки к освещению славянистической проблематики периода Великой Отечественной войны. Это сделал в своем вступительном слове А. Д. Удальцов. Он отметил, что советская историческая наука должна разоблачать «фашистскую фальсификацию истории человечества, которую проводит гитлеровская банда лакеев для тщетного оправдания попыток завое-

вания мира». Для этого она должна развернуть «перед нами картину славных дел нашего великого советского народа и других народов» и показать, как «свободолюбивые народы боролись за свою независимость». При этом подчеркивалось, что славянские народы вели «вековую борьбу» против немецкой агрессии и в «этой борьбе отдельные славянские народы теснее спланивались и устанавливали между собой взаимные связи». Предлагалось также разоблачить тезис фашистской пропаганды о том, что германцы — высшая раса, а славяне — раса рабов и потому следовало показать, «какой отпор давали всегда славяне этой агрессии... что славянские народы не были рабами и не будут рабами». Следовало также в противовес немецкой пропаганде, принижающей культуру славян, показать, что «славяне имели свою высокую культуру, что славянские народы внесли ценный вклад в историю человечества»¹¹. Таким образом, устами академического руководства был сформулирован социальный заказ военного времени, который был принят советскими славистами к исполнению. И славянская идея играла при этом не последнюю роль.

Здесь уместно провести некоторую аналогию с задачами, которые решала романтическая историография периода славянского национального возрождения, воодушевленная в первой половине XIX в. идеей славянской взаимности. Славянские ученые-«будители» начали свою многотрудную работу по возрождению нации с разоблачения тенденциозных утверждений немецкой историографии, принижающей роль и место славян во всемирной истории. Они обратились к древностям, пытаясь доказать автохтонное происхождение славян в Европе, по канонам романтизма стали «славянизировать» древние народы, упомянутые в исторических источниках, и особенно иноземных основателей местных династий, показывали высокий уровень культуры славян, приоритетность славяно-русских связей, противопоставляли славянский и германский миры, подчеркивая коренную противоположность национального характера германцев и славян (агрессивность одних и миролюбие других) и их извечное противостояние¹².

Советские слависты-профессионалы активно включились в дело пропаганды и агитации идеи солидарности славянских народов в прошлом и настоящем, и вне зависимости от того, искренне ли они верили в реальность этой идеи, или нет, выполняли свой социальный заказ, причем не только в публицистике, но и менее явно, опосредованно в своих научных работах. Это отразилось как в тематике статей, сборников, монографий, так и в конкретном содержании работ.

В чем конкретно могло проявиться влияние славянской идеи на славистику? Прежде всего, перед ней ставилась задача разоблачить «измышления» фашистской историографии. Еще в канун войны

этому предмету был посвящен специальный сборник «Против фашистской фальсификации истории» (М., 1939), где о славянском аспекте писал Н. П. Грацианский¹³. Данному вопросу много места уделялось в работах В. И. Пичеты¹⁴, А. М. Селищева¹⁵, Н. С. Державина¹⁶, Н. П. Грацианского¹⁷, З. Р. Неедлы¹⁸ и др., многие из которых вошли в сборник под редакцией З. Р. Неедлы «Вековая борьба западных и южных славян против германской агрессии» (М., 1944). После войны по этой тематике ученые МГУ выпустили новый сборник «Преступления фашистов против исторической науки» (М., 1945).

Следование патриотической идее предполагало утверждение высокого достоинства славянских народов, их гордости за свое героическое прошлое, достижения в области культуры. Почти по заветам романтической историографии позапрошлого века, наши славяноведы начали с тематики «славянских древностей» с попыток «удревнения» славянских племен, «ославянивания» их первых государственных образований и правителей.

В канун войны в отечественной науке прошли дискуссии об этногенезе славян и других народов, населяющих СССР¹⁹. Тогда же советские археологи взяли на щит положение чешских ученых П. Й. Шафарика и Л. Нидерле об автохтонном происхождении славян в Европе и защищали его в военное время. В статье «Академия наук и славяноведение» (Вестник Академии наук. 1945. № 5–6) В. И. Пичета идет дальше и признает правильность позиции М. В. Ломоносова и И. Н. Болтина и их последователей М. С. Грушевского, Д. П. Багалея и М. К. Любавского, отрицавших теорию прародины славян на Дунае и их постепенного расселения по восточно-европейской равнине (А. А. Шахматова и др.). Для научного обоснования ошибочности теории миграции было использовано «новое учение о языке» академика Н. Я. Марра. В. И. Пичета писал по этому поводу: «Советское славяноведение отрицает теорию славянской прародины, славянской прасемьи и расселения славян с Дуная или Карпат; оно доказывает, что не было никакой славянской миграции и что славяне являются исконными обитателями той территории, которую они занимали в историческое время. Разумеется, отрицание миграции по существу не исключает возможности отдельных передвижений славянских племен. Если же не было миграции славян, и они являются автохтонами, то, естественно, возникает вопрос об этногенезе древних славян на базе скрещения отдельных местных этнических элементов. Этому вопросу наибольшее внимание уделили академик Н. С. Державин и член-корреспондент А. Д. Удальцов»²⁰.

Но в этом отрицании теории миграции было сделано одно существенное исключение для южных славян. В канун войны советские

византинисты, не в последнюю очередь, желая поднять престиж славянских народов в истории мировой цивилизации, взяли на вооружение положения известных русских византинистов В. Г. Васильевского и Ф. И. Успенского о том, что славяне, заселяя Балканы, принесли с собой общину, которая внесла глубокие изменения в положение сельского населения, и благодаря потоку славянской миграции Византийская империя ослаблялась²¹. Памятуя о решающей роли «германских варваров» в разрушении Западно-Римской империи и уничтожении в ней рабовладельческого строя с помощью распространения там принесенных с собою общинных отношений, которые способствовали утверждению там «более прогрессивного» феодального общественного-экономического строя, советские слависты и византинисты стремились доказать, что такую же позитивную роль сыграли и «славянские варвары» в судьбах Восточно-Римской империи. «Они содействовали ее „омоложению“ и этим на тысячу лет продлили ее существование»²². Приоритет в этом выводе, утвердившемся в советской историографии, принадлежал профессору А. В. Мишулину, который писал, что «культура Византии — это синтез античной цивилизации и славянской самобытной культуры»²³, его поддержали в своих исследованиях Б. Т. Горянов, М. В. Левченко, Е. Э. Липшиц и академик Б. Д. Греков²⁴. Не изменил своей позиции только Н. С. Державин, который, считая славян автохтонами на Балканском полуострове, не смог признать значения «славянского вторжения для исторических судеб Византийской империи» и утверждения там новых феодальных отношений. Эта позиция Н. С. Державина, идущая вразрез с новой позицией советской историографии, была подвергнута критике со стороны В. И. Пичеты²⁵.

Большое значение в период войны придавалось проблеме образования славянских государств. В Секторе славяноведения был подготовлен специальный «Славянский сборник», посвященный этой теме, вышедший из печати только в 1947 г. Б. Д. Греков писал там об образовании государства восточных славян, Н. С. Державин — Болгарского, Ю. В. Готье — Сербского, В. И. Пичета — Польского государства. О борьбе хорватского народа за свою государственность говорилось в статье Д. С. Густинчича. Все названные авторы, опровергая утверждения «буржуазной» и прежде всего немецкой историографии, доказывали по канонам марксистской науки, что «возникновение славянских государств — результат внутреннего развития славянских племен на базе возникновения классового общества»²⁶. При этом они опровергали основные положения норманнской теории о «призвании варягов» и их роли в образовании русского государства. З. Р. Неедлы, например, напрочь отрицал роль немцев в об-

разовании Чешского государства и пр. Дальше всех в этом направлении пошел Н. С. Державин, который в ряде своих работ решил «ославянить» протоболгар, указывая, что в войске их предводителя, хана Аспаруха, основу составляли славянские элементы. Общий вывод в духе марксизма гласил: «Таким образом, в действительности не выходец с северного Прикавказья, болгарин Аспарух был основателем первого славянского болгарского государства, а его создателем явилось местное славянское население. Государственные образования у всех народов возникают не в результате инициативы того или иного субъекта, а в итоге социально-политического и экономического развития народов»²⁷.

В ряде работ советских славяноведов вопреки общим теоретическим заявлениям по существу возрождалась романтическая теория противостояния двух миров. Об этом свидетельствовала тематика брошюр, статей и упомянутого сборника «Вековая борьба славянских народов с немецкой агрессией» (М., 1944). Здесь всесторонне освещались «извечное» противостояние и борьба германцев и славян, причем славяне наделялись чертами свободолюбия и демократии, а немцы — агрессии и стремления к порабощению других народов. В духе романтической историографии сделан, например, вывод в статье А. М. Селищева: «Славяне, активно воспользовавшись элементами общечеловеческой культуры, внесли в нее выразительные черты своих идеалов. А основным идеал славян — это жажда равенства в социальном и политическом отношении. Красной нитью проходит эта идея в истории славян с давнего времени. Неслучайно, что эта идея впервые в Европе проявилась в славянской области и оказала влияние на другие народы. То было богомильское движение в Болгарии в X–XIV вв. Еще ярче загорелось пламя борьбы за свободу личности в Чехии, в гуситском движении первой половины XV в. С ярким светочем счастья в руках, со светочем свободы и братства, идут славяне в их борьбе с гитлеризмом, с его диким насилием и звериной ненавистью к человеку»²⁸.

В книгах и статьях были выделены и специально освещены главные события героического прошлого славянских народов, которые свидетельствовали о мужестве и доблести славянских воинов, силе их оружия. Об этом писал Н. С. Державин в книге «Вековая борьба славян с немецкими захватчиками» (М., 1943) и многие другие авторы. В специальных работах освещались битва под Дорогочиным (1238)²⁹, Ледовое побоище (1240)³⁰, Грюнвальдская битва (1410)³¹, гуситские войны³², разгром «непобедимой армии» Фридриха II Великого и занятие русскими войсками Берлина (1760)³³, Отечественная война 1812 г.³⁴, разгром немецких интервентов на Украине и в

Белоруссии в 1918 г.³⁵ и пр. Во всех этих работах развенчивался миф о непобедимости «германских агрессоров» и содержался призыв к укреплению боевого единства славянских народов.

Пожалуй только в годы войны столько писалось о культурных достижениях славянских народов. Б. Д. Греков³⁶ и Д. С. Лихачев³⁷ многие свои работы посвятили доказательству высокого уровня развития культуры Киевской Руси, что и донныне осталось в арсенале нашей науки. А. М. Селищев написал специальную статью «Культура западных и южных славян и ее вклад в мировую культуру»³⁸. На страницах книг и журналов, в многочисленных выступлениях были представлены выразительные портреты выдающихся представителей славянской культуры, первых поборников славянской взаимности. Среди них: Я. Гус³⁹, Ю. Крижанич⁴⁰, Я. Коллар⁴¹, П. Й. Шафарик⁴², Л. Штур⁴³, Х. Ботев⁴⁴, Л. Каравелов⁴⁵ и др. Писали о славянских полководцах, выдающихся ученых, писателях, художниках, композиторах и пр. Главными из них были представлены: Данило Галицкий⁴⁶, Александр Невский⁴⁷, Дмитрий Донской⁴⁸, Ян Жижка⁴⁹, Богдан Хмельницкий⁵⁰, Александр Суворов⁵¹, Михаил Кутузов⁵², Тадеуш Костюшко⁵³, Михаил Ломоносов⁵⁴, Николай Коперник⁵⁵, Адам Мицкевич⁵⁶, Тарас Шевченко и Янка Купала⁵⁷, Иван Крылов⁵⁸, Александр Грибоедов⁵⁹, Лев Толстой⁶⁰, Антон Чехов⁶¹, Илья Репин⁶², Петр Чайковский⁶³, Николай Римский-Корсаков⁶⁴, Бедржих Сметана⁶⁵ и др. Авторы статей старались подчеркнуть высокий патриотизм выдающихся славянских деятелей, поддержку идей славянской солидарности, зачастую их антинемецкие настроения. Например, в оценке Б. Дацюка Юрий Крижанич предвосхитил общие настроения славянской взаимности, характерные для тогдашнего военного времени. В заключение автор выразил надежду, что славяне, по заветам хорватского поборника славянской солидарности, «во главе с русским народом... освободившись от иноземного ига, выйдут на широкую дорогу познания всех своих духовных сил, идя от добрых уставов ко крепости, от крепости к доброму стоянию или ко блаженности и славе»⁶⁶.

Главным свидетельством славянской солидарности всегда выступали связи народов в различных сферах жизни: политике, экономике, науке и культуре. В период Великой Отечественной войны этому направлению исследований придавалось особое значение. В Секторе славяноведения Института истории АН СССР готовился специальный сборник «Культурные и политические связи южных славян и России» под редакцией В. И. Пичеты⁶⁷, который однако в свет не вышел. В упомянутом Секторе славяноведения, на кафедре южных и западных славян в МГУ⁶⁸, в Славянской комиссии АН СССР⁶⁹ те-

мы межславянских связей постоянно были предметом обсуждения. Много статей по указанной проблематике появилось и в печати, особенно в журнале «Славяне», в «Историческом журнале» и пр. В работах, посвященных более древнему периоду, как правило, доказывалось прогрессивное воздействие установления русско-славянского сотрудничества для борьбы западных и южных славян за свою независимость⁷⁰. В статьях, касающихся современности, доказывалась необходимость твердой ориентации на Советский Союз в борьбе каждого славянского народа против фашистской агрессии за свое скорейшее национальное освобождение⁷¹. В этот период, может быть, с особенной интенсивностью были отысканы неоспоримые факты положительного значения славянского сотрудничества. Негативные моменты межславянских отношений не были тогда предметом научного анализа. Так или иначе в статьях вставал вопрос о том, кому принадлежит лидерство в межславянском сотрудничестве. Большинство авторов (менее явно отечественных, более явно зарубежных)⁷² склонялось к определению ведущей роли России (Советского Союза) в этом процессе. Редакция журнала так подытожила сложившееся мнение: «В ходе великой борьбы свободолюбивых народов против немецкого империализма сложилось нерушимое единство славян, опирающееся на великую славянскую державу — Советский Союз. Сплоченность славянских народов и их дружба с великим Советским Союзом является надежной гарантией прочного мира в Европе и процветания славянских государств»⁷³. Далее всех пошел в этом направлении академик Н. С. Державин. Он опубликовал статью «Исторические основы дружбы русского и болгарского народов» (Славяне. 1943. № 11), которая явилась своего рода концептуальной квинтэссенцией его крупных трудов «История Болгарии» (М.; Л., 1945–1948. Т. 1–4) и «Славяне в древности» (М., 1946). Желая показать, что традиции дружбы русского и болгарского народа уходят в глубь веков, Державин утверждал, что уже «в VII веке северная придунайская Болгария была заселена славянскими племенами, этнографически и культурно-исторически родственными с русским народом»⁷⁴, и именно эти восточнославянские племена составили «основное ядро славянского населения Болгарии». Следовательно, заключал академик, в «основе современного болгарского народа, независимо от позднейших этнических наслоений, лежит восточнославянский, или русский, элемент»⁷⁵. Это способствовало, по его мнению, мощному влиянию русской культуры на болгарскую с самых древних времен. (В этой работе Державин даже сознательно обходит вопрос о влиянии болгарской раннесредневековой книжности на русскую.) Подобное заключение, выдержанное в романтиче-

ском духе, должно было усилить общий вывод академика: «Вот почему всякие попытки отречения от этого богатейшего русского культурного наследия представляли бы собой сейчас, в разгар ожесточеннейшей борьбы славянских народов со своим злейшим врагом, кровожадным немецким фашизмом, безумие и насилие над естественным, веками складывавшимся и определившимся процессом исторического развития национальной жизни болгарского народа»⁷⁶.

В конце войны в связи с идеологическим уклоном на возвышение всего русского⁷⁷ совершенно по-новому рассматривалось наследие дореволюционного отечественного славяноведения. Было высоко оценено творческое наследие византинистов В. Г. Васильевского⁷⁸ и Ф. И. Успенского⁷⁹. Не был забыт даже эмигрировавший академик Н. П. Кондаков⁸⁰. Добрые слова были сказаны о П. Й. Шафарике⁸¹, Ф. Палацком⁸² и др. Особенно разительно изменилось отношение к В. И. Ламанскому⁸³. В. И. Пичета в 1945 г. писал: «Велики заслуги В. И. Ламанского в истории русского исторического славяноведения. Созданная им школа заняла выдающееся место в европейской славяноведческой науке»⁸⁴. О сочинении В. И. Ламанского «Об историческом значении греко-славянского мира» (1871) он, в частности, сказал: «В. И. Ламанский раскрыл в своем сочинении подлинное отношение немецкой публицистики и немецкой буржуазной науки XIX века к славянам, сущность их вековой идеологической подготовки агрессии в целях окончательного уничтожения славян»⁸⁵. Особенно интересно такое замечание Пичеты: «Диссертация В. И. Ламанского была встречена отрицательно либеральной публицистикой, увидевшей в ней шовинистическую, панславистскую окраску», в котором он, историк-марксист, по существу солидаризировался с русскими патриотами-консерваторами позапрошлого века. Но ученому важно было тогда пояснить, что «в действительности, книга В. И. Ламанского впоследствии показала, на какой идеологической почве вырос воинствующий пангерманизм»⁸⁶.

В дни торжественно отмечаемого 220-летнего юбилея Академии наук В. И. Пичета дал чрезвычайно высокую оценку дореволюционного славяноведения: «Вместе с университетами Академия Наук составляла мощную организацию, разрабатывающую историю славянских народов: русские историки-слависты занимали выдающееся место в мировом славяноведении»⁸⁷.

Таким образом, в годы Великой Отечественной войны можно говорить об определенном возрождении романтических тенденций в отечественной историографии. И идея славянской солидарности, принятая на вооружение нашей пропагандой, сыграла здесь не последнюю роль, усиливая ее патриотическую ангажированность.

Не прошло и двух-трех лет, и в студенном вихре идеологических кампаний снова поменялись методологические ориентиры советской историографии. Деятели отечественной науки и культуры снова получили политические ярлыки и односторонне классовые характеристики. Разрыв отношений с компартией Югославии в 1948 г. похоронил и «новое славянское движение» с его опорой на идею славянской солидарности. Кратковременная эпоха неоромантизма советской историографии безвозвратно канула в Лету.

Примечания

- 1 *Неедлы З. Р.* К истории славяноведения до XVIII века // Историк-марксист. 1941. № 2. С. 81.
- 2 *Пичета В. И.* К истории славяноведения в СССР // Историк-марксист. 1941. № 3. С. 62.
- 3 Там же. С. 46.
- 4 Там же. С. 62.
- 5 Подробнее см.: *Аксенова Е. П.* Очерки из истории отечественного славяноведения. 1930-е годы. М., 2000. С. 63.
- 6 *Державин Н. С.* Историческая наука у славян и задачи советского славяноведения // Исторический журнал. 1942. № 11. С. 50–51.
- 7 Там же. С. 51.
- 8 Там же. С. 52.
- 9 Подробнее см.: *Досталь М. Ю.* «Новое славянское движение» в СССР и всеславянский комитет в Москве в годы войны // Славянский альманах 1999. М., 2000. С. 175–188; *Дубровский А. М.* «Весь славянский мир должен объединиться»: идея славянского единства в идеологии ВКП(б) в 1930–1940-х годах // Проблемы славяноведения. Брянск, 2000. Вып. 1. С. 195–209.
- 10 Всеславянский митинг в Москве. Выступления представителей славянских народов на Всеславянском митинге, состоявшемся 10–11 августа 1941 г. М., 1941. С. 9.
- 11 АРАН. Ф. 1577. Оп. 2. Д. 53. Л. 1–2.
- 12 Подробнее см.: *Dostalová M. J.* O vlivu ideologie romantismu na ruskou slavistiku 40. a 50. století // Sborník k dějinám 19. a 20. století. Praha, 1989. D. 11. S. 205–206; *Досталь М. Ю.* Об элементах романтизма в русском славяноведении второй трети XIX в. (По материалам периодики) // Славяноведение и балканистика в отечественной и зарубежной историографии. М., 1990. С. 12–15.
- 13 *Грацианский Н. П.* Немецкий «дранг нах остен» в фашистской историографии // Против фашистской фальсификации истории. М., 1939. С. 135–155.

- 14 Пичета В. И. Борьба западных славян против германской агрессии до начала X в. // Вековая борьба западных и южных славян против германской агрессии. М., 1944; *Он же*. Борьба Чехии и Польши против германской агрессии (X–XIII вв.) // Там же. С. 60–67; *Он же*. Наступление Австрии и Пруссии на славянские народы в XVI–XVIII вв. // Там же. С. 80–94; *Он же*. Вековая борьба славян против германской агрессии [в VIII–XX вв.] // Агитатор. М., 1945. № 12. С. 10–20 и др.
- 15 Селищев А. М. Извечная борьба славян против немецких варваров // Славяне. 1942. № 4. С. 23–25.
- 16 Державин Н. С. Вековая борьба славян с немецкими захватчиками. М., 1943; *Он же*. Немецкие захватчики — вековые враги славянских народов // Славяне. 1943. № 9. С. 29–30.
- 17 Грацианский Н. Г. Борьба славян и народов Прибалтики с немецкой агрессией в средние века. Пособие для преподавателей. М., 1943; *Он же*. Карл Великий и славяне // Исторический журнал. 1945. № 3. С. 21–27 и др.
- 18 Неедлы З. Каннибальская расистская теория в фашистской историографии // Исторический журнал. 1941. № 7–8. С. 61–74.
- 19 Аксенова Е. П., Васильев М. А. Проблемы этногонии славянства и его ветвей в академических дискуссиях рубежа 1930–1940-х годов // Славяноведение. 1993. № 2. С. 86–104; Шнирельман В. А. Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика. Этнографическое обозрение. 1993. № 3. С. 52–68.
- 20 Пичета В. И. Академия наук и славяноведение // Вестник Академии наук. 1945. № 5–6. С. 174.
- 21 Пичета В. И. Славяно-византийские отношения в VI–VII вв. в освещении советских историков (1917–1947) // Вестник древней истории. 1947. № 3. С. 96.
- 22 Там же. С. 97.
- 23 Мишулин А. В. Древние славяне и судьбы Восточноримской империи // Вестник древней истории. 1939. № 1. С. 290–307.
- 24 Подробнее см.: Иванов С. А. Византиноведение и власть (1928–1948) // Тоталитаризм. Исторический опыт Восточной Европы. М., 1995. С. 244–256.
- 25 Пичета В. И. Славяно-византийские отношения... С. 96, 98.
- 26 См.: Пичета В. И. Академия наук и славяноведение... С. 175.
- 27 Державин Н. С. Исторические основы дружбы русского и болгарского народов // Славяне. 1943. № 11. С. 31.
- 28 Селищев А. М. Извечная борьба славян против немецких варваров... С. 25.
- 29 Григорович К. Подлинная история Украины и украинской культуры // Славяне. 1943. № 9. С. 37–38.
- 30 Державин Н. Ледовое побоище // Славяне. 1942. № 1. С. 49–50.
- 31 Зутис Я. Грюнвальд — конец могущества Тевтонского ордена // Исторический журнал. 1941. № 9. С. 74–80; Державин Н., Константинов Ф.

- Разгром немецких псов-рыцарей под Грюнвальдом и Танненбергом 15 июля 1410 г. // Славяне. 1942. № 2. С. 38–42 и др.
- 32 *Неедлы З.* Гуситы и русские // Исторический журнал. 1945. № 10–11. С. 124–129.
- 33 *Константинов Ф.* Поучительный урок истории (К годовщине вступления русских войск в Берлин 9 октября 1760 года) // Славяне. 1942. № 5–6. С. 76–78; *Коробков Н.* Славяне в Семилетней войне // Славяне. 1944. № 10. С. 37–38 и др.
- 34 *Бычков Л.* Народное ополчение 1812 г. // Исторический журнал. 1941. № 10–11. С. 118–124; *Константинов Ф.* Подвиг русского народа (К 130-летию Бородинского сражения) // Славяне. 1942. № 4. С. 53–55 и др.
- 35 *Жибарев П.* Борьба партизан Белоруссии против немецких захватчиков в 1918 г. // Исторический журнал. 1942. № 5. С. 19–26; *Супруненко Н.* Борьба украинских партизан против дениковщины // Исторический журнал. 1942. № 5. С. 27–37 и др.
- 36 См.: *Греков Б. Д.* Борьба Руси за создание своего государства. М.; Л., 1942; *Он же.* На заре Русского государства // Исторический журнал. 1942. № 7. С. 14–31; *Он же.* Культура Киевской Руси. М.; Л., 1944 и др.
- 37 *Лихачев Д.* Культура Руси на рубеже XIV–XV вв. // Исторический журнал. 1943. № 1. С. 40–45; *Он же.* Культура Киевской Руси при Ярославе Мудром // Исторический журнал. 1943. № 7. С. 28–35.
- 38 Славяне. 1943. № 3. С. 29–32.
- 39 *Неедлы З.* Ян Гус // Славяне. 1944. № 7. С. 35–36.
- 40 *Дацюк Б.* Юрий Крижанич и русский народ // Славяне. 1944. № 3. С. 44–47 и др.
- 41 *Неедлы З.* Идеолог и певец славянской взаимности (К 150-летию со дня рождения великого славянского поэта Яна Коллара) // Славяне. 1943. № 8. С. 28–32 и др.
- 42 *Дитякин В.* Павел Шафарик (К 150-летию со дня рождения) // Славяне. 1944. № 5. С. 41–44.
- 43 Из писем Людевита Штура к Измаилу Срезневскому (Публикация проф. П. Богатырева) // Славяне. 1944. № 4. С. 20–23.
- 44 *Лазарев К.* Великий патриот и поборник славянской взаимности Христо Ботев // Славяне. 1944. № 6. С. 34–35.
- 45 *Державин Н.* Любен Каравелов (К 65-летию со дня смерти) // Славяне. № 2. С. 40–41.
- 46 *Гуслистый К.* Данило Галицкий // Славяне. 1942. № 2. С. 43–45; *Пашич В.* Даниил Галицкий // Исторический журнал. 1943. № 3–4. С. 37–44.
- 47 *Бочкарев В.* Александр Невский // Исторический журнал. 1942. № 3–4. С. 113–121; *Демидов К.* Военный гений русского народа (Александр Невский, Александр Суворов, Михаил Кутузов) // Славяне. 1942. № 4. С. 34–37.

- 48 Яковлев Н. Димитрий Донской // Исторический журнал. 1942. № 5. С. 138–145.
- 49 Ян Жижка (1350–1424) // Славяне. 1942. № 5–6. С. 82.
- 50 Бочкарёв В. Богдан Хмельницкий — великий сын украинского народа // Славяне. 1944. № 1. С. 41–42.
- 51 Коробков Н. Суворов как представитель русского военного искусства // Исторический журнал. 1941. № 12. С. 37–47; Федоров Я. Суворов в Праге // Славяне. 1944. № 7. С. 32–33.
- 52 Михаил Илларионович Кутузов // Славяне. 1945. № 8–9. С. 50–51.
- 53 Верфель Р. Знамя польских патриотов. Тадеуш Костюшко и Генрих Домбровский // Славяне. 1943. № 10. С. 40–42.
- 54 Шевченко В. Основоположник русской науки Михайло Ломоносов // Славяне. 1942. № 5–6. С. 79–83; Васецкий Г. Михаил Ломоносов // Славяне. 1944. № 9. С. 28–29.
- 55 Николай Коперник (1473–1543) // Славяне. 1942. № 5–6. С. 83; Королук В. Николай Коперник, астроном и патриот // Славяне. 1943. № 6. С. 36–37.
- 56 Живов М. Заветы Адама Мицкевича // Славяне. 1943. № 3. С. 26–28; Он же. Адам Мицкевич // Славяне. 1945. № 11. С. 44–45 и др.
- 57 Добрынин М. Певцы свободы и дружбы народов — Тарас Шевченко и Янка Купала // Славяне. 1943. № 3. С. 33–36.
- 58 Благой Д. Великий русский баснописец (К столетию со дня смерти И. А. Крылова) // Славяне. 1944. № 11. С. 37–38.
- 59 Державин К. Александр Сергеевич Грибоедов // Славяне. 1945. № 1. С. 36–37.
- 60 Гусев Н. Великий писатель земли русской (К 35-летию со дня смерти Л. Н. Толстого) // Славяне. 1945. № 11. С. 40–41.
- 61 Ермилов В. Антон Павлович Чехов // Славяне. 1944. № 7. С. 33–34.
- 62 Грабарь И. Великий русский художник Илья Репин // Славяне. 1944. № 8. С. 37–38.
- 63 Асафьев Б. Памяти Чайковского // Славяне. 1943. № 12. С. 27–29.
- 64 Шостакович Д. Великий русский композитор (Н. Римский-Корсаков) // Славяне. 1944. № 3. С. 43–44.
- 65 Вечер памяти Бедржиха Сметаны // Славяне. 1944. № 8. С. 48.
- 66 Дацок Б. Юрий Крижанич и русский народ... С. 47.
- 67 Документы к истории отечественного славяноведения 40-х годов XX в. (Публикация А. Н. Горяинова и М. Ю. Досталь) // Славистика СССР и русского зарубежья 20–40-х годов XX века. М., 1992. С. 126.
- 68 Карасев В. Г. Кафедра истории южных и западных славян // Историческая наука в Московском университете (1934–1984). М., 1984. С. 183–205; Он же. Полувековой юбилей кафедры южных и западных славян МГУ // 50 лет славистики в Московском университете. М., 1989. С. 3–12 и др.

- 69 *Досталь М. Ю.* Славянская комиссия АН СССР (1942–1946) // Славянский альманах 1996. М., 1997. С. 107–129.
- 70 См., например: *Тихомиров М.* Исторические связи южных и восточных славян в древнейшее время // Исторический журнал. 1941. № 10–11. С. 62–70; *Он же.* Исторические связи русского народа с южными славянами в XIV–XVI веках // Исторический журнал. 1941. № 12. С. 71–78.
- 71 *Удальцов А.* Завершение вековой борьбы славянских народов с немецкими захватчиками // Славяне. 1945. № 5. С. 14–18; *Баранов Л.* Окончание второй мировой войны и дружба славянских народов // Славяне. 1945. № 8–9. С. 11–14 и др.
- 72 См., например: *Бенеш Э.* Революционное содружество свободных славянских народов // Славяне. 1942. № 5–6. С. 11–18; № 7. С. 5–13; *Фирлинггер Э.* Чехи и другие славянские народы // Славяне. 1942. № 8. С. 18–20 и др.
- 73 Всеславянский комитет. К братьям и сестрам славянам всего мира // Славяне. 1945. № 5. С. 24.
- 74 *Державин Н.* Исторические основы дружбы русского и болгарского народов // Славяне. 1943. № 11. С. 30.
- 75 Там же. С. 31.
- 76 Там же. С. 33.
- 77 См.: *Иванов В.* Русский народ — опора славянства // Славяне. 1944. № 6. С. 3–5; *Ермилов В.* Великий русский народ // Славяне. 1945. № 10. С. 6–10.
- 78 *Лебедев Н.* Академик В. Г. Васильевский и его работа по истории Византии // Исторический журнал. 1944. № 5–6. С. 74–82.
- 79 *Горянов Б. Ф. И.* Успенский и русское византиноведение // Исторический журнал. 1944. № 12. С. 44–52.
- 80 *Шангин М.* История славян в трудах русских византинистов // Исторический журнал. 1941. № 12. С. 134–136.
- 81 *Дитякин В.* Павел Шафарик... С. 41–44.
- 82 *Неедлы Э.* Мысли Палацкого. Сборник // Славяне. 1944. № 6. С. 39–40.
- 83 На изменение взглядов В. И. Пичеты и Н. С. Державина в оценке В. И. Ламанского в годы войны на других материалах обращено внимание в статье М. А. Робинсона. См.: *Робинсон М. А.* В. И. Ламанский и его историософский трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» // Славянский альманах 1996. М., 1997. С. 90–97.
- 84 *Пичета В. И.* Академия наук и славяноведение... С. 169.
- 85 Там же. С. 166.
- 86 Там же.
- 87 Там же. С. 173.

Л. В. Кузьмичева

(Москва)

Профессор
Московского государственного университета
В. Г. Карасев (1922–1991)

Виктор Георгиевич Карасев — заслуженный деятель науки, профессор Московского университета, заведующий кафедрой истории южных и западных славян Исторического факультета МГУ¹. Он принадлежит к числу лучших представителей русской интеллигенции XX в. Профессор Карасев был верен принципам и традициям российского университетского преподавания, он достойно продолжал дело славистики в Московском государственном университете, основы которого были заложены в XIX в. Виктор Георгиевич по праву считается одним из основателей отечественной школы югославистов. Он принимал участие в создании большинства фундаментальных трудов по истории Югославии и югославянских народов в XIX–XX вв.

Виктор Георгиевич Карасев поступил на исторический факультет МГУ в 1939 г. семнадцатилетним юношей и свыше пятидесяти лет, до самой своей смерти в 1991 г., не расставался с университетом. После окончания университета с 1946 по 1949 гг. он учился в аспирантуре под руководством профессора С. А. Никитина. С 1949 г. В. Г. Карасев стал штатным преподавателем кафедры истории южных и западных славян, ассистентом, доцентом, а после защиты в 1971 г. докторской диссертации — профессором. С 1973 г. 18 лет он заведовал кафедрой.

Ученый формируется под влиянием как минимум трех факторов: семья, учителя и научные авторитеты, научное окружение.

Виктор Георгиевич Карасев родился 3 февраля 1922 г. на Калужской земле, в селе Ильино, там же он провел и первые двенадцать лет жизни. В 1934 г. плачущего навзрыд от горя расставания с матерью паренька отправили продолжать учебу в Москву. В Москве, которую он нежно полюбил, прошла вся его последующая жизнь. Но заложенные в детстве основы нравственного воспитания в трудовой крестьянской семье стали стержнем его мировосприятия. Виктор Георгиевич всегда с благодарностью и любовью вспоминал своего деда — пахаря и сеятеля, свою матушку — необыкновенную труженицу. Особое уважение он испытывал к своему дяде — потомственному типографу из Калуги Степану Андреевичу Горбунову. Именно ему, помогавшему мальчику и юноше Карасеву морально и материально,

посвятил Виктор Георгиевич свою монографию «Сербский демократ Живоин Жуевич». Рано оставшись без отца, В. Г. Карасев учился житейской мудрости у матери, у родственников, у деда, у односельчан. Оттуда, из села Ильино, вынес он уважение к труду, внимательное и чуткое отношение к людям, целомудренность и скромность. Эти качества стали определяющими принципами его жизненного, научного и педагогического пути. Чуждый назидательности, поучений и менторского тона, Виктор Георгиевич воспитывал учеников личным примером.

Университетский профессор — высокое звание. Работа эта не терпит суетности, амбициозности, поверхностности. Это непрерывный экзамен не только на эрудицию, мастерство, педагогическое призвание, но и на нравственный авторитет. Ежегодно, каждый семестр, каждый день, на каждой «паре» — экзамен. Студенты сдают их только в сессию, преподаватель — каждый день. Его «экзаменаторы» строги и безжалостны. Почитайте воспоминания выпускников Московского университета XIX в. Они сурово критикуют сухость лекций Погодина, видят изъяны в манере изложения Соловьева и Ключевского. Узнать, как ты сдал свой преподавательский экзамен, доводится не каждому. Оценкой этой чаще всего становится творчество учеников.

Памяти профессора Московского университета Виктора Георгиевича Карасева посвящены пять монографий его учеников (книги докторов исторических наук С. И. Данченко, А. Л. Шемякина, В. И. Косика, Латинки Перович и авторского коллектива под руководством Е. Ю. Гуськовой)². Это и есть главное свидетельство того, что свой преподавательский экзамен Виктор Георгиевич выдержал. Дело, которым он занимался всю свою жизнь, продолжают его ученики. Они хранят о нем память, а значит, хранят и традиции своего учителя, своей школы — кафедры истории южных и западных славян Московского университета. Кафедра, на которой он проработал всю жизнь, также помнит и чтит своего коллегу, проводит раз в пять лет Карасевские чтения — научные конференции по югославистике.

Интерес к науке, которой он занимается, сочетался у Виктора Георгиевича с интересом и уважением к работе учеников. Это традиция Московского университета, традиция университетского славяноведения, традиция кафедры.

Этические проблемы вообще всегда волновали Виктора Георгиевича. Совсем непросто было в атмосфере предвоенных и послевоенных лет сохранить в себе уважительное, почтительное отношение к коллегам. Ведь это было время, когда даже особой доблестью считалось публично унижить ученого, обвиняя его в различных «отступлениях, искажениях, извращениях» и т. п. Доносительство поощрялось,

желторотые студенты второго курса поучали на публичных собраниях профессоров и академиков, как им следует заниматься наукой и читать лекции. Шло тотальное наступление на «буржуазные нормы поведения».

Виктор Георгиевич придавал колоссальное значение нравственному облику преподавателя и так сформулировал свои представления об университетской этике: «Каждый сотрудник кафедры призван быть и педагогом и ученым, личностью, достойной подражания во всех отношениях, ибо воспитывает студентов прежде всего личным примером»³.

Эти же мысли стали главными в его духовном завещании сыну и внуку: «Первый и самый важный вывод из моего жизненного опыта — всегда и везде, при всех обстоятельствах, хороших и плохих, оставаться порядочным человеком.

Что это означает на практике? Как все самое важное — гениально просто: поступать по отношению к другому человеку так, как ты бы хотел, чтобы поступали по отношению к тебе, поставив себя на его место. Не причинять зла никому, даже врагу. Надо стремиться к достатку, жизни, достойной человека, но ни в коем случае не к богатству, накопительству, довольствоваться малым во имя поставленных целей. Трудиться постоянно, ежедневно, ежечасно физически и духовно. Не останавливаться, ибо в движении жизнь. Не быть злопаятным никогда. Не стремиться оскорбить или уязвить человеческое достоинство. О недостатках надо говорить в подобающей форме и с величайшим тактом».

Виктор Георгиевич не случайно в конце жизни, 25 января 1990 г., в своем заключительном слове на конференции, посвященной 50-летию кафедры истории южных и западных славян, процитировал А. П. Чехова: «Кто не умеет быть слугою, тому нельзя позволять быть господином; кто не умеет радоваться чужим успехам, тому чужды интересы общественной жизни и тому нельзя давать в руки общественное дело». Этот принцип — служения делу и людям — и был отличительной чертой профессора Карасева.

Виктору Георгиевичу необыкновенно повезло в его судьбе историка. Прежде всего потому, что он связал свою жизнь со славяноведением. Кафедра истории славян Московского университета, основанная в 1835 г. и воспитавшая десятки блестящих ученых, безусловно, была одной из сильнейших в научном и методическом плане. Она, несмотря на временное закрытие в 20–30-х гг. XX в., сохранила традиции дореволюционной исторической школы. Во многом это состоялось благодаря академику Пичете. И здесь студенту истфака Карасеву повезло во второй раз. Его учителем был выдающийся уче-

ный и одаренный педагог — В. И. Пичета. Для Виктора Георгиевича на всю жизнь Пичета стал идеалом педагога, наставника, друга и помощника студентов. «Пусть вас не смущает, что студентов-славистов можно пересчитать по пальцам, — сказал академик Пичета пришедшему к нему на специализацию юноше Карасеву. — Я из вас сделаю человека». Карасев стал участником знаменитых семинаров — «пичетников». Владимир Иванович до самой своей смерти в 1947 г. следил за работой В. Г. Карасева, помогал ему во всем. В. Г. Карасев именно Пичету считал своим Учителем с большой буквы. Чрезвычайно важно, что преемственность в университетском преподавании высочайшего класса благодаря В. И. Пичете сохранилась.

Научным руководителем В. Г. Карасева был другой выдающийся ученый — С. А. Никитин. Непререкаемый авторитет в источниковедении, знаток архивов, глубокий исследователь периодической печати, Никитин вовлекал своих учеников в чрезвычайно важную работу по публикации источников. Виктор Георгиевич продолжил и эту традицию. Он на протяжении всей своей педагогической и научной деятельности стремился к публикации источников и изданию сборников документов для практической работы со студентами. Так, еще в 1952 г. он начал готовить сборник документов, куда вошли бы все конституции и основные законодательные акты Сербии с 1800 по 1914 г. Этот сборник был включен в план научной работы кафедры на 1953–1957 гг.⁴ Однако решением кафедры «О пересмотре 5-летнего плана научной работы в связи с задачами, поставленными в последних работах тов. Сталина» сборник, как и ряд других, был исключен из научного плана⁵. Виктор Георгиевич принимал участие в подготовке и издании нескольких чрезвычайно важных документов по истории русско-славянских связей, издании трудов сербских демократов, и, наконец, при его живейшем участии была задумана и издана большим творческим коллективом трехтомная хрестоматия по истории южных и западных славян.

Итак, важнейшее значение в становлении профессора Карасева имели его учителя. Ему действительно повезло учиться у Пичеты, Нееды, Никитина. Ученых такого класса совсем немного осталось после массовых чисток и гонений 20–30-х гг. и опустошительного военного лихолетья. Историческая наука во многих своих областях создавалась практически заново, на выжженном поле, без всякой преемственности. К счастью, университетское славяноведение ростки свои, пусть и слабые, но сохранило.

Университетское славяноведение — понятие сложное и многогранное. Прежде всего это научная школа, которой уже больше 150 лет. О русском дореволюционном славяноведении написаны многочис-

ленные труды. Аргументированно доказано, что отечественное славяноведение занимает одно из первых мест в мире. Немалая заслуга в этом и кафедры истории славян Московского университета, признанного центра всей университетской славистики в стране. Именно на базе университетов прошли 12 всесоюзных конференций историков-славистов.

В 1960–1980 гг. в нашей стране сложился большой и профессиональный цех славистов. Кафедра истории славян МГУ и Институт славяноведения и балканистики старались организовать и координировать работы мастеров этого цеха. Для этого создавались советы и комиссии. Проводились совещания и конференции. Виктор Георгиевич был постоянным участником их всех.

Но, пожалуй, самым важным для В. Г. Карасева, особенно на посту заведующего кафедрой, было развитие университетского славяноведения. Здесь стояли три ключевые задачи — организация учебного процесса, создание учебников и учебных пособий и правильная кадровая политика. При решении всех этих задач Карасев следовал направлению, выработанному его предшественниками.

Непрерывность его университетской жизни — от студента до профессора — позволяла ему хорошо видеть основные проблемы высшей школы, сохранять преемственность в деле обучения студентов, поддерживать лучшие традиции отечественной науки в лице Владимира Ивановича Пичеты, Зденека Романовича Неедлы, Сергея Александровича Никитина и Ивана Александровича Воронкова. Задуманные ими планы по совершенствованию учебных программ, созданию учебников и учебных пособий, изменению системы преподавания славянских языков воплощались всеми членами кафедры, в том числе и Виктором Георгиевичем. Становление системы преподавания на кафедре шло последовательно, и с приходом нового заведующего крутых поворотов не произошло. Последовательность и преемственность в работе — это важнейшие условия для научной и педагогической деятельности. Особенно ясно это проявилось, когда заведовать кафедрой стали профессора И. А. Воронков, В. Г. Карасев, а после его смерти профессор Г. Ф. Матвеев, чья жизнь со студенческой скамьи связана с университетом. Они хорошо знали как потребности учебного процесса, так и реальные возможности для осуществления поставленных задач.

Магистральные направления развития кафедры еще в 1939 г. сформулировал В. И. Пичета в докладной записке декану исторического факультета МГУ И. Д. Удальцову⁶. Масштаб их был так велик, что для их реализации понадобилось более пятидесяти лет и совместные усилия всех членов кафедры. В 70–80-е гг. основное внимание

уделялось углублению специализации. Необходимо было скорректировать учебный план для более основательного чтения студентам кафедры курсов по истории, историографии и источниковедению изучаемых ими стран.

В. Г. Карасев придавал большое значение вспомогательным историческим дисциплинам и активно способствовал введению на кафедре курса исторической географии славянских стран, поручив в 70-е гг. разработать этот курс пришедшим на кафедру молодым преподавателям — Б. Н. Билунову и Г. Ф. Матвееву.

С начала 80-х гг. был существенно увеличен и объем курса историографии. Немало способствовал этому выход в свет в 1987 г. учебника по историографии, написанного коллективом кафедры в сотрудничестве с ведущими учеными-славистами страны. В. Г. Карасев был очень рад, что удалось завершить эту работу, задуманную еще профессорами Пичетой и Никитиным. Книга была удостоена Ломоносовской премии. Подобный же многолетний труд по созданию учебника по источниковедению был завершен кафедрой уже после смерти Виктора Георгиевича в 1999 г.

При жизни В. Г. Карасева кафедрой было выпущено три учебника по истории южных и западных славян (1957, 1969, 1979). В написании всех их он участвовал, а второй и третий еще и редактировал. Четвертый, вышедший в 1998 г., задумывался и разрабатывался еще при жизни В. Г. Карасева. Виктор Георгиевич считал выход очередного учебника этапом в жизни кафедры и по этим вехам даже выстроил периодизацию ее деятельности⁷.

Как руководитель и организатор Виктор Георгиевич думал о перспективных направлениях в научной работе. Он изложил их в статье «Полувековой юбилей кафедры истории южных и западных славян МГУ»⁸. Перспективные направления в развитии кафедры он представил в программе из пяти пунктов и высказал свою заветную мечту — создание при кафедре проблемной лаборатории по изучению общественных и культурных связей славянских народов. Он еще раз подчеркнул необходимость воспитания преподавательских кадров для кафедры начиная со студенческих лет, что до сих пор является ее традицией.

В общении с учениками профессора Карасева отличал демократизм, уважительное отношение к молодым коллегам, стремление поделиться с ними всем объемом собственных знаний и предложить оригинальную, интересную тему. Этому, как и многому другому, он учился у С. А. Никитина. Виктор Георгиевич вспоминал, что профессор Никитин с пониманием относился к научным пристрастиям учеников. Дипломную работу В. Г. Карасев под его руководством написал

на тему «Внешнеполитические взгляды Илии Гарашанина». В качестве диссертационного исследования С. А. Никитин предлагал ему тему «Свято-Андреевская скупщина», что было бы вполне логичным продолжением начатой исследовательской работы. Но молодого ученого больше привлекало изучение не либеральной, а революционно-демократической мысли в Сербии XIX в. Когда он сообщил своему научному руководителю о желании писать кандидатскую диссертацию о Светозаре Марковиче, Никитин согласился, объявив, что ему лично этот сюжет знаком мало, но он полагается на исследовательский энтузиазм ученика. Виктор Георгиевич блестяще оправдал доверие учителя. Он не только успешно защитил в 1951 г. кандидатскую диссертацию и опубликовал на русском языке объемный том сочинений Марковича, но и открыл новое направление в изучении идейного наследия сербского социалиста — русские источники его идеологии.

К выбору тем для своих дипломников В. Г. Карасев подходил очень индивидуально. Он учитывал не только научные интересы студентов, но и их способности, усердие. Вполне естественно, что большая часть его дипломников работала над темами, близкими научным изысканиям самого Виктора Георгиевича. Историей Омладины и деятельностью Св. Марковича занимались 10 человек, общественно-политической борьбой в Сербии в 30–70-е гг. XIX в. — 14, становлением сербской социал-демократической мысли и практики — 17, Восточным кризисом 1875–1878 гг. — 20, Первым сербским восстанием — 8, Сербией накануне Первой мировой войны — 6. Но его студенты-дипломники писали работы и по новейшей истории: о межвоенной Югославии — 5, о Второй мировой войне — 14, о социалистическом строительстве в Югославии — 12 человек.

Правильный выбор темы дипломной работы порой может определить всю дальнейшую научную судьбу исследователя. Так произошло с учеником В. Г. Карасева Андреем Леонидовичем Шемякиным. Виктора Георгиевича всегда интересовало соотношение личности и эпохи. Его дипломная работа, кандидатская и докторская диссертации посвящены выдающимся деятелям сербской истории XIX в. — Илии Гарашанину, Светозару Марковичу и Живоину Жуевичу⁹. Но был еще один человек, который очень интересовал исследователя. Это — Никола Пашич, с именем которого связано появление самой массовой политической партии Сербии XIX в. и создание в 1918 г. Югославского государства. В 1984 г. Виктор Георгиевич предложил тему дипломной работы о жизни и деятельности Пашича студенту А. Л. Шемякину и не ошибся в своем выборе. Тему эту молодой исследователь продолжил и после защиты дипломной работы. Его кан-

дидатская и докторская диссертации, опубликованные в виде монографий¹⁰, получили высокую оценку в отечественных и сербских научных кругах.

Углубленно занимаясь историей Сербии, профессор Карасев понимал необходимость подготовки специалистов по истории и других югославянских народов. Он ориентировал своих учеников на изучение истории Хорватии, Боснии и Герцеговины, Черногории и Словении. Именно его ученики развивают теперь эти направления в отечественной югославистике. Виктор Георгиевич широко привлекал их к научной и педагогической работе на кафедре. Его бывшие дипломники И. И. Лещиловская, И. В. Чуркина, Д. Ф. Поплыко, Н. И. Хитрова читали спецкурсы, участвовали в написании учебников и хрестоматий.

В. Г. Карасев был хорошо известен в стране, которую изучал в Югославии. У него было много друзей в Белграде, Нови-Саде, Сараево, Подгорице и Загребе. Одним из первых советских ученых он приехал в Югославию на стажировку в начале 60-х гг. и с тех пор бывал там почти ежегодно. Много было сделано профессором Карасевым для установления творческих научных контактов между учеными двух стран. Благодаря его усилиям были опубликованы совместные научные труды, издания источников, в которых приняли участие известные ученые нашей страны и Югославии. Виктор Георгиевич хорошо знал язык, культуру, обычаи и людей страны, которую он изучал.

В сентябре–октябре 1991 г., когда профессор Карасев был уже серьезно болен, на кафедре спецкурс «Общественно-политическая мысль Сербии в XIX в.» читала профессор из Белграда доктор Латинка Перович. Известный специалист по истории XIX в., она приехала в нашу страну из опаленной войной Югославии в дни августовских событий 1991 г. Она была последней из югославских коллег, кто встречался с Виктором Георгиевичем. Они говорили о науке, о перспективах изучения русско-сербских общественных связей, но самой актуальной темой были происходящие в эти дни распад СССР и СФРЮ. Виктор Георгиевич тяжело переживал эти события. Он очень любил страну и народ, историей которого занимался.

Виктор Георгиевич прожил жизнь достойно: занимался любимым делом, был счастлив в семейной жизни, вырастил сына, продолжающего дело отца, воспитал целую плеяду югославистов, оставил по себе добрую память у коллег и учеников. Он подготовил и выпустил 118 студентов-дипломников, 16 его аспирантов защитили кандидатские диссертации. Семь его бывших учеников стали докторами наук – И. И. Лещиловская, Н. И. Хитрова, И. В. Чуркина, Е. Ю. Гуськова, С. И. Данченко, А. Л. Шемякин, К. Н. Никифоров.

Как и любой ученый, Виктор Георгиевич радовался признанию коллег, наградам и премиям за научную работу. Такой была Ломоносовская премия. Он не узнал, что ему было присвоено столь дорогое для него звание «Заслуженный деятель науки» в суете августовских событий 1991 г. министерские чиновники ему просто забыли об этом сообщить. Но у него было высочайшее звание, которое он с честью пронес через всю свою жизнь, — выпускник Московского университета. Звание, обязывающее к высокой нравственной позиции в науке и в жизни.

Примечания

- ¹ Биографии и списки трудов В. Г. Карасева см. в: Историки-слависты Московского университета. М., 1979; Историки-слависты СССР. Библиографический словарь-справочник. М., 1981.
- ² Памяти В. Г. Карасева посвящен коллективный труд «Югославский кризис и Россия. Документы, факты, комментарии (1990–1993)» (М., 1993). Посвящение гласит: «Ученики посвящают книгу профессору Московского университета Виктору Георгиевичу Карасеву»; А. Л. Шемякин посвятил памяти профессора Виктора Георгиевича Карасева свою книгу «Радикальное движение в Сербии. Зарождение, становление, первые шаги (1875–1883)». М., 1993; С. И. Данченко свою монографию «Развитие сербской государственности и Россия. 1878–1903» (М., 1996), ставшую основой защищенной ею вскоре докторской диссертации, предварила посвящением: «Светлой памяти моего учителя профессора Виктора Георгиевича Карасева посвящаю. Автор»; доктор Латинка Перович (СР Югославия) памяти профессора Виктора Георгиевича Карасева посвятила свою книгу о сербо-русских революционных связях: *Перовић Л.* Српско-руске револуционарне везе. Београд, 1993; В. И. Косик свою монографию «Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему» предварил посвящением: «Памяти профессора Московского государственного университета Виктора Георгиевича Карасева» (М., 1997).
- ³ 50 лет исторической славистики в Московском государственном университете. М., 1989. С. 9.
- ⁴ Архив МГУ. Ф. 9. Оп. 8, 2. Ед. хр. 372. Л. 1 об.
- ⁵ Там же. Ед. хр. 320. Л. 22; *Ненашева З. С. Хайретдинов Х. Х.* К пятидесятилетию кафедры истории... С. 71.
- ⁶ Историки-слависты Московского университета 1939–1979 гг. К 40-летию кафедры истории южных и западных славян. Материалы и документы. М., 1979. С. 180–181.
- ⁷ 50 лет исторической славистики... С. 5–6.
- ⁸ Там же. С. 3–12.

- ⁹ В. Г. Карасев опубликовал сочинения Св. Марковича, сопроводив их серьезной аналитической статьей и научными комментариями (*Маркович Св. Избранные сочинения*. М., 1956). Свои многолетние изыскания в области сербско-русских революционно-демократических связей он изложил в монографии: *Карасев В. Г. Сербский демократ Живоин Жувич*. М., 1974, а также в многочисленных статьях.
- ¹⁰ *Шемякин А. Л. Радикальное движение в Сербии. Зарождение, становление, первые шаги (1875–1883)*. М., 1993; *Он же. Идеология Николы Пашича. Формирование и эволюция (1868–1891)*. М., 1998.

М. В. Лескинен
(Москва)

Образ Иерусалима в описаниях христианских паломников XVI в. *

Посещение мест, отмеченных особым поклонением христианским святыням разного рода (монастыри или отдельные церкви, в которых хранились прославленные мощи или чудотворные иконы, известные обители, о которых шла слава и т. п.), является общей традицией и для католиков, и для православных. Однако посещение Святой земли и города Иерусалима, связанных со смертью и воскресением Иисуса Христа, всегда отличалось особенным отношением. Даже сам термин «паломничество», строго говоря, использовался только применительно к Иерусалиму, храму Гроба Господня¹, а хождения на богомолье и к святыням других мест этим термином не обозначались. Католическая церковь различала два типа паломничеств — (*peregrinationes primariae* и *peregrinationes secundariae* — букв. паломничество первичное и вторичное) — так называемое великое (к которому относились, помимо посещения Святого Гроба, путешествия в Рим, Компостеллу и Лорето) и малое (посещение местных, отечественных святынь)². С течением времени великое паломничество, к которому мирян часто побуждала конкретная епитимья, стало распространенной формой путешествия для людей различных сословий и состояний. Особенно интенсивным поток верующих к Святой земле из Западной Европы стал с XIV в., когда сам путь перестал быть столь опасным и долгим, как прежде.

Особенность паломничеств к Святой земле состояла в том, что большинство из них совершалось лицами духовного звания³. Путешествия были не только опасны и дороги, но и длительны. Поэтому не каждый мог осуществить их по желанию.

Изменяется с XV в. характер путешествий в Святую землю: возрастает количество светских паломников, которые составляют записки о своих путешествиях, причем многие из них значительное внимание уделяют не только перечислению собственно христианских святынь и достопримечательностей Иерусалима, но и включа-

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 00-06-80181а.

ют большие по объему эпизоды, посвященные обстоятельствам самого путешествия до Иерусалима и обратно, а также многочисленные рассказы, слышанные ими в дороге и не имеющие непосредственного отношения к библейской истории. И католики, и особенно православные часто используют известные тексты паломничеств своих предшественников. Кроме того, своеобразие повествования часто определялось побудительной причиной решения верующего о необходимости предпринятого паломничества: за редким исключением, когда мотивом было любопытство или своеобразная специализация (странничество как профессия⁴), паломничество осуществлялось по обету, в критической жизненной ситуации (молитва в Иерусалиме наделялась особым, чудодейственным свойством) или из намерений благочестия. Кроме того, в некоторых областях или конкретных обителях существовала традиция хождения в Святую землю, или на Афон и т. п.

Нельзя обойти вниманием и то обстоятельство, что сам акт паломничества во всех его конкретных проявлениях представляет собой особое явление в жизни христианина — как православного, так и католика. Он включает в себя определенный набор обрядов и взаимоотношений, целый пласт нормативных и обычных правил. Сам путь, и в особенности столь длительный, становился для путешественника подготовкой ко встрече со святыней, сопровождался особым настроением и состоянием души. Потому особое значение придавалось поведению верующего и его отношениям с людьми, — это касалось всех его контактов: с другими паломниками, со светскими и духовными лицами, которые оказывали ему поддержку и сами просили помощи или передавали просьбы, общение с богомольцами. Особо интерпретировались также все обстоятельства пути и судьба святых реликвий, привезенных из Святой земли и т. п.⁵ Верующий выпадал из обыденной жизни, и уже этим исключал себя из настоящего времени и места, поэтому все виденное, слышанное и являвшееся ему в пути наделялось особым содержанием, приобретало символическое значение.

Описания паломничеств в Святую землю представляют собой важный источник для реконструкции как особенностей христианского вероучения, так и менталитета конкретных паломников. Кроме того, они представляют интерес для воссоздания образа мысли и чувствования человека, путевые впечатления и замечания которого легли в основу записи. Основными источниками данной работы послужили описания двух паломничеств в Святую Землю. Они произошли приблизительно в одно время — во второй половине XVI в. и оба были чрезвычайно известны как среди современников, так и в последующие два века после создания. Первое было написано по-ла-

тыни и в течение долгого времени оставалось чуть ли не единственным популярным сочинением о путешествии в Святую Землю, пера польского автора. Им был Миколай Радзивилл Сиротка, католик, литовский магнат, будущий сенатор⁶. Автор второго сочинения — русский купец Василий Позняков, «Хождение в 1558 году в Иерусалим» которого по ряду причин вошло в историю под именем Трифона Коробейникова⁷.

Основания для сравнения описаний двух христианских — католического и православного — паломничеств очевидны еще и потому, что эти памятники были самыми популярными (многократно переписываемыми) соответственно в Польском государстве и в России на протяжении XVI–XVIII вв. И, следовательно, являясь наиболее широко распространенным источником сведений о Святой земле, легендах, чудесах и святынях, они формировали образ Иерусалима. Интересны их сходства и отличия, которые представляются тем более значимыми, что оба текста имели широкое хождение в различных социальных кругах.

Существенной особенностью формы «Путешествия...» Радзивилла Сиротки, безусловно, является сближение ее со стилем изложения дневника (диариуша). В Польше обычай ведения ежедневных записей (*silva regum*), записок и мемуаров различного толка представителями всех грамотных сословий являлся важной особенностью литературного процесса XV–XVII вв. Такая устойчивая и распространенная традиция не могла не повлиять на жанр описания паломничеств, который уже к концу XVII в. представлял собой одну из разновидностей мемуарной литературы. Это влияние в полной мере отражено уже в повествовании Миколая Сиротки: во-первых, он детально описывает (по месяцам и датам) все события, которые происходили с ним, не упуская ни красочных картин посещаемых стран и городов, их достопримечательностей, ни имен и фактов, услышанных от местных жителей и проводников, ни легенд, ни собственных размышлений. Перед нами — добросовестный каждодневный отчет о поездке. Причем, если принять во внимание, что рассказ о паломничестве включает в себя и описание пути до Венеции, а затем через ближневосточные земли к Иерусалиму и оттуда в Египет и Сирию, то собственно Иерусалим представляется не самой главной, и уж во всяком случае, не единственной, как заявлено автором, целью путешествия.

«Хождение» Трифона Коробейникова (Василия Познякова) намного более лаконично, оно включает всего несколько предложений о пути из Царьграда до Иерусалима, краткое описание Иерусалимских святынь, рассказ о Пасхальном богослужении и подробное изложение бесед с патриархом Сильвестром и с игуменами. Повество-

вание православного паломника по форме более отвечает жестким рамкам жанра в том его виде, который сложился в русской литературе к концу XVI в.⁸

Различия двух «Путешествий» объяснимы также социальной принадлежностью авторов и целями паломничества. Миколай Радзивилл Сиротка (1549–1616)⁹ — магнат известного литовского рода, сын кальвиниста, через два года после смерти отца — в 1567 г. под влиянием Петра Скарги принявший католицизм. Поездку в Иерусалим он предпринимает по обету. Радзивилл Сиротка тяжело болел, и в 1575 г. дал обещание в благодарность за будущее исцеление. Затем, после длительного лечения, прервавшегося участием в военных действиях короля Стефана Батория, в 1578 г. он подтверждает свой обет на аудиенции с папой. Твердое намерение Радзивилла Сиротки посетить Гроб Господень однако, не осуществилось из-за псковской осады 1581 г., а затем по причине морового поветрия в Греции, Сирии и Египте. Все это время боли продолжали мучать его. Наконец он изменяет обет: не дожидаясь, пока улучшится здоровье («и не жаль будет мне умереть — там, в Святой земле») он принимает окончательное решение выехать осенью 1582 г., чтобы успеть к Пасхе следующего года в Иерусалим: «если я могу воевать и исполнять другие свои обязанности, то почему не имею возможности исполнить свой долг перед Господом?»¹⁰. Таким образом, Миколай Кшиштоф Радзивилл к моменту своего путешествия 15 лет являлся верующим католиком и готовился к исполнению обета в течение 7 лет. И тем не менее, его целью, очевидно, было не только посещение Святой земли и главного ее города. Будучи европейски образованным человеком, он в равной степени интересовался и греческими монастырями и античными развалинами, сирийской природой и обычаями египтян; в своем «Путешествии» он подробно описывает внешность и нравы обитателей Востока. Иначе говоря, его записки в определенной степени более схожи с типичными для этого времени «Описаниями земель...» или отчетами тайных или легальных послов. Религиозный трепет пронизывает лишь ту часть обширного повествования, которая относится собственно к пребыванию в Иерусалиме и его окрестностях. Она и является основным предметом нашего разбора.

Автора «Хожения» — Василия Познякава — приводит в Святую землю государева миссия: московское правительство посылает его в Иерусалим с поручением. Он принадлежал к купеческому званию, и вошел в состав посольства Иоанна IV во главе с архидиаконом Геннадием, которое должно было отвезти деньги и дары патриарху Александрийскому Иоакиму и архиепископу с Синайской горы по их просьбе. Путешествие заняло два года — с 1558 по 1561 гг. Кон-

кретность задач, стоявших перед послем и его кругозор обусловили краткость и образность повествования, желание донести до читателя в первую очередь впечатление обычного верующего, волею судьбы попавшего в святая святых христианства.

Однако жанр паломнического рассказа так или иначе оказывает влияние на стиль католического и православного повествования. Внешне главное различие состоит в последовательности описания, вызванного, как нам представляется, определенными традициями маршрута, — если можно так выразиться, — «осмотра достопримечательностей» города. Кроме того, обоих авторов ограничивает специфика жанра, заставляя следовать определенному, заданному сакрализацией самого акта паломничества, канону, который в XVI в. еще не имел кардинальных отличий в католической и православной литературе. Это, в частности, выражается в особом внимании к центральному месту Иерусалимского паломничества — Храму Гроба Господня. Существовали и специальные «путеводители» по Иерусалиму, с детальным описанием достопримечательностей, некоторая часть текста из которых прямо вставлялась в собственный рассказ. Поэтому его описание не просто детально, но максимально документально. Оба автора приводят точные размеры гроба и подробно описывают его положение, внешний вид, а также предметы и детали внутреннего убранства церкви. И М. Радзивилл, и В. Позняков большое внимание уделяют распределению Иерусалимских храмов между представителями различных христианских конфессий.

Наиболее существенные расхождения относятся к той части паломнического рассказа, которая жестко в каноне не задана, а именно: это сфера (довольно ограниченная) собственно авторских комментариев к привычному перечислению библейских памятников, героев и событий, а также внесюжетные вставки¹¹.

Ясно, что именно в таких вставках наиболее ярко проявлялась позиция автора. Она не обязательно отражала его личную точку зрения, но всегда несла определенную религиозную или политическую идею. Кроме того, в них отчетливо выражены конкретные религиозные и этнические стереотипы¹². Для второй половины XVI в. контакты с мусульманами, в руках которых находился Иерусалим, иудеями и представителями других народов и конфессий, проживающих в Святой земле, имели большое значение для верующих вообще и паломников в частности. Во-первых, это был определенный и длительный опыт сосуществования христиан (главным образом, монашествующих) и нехристиан в условиях мусульманского государства. Во-вторых, такое «смешение» народов и вер, какое наблюдалось в Иерусалиме было примером внутренних взаимоотношений предста-

вителей различных церквей (в частности, католической и православной) друг с другом.

Важную роль в описании Иерусалимских святынь играют чудеса. И в «Хожении», и в «Путешествии» они являются неременной частью повествования; хотя при этом вторичными по отношению к событиям ветхозаветной и евангельской истории. Но есть еще одна группа чудес, «набор» и оценки которых существенно различны в текстах католического и православного авторов. Их главная тема — сохранение традиционной веры в условиях иноконфессионального окружения и антихристианских гонений.

Главные действующие лица этих рассказов — христианские (католические и православные) священники и монахи, которые страдают от несправедливости и жестокостей местных правителей. Но если в паломничестве Радзивилла это — только турки-мусульмане, то в тексте русского «Путешествия», кроме них, представлены иудеи.

Проблема отношений с турками, которые не только регулируют количество, внешний вид и поведение паломников, но и получают от этого немалую материальную выгоду, занимает обоих авторов. Естественно, что вопрос о турецком владении Святым городом так или иначе больно задевает христиан, но католический и православный путешественники реагируют на это по-разному. Радзивилл более склонен к приведению конкретных случаев, которым он сам был свидетелем, либо тех фактов, о которых слышал от католических монахов. Так, он подробно описывает рассказ о несправедливостях «язычников и еретиков» по отношению к монахам православного монастыря св. Саввы: «Еще во времена турецкого императора Селима Второго было там около тысячи монахов, но из-за несчастного случая погибших: когда новый санджак приехал в Иерусалим, монахи, чтобы его приветствовать... все пришли (на встречу с ним. — *М.Л.*), каждый из них принес по живой курице в качестве приношения. Санджак, увидев такое множество чернецов (ведь их было около тысячи человек), к тому же в монашеских рясах... стал спрашивать, кто они такие и откуда, и те через толмача отвечали, что они из монастыря Святого Саввы и пришли приветствовать его как нового управителя... Но им, нищим монахам, нечего принести ему в дар, и потому они принесли ему кур и просят принять их подношение. Санджак отвечал, что дары принимает, но (считает. — *М.Л.*), что в этом месте слишком много христиан-гяуров (псов). И чтобы в его правление каких-либо беспорядков от христиан впредь не происходило, лучше убрать их, а оставить только часть. И, отделив около двадцати монахов... приказал своим янычарам всех других здесь же, в его присутствии, зарубить. А когда отписал Селиму о причине содеянного, был похвален импе-

ратором за бдительное правление»¹³. При всей лаконичности рассказа обращает на себя внимание несколько обстоятельств: во-первых, монахи изображены как законопослушные и лояльные по отношению к турецким властям, во-вторых, ни о каком сопротивлении или осуждении с их стороны не повествуется. Их реакция в данном случае для автора, скорее всего, очевидна, как и позиция читателя предсказуема. Они — жертвы жестокого и несправедливого санджака. Однако вина Селима рассматривается как косвенная, поскольку инициатива избияния невинных исходила не от него, как бы одобрительно он не отозвался о поступке своего наместника. Мнение самого автора о турках выражено в другом эпизоде «Путешествия»: «Я сам хорошо видел нужду и нищету монахов, которые страдают среди свирепых язычников, ежечасно подвергая себя опасности, но только по особому Божьему произволению все еще живут там и продолжают страдать от позора и срама со стороны язычников и еретиков, сохраняя в целости святые места... и молясь Господу Богу о христианстве, приносящем великие жертвы»¹⁴. Таким образом гонения, обрушиваемые со стороны турок на христианских монахов в Иерусалиме, воспринимаются и осмысливаются автором прежде всего через мотив принесения жертвы во имя сохранения христианских святынь. Она, эта жертва, расценивается как допускаемая «произволением Господа».

Несколько иначе выглядят турки в повествовании православного паломника. Вот определения турок В. Познякава: «поганые турки, наглые санчаки и янычара»¹⁵. Он передает рассказ православных монахов о том, как турки разбили верх трапезы монастыря (на восстановление которой дал денег московский царь). По возвращении старцы выплатили «Турскому царю злат много», чтобы он разрешил строительные работы. «Санджак же прииде да видит верх у трапезы, и дьявольским навождением разъяришась яростию великою на старцов, и повеле им верх у трапезы разбити опять. Они же убогие плакашесь горце, и приидоша к великому архистратигу Михаилу и сотвориша со слезами пение всенощное во храме его. В ту же ночь прииде к санджаку во храмину, где он почивает с женою своею, человек незнаком и взя его от ложа и поиде с ним»¹⁶. Свидетелей произошедшего с санджаком не было, но утром стражники нашли его тело у ворот, пронзенное мечом. Завершается рассказ словами «И Божию благодатию не смеше трапез прикоснуться, стоит цела и доньне»¹⁷.

Эти рассказы о причиняемых православным монахам турками мусульманами притеснениях, как видим, довольно схожи по содержанию (стоит подчеркнуть, что и в том и в другом случае турки «неадекватно» — т.е. с неестественной жестокостью реагируют на вполне обыденные, житейские ситуации), но существенно отличны

по оценкам и выводам. Монахи в рассказе православного паломника, как видим, обиды не стерпели, а прибегли к заступничеству архангела Михаила, который не только наказал несправедливого санджака (так же, как и в первом случае, поступившего не по закону и без приказа свыше), но и защитил восстановленную трапезную. В «Хождении» турки наказаны, и наказаны с помощью чуда. Оставленный в теле убитого меч рассматривается как знак Архистратига, хотя, разумеется, кара могла быть совершена и обычным человеком. В данном эпизоде важны следующие сюжетные выводы: чудо помогает монахам отстоять справедливость, причем не в религиозном, а в глубоко мирском вопросе, действия турок наказываются Божьим судом и в скором времени. В то время как католический рассказчик ставит акцент на принесении невинной жертвы, православный с удовлетворением приводит чудо в доказательство правоты истинной веры, подтвержденной свыше. Таким образом, ситуация рядового межрелигиозного столкновения трактуется Позняковым как средство убеждения читателя в конкретном Божественном покровительстве, как аргумент милосердия и справедливого возмездия в ответ на молитвенные просьбы. Он, возмущаясь действиями («беззакониями») турок, неоднократно повторяет: «И дивимся человеколюбию Божию».

Некоторые выводы можно сделать и из сопоставления отрицательных персонажей повествования, особенно тех, которые связаны с проявлениями чудесного. В рассказе Радзивилла это — турки, причем не всегда уточняется их религиозная принадлежность, иногда они называются язычниками (погаными). В данном случае это не принципиально. Причина в том, что либо вероисповедание турок очевидно для автора, либо напротив, оно не имеет значения. Так или иначе акцент смещен в сторону этнической составляющей. В паломничестве Познякова, напротив, вероисповедание анти-героев много важнее всех иных характеристик, оно в каком-то смысле заменяет их. Однако и в том и в другом случае действующие лица — нехристиане занимают высокое положение в социальной иерархии.

Для Радзивилла как для представителя католической культуры апелляция к чуду всегда оправдана и хорошо вписана в контекст повествования, она находится в определенной, всегда одной и той же последовательности к описанию конкретного места, святыни или деяний определенного человека. Это позволяет предполагать, что функция такого чуда в его «Путешествии» для него самого предельно четко ясна, она как бы задана, причем не каноном или традицией описания паломничества, а собственным планом, «программой» автора. Это могло бы объяснить и тот факт, что в описании чуда за редким исключением мы не встречаем собственно авторского, личного отноше-

ния к нему. Фрагменты текста в этих эпизодах сухие, лаконичные, без излишних эпитетов и подробностей, в этом отношении они приближаются к фактам истории (причем, неважно, какой — библейской ли, античной или недавней) и всегда находятся в общем с ними ряду. В них нет эмоций, они больше похожи на заметки хрониста.

Совершенно иначе выглядят подобные экскурсы в тексте православного паломника. Зачастую они мало связаны с конкретным изложением, иногда их появление вообще ничем не объяснено, и потому они действительно кажутся вставными. Легенды очень пространны, иногда по общему объему они даже прёвывают конкретные описания святых, по форме близки к разговорному жанру, приближаясь к сказанию. Автор не просто сочувствует героям, но и очень переживает за них, довольно часто использованы ремарки, позволяющие судить о сильном эмоциональном воздействии этих историй на рассказчика. Именно в этих фрагментах «Путешествий» явно проявляется различие в аудитории, для которой ведется повествование. Текст Радзивилла подразумевает читателя, причем читателя просвещенного: он владеет латынью, хорошо знаком с античной и библейской историей по оригинальным текстам (многие места Библии цитируются без указания). Самое главное, что стиль «Путешествия» «подсознательно» ориентирован именно на чтение, переписывание. Изложение В. Познякава рассчитано на человека слушающего: рассказ апеллирует к эмоциям верующего, он не стремится к правильности слога, к красоте и ясности изложения. Потому и в отсылках к истории преобладают персонажи и сюжеты Нового завета, отсюда и неподдельный интерес ко всему необычному, чудесному, из ряда вон выходящему.

Повествование Радзивилла выдержано в спокойном, последовательном изложении собственных впечатлений. Он перечисляет все места, так или иначе связанные с библейскими сюжетами, причем не углубляется в содержание конкретного текста Ветхого или Нового завета, поскольку это и так понятно читателю, но ссылается на них. Складывается впечатление, что польский автор отдает предпочтение тем чудесным явлениям или приметам, которые мог наблюдать сам и которые не могут быть объяснены никакой другой, человеческой логикой — он специально это оговаривает. Таковы, например, размышления о следах рук и колен Иисуса, сохранившихся на одном из мест его падения с крестом во время Страстного пути на Голгофу. Эти рассуждения построены довольно рационально: автор последовательно опровергает всякое иное, кроме чудесного, объяснение происхождения отпечатков Спасителя: «Эти следы сохранились, хотя само место находится под открытым небом, к тому же людей, целующих эти

следы, за тысячу лет здесь перебивало немало, и тогда камень должен был бы стереться со временем, а сохранился на удивление хорошо. А если бы кто-то сказал, что эти следы обновляли, то и это невозможно, так как они находятся рядом с общей дорогой... хорошо видно, что они не могли быть сотворены человеческими руками»¹⁸.

Чудеса, происходившие в Иерусалиме и его окрестностях в давнем прошлом, он только упоминает, не останавливаясь на этом подробно. Это особенно заметно в сравнении с теми (гораздо большими по объему) частями его «Путешествия», которые не относятся к Святой земле. Так, например, описание неизвестного автору «овоща» — банана, увиденного автором в Сирии, многочисленные легенды о его райском происхождении и даже попытки этимологизирования названия занимают у Радзивилла несколько страниц, в то время как впечатления от христианских святынь выражены достаточно скупой, часто переходят в оценочные рассуждения, что иногда вызывает сравнение со словесной зарисовкой.

Одна из наиболее пространственных и интересных легенд описана В. Позняковым устами патриарха Сильвестра, который в разговоре о «пребеззаконных жидах» рассказывает историю-сказку времен Египетского царя Гаврилы, «неверием съий Турчанин, вельми зол на христианы, злее нынешних турков»¹⁹. Некий «врач-жидовин» задумал «погубить христиан в Египте» и обратился к царю с просьбой, чтобы тот потребовал от них перейти в «турскую веру» или в «нашу жидовскую». На что царь ответил, что и сам желал бы их «потурчить», но опасается старца патриарха (Иоакима Алексича), которого считают святым. На что «жидовин» предлагает хитроумный план: патриарха отравить зельем. После чего царь вызывает патриарха за неделю до христианской Пасхи и требует от него сменить веру, на что тот, естественно, отвечает отказом. Тогда жидовин предлагает патриарху в доказательство истинности его веры выпить во имя Христа зелья, которое, в случае искренности Иоакима, не сможет повредить ему. Патриарх просит недельной отсрочки и рассказывает своей пастве о случившемся. Всю неделю молятся православные. В день последней перед Пасхой молитвы происходит первое из чудес: патриарх видит в алтаре образ «жены в белых ризах и две юноши с нею», — Богородицу, которая укрепляет его перед испытанием. Затем патриарх в сопровождении верующих идет три версты к царю, крестит чашу с отравленным питьем, которое обращается в вино, и выпивает его безо всякого вреда. Так проявляет себя второе чудо. После чего Иоаким просит у царя воды и предлагает жидовину ее выпить. Врачеватель, выпив простой воды, «стал пухнуть... разсея утроба его и излился». Тогда происходит третье чудо: царь разреша-

ет патриарху взять под свое ведомство христиан Египта, и дает ему соответствующую грамоту. Знаменательно, что чудо совершается в день Христова Воскресения, связывая таким образом этот фрагмент с непосредственным описанием пасхальной недели, проведенной В. Позняковым в Иерусалиме.

Содержание легенды обращает внимание на ряд интересных подробностей: в ней проверка «истинности веры» происходит не по прямой воле Бога, а по злокозненному умыслу жидовина. Образ «Турского царя» в данном случае более нейтрален, т. к. он, хотя и ненавидит христиан, но верит славе патриарха как святого, и готов принудительно «потурчить» христиан только в случае его смерти. Жидовин же настолько ненавидит саму («непрямую» — как он ее называет) христианскую веру, что согласен любым способом извести православных Египта, для него равным образом привлекательно обращение и в свою, «жидовскую веру», и в «турскую». Инициатива, и все активные действия исходят также от него. Косвенным образом меньшую степень виновности турка подтверждают и слова царя: «Не с нами тебе прение было о вере, не мы тебе даем ту чашу пити»²⁰. Смерть врача подтверждает особую низость его гнусных намерений. Таким образом, в данной легенде образ врача-жидовина предстает как более негативно окрашенный в сравнении с персонажем турка.

Характерно и поведение патриарха в этой ситуации. Он — невинная жертва. Власти вынуждают его согласиться на испытание. Более того, он знает, что должен умереть от отравленного питья и «скорбяще о том, како ему пить смертное зелие, и вельми смутись о том»²¹. То есть Иоаким ведет себя не как старец, твердый в своей решимости погибнуть за святую веру, но как обычный человек — он борется со слабостью и страхом, обуревающими его в минуту тяжкого испытания. Силу духа восстанавливает в нем лишь чудесное явление Богоматери. Так же смиренно он испивает чашу свою, но, однако, оставшись живым и невредимым, наказывает жидовина. Воду он наливает в тот же кубок, который осеял крестом, и из которого пил превращенное вино, и, следовательно, хранящее в себе христианское благословение. Страшная смерть врача призвана доказать его нечеловеческое (бесовское?) начало. Однако в рассказе отсутствует прямая мораль, осуждающая представителей иных вероисповеданий. Позиция по отношению к нехристианам самих православных дана в формуле: «Мы вашей турския веры не хулим, и жидовския же не хулим же; а наша прямая православная вера добрая»²².

Акт моления играет значительную роль в чудесах, происходящих в истории спасения патриарха. Иоаким обращается к своей пастве с просьбой «Отцы и братия! Помолитесь Богу и Пречистой его Мате-

ри, дабы сохранен аз был от беззакония жидов...»²³. После недельного совместного моления и поста чудо свершается.

Как известно, молитва в Святом городе обладает особой силой и потому, естественно, сопровождается особым состоянием паломника. Описание молитвенного обращения в эпизодах православного и католического текстов также существенно разнится. Например, для Радзивилла имеет значение место и обстоятельства молитвы: произносится ли она в храме, во время или не во время службы, вместе с монахами или же с мирскими людьми — паломниками. Важно для него и внутреннее состояние конкретного молящегося, к кому именно он обращается, за что благодарит и о чем просит. Первая молитва М. К. Радзивилла в Иерусалиме совершается им в монастыре Спасителя — Сальватора. Путешественники достигли цели, оставшись живыми и невредимыми: «Мы вошли в Костел и пали на колени, вместе с монахами спели „Te Deum... laudamus“, вознося благодарность Господу Богу Нашему, позаботившемуся о нашем Спасении, который в величайшей милости своей привел нас в то святое место, (земли которого. — М. Л.) касались Его Наисвятейшие стопы...»²⁴. Однако переживания и внешние детали молитвенного акта глубоко скрыты от читателя, и передача их не является задачей автора.

Католический паломник неоднократно подчеркивает внутреннюю (чаще всего «сердечную») связь с Иисусом, которая, — и это довольно ясно выражено — отражается не в неких действиях или видениях, которые можно засвидетельствовать, но в тайном общении человека и Бога, в акте мистического единения верующего и Господа, чаще всего в момент молитвы.

В описании Познякова сразу обращает на себя внимание эмоциональное состояние творящего молитву, оно выражается самым непосредственным образом и часто сопровождается слезами — либо умиления, либо жалости и скорби (в случае просьбы о заступничестве). Плачут христиане в легенде о патриархе «они же, падоша под нози его, со слезами глаголюще...»²⁵, плачет сам патриарх в недельной молитве²⁶ и в момент испития чаши. Рыдают православные на Пасхальном богослужении в храме, «испускаху многие слезы от радости»²⁷. Плачут старцы Саввина монастыря от беззаконий турецкого санджака — горько рыдают сначала от обиды, а потом на молитве в храме²⁸. Плачет от радости патриарх Сильвестр, к которому посольство доставляет дары от Ивана Грозного: «И нача плакати вельми. Мы же, братие, зряше на пречесный его образ, не возмогохом удержатись от слез и молихом его со слезами, дабы нам на пользу изрек свои христианские нужи»²⁹, вторит им игумен Синайского монастыря, «слезы изливаху от радости»³⁰.

Это состояние общее для довольно значительных групп православных верующих. Плачут и ликут в слезах они сообща, очень важен акт со-переживания в молитве. Хотя отчасти это можно объяснить тем, что паломник посещает Иерусалим в праздничную пасхальную неделю.

Рассказ о пасхальном богослужении в церкви Воскресения Христова в тексте московского купца следует сразу за детальным описанием Храма Гроба Господня. Он пронизан не только искренним чувством православного, которому выпала не просто удача, но удача счастливая — в самый светлый праздник оказаться в сердце христианства, но и сильным потрясением от увиденного чуда схождения небесного огня на Гроб Господень. Автор пытается найти соответствующие впечатлению словесные образы, но не может, и потому передает свое ощущение чуда. Причем обращает на себя внимание значимость именно совместного, переживаемого вместе со всеми присутствующими в храме, что позволяет и читателю присоединиться ко всеобщему ликованию: «Тут же радости и трепета наполнился утробы наша, како узрехом живоносной Гроб Господа нашего. И начал дивиться Христову Человеколюбию, како ны допустил со грехи нашими дойти до святого града Иерусалима и видети и целовати гроб своего человеколюбия... И видевши вси людие таковое человеколюбие Божие возрадовавшеся радостию великою зело, и испущаху многия слезы от радости»³¹. Однако Позняков очень резко отзывается о представителях других, и не только христианских конфессий, присутствующих на богослужении — «Армены... Готфи, Хабажи, Марунии, Несторияне и прочая ересь проклятая со своими попы; ... копты как козлы гласуют»³².

В заключение можно констатировать, что при всей ограниченности привлеченных материалов, именно введение легендарных чудес в тексты паломничеств играет важную роль в конструировании идейно-конфессиональных установок и религиозных взаимоотношений в польском католическом и русском православном обществах. Однако осуществляется оно различным образом. Католический автор чаще прибегает к последовательному, детальному изложению собственных наблюдений. В его задачу входит обоснование, хотя и не выраженное прямо, доказать истинность, фактическое существование святынь, чудес, и, в конечном итоге, свидетельствовать об истинности веры. Иными средствами пользуется православный автор. Главную задачу он видит в передаче впечатления, ощущения своего пребывания в Иерусалиме, для чего и прибегает к изложению легендарных рассказов и чудесных свидетельств, что позволяет расширить границы собственно описательного рассказа и дать читателю убедительные примеры искренней веры, милосердия и поддержки со

стороны святых. Использование приемов и конструкций устной традиции многократно усиливается и тем обстоятельством, что действие происходит в сердце всех святынь — в Иерусалиме.

Примечания

- 1 Термин происходит от латинского *palma* — пальма, ветки которой привозили из Палестины первые паломники. См. также у В. Даля: «Паломничать, ходить на поклонение в Иерусалим»; «паломник — богомолец... бывший на поклонении у гроба Господня» (*Даль В.* Толковый словарь живаго великорусскаго языка. В четырех томах. СПб.; М., 1882. Т. II. С. 13).
- 2 Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах. М., 1993–1995. Т. 2. С. 278.
- 3 Не останавливаясь специально на проблеме социальной принадлежности паломников, подчеркнем то обстоятельство, что для крестьян, как католиков, так и православных, временное отсутствие — даже в связи с паломничеством — на практике не поощрялось. Особенно это касается русского крестьянства, жизнь которого регламентировалась общиной вплоть до конца XIX в. Как пишет известный специалист по русскому православию М. М. Громыко, «Странничество по предписанию общины было явлением редким. Обычно хождение к... святым местам по обету... было делом индивидуальным или семейным. Однако община должна была дать на это согласие... Требовались дополнительные доказательства чистоты его намерений, чтобы односельчане дали согласие» — *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 99.
- 4 Христианство. Т. 2. С. 279.
- 5 Православие в народной жизни. М., 2000. С. 36–37.
- 6 *Radziwiłł «Sierotka» М. К.* Podróż do ziemi Świętej, Syrii i Egiptu. 1582–1584 / Oprac. L. Kukulski. Warszawa, 1962.
- 7 Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова и Юрия Грекова // Путешествия в Святую Землю. М., 1995. С. 50–77. Сохранилось три списка рукописи Василия Познякова, авторство которого было установлено И. Забелиным только в 1884 г. Мы, однако, пользуемся текстом Трифона Коробейникова, поскольку именно в этой редакции описание было чрезвычайно популярным и многократно переписывалось. Некоторые исследователи считают, что «Хождение» Трифона Коробейникова, которое содержало в себе почти полностью текст В. Познякова, в народном чтении XVI–XIX вв. было наиболее любимым в народной среде описанием паломничества. См. *Забелин И.* Предисловие // Хождение купца Василия Познякова в 1558 году. М., 1884.

- 8 Прокофьев Н. И. Хожение: путешествие и литературный жанр // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 15.
- 9 Биографические сведения о М. К. Раздивилле Сиротке приводятся по его краткой автобиографии, изложенной в «Путешествии», а также по справочной статье в: *Korbut G. Literatura polska od początków do wojny światowej*. Warszawa, 1929–1931. Т. I–II. Т. II. Prozaicy. № 60.
- 10 *Radziwiłł «Sierotka» М. К. Podróż do ziemi Świętej... С. 9.*
- 11 Само наличие неких вставных (не относящихся непосредственно к описанию увиденного) легендарных и библейских эпизодов, иногда чудес и т. п. исследователи паломничеств рассматривают как непрременную особенность композиции произведений этого жанра. См.: Прокофьев Н. И. Хожение: путешествие и литературный жанр // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 5–22. С. 15; История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1945. Т. II. Ч. 1. С. 511–514.
- 12 Из нескольких подобных вставных эпизодов я предлагаю анализ тех, которые связаны с чудесными явлениями легендарного происхождения. Более важным, на наш взгляд, представляется разбор т. н. «легендарных чудес», которые во многом детализируют и усложняют привычную для исследователей картину изученности жанрового своеобразия «хождений» и «паломничеств».
- 13 *Radziwiłł «Sierotka» М. К. Podróż do ziemi Świętej... С. 94–95.*
- 14 *Ibid. С. 73.*
- 15 Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова и Юрия Грекова // Путешествия в Святую Землю. М., 1984. С. 56.
- 16 Там же. С. 62.
- 17 Там же.
- 18 *Radziwiłł «Sierotka» М. К. Podróż do ziemi Świętej... С. 64–65.*
- 19 Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова... С. 68.
- 20 Там же. С. 70.*
- 21 Там же. С. 69.
- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 *Radziwiłł «Sierotka» М. К. Podróż do ziemi Świętej... С. 50.*
- 25 Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова... С. 69.
- 26 Там же. С. 70.
- 27 Там же. С. 57.
- 28 Там же. С. 62.
- 29 Там же. С. 67.
- 30 Там же. С. 74.
- 31 Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова... С. 57.
- 32 Там же. С. 56, 58.

Л.А.Софронова
(Москва)

Григорий Сковорода и русская религиозная философия

На рубеже XIX–XX вв. в русскую культуру вошел Григорий Сковорода, и его даже объявили родоначальником отечественной философии. В. Эрн полагал, что он предвосхитил русских мыслителей, развивая их «многие кровные мысли». А. Ф. Лосев, назвавший главной и оригинальной чертой его учения мистический и «художественно-философский» символизм, проницательно заметил, что Сковорода «являет собой только начало русского философствования», что «неисчерпаемо-глубокие интуиции русского мышления, в недрах которого ведут борьбу православное восточно-христианское познание и новая западноевропейская философия, только начинают проявляться»¹ в его учении. Это не значит, что подобные представления об украинском философе XVIII в. были широко распространены. Н. Бердяев в труде «Типы религиозной мысли в России» его даже не упоминает, что не меняет положения дела. И Сковорода, и философы рубежа веков находились в едином культурном пространстве, в русле религиозной философии. Слова И. Б. Роднянской, сказанные о С. Булгакове, применимы к ним ко всем — все они стремились «философствовать о Боге и богословствовать о мире»². Они размышляли о христианской системе ценностей, о Боге, человеке, мире и о Библии и даже выражали свои идеи сходно.

Философы рубежа веков стремились построить цельную единую теорию, не выходящую за пределы веры, возрождающую дух христианства, который уже омертвел. Их основная задача, по словам Н. Лосского, состояла в том, чтобы соединить логическое совершенство западной формы с полнотой духовных созерцаний Востока. Напомним, что Вл. Соловьев считал своей главной целью осуществление универсального синтеза науки, философии и религии, философию рассматривал как синтез мистицизма, рационализма и эмпиризма, а И. Ильин утверждал, что подлинная философия немислима без духовного созерцания, духовно-религиозного опыта и «особого описательного искусства»³. Сковорода осмыслил духовное созерцание и пытался его рационализировать, хотя никогда окончательно не переходил на рациональную точку зрения, ибо синтез рационального и мистического был его целью, синтез, в котором значительное место отводилось искусству. Он создал Христову философию, не

повторяя высокие истины, а воссоздавая религиозное чувствование, подобно о. Павлу Флоренскому, положившему в основу труда «Столп и утверждение истины» живой религиозный опыт и противопоставлявшему христианскую духовную философию философии рассудочной, плотской.

И Сковорода, и философы рубежа веков писали о Боге. Сковорода не задавался вопросом, может ли он философствовать о Всевышнем; С. Булгаков же утверждал, что все доказательства бытия Божия — «от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие»⁴. Все они искали определения Бога. Религиозные философы оперировали понятиями Абсолютного сущего, как Вл. Соловьев, или Абсолютного, как Е. Трубецкой, вводили понятие сверхкосмического принципа. Н. Лосский писал о Боге как о сверхлогическом и сверхразумном начале: «Это — не разум, но вне разума, это — не личное, но вне личности (...) Даже термин *абсолют* к нему не применим, ибо абсолют соотносителен с относительным, т. е. с космическим бытием»⁵. Именовал он Бога, как и С. Булгаков, Божественным Ничто, опираясь на традиции апофатического богословия. Тенденция к замене имени Бога в философских сочинениях была неодобрительно замечена В. Зеньковским: «Поскольку еще в философии приходится говорить о Вечном и Безусловном, об Основе и Разуме бытия — постольку стараются ввести специальные термины, обходя и устраняя Имя Божие»⁶. Если на рубеже веков о сакральном говорили на языке светском, обращаясь к естественнонаучной и философской терминологии, то Сковорода не использовал метод подстановки и давал Богу имена, чтобы объяснить его сущность, награждал его художественными дефинициями, усматривая в них способ проникновения в тайну Божию. Его Бог — это и мера мира, и хозяин всего сущего, и архитектор, и лекарь, и машинист, и математик. Таким образом, и Сковорода и философы рубежа веков обращались к дефинициям, которые различаются между собой тенденцией к художественному языку или научному⁷.

Сковорода объявил человека микрокосмом, малым миром — Н. Бердяев называл его малой вселенной, микрокосмом. Е. Замятин в философском эссе «О синтетизме», как и Сковорода, указывал и на обратное построенное равенство, полагая мир человеком: «Человек это вселенная, где солнце — атом, планеты — молекулы (...), земля — лейкоцит (...) и лет солнечной системы к Геркулесу — это только космическая перистальтика кишок»⁸. Только Сковорода в отличие от Замятина предпочитал антропоморфизировать мир, используя образы внешнего тела. У него мир имеет голову и ноги, пятю, сердце.

Русские мыслители рубежа веков видели в человеке не только эмпирическое существо, но и идеальную сущность: «Я» есть не природа, а идея, «некое сверхвременное и сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром»⁹. Они были уверены в двойственности человека; так, для Бердяева он странное существо, двоящееся и двусмысленное¹⁰. С. Франк использовал понятие внутреннего человека, душу которого объемлет Бог. Напомним слова Л. Толстого о том, что во всех людях есть два человека: «Один — духовный, ищущий блага себе только такого, которое было бы благо и для других людей, и другой — животный, ищущий блага только себе и для этого готовый пожертвовать благом всего мира»¹¹. Сковорода также был уверен в двойственности человека. Он, по его мнению, «состоит из двух, противостоящих себѣ и борющихся начал, или естеств: из горняго и подлаго, сирѣчь из вѣчности и тлѣнія»¹², из внутреннего и внешнего, видимого и невидимого. В человеке идет постоянная борьба «двух мысленных воинств». Он бывает то «стервом» и гнилью, то наделен божественным началом. Водная стихия — одна из составляющих его природы: «Бреніе и вода мимотекущая есть естеством своим всяка плоть, из стихій составленная»¹³. Не только вода мимотекущая, но и вода Божия наполняет человека, который есть земля, поле и вертоград. Близкий образ встречаем у Л. Толстого: «Люди как реки: вода во всех одинакая, и везде одна и та же, но каждая река бывает то узкая, то широкая, то быстрая, то смиренная, то тихая, то чистая, то холодная, то мутная, то теплая. Так и люди»¹⁴.

Двойственность человека Сковорода описывает как два тела, земляное и духовное, как две плоти, тленную и нетленную. Также и пара рук у него не одна: «Я, напимѣр, видѣл у мене руки, но мнѣ и на ум не всходило, что в сих руках закрылись другіи руки»¹⁵. Замятин избрал тот же образ: «Как будто так реально и бесспорно: ваша рука (...) Вот рука под микроскопом — это целый фантастический мир — быть может, равнина где-нибудь на Марсе. Но все же это ваша рука. И кто скажет, „реальная“ — эта вот, привычная, гладкая, видимая всем Фомам, а не та — фантастическая равнина на Марсе (...) рука — конечно, сияющее необъятное созвездие Руки»¹⁶.

Замятин, кстати, как и Сковорода, очень низко оценивает способность человека к осязанию. Он пишет, что один Фома из всех апостолов не был художником, «только один не умел видеть ничего другого, кроме того, что можно *ощущать* (...) нам известно: мир, вещь в себе, реальность — вовсе не то, что видят Фомы»¹⁷. Сковорода утверждает, что «осязать и касаться есть язва и смерть, а взирать и понять есть сладость и неизреченное чудо»¹⁸. Осязанию у Замятина и

Сковороды присущ комплекс мирских значений: только осязая, человек не может подняться над миром, творить и созерцать.

Особо Сковорода пишет о сердце человеческом, которое и есть человек, главная точка и портрет богочеловека. Сердце направлено к Богу, оно его вместилище и даже совпадает с ним. Сердцем человек принимает веру и обнимает истинного человека. Аналогично размышляет о сердце Б. Вышеславцев, останавливаясь на понятии глубины сердца и называя его бездной. «Многие мистики говорят об этой „бездне“, как о последней иррациональной глубине Божественного центра (Ungrund Якова Беме)»¹⁹. Также писал о сердце Сковорода, всегда указывавший на его глубину: «О сердце, бездно всѣх вод и небес ширшая!.. Коль ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщает»²⁰. Напомним, что И. А. Ильин в сердце человека полагал основу обновления культуры и современную культуру называл бессердечной²¹.

Сердце у Сковороды способно прозревать Бога, мир и человека: «Видим и осязаем в наличности, а примѣчаем и обладаем в сердце»²². Оно становится «главным» оком; потому увидеть человека значит узреть его сердце. Может сердце быть слепым. Б. Вышеславцев также наделяет сердце зрением. Есть око богоподобное, пребывающее в глубине сердца, которое не может быть «затемнено и омрачено, оно видит ясно даже в пучине греха, даже на дне падения, даже в аду»²³. Это око справедливое и непогрешимое. В жизни временной око сердца закрывается, слепнет и прозревает только перед лицом вечности. Сковорода различает сердце «ангельское» и «сатанское», борющиеся между собою. Над «сатанским» сердцем властвует злой дух, воздушный, стихийный, грубый, и тогда оно становится пустым, рабским, буйным, алчущим, печальным, «усыренным», грубым и «пепельным». Б. Вышеславцев, размышляя в том же направлении, кратко говорит о том, что сердце может превратиться в орган сатаны. Конечно, не только сердце, но и сам человек у Сковороды наделяется внутренним зрением. Так же полагал и Вл. Соловьев, считавший, что для того, чтобы лучше видеть, человеку не нужны морфологические изменения глаза: «При тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком»²⁴.

Философы рубежа веков писали о любви как связи человека с Богом, как о свободном выражении личности. Вл. Соловьев называл любовью самоотрицание существа и утверждение им другого, полагал, что «смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*»²⁵. Н. Лосский говорил, что человек должен внести свой вклад во всемирное творчество и помнить, что в царстве Божиим нет эгоизма. «Любовь, ведущая к

отожествлению двух существ, есть, конечно, не субъективно-психический процесс, а субстанциональный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору в объекте»²⁶, т. е. в Боге или в сверхкосмическом принципе. Б. Вышеславцев подробно объяснял смысл христианской любви, говоря, что она характеризуется мистической глубиной и есть «связь глубины с глубиной, мост, переброшенный от одной бездны сердца к другой»²⁷. Любовь, которая не проникает в суть отношений божественного и человеческого, В. В. Розанов называл «стеклянной». Сковорода утверждал, что человек должен любить не себя или себе подобного, но божественную истину в себе и в другом: «Кто-де прозрѣл во водах своєа тлѣни красоту своєю, тот не во внѣшность кую-либо, ни во тлѣнїя своего воду, но в самага себе и в самую свою точку влюбится»²⁸. Только возлюбив Бога, или, — как писал Г. Сковорода — «влюбясь в нево», можно достичь вечного союза с Богом и единения с ним. Любя другого человека, мы через «любезного» движемся к «вселюбезнѣйшему». Он представлял образ божественной любви как прекрасный сад, полный тихих ветров и ароматных цветов, где процветает древо нетленной жизни. Это образ любви возвышенной и чистой, и имя ее — *ἀγάπη*. Она Софиина дочь, противопоставленная любви вульгарной, ложной, рождающейся из глennых предметов. Она разливается по свету, и с ней исчезает внешний мир, оживляя душу человеческую. Для Вл. Соловьева София — великое, царственное, женственное существо, истинное, чистое и полное человечество, душа мира; для П. Флоренского — осуществленная мудрость и творческая любовь Божия. С. Булгаков полагал, что София «своим ликом обращена к Богу, она есть Его Образ, Идея, Имя»²⁹.

Философы рубежа веков, Вл. Соловьев, Н. Лосский, П. Флоренский рассуждали не только о христианской любви, но и о совершенной дружбе, ведущей к полному единодушию двух существ, к созданию новой духовной сущности, способной к познанию тайн Божиих. Также Сковорода полагал, что дружба, как и любовь, невозможна без Бога, уточняя, что если человека и Бога объединяет любовь, то человека и человека — не только любовь, но и дружба. Дружбу он хотел положить «остатним краем и пристанищем всѣх своих дѣл и желанїй»³⁰, уверяя, что сам Бог «примешал» ее к жизни, и потому даже религию можно назвать истинной дружбой, так как она утверждает-ся только в Боге и является союзом Христовой философии. Дружба подобна любви. Она также родится стихийно и объединяет людей, сходных по природе. Ее нельзя выпросить, купить или вырвать силой. Она немыслима без добродетели, а также сходства ума и занятий. Несовершенные люди не способны к дружбе, как и к любви.

В концепции человека Сковороды важное место занимает идея самопознания, которую философ афористически выражал древним изречением — «Познай самого себя» — и сожалел о том, что смысл его забыт и требует возрождения. «В своей обращенности „к истокам“ Григорий Сковорода актуализирует эллинистическую идею самопознания, преобразующую субъект, и этой динамикой создающую основу для познания сущего»³¹. Процесс самопознания у Сковороды двуедин, так как человек одновременно познает себя и Бога. Самопознание преобразует человека в Бога, и все мертвенное в нем исчезает. Таким образом, по Сковороде, «через познание себя мы приходим к Богу, а от него вновь возвращаемся к себе, возрожденному и *воскрешему*»³². Любимое изречение Сковороды цитировал и Б. Вышеславцев: «„Познай самого себя“ — мудрость эллинская и древнеиндийская. Но люди не знают самих себя, и не только в смысле своего характера, своих страстей, своих недостатков, нет, в гораздо более глубоком смысле: они не знают своей истинной самости, своего истинного Я — того, что индусы называют „атман“, что христианство называет — бессмертной душой, сердцем, сердцем души»³³. Это изречение Б. Вышеславцев, как и Сковорода, переводит в план христианских ценностей: «Христос говорит: какая польза человеку, если он весь мир приобретет, душу же свою потеряет? Он говорит здесь именно об этом предельном таинственном центре личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность»³⁴.

Русские философы рубежа веков различали два мира: «Есть два мира, и мир этот весь рассыпается в противоречиях, — если только живет силами того мира»³⁵. Они полагали, что есть мир неизвестный, неограниченный, бесконечный и «мирок» как его часть³⁶. Рассматривали эти два мира как видимый и невидимый. Так, Н. Бердяев задавался вопросом: «В чем духовные корни буржуазности? Слишком сильная вера в этот видимый мир и неверие в иной, невидимый мир. Буржуа потрясен этим видимым миром вещей, потрясен им, соблазнен им»³⁷. Сковорода детально развивал это противопоставление, утверждая, что мир не един, а распадается на мир символический и мир реальный, благословенный и проклятый. Эти миры различаются как видный и невидный: «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая, другая — невидимая»³⁸. Очевидно, что невидное выше видного, что духовный мир скрыт от человека, и, несмотря на это, он должен к нему неустанно стремиться, помня о том, что видимый мир — это лишь «болванеющий» внешности, отражающие невидимое и приносящие человеку горести и беды.

И Сковорода, и философы рубежа веков видели природу как часть божественного мира. Сковорода знал, что Бог пронизывает со-

бой всю природу, что он в дереве дерево и в траве трава и сам является природой, которая также, как и он, есть начало, ни начала, ни конца не имущее: «Весь сеновный мир до послѣднія своя черта, от виноградныя лозы до самой крапивы, от нитки до ремня, событіе свое получает от вышняго»³⁹. Не раз Сковорода выступал против «научного» понимания природы, отторгаемой от Бога и изувеченной людьми. Он был уверен, что познавать мир бесполезно, что нет нужды измерять море и землю, воздух и небеса, беспокоить земное брюхо ради металлов, искать на Луне реки и города, обнаруживать бесчисленное множество «закомплетных» миров, так как тайна природы таким путем не откроется. Именуя все научные методы мерой, философ полагал, что истинная мера — совсем не та, которой располагают ученые. Для того чтобы ее определить, человеку нужно измерить себя, т. е. познать путь к Богу, который все освящает и просвещает. Сковорода был против «новых» опытов и «диких» изобретений, в которых ему видится не только искажение божественной природы, но и тщетность усилий людей. Его взгляды сопоставимы с концепцией П. Флоренского, утверждавшего, что без религиозных предпосылок наука немыслима. Без них происходит «падение науки, построенной на песках, зыбучих и засасывающих»⁴⁰. В. Зеньковский также считал, что по мере развития культуры и философии природа лишилась Бога, и видел в этом «огромное, роковое для всей христианской культуры значение (...) Сначала началось обезбожение природы, дошедшее до полной и отчетливой формулировки лишь в XVII в., когда система деизма (как известно, возникшего по чисто богословским мотивам) была тесно соединена (у Ньютона) с окрепшим механическим пониманием природы. Природа стала пониматься как некий самостоятельный и замкнутый в себе порядок; если Бог и создал природу, то после создания ее Он отделился от природы, которая живет сама по себе и может быть понятна „сама по себе“»⁴¹.

Как и Сковорода, философы рубежа веков размышляли о Библии, и их отношение к священному тексту во многом сходно. Например, Л. Карсавин пишет о том, что церковь «научает нас не понимать упоминания о братьях Иисуса Христа и об Иосифе, как отце его, в буквальном смысле слова, хотя бы первые христиане так эти слова и понимали, хотя бы даже сами евангелисты не знали еще догмата Церкви о приснодеве Марии и ошибались»⁴². Сковорода постоянно настаивал на том, что священный текст нельзя понимать буквально, что Библия двойственна и в ней таится множество символов, которые человек должен «раскусить». Многих Библия обманывает, потому что человек — «заблуждаемый чтец». Но ее тайна может быть раскрыта, тем более, что Творец «будьто за ухо порвав, догады-

ваться велит, что в сих враках, как в шелухѣ, закрылось сѣмя истины»⁴³. Сковорода прямо говорил, что в Библии на самом деле речь идет не о том, что в ней написано. Если непосредственно воспринимать Библию, лучше вообще не прикасаться к ней, ибо лучше не читать и не слышать, чем читать без очей и слушать без ушей.

Он выступал против научного толкования Библии и нападал на «словотолковников» и «ольховых богословцев», которые, толкуя ее, забывают о Боге. Он был уверен в том, что они мудрствуют лукаво и говорят пустые слова. Они с детства уже «болтали» Библию и не оставили ни одного «стишка» или «словца», не оспорив его, но в тайны ее они не проникли. Они только засоряют Библию, рассеивая «письмовозвонство». Спорят о происхождении духа, об ангелах и муках, о вере и святом причастии, но все напрасно, ибо к священному тексту невозможно применить научные методы и принципы истории и естественных наук. Потому зря ученые высоко возносятся «по знанию историчному, географичному, математичному, да все плотскому»⁴⁴, зря «химическую», толкуя эпизод Аарона, бросающего в огонь златого тельца. Сковорода знал, что Библия не есть «наука химии», но книга священная. Л. Карсавин аналогично относился к научным попыткам истолковать Библию: «Раз христианство обладает абсолютною, т. е., в конце концов, Божественною истинностью и ценностью, не может быть и речи о проверке или обосновании его наукою. Ибо наука по самой природе своей и по существенному своему заданию не абсолютное, а относительное знание, а потому сама еще нуждается в обосновании»⁴⁵. Сковорода это относительное знание называл бедным знаньицем и понятиицем. Н. Лосский возмущался пастырями и богословами, стыдящимися «ненаучности» повествований о чудесах, веры в преобразующую силу таинств, надежды на воскресение плоти: «Для таких лиц христианская религия сводится преимущественно к морали и христианские таинства низводятся на степень лишь символических действий»⁴⁶.

Соотношение Нового и Ветхого Заветов философы рассматривали аналогично. Л. Карсавин писал, что «можно сказать, что есть два Ветхих Завета: еврейский и христианский. Только христианин в силах понять истинный смысл и полноту Ветхого Завета, который лишь в христианстве „исполнился“, евреям же остается недоступным. Каждое слово Священного Писания разное говорит христианину и еврею, так что оно столько же является двумя словами, сколько и одним. Ибо одним оно в некотором смысле все же остается. Так один и тот же предмет, сразу воспринимаемый двумя, есть все же один и тот же предмет, хотя он и два предмета. Так одна и та же истина, постигаемая двумя, остается одною единою, хотя как бы и раз-

дваивается»⁴⁷. Теперь обратимся к Сковороде, объяснявшему суть Ветхого Завета, предлагая своим собеседникам рассматривать иконы. Один из них, увидев икону Рождества Христова, радостно восклицает: «Вот нам эта знакома! Это наша!», не желая признавать святости изображения ветхозаветных пророков. Ему непонятно, зачем изображен Моисей; он и знать не желает, кто такой Халев, потому что христианину это не пристало. Ему объясняют, что если эта картина ваша, то также и первая ваша, иначе же — ни одна не принадлежит ему. Но он не унимается: «Ни! Там Мойсей, а тут Христос. Тот жидовский, а сей христианский вожд»⁴⁸.

Сковорода, называвший себя философом и любителем мудрости, не раз говорил о непризнанности и одиночестве, полагая, что ни один философ, ни один художник так не одинок, так не предоставлен самому себе, как тот, кто учит о вечной жизни. Одиночество философа — особое, так как в нем он сближается со всеми посвященными, обладающими тайным знанием, с теми, кто способен прозреть святое и показать его людям. Тема одиночества подводит к проблеме индивидуальности, неповторимости человека, приближающегося к Богу, который также одинок в своей единственности. Сковороде вторит Бердяев: «В новое время все духовно значительные люди были духовно одиноки. Страшно одинок, трагически одинок был гений, творческий зачинатель. Не было религиозного сознания, что гений — посланник небес»⁴⁹.

Образ Сковороды, утвердившийся в культурном сознании, знаменательно сходен с образом Вл. Соловьева, о котором сказано, что он «в мире не жилец, а вдаль стремящийся прохожий — бездомный бедняк-безсребренник»⁵⁰. Н. Бердяев видел в нем некую «воздушность, оторванность от всякого быта. Не из земли он вырос, не был он ни с чем органически связан, не имел корней в почве»⁵¹. Ему было присуще чувство вселенскости и универсализма. Бердяев, кстати, и себя называл прохожим в этом мире. Бродячий философ Сковорода, которого мир ловил, но не поймал, был «убог, скуден, нужен», переносил свое нищенское состояние скромно, молчаливо, безропотно: «Дух его отдалял его от всяких привязанностей и дѣлая его пришельцом, пресельником, странником, выдѣлывал в нем сердце гражданина всемирного»⁵².

Примечания

- ¹ Лосев А. Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 221.
- ² Роднянская И. Б. Читатель и толмач замысла о мире // С. Булгаков. Первообраз и образ. Сочинения в двух томах. М.; СПб., 1999. Т. 1. С. 8.

- 3 *Ильин И. А.* Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 102.
- 4 *Булгаков С.* Свет невечерний созерцания и умозрения // Первообраз и образ. Сочинения в двух томах. М., 1999. Т. 1. С. 84.
- 5 *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 297.
- 6 *Зеньковский В. В.* Автономия и теонимия // Путь. 1926. № 3. С. 306.
- 7 *Аверинцев С. С.* Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 233-238.
- 8 *Замятин Е.* О синтетизме // Ю. Анненков. Дневники моих встреч. Цикл трагедий. Л., 1991. Т. 1. С. 11.
- 9 *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 290.
- 10 *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Собрание сочинений. Paris, 1985. Т. 2. С. 88.
- 11 *Толстой Л. Н.* Воскресение // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 14 т. М., 1953. Т. 13. С. 55
- 12 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах. Київ, 1973. Т. 1. С. 296.
- 13 Там же. С. 191.
- 14 *Толстой Л. Н.* Воскресение. С. 197.
- 15 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 175.
- 16 *Замятин Е.* О синтетизме. С. 10–11.
- 17 Там же. С. 10.
- 18 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 285.
- 19 *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии // Путь. 1925. № 1. С. 66.
- 20 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 168.
- 21 *Ильин И. А.* Путь к очевидности. С. 8.
- 22 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 287.
- 23 *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии. С. 69.
- 24 *Соловьев Вл.* Идея сверхчеловека // Соловьев Вл. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 63†.
- 25 *Соловьев Вл.* Смысл любви // Там же. С. 505.
- 26 *Лосский Н. О.* Преемники Вл. Соловьева // Путь. 1926. № 3. С. 280.
- 27 *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии. С. 68-69.
- 28 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 154.
- 29 *Булгаков С.* Свет невечерний созерцания и умозрения. С. 197.
- 30 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 131.
- 31 *Марченко О.* Герменевтика субъекта у Григория Сковороды // Філософія. Історія культури. Освіта. Третій міжнародний конгрес українців. Харків, 1996. С. 68.
- 32 *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 89.
- 33 *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии. С. 66.
- 34 Там же.
- 35 *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 483.

- 36 *Франк С. Л.* Непостижимое — Онтологическое введение в философию религии. М., 1990. С. 204.
- 37 *Бердяев Н.* О духовной буржуазности // *Путь*. 1926. № 3. С. 271.
- 38 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 145.
- 39 Там же. С. 386
- 40 *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. С. 126.
- 41 *Зеньковский В. В.* Автономия и теономия. С. 306.
- 42 *Карсавин Л.* Апологетический этюд // *Путь*. 1926. № 3. С. 292.
- 43 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 2. С. 10.
- 44 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 212.
- 45 *Карсавин Л.* Апологетический этюд. С. 289.
- 46 *Лосский Н. Вл.* Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // *Путь*. 1926. № 2. С. 159.
- 47 *Карсавин Л. П.* Апологетический этюд. С. 291.
- 48 *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 1. С. 203.
- 49 *Бердяев Н.* Спасение и творчество // *Путь*. 1926. № 2. С. 174.
- 50 *Сперанский В.* Четверть века назад (*памяти Соловьева*) // *Путь*. 1926. № 2. С. 225.
- 51 *Бердяев Н.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // *Типы религиозной мысли в России*. Paris, 1989. С. 215.
- 52 *Ковалинський М.* Жизнь Григорія Сковороды // *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах... Т. 2. С. 443.

Прешерн и Пушкин — два вида классического романтизма

Основой для сравнительного исследования творчества Прешерна и Пушкина с типологической точки зрения служат две предпосылки, не требующие особых доказательств: как Прешерн, так и Пушкин в историко-литературном смысле являются романтиками, а в литературно-типологическом — классиками. При этом, романтизм понимается в том смысле, что основой поэтического творчества обоих является творческий субъективизм, свободный от общепринятых норм, часто противоречивых и не всегда признаваемых обществом¹. Понятие классики, в равной степени характерное для Пушкина и для Прешерна, в типологическом смысле применимо к творчеству обоих поэтов именно потому, что их поэзия отражает связь повседневной реальности со сложнейшими вопросами экзистенциальной метафизики, морали и эстетики, охватывая, таким образом, все пласты человеческого существования².

Проблематика данного исследования сводится к вопросу о том, следует ли в границах классического романтизма, которому в равной мере принадлежит поэзия Пушкина и Прешерна, относить их творчество к различным типологическим уровням. Стоит ли для понимания их творчества сосредоточиться на поисках особых черт, относящихся к различным типам романтической классики. Ответить на этот вопрос можно, сравнивая их поэтические тексты, имеющие общие мотивы, тематику, формально-стилистические черты, чтобы на основе этого сходства выявить художественные различия и рассмотреть их с типологической точки зрения.

С этой целью предлагается провести сравнение трех пар текстов: сонета Прешерна «Поставил как-то Апеллес-художник...» и стихотворения Пушкина «Сапожник», пушкинской баллады «Русалка» и стихотворения Прешерна «Рыбак» и, наконец, романа «Евгений Онегин» и поэмы «Крещение у Савицы». Конечно, невозможно установить прямые причинно-следственные связи, доказывающие, что появление одного было обусловлено непосредственным влиянием на него другого; взаимоотношения между текстами мыслятся лишь в форме параллельных аналогий. Прешерн, в принципе, вполне мог быть знакомым с поэзией Пушкина, в особенности с его ранними байроническими поэмами, которые имелись в личной библиотеке его

друга Матии Чопа, однако, поскольку поэт не владел русским языком, эта возможность кажется маловероятной³. Во всяком случае, произведения Пушкина, предлагаемые нами для сравнения, в руки Прешерну попасть не могли. С другой стороны, можно было бы предположить, что после 1830 г. Пушкину могло быть известно имя поэта Прешерна, хотя вероятность, что он читал какое-либо из его произведений, тоже кажется сомнительной. Таким образом, причиной сходства данных произведений вероятно является сам источник, из которого оба поэта черпали материал для их создания; на фоне этого внешнего сходства яснее раскрываются различия в индивидуальной интерпретации известных мотивов — их-то (в рамках романтической классики или классического романтизма) мы и будем рассматривать как типологические отличия.

Вышесказанное касается пушкинского стихотворения «Сапожник» и сатирического сонета Прешерна, направленного против его идейного противника Е. Копитара. Пушкинский текст, написанный в 1829 г., был опубликован лишь незадолго до смерти поэта, в 1836 г.; сонет Прешерна, созданный, вероятно, в 1830 г., впервые был напечатан в 1833 г.; о связи или взаимовлиянии этих текстов не может быть и речи. Можно однако с уверенностью утверждать, что в их основе лежит одна и та же история об *Апеллесе и сапожнике*, взятая или непосредственно из произведения Плиния старшего «*Naturalis historia*», или из какого-нибудь его более позднего переложения, сделанного, вероятно, для школьных нужд⁴. Оба поэта использовали данный мотив для ответа своим противникам-критикам или насмешникам: пушкинское стихотворение направлено против Н. И. Надеждина, критиковавшего его «Полтаву» (1829), а сонет Прешерна — против Е. Копитара, давшего критический отзыв на произведения поэта, опубликованные в первом номере альманаха «Краньска чеблицца» (1830). Несмотря на это, различие в подходе к обработке одной и той же темы и схожей идеи очевидно не только на формальном, но и содержательном уровне. Мотив художника-Апеллеса и сапожника заключен у Прешерна в строгую сонетную форму, в пересказе же самой истории, поведенной Плинием, словенский поэт дословно следует оригиналу в своем конкретном, сжатом и законченном описании последовательности событий, так, что их передача занимает практически все стихотворение. Главный идейный акцент, сделанный Прешерном в истории Плиния, выделяется лишь в последнем стихе и сводится к аллюзии на фамилию Копитара⁵. Пушкин

³ Словен. «kopitar» — во времена Прешерна так пренебрежительно называли изготовителей колодок для обуви. — *Примеч. ред.*

кин же использовал античную основу более свободно, пересказ сюжета целиком укладывается в первом восьмистишии, события обрисованы кратко, фрагментарно, как бы мимоходом. Более важную семантическую нагрузку несет достаточно обширное дополнение к основному сюжету, содержащееся в последних пяти строках второго абзаца, написанных от первого лица, где смысл притчи переносится поэтом на субъективно воспринимаемое им положение своей поэзии, а именно на настроенного против него критика, имени которого Пушкин, в отличие от Прешерна, не называет. Таким образом, структура содержания и построения отдельных частей стихотворения Пушкина отличается свободой, а с формальной точки зрения — несимметричностью и атектоничностью (т. е. находится в кажущемся противоречии с существующими законами построения. — *Примеч. перев.*). Самое заметное различие между стихотворениями заключается в их идейном содержании: у Прешерна Копитар уподоблен сапожнику в том смысле, что и тот и другой разбираются лишь в своей «области», в собственном ремесле, во всем же остальном, что имеет первостепенную важность для искусства — нет. У Пушкина данная идея выражена более пространно, но менее ясно (возможно, намеренно), более фрагментарно, хотя речь идет о том, что неразборчивый критик воздает хулу и хвалу, сам ни в чем толком не разбираясь, и с этой точки зрения он еще хуже сапожника, который хотя бы в вопросах обуви вполне компетентен. Таким образом, речь идет об инверсии смысла, вложенного в первоначальный рассказ об Апеллесе, в стилистическом же плане — здесь налицо антитетон.

Из данного сопоставления, в своей основе стилистического, можно сделать вывод, что тексты Пушкина и Прешерна, возникшие приблизительно в одно и то же время, на одной и той же литературной основе и с аналогичной целью, по своей формальной структуре существенно различаются. Различие это не является случайным, но указывает на два различных способа структурирования формы. Его можно сформулировать с помощью стилевых пар, используемых Х. Вёльфлином в целях сравнительного анализа стилей ренессанса и барокко⁵. Этим методом пользовались некоторые специалисты по типологии литературы, правда, на иной терминологической базе: стихотворение Прешерна является примером закрытой формы, являющейся абсолютно ясной, линейной и пластичной, тогда как пушкинское стихотворение относится к открытой форме, лишь относительно ясной, но яркой и выразительной. По более простой типологии Из. Цанкара, расширившего двучленную типологию Вёльфлина до трехчленной оппозиции, пушкинское стихотворение является собой пример выразительного слога, тогда как сонет Прешерна —

пластичного⁶. Кроме этого формального различия между сонетом Прешерна и пушкинским стихотворением, существуют также содержательные отличия, которые невозможно сформулировать типологически на примере только этих двух произведений: духовный мир Прешерна основан на цельной, жесткой иерархии ценностей, каждая из которых имеет определенное место, объем и значение, между тем как пушкинская система ценностей менее определена, поэт склонен к иронической замене мест, знаков, качества, к быстрым и неожиданным контрастам, вплоть до вызывающей двусмысленности и дерзкого парадокса.

Типологические отличия несколько иного рода обнаруживаются при сравнении пушкинской «Русалки» и баллады Прешерна «Рыбак». Их формально-стилистическое несходство невелико, поскольку обе баллады отличаются более или менее одинаково исчерпывающим и постепенным описанием событий. В ходе развития сюжета и в описании главных героев раскрываются особенности, поддающиеся объяснению на типологическом уровне лишь как духовно-содержательные. В случае с этими произведениями наличие взаимовлияния также кажется маловероятным: «Русалку» Пушкин написал в 1819 г., из-за цензурных соображений она была допущена к публикации лишь в 1825 г., этого поэтического сборника в библиотеке Чопа не было; «Рыбак» Прешерна был написан в 1837 или 1838 г. (последним датируется его публикация). Несмотря на значительный временной промежуток эти баллады связывает родство мотивов. Общим для них служит мотив судьбы человека, загубленного «эротическими силами», воплощенными в образе морских вил (русалок) или других водяных существ. Этот мотив в поэзии европейского романтизма был известен уже с гетевской баллады «Der Fisher», а после появления в 1823–1824 гг.⁷ стихотворения-баллады Гейне «Lorelei» («Лорелея») стал излюбленным в поэзии романтиков. Мотив гибнущего из-за любви мужчины воплощается Пушкиным в истории монаха-отшельника, которого русалка заманивает в воду, где старец и находит свой печальный конец, причем его смерть приобретает в балладе гротескную форму: «Монаха не нашли нигде / И только бороду седую / Мальчишки видели в воде»⁸. Прешерн делает героем своей баллады молодого рыбака, упрямо следующего за своей «путеводной звездой», до тех пор, пока его от «чистой» и «верной» любви не увлекают в пучину вод морские вилы, из-за которых он и гибнет. Здесь кроется существенное отличие между рассматриваемыми балладами: рыбак Прешерна — образ идеального мужчины, верящего в истинность настоящего чувства, от которой его уводит откровенная чувственность — негативное, недостойное человека и потому губительное на-

чало. Исходя же из финальной сцены пушкинской баллады, ее смысл можно толковать как капитуляцию отшельника-монаха перед лицом «жизни»: его отказ от ее чувственной стороны был ошибочным, финальная смерть героя — «седая борода в воде» — как бы символизирует победу «жизни» над надуманной, противоестественной духовностью. Сопоставление этих баллад дает возможность на духовно-содержательном уровне рассмотреть типологическую разницу авторских мировоззрений. По типологии В. Дильтея⁹ Пушкина можно было бы отнести к «натурализму», тогда как Прешерн попадает в сферу действия «идеализма свободы». Этим можно объяснить то, что формальный принцип, лежащий в основе пушкинской поэзии, ближе атектонической форме, тогда как поэзия Прешерна — строго тектоническая по строению (законченное, соразмерное, строго иерархическое построение. — *Примеч. перев.*) в соответствии с формально-стилистической типологией Вёльфлина.

Окончательный ответ на вопрос об основных — формально ли стилистических или духовно-содержательных типологических отличиях Прешерна и Пушкина в границах классического романтизма можно дать, сравнив «Евгения Онегина» и «Крещение у Савицы». Речь идет о произведениях, обнаруживающих сходство на различных уровнях, но в обоих случаях представляющих пример произведения, в центре которого — романтический герой со всеми его разочарованиями и несчастьями, с присутствующим тут же образом идеальной женщины, которую он по своей ли собственной вине или по воле рока теряет. На фоне этого сходства особенно отчетливо видны различия в мотивах и тематике данных произведений, связанные с тем, что действие «Евгения Онегина» отнесено непосредственно к современности и никак не связано с историческими событиями, акцент в Нем сделан на событиях личной жизни героев, тогда как действие «Крещения у Савицы» перенесено в историческое прошлое, и жизнь героев, Чертомира и Богомилы, оказывается непосредственно обусловленной историческими событиями. Более важным является типологическое отличие, аналогичное тому, что отмечалось нами выше. Сравнение «Евгения Онегина» и «Крещения у Савицы» подтверждает, что на формально-стилистическом уровне поэзию Пушкина можно отнести к атектонической, открытой, спорадической форме романтического субъективизма. Его роман в стихах развивается в беспокойной, быстрой, зачастую неожиданной смене стилей, языков, жанровых характеристик и поэтических уровней — от трагических и возвышенных до пародийных и сатирических, от поэтических до прозаических; его отношение к героям и к описываемым событиям колеблется: от лирически-сентиментального до иро-

ничного или двусмысленного. Повесть в стихах Прешерна, напротив, несмотря на то, что она разделена на две части, различающиеся по объему, в формально-поэтическом плане и по характеру описываемых событий — по тону, слогу и языку является абсолютно единой: на протяжении всего произведения ее характеризует серьезность, трагическая возвышенность и элегичность. Строение ее отличается законченностью, она ясно разделена на отдельные части и даже симметрична — в особенности, это касается «Введения» и «Крещения»¹⁰. Строение же пушкинского романа в стихах, наоборот, не отличается пропорциональным делением на части и, на первый взгляд, подчинено лишь авторскому капризу и воле, составлено из отдельных фрагментов, быстро переходящих один в другой; внутреннее содержание отдельных компонентов романа также часто отличается фрагментарностью.

Сравнение «Евгения Онегина» и «Крещения у Савицы» подтверждает также духовно-содержательное отличие двух типов классического романтизма, отвечающих по Дильтею понятиям «натурализма» и «идеализма свободы». При их сопоставлении эта разница становится наиболее очевидной в своем самом глубоком, метафизическом и мировоззренческом значении. Герой Пушкина раздвоен между интеллектуальной и чувственной стороной своей «природы», кризис, переживаемый им, является следствием его внутренних противоречий; в конце концов он ищет выход в гармонии вечных ценностей, которую ему обещает союз с Татьяной, но и это «спасение» оказывается для него невозможным. Онегину противостоит образ Татьяны — олицетворение непоколебимой, спасительной системы ценностей. Метафизическую суть романа можно свести к следующей типологической формуле: мир, созданный поэзией Пушкина из «натурализма» жизненного опыта, пытается возвыситься до мира «идеализма свободы», однако безуспешно. Пушкинский мир, созданный с помощью подобного романтического субъективизма, в метафизическом и моральном смысле остается разомкнутым, поэтому он полон проблем.

В противоположность Онегину, Чертомир, главный герой «Крещения у Савицы», является образом идеального мужчины, твердо опирающегося на ценности высшего порядка, каковыми для него являются любовь к родине и любовь к женщине, — их не может обесценить ни военное поражение, ни отказ от брачного союза с Богомилой. По своей глубокой приверженности высшим ценностям Богомила не только «равновелика» Чертомиру, но даже в своей «верной» и «чистой» любви, в которой она находит свое наивысшее, религиозное и метафизическое оправдание, превосходит его. Отказ от союза с

Чертомиром, на первый взгляд, подобен Татьянинному отказу выйти замуж за Онегина. Однако, между ними есть существенная разница. Богомила своей преданностью любви как абсолютной и вечной жизненной ценности спасает не только себя, своим отказом от кратковременного земного счастья она хочет спасти также Чертомира; в случае же с Татьяной, речь идет об отказе замужней женщины, которая должна сохранить свое достоинство и самоуважение. Богомила со своей верой в любовь как основу миропорядка находится, как и Чертомир, в сфере воздействия «идеализма свободы». В финале поэмы, отрекаясь от земной любви и принимая христианство, он остается верен своим принципам и, вступая на путь миссионерства, берет на себя обязанность нового служения высшей системе ценностей, то есть остается в пространстве воздействия «идеализма свободы», его идеалов и задач.

Главное типологическое различие между поэзией Прешерна и Пушкина раскрывается как противопоставление двух типов классического романтизма. В его основе — различные метафизические взгляды и оценки, реализованные посредством соответствующих формально-стилистических характеристик. Поэзия Прешерна, по определению Дильтея в отношении художника к миру, обладает последовательно выраженными чертами «идеализма свободы», ему соответствует тектонический характер формы или пластический стиль, как вслед за Вёльфлином определяет его Изидор Цанкар. В противоположность этому, мир пушкинской поэзии колеблется между «идеализмом свободы» и «натурализмом», оставаясь при этом ближе последнему; этому соответствует атектонически свободная поэтическая форма, воплощенная, согласно Изидору Цанкару, через изобразительный слог. Это основное типологическое различие возможно сформулировать, используя Ницше: Прешерн ближе аполлоновскому типу искусства, а Пушкин — дионисийскому¹¹. В поэзии Прешерна реализуется гармоничный тип романтической классики, а в поэзии Пушкина — ее дисгармоничный вариант.

Примечания

- ¹ Ср. анализ понятия романтики в книге: Kos J. *Romantika* // *Literarni leksikon*. Ljubljana, 1980 (в особенности глава «Понятие романтики в современном литературоведении»).
- ² См. описанное определение классики в статье: Kos J. *Literarne tipologije* // *Literarni leksikon* 34. Ljubljana, 1989. S. 94–98.
- ³ В библиотеке М. Чопа были следующие произведения Пушкина: «Борис Годунов», «Братья разбойники», «Цыгане», «Бахчисарайский фонтан».

- тан», «Полтава», «Кавказский пленник» (в немецком переводе), и «Граф Нулин».
- ⁴ Об истории, рассказанной Плинием в связи с Прешерном и Пушкиным, см. основные данные: *Kastelic J. Umreti ni mogla stara Sibila // Prešeren in antika. Ljubljana, 2000. S. 151–153.*
- ⁵ *H. Wölfflin. Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. München, 1915; Ср. также: Kos J. Literarne tipologije... S. 57–62.*
- ⁶ См.: *Cankar Iz. Uvod v umevanje likovne umetnosti. Sistematika stila. Ljubljana, 1926.*
- ⁷ Анализ соотношения между этими двумя балладами см.: *Kos J. Motiv in ideja Prešernovega Ribiča // Prešeren in njegova doba. Koper, 1991.*
- ⁸ Цитируется по кн.: *Сочинения А. С. Пушкина в одной книге. Золотой том. Полное собрание. М., 1993. С. 371. — Примеч. перев.*
- ⁹ *Dilthey W. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in dem metaphysischen Systemen. Berlin, 1911.*
- ¹⁰ Ср.: *Kos J. Prešeren in evropska romantika. Ljubljana, 1970. S. 183–209.*
- ¹¹ *Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Leipzig, 1871.*

Перевод Т. Комаровой

Традиционные строфы Франце Прешерна*

Стихотворные формы, используемые Прешерном, восходят к двум литературным традициям: западной, прежде всего романской, и словенской, которая связана с широко распространенными религиозными песнопениями и светской поэзией (частично тоже западного происхождения). В истории литературы больше всего подчеркивается связь с первой: в словенскую литературу Прешерн ввел такие формы, как газель, испанский романс, глосса и триолет, использовал терцин и октаву, популяризировал сонет (который ранее однократно появлялся лишь у Я. В. Косеского и В. Станича) и ямбический одиннадцатисложник. Однако большинство стихотворных форм у Прешерна традиционно, они уже ранее существовали в словенской светской поэзии и религиозных народных песнопениях. Чтобы проследить эту традицию, нами были проанализированы тексты старинных рукописей, а также богослужебных и светских изданий XVI–XIX вв. (см. список источников). Несомненно, Прешерн опирался также и на словенский фольклор, однако записи народных песен того времени не обработаны, что сильно затрудняет стиховедческое исследование, поэтому в исследовании они использованы не были.

Прешерн написал 105 стихотворений и около 50 эпиграмм и различных надписей, 23 стихотворения на немецком языке, есть несколько переводов и обработок народных песен. Таким образом, он создал больше, чем поэты, писавшие до него (у Ф. Дева (1732–1786) – 49 сравнительно больших стихотворений, у Л. Фолькмера (1741–1816) – около 80, у В. Водника (1758–1819) – около 150 в основном коротких стихотворений), но меньше, чем поэты второй половины XIX века (например, у Ф. Левстика (1831–1887) более 350 поэтических произведений). Список всех используемых Прешерном видов строфы, ее разновидностей и стиха опубликован нами в сборнике «Пушкин – Прешерн» (Любляна, 2001). В упрощенном виде статистика такова: Прешерн в 105-ти относительно больших стихотворениях употребил 44 стихотворные формы (включая форму газелей), большинство из них (46) – сонеты. Самые частые строфы Прешерна – это, кроме трехстиший-терцетов и четверостиший в сонетах, – «паломническая строфа» X 8787 (5 стихотворений), строфовидный

* Сокращенный вариант.

ассонансный хорейский восьмисложник (3 стихотворения), терцина из ямбических одиннадцатисложников (3 стихотворения), октава из ямбических одиннадцатисложников (3 стихотворения). В оставшихся стихотворениях шесть форм появляются дважды, 33 формы по одному разу. Среднее число повторов каждой строфы у Прешерна — 2,4 (т. е. 105 : 44), если же не рассматривать сонеты, то — 1,4 (59 : 43). У его предшественников этот средний показатель меньше: у П. Кнобла, Л. Фолкмера, Ш. Модринака, В. Станича и У. Ярника общий показатель — 1,9; у В. Водника — 1,4; у Ф. Дева — 2; а у писавшего позднее Й. Стритара — 2,7.

Из 44 стихотворных форм 26 взяты Прешерном из старинной словенской народной песни и религиозных песнопений, а пять форм указывают на небольшие изменения народных стрóf. В некоторых до того времени в Словении неизвестных романских и восточных стихотворных формах (различные испанские романсы, газели, триолет — всего девять форм), которые не требуют точного соблюдения стихотворного размера, Прешерн использовал традиционный хорейский 6-, 7- и 8-сложный стих и ямбический 6- и 7-сложный стих. В основу оставшихся четырех форм положены пятистопный ямб и элегический дистих.

Прешерн не употребил ни одного нового, ранее неизвестного в словенской традиции стихотворного размера. Так, ямбический одиннадцатисложник встречается уже у Ж. Цойса (1747–1819) в секстине и октаве, близкий итальянскому стиху¹, менее силлабо-тонический вариант, — у Водника, Фолкмера и Косеского. У Прешерна встречаются как правило очень старые общеевропейские размеры: трохейский 6-, 7-, 8-, 10-сложный стих, ямбический 6-, 7-, 8-сложный стих. К самым «молодым» можно отнести трехсложные размеры: различные вариации дактиля и амфибрахия. Уже встречается «альпийская плясовая» (двустопный дактиль или амфибрахий с мужской, женской и дактилической рифмой) — довольно «молодая» строфа, появившаяся приблизительно в XVII в., известны ее словенские записи XVIII в. «Молод» и трехстопный амфибрахий (8- и 9-сложный), который также имел танцевальное происхождение и в Словении впервые появился в начале XIX в. в переводе «Бедной вдовы» Бюргера, сделанной Станичем, в комбинации с четырехстопным; с ним схож и трехиктный дольник, использованный Ярником при переводе «Князя Габсбургского» Шиллера в 1821 г.

Далее кратко представлена история шести наиболее интересных традиционных стрóf, использованных поэтом. В цитируемых отрывках икты выделены. При анализе цитат из старинных песен следует иметь в виду, что их текст не был таким ритмичным, как у Пре-

шерна. При их исполнении, ритм задавался сильной долей в такте, и в этом смысле его можно назвать хореическим или дактилическим, чистый текст же не имеет такого ритма, поскольку стих силлабический.

1. «Паломническая строфа» X 8787 aBaB:

Strune, milo se glasite	8 a
milo, pesmica, žaluj	7 B
srca bolečine skrite	8 a
trdosrčni oznanjuj.	7 B

(Прешерн «Струнам»)

— одна из наиболее часто встречающихся стихотворных форм в словенских религиозных песнопениях и народной песне. В Словении впервые была записана в сборнике церковных песнопений, называемом Калобской рукописью (1643–1651). Шестистишие «Cantilena recens de Ss. mo Nomine JESV» из этого сборника происходит из средневекового латинского трехстишия, в котором восьмисложник и семисложник еще соединены в одну длинную 15-сложную строку с цезурой после восьмого слога — X 15 (8+7):

Adae carnis gloriosi / et caduci corporis	Gravi me terrore pulsas, / vitae dies	ultima,
in caelesti rursum Adam / concinamus	proelia,maeret cor, solvuntur renes, /	
viscera,	laea tremunt	
per quae primum Satanus est / Adam	tui speciem dum sibi / mens depingit	
victus in novo.	anxia.	

(Хиларий из Пуатье, IV в.)

(Петер Даминиани, XI в.)

Первый латинский пример без рифмы (так как ее еще не знали), второй — рифмованный. В Калобской рукописи часто встречаются не только шестистишия, но и четверостишия, положенные на мелодию «Omni die dic Mariae» (о ней ниже).

В XVIII в. строфа X 8787 стала у нас основной строфой песен паломников. Возможно, это связано с тем, что уже в средневековых религиозных песнопениях трехстишие со стихом X 15 (8+7) использовалось прежде всего в гимнах, исполнявшихся во время процессий. Паломнические песнопения с такой строфой начал сочинять Ахаций Стержинар (1676–1741) для паломников церкви на Страже у Горнего замка. «Паломническая строфа» была одной из наиболее популярных строф не только в религиозной и народной песне, но и в светской поэзии, ее часто употребляли Дев, Водник, Кнобл, Модриняк, Станич и Ярник — у четырех последних это вообще самая часто

встречающаяся строфа. «Паломническая строфа», таким образом, является формой, которую Прешерн знал с раннего детства.

2. Строфа X 447447 aaVccB, использованная в серенаде «Под окном», возникла в средние века из латинской «паломнической строфы» (X 8787) — восьмисложник с цезурой после четвертого слога получил внутреннюю рифму (4а + 4а), а позднее стали записывать каждое полустишие отдельной строкой. В Словении она появилась в XVII в. после перевода посвященного Марии песнопения «Omni die dic Mariae» (XII в.). Особого внимания достоин отрывок из латинской лирической песни XII в.², где воспевается женское совершенство, красота и недоступность и выражается боль влюбленного (та же тема, что и у Прешерна):

Virgo Flora,	Lúna síje,
tam decora,	kládvo bíje
tam venusta facie,	trúdne pózne úre žé;
suo risu,	préd neznáne
suo visu	sérčne ráne
me beavit hodie	méni spáti ne púste
(XII в.)	(Прешерн «Под окном»)

В словенских религиозных песнопениях в XVIII в. эта форма есть в сравнительно многих произведениях, в светскую же поэзию ее ввели Ф. Дев (опера «Белин») и А. Т. Линхарт (комедия «Веселый день, или Матичек женится»). С примерами употребления X 447447 Прешерн был знаком по публикациям в альманахе «Писанице» (1779–1781), по уже упоминавшейся посвященному Марии песнопению, а также по народным рождественским колядкам.

3. Строфа Я 7676 aVaB, использованная в стихотворении «Просьба», называется половинной «хильдебрандтовской строфой» (от древнегерманской «Песни о Хильдебрандте», IX в.), а строфа Я7 + Я6 AABV из стихотворения «Дважды погребенный» и «Нетленное сердце» — «нибелунговской», восходящей к немецкому средневековому героическому эпосу «Песнь о Нибелунгах» (ок. 1200). Строфы состояли из четырех строк, строки — из двух полустиший, в которых было в основном по три икта, количество слогов между иктами 0, 1 или 2, — следовательно, это дольник. Клаузула в первом полустишии была женской, а на конце строки мужской. Немецкие поэты XVIII в. преобразовали это в 13-сложный стих с цезурой, полустишья — это 7- и 6-сложный ямб.

Стих первого варианта «Дважды погребенного» (опубликованного в газете «Иллиришес Блатт» в 1836 г.) тоже был дольником и, следовательно, ближе к немецкому средневековому варианту, лишь позднее в сборнике Прешерна «Стихотворения» (1847) стал ямбическим:

Je zložil dosti pesem, / od ljubice svoje narveč U – U – U – U / U – UU – UU –
 Od ljubice lepe Sevére, / prevzetne deklice U – UU – UU – U / U – U – U –
 (Прешерн «Дважды погребенный»)

Если «нибелунговский» стих разделить на месте цезуры, то получится «хильдебрандтовская строфа»:

Po drugih se ozeraj,	Der alte Barbarosa,	U–U–U–UJ 7 a
Ne morem ti branit',	Der Kaiser Friederich,	U–U–U–J 6 B
Še men' oči odpiraj,	Im unterrird'schen Schlosse	U–U–U–UJ 7 a
mi gledat daj njih svit.	Hält er verzaubert sich.	U–U–U–J 6 B

(Прешерн «Просьба») (Рюкерт «Барбаросса»)

Ее мелодия имеет ямбический ритм, если же затакт пропустить, то хореические стихи будут на слог короче: X 65656565.

4. Ямбический восьмисложник (классический европейский стих) образует три различные строки — **Я 88 AA**, **Я 888 AAA** и **Я 8888 AABV**. У Прешерна он встречается часто: двустишная строфа в произведениях «Куда?» и «Потерянная вера», трехстишие в стихотворении «Еврейская девушка» и в обработке народной песни «Предостережение», четырехстишие (так называемая «амброзианская строфа») в «Романсе из замка Стрм» и др. Двустишную строфу с двойной рифмой можно найти у многих европейских народов. У словенцев она зафиксирована в одной из самых старинных словенских песен «Enu je dejte rojenu» (пер. с лат. «Puer natus in Bethlehem, Alleluia. / Unde gaudet Jerusalem. Alleluia...»), сохранившейся в книге Алазио из Саммарипы (1607) и в так называемой Музейской рукописи (ок. 1672). Эта строфа появляется постоянно и во всех позднейших сборниках религиозных песнопений. В прошлом стих был силлабическим, можно предположить, что мелодические ударения со временем стали ямбическими.

Нечто подобное происходило и с четырехстишием Я 8888, ведущим начало от гимнов миланского епископа Амброзия конца IV в., — каждая строка восьмисложная, ритм ямбический. С VI в. и далее они становятся и рифмованными. Словенцы взяли эти две строфы напрямую из латинской или немецкой гимнической традиции. Четы-

рехстишие из ямбического восьмисложника, ставшее в дальнейшем самой частой строфой народной песни, известно в Словении с XVI в. Вероятно, для Прешерна ее источниками могли быть как народные религиозные песнопения, так и немецкая поэзия.

Ямбический восьмисложник в словенском стихосложении наиболее редок. Такая строфа впервые появляется у Водника в обработке народной песни «Пегам и Ламбергар» (1807): «Tam **beli Dunaj mi stoji**, / Na **Duneju kaj se godi**, / Me **dobro poslušajte vi**». Она не была обнаружена нами в словенских народных песнях, трехстишная строфа появляется в них лишь в комбинации с преобладающими двусложными строфами (двустишия с повторяющейся последней строфой за трехстишие мы не считаем).

Первоисточником трехстишной строфы для Водника и Прешерна могла быть религиозная народная песня, о чем свидетельствуют три найденные нами примера: перевод с немецкого «Gelobt sei Gott im höchsten Thron» в последнем протестантском сборнике церковных песнопений (1595), «Marija, žlahtna Jungfrava» в Шентвидской рукописи (XVII в.) и «O luč nebeška, Jezus sam» в сборнике церковных песнопений Лукаса Маурера (XVIII в.).

5–6. Дольник с четырьмя иктами в двух различных строфах **До 44 AA** и **До 444 AAA** появляется в балладах «Лекарство от любви», «Рыбак», «Женская верность» и в стихотворении «Куда?» (а без анакруссы в стихотворении «Незаконная мать»):

Je ljubemu ljubca, lepote cvet,
Umrla stara le osemnajst let.

U – UU – UU – U –
U – U – UU – UU –

(Прешерн «Лекарство от любви»)

Также написаны немецкие романтические баллады, например, «Лесной царь» Гёте:

Wer reitet so spät durch Nacht und Wind? U – UU – U – U –
Es ist der Vater mit seinem Kind; U – U – UU – U –

Немецкие романтики при помощи этого стиха подражали средневековому так называемому «Endreimvers», который стал результатом соединения немецкого аллитерационного стиха и «амброзианского» ямбического восьмисложника. Строфа же с двумя стихами, с одной стороны, старогерманская, но с другой – также старолатинская («Puer natusin Betlehem») принадлежит древнейшей европейской поэзии. Прешерн в стихотворении «Рыбак» вместо архаичного двустишия употребил трехстишную строфу и, тем самым, приблизился к строфе «Еврейской девушки».

* * *

Спрашивается, связаны ли у Прешерна народная строфа и стих с определенной тематикой. Стихотворные размеры и их разновидности, несомненно восходящие к словенской песенной традиции, — X 8787, Я 88, Я 7676 и другие короткие ямбические и хореические размеры, «альпийская плясовая», четырехстопный дактиль и т. п., он использовал в стихотворениях, объединенных в сборнике «Стихотворения» под общим названием «Песни». Таким образом, поэт уже в названии рубрики указал на дифференцированный подход, характерный и для следующих поколений словенских стихотворцев и просуществовавший до конца XIX в., — деление на «песни», ассоциирующиеся с народной песней, и «стихотворения»*, указывающие на связь с европейской литературной поэзией (в разделе «Различные стихотворения» преобладают ямбический одиннадцатисложник и элегический дистих, не являющиеся песенным стихом). Среди «Песен» — ночные серенады и обращения к возлюбленной, два стихотворения памяти Водника и Смоле и «Незаконная мать», исключением в этом разделе можно считать лишь стихотворение «Поэту», где говорится о поэтическом поприще. Для стихотворений из раздела «Баллады и романсы» Прешерн использует характерные для этих жанров европейские и отечественные стихотворные формы: ассонансный X 8 из испанской и отечественной традиции, а также «нибелунговский» стих и дольник из немецкой балладной традиции. Романсы — строфовидные и последовательно хореические; баллады — строфические, стих ямбический, ударный, в «Водяном» — модификация «альпийской плясовой». В «Газелях» же использованы 6- и 8-сложный хорей из словенской песенной традиции (за исключением второй газели, там — 10- и 11-сложный ямб).

Каких традиционных форм у Прешерна нет? Процесс развития словенской светской поэзии можно считать непрерывным с появлением альманаха «Писанице». В первых двух его выпусках преобладает александрийский стих, состоящий из 13- и 12-сложных ямбов с цезурой после шестого слога, и элегический дистих. Можно сказать, что словенская просветительская поэзия началась с появлением александрийского стиха у Дева. У Прешерна он есть только в «Забавных надписях» («Прежде поэту, потом гомеопату» и «Глоссатору»), а элегический дистих в «Забавных надписях» и в стихотворении «Памяти Матии Чопа». «Паломническая строфа» является в Слове-

* В современном словенском языке слово *peset* обозначает одновременно и песню, и стихотворение. — *Примеч. перев.*

нии настолько семантически нейтральной формой, что Прешерн легко ее перенял и относительно часто использовал, реже обращаясь к «альпийской плясовой». В кратком виде последняя (Амф 6 и Амф 5) присутствует в стихотворениях «Памяти Валентина Водника» и «На днях ты начала...» и в некоторых эпиграммах, в длинном (Амф 11) — в стихотворении «Священный Сенат», а также в балладе «Водяной». «Вагантовский» стих Я 8787 аВаВ или Х 7676 аВаВ можно найти у Прешерна лишь в забавной надписи «Пчелки поэтам времен года», так называемый английский балладный стих Я 8686 АВАВ, встречающийся у Фолкнера, Кнобла и особенно у Станчича, есть лишь в балладе «Полуночник», «Stabat mater» строфа Х 887887 ааВссВ, характерная для словенской светской поэзии, у Прешерна отсутствует, как и строфы, составленные из хорейческих 8- и 3-сложных стихов или из 8- и 5-сложных хореев. Обе формы восходят к народной песне северо-запада Словении и к хорватской народной песни, поэтому у Прешерна, жителя Верхней Краины, их и нет. Нет у него также ни «паннонского» стиха (силлабического 12-сложника с цезурой), ни произошедшего от него хорейческого 12-сложника. В дальнейшем силлабическое стихосложение в словенском поэтическом искусстве было малопродуктивным.

Примечания

- ¹ См. *Pretnar T. Iz zgodovine slovenskega verzneга oblikovanja*. Ljubljana, 1997. S. 38; *Гаспаров М.Л.* Итальянский стих: силлабика или силлаботоника? // *М.Л. Гаспаров. Избранные статьи*. М., 1995.
- ² *Dronke P. Medieval latin and the rise of European love-lyric*. Oxford, 1968. P. 286.

Источники

- Andohtlive pejsme na u'se taille S. Mashe. U'Vishi. Freut euch liebe Seelen. Gradec, 1756.
- Alasia da Sommaripa*. Vocabolario italiano-sloveno, altri testi italiano-sloveni e testi sloveni. 1607.
- Ta Celi Catehismvs, eni Psalmi, inv teh vekshih Godov, stare inu Nove Kerfzhanjke pejfnj... v'Bitembergi, 1584.
- Evangelia inu Lystuvi / Prir. J. L. Schönleben. Gradec, 1672.
- Urban Jarnik*. Kritische Edition der Gedichte und Übersetzungen / Ur.* Erich Prunč. Celovec, 1988.

* Здесь и далее: «Ur.» означает «Под ред.». — *Примеч. перев.*

- Kalobški rokopis. Liber Cantionum Carniolicarum. 1641–1653 / Ur. Lino Legiša. Ljubljana, 1973.
- Matija Kastelec: Buqvice S. Rozhenkranza. Gradec, 1678; 1682.
- Krajnska Zhbeliza. Ljubljana, 1830–1833.
- Pavel Knobl*. Štiri pare kratkočasnih novih pesmi. Kranj, 1801. Переизд.: Slava, Debatni list. № 11/2 (1997/98). S. 181–210.
- Lavrenčič Primož*. Missionske catholic karshanske pejsme. V'lejtju 1748 vкуп-sloshene. Celovec, 1752.
- Leški rokopis // *Kotnik J.* Slovenski rokopis iz Leš pri Prevaljah iz sredine 18. stoletja. Casopis za zgodovino in narodopisje. 1929. № XXIV. S. 174–189.
- Modrinjak Štefan* / Ur. Stanko Kotnik in Jože Pogačnik. Maribor, 1974.
- Muzejski rokopis (рукописное приложение к первому изданию Evangelij in listovi, 1612).
- Frančišek Mihael Paglovec*. Cantilenæ variæ partim antique partim novæ... Рукопись, 1733.
- Pisanice 1779–1781 / Ur. Lino Legiša. Ljubljana, 1977.
- Redeskinj Maksimiljan*. Osem inu shestdeset sveteh pesem. Ljubljana, 1775.
- Slatenski urbar // Jezik in slovstvo. № 6–7 (1973–1974).
- Stanič Valentin*. Pesme sa kmete ino mlade ljudi. Gorica, 1838.
- Steržinar Ahacij*. Katholish kershanskiga vuka peissme. Gradec, 1729.
- Steržinar Ahacij*. Peissem Od teh velikih Odpusftikov te Svete krijhove Poti... Ljubljana, 1744 (1730).
- Šentviški rokopis (рукописное приложение к первому изданию Evangelij in listovi 1612).
- Tri duhovne pejsme... (za blejske romarje, 1749) // *Gspan Alfonz*. Cvetnik slovenskega umetnega pesništva do srede XIX stoletja. Ljubljana, 1979.
- Vodnik Valentin*. Zbrano delo / Ur. J. Kos. Ljubljana, 1988.
- Volkmer Leopold*. Hvala kmetizhkega stana ino tobazhie travé (1807). Zmes za pevca (1814).

Перевод Ю. Созиной

О национальном поэте *

Если за отправную точку для нашего исследования взять известные записки Йосипа Стритара 1866 г. о том, что представляет собой поэт Франце Прешерн для словенского народа, то можно сказать, что он первым в словенской культуре заявил о неразрывной связи между поэтом и его принадлежностью национальному пространству: «У любого народа есть человек, который мыслится со святым, чистейшим ореолом славы над головой. То, что для англичан Шекспир, для французов Расин, для итальянцев Данте, для немцев Гёте, для русских Пушкин, для поляков Мицкевич, — это для словенцев Прешерн»¹. Хотя мысль Стритара призывала лишь к отказу от презрительного отношения к творчеству до тех пор непризнанного на родине поэта, она постепенно приобретала функцию обязательной ссылки и становилась критерием равенства между различными поэтами и народами, упомянутыми автором. И на этой модели словенское национальное сознание строило чувство своего культурного достоинства. Этот бином является, конечно, не «вечной» категорией для осмысления поэтического творчества, а только одним из результатов исторической данности, которая из знаков культуры, синхронно присутствующих в любом художественном или нехудожественном тексте, извлекает смысл, совпадающий по мере надобности, а порою, в силу прагматических соображений со временем и пространством позднейшего его (текста) прочтения.

Историческое исследование литературного произведения по своей природе призвано осмыслять прошлый литературный факт, исходя из положения субъекта исследования в настоящем времени. Текст прошлого способен отвечать лишь на вопросы субъекта, задаваемые из настоящего. «Абсолютное прошлое» литературного и вообще любого текста — иллюзия, и его полное восстановление фактически невозможно: поэтому, сознавая невозможность целостной реконструкции прошлых значений и смыслов, стоит задуматься о его «ответственном» исследовании. В отличие от более традиционной истории литературы, историческая наука развила это критическое сознание в своих авторефлексиях о методах и целях исследования, ясно указав

* Сокращенный вариант.

на неизбежность повествовательной манипуляции в описании прошлого, именно потому, что прошлое не может не являться зафиксированным текстом, т. е. организованной последовательностью знаков (языковых, архитектурных, любых признаков человеческого присутствия в мире)². Так, например, творчество Данте Алигьери раскрыло нам мир средневековых обычаев и верований флорентийского и более широкого апеннинского и вообще европейского пространства на рубеже XIII и XIV вв., но благодаря литературному критику Франческо Де Санктису (1817–1883) как *итальянский* национальный поэт Данте полностью обрисовался только во второй половине XIX в.: тогда, кстати, если парафразировать выдающегося деятеля итальянского Рисорджименто, пьемонтского графа Кавура, необходимо было после объединения Италии «сделать и итальянцев». По мнению Де Санктиса, в литературных текстах следует отыскивать те языковые и тематические элементы, которые способны определить историю итальянской литературы именно как историю Италии. «Для Де Санктиса история итальянской литературы должна была быть не чем иным, как историей Италии» и его «История итальянской литературы» (1870–1871) показательна «именно тем, что она история, что она является попыткой... начертать картину итальянской культуры в свете исторического развития, на которое Де Санктис смотрит с точки зрения литературы...»³. С этой точки зрения в процессе осмысления итальянской культуры Франческо Де Санктис сыграл ту же роль, которую, приблизительно в тот же период, сыграл Йосип Стритар в словенской.

Однако, несмотря на параллель со Стритаром, стоит, на наш взгляд, обратить внимание на значительную разницу между позднейшим восприятием более раннего поэтического творчества в тех культурах, которые — задолго до XIX в. и поэтому без оформленного по модели XIX в. категориального аппарата национальной идентификации — конституировались как культурно-языковые и политические единицы*, и тем восприятием, которому были подвержены поэты, жившие непосредственно в период, когда принадлежность к единому национальному сообществу осуществлялась не только как новая культурная, но и как сознательная историческая и политическая категория (конец XVIII — первая половина XIX в.). Если еще раз возвратиться к Стритару, то можно сказать, что, кроме Мицкеви-

* Имеются в виду те европейские культурно-политические сообщества, которые чувство принадлежности к единому пространству строили или на империи (Англия, Испания, Франция, Россия) или на известности своих культурных центров (например, итальянское Возрождение).

ча и Прешерна, и Эминеску, и Шевченко, и Йитс, и Маха и Петефи являются «национальными поэтами» по отношению к своему народу, в то время как для Шекспира, Расина и Пушкина более подходящей кажется синтагма о поэте как об одном из основополагающих текстов английской, французской и русской культур. Хотя Пушкин несомненно считается русским «национальным» поэтом, весьма интересным кажется факт, что он не был включен в полемику, которую в России, в начале 90-х гг., вызвал в своих статьях А. Агеев, обвиняя всю русскую литературу в том, что она, в силу своего влияния на общество, в силу доверия к ней и к ее слишком высоким этическим и духовным ценностям, несет моральную ответственность за трагедию русского народа в XX в. Эта полемика коснулась некоторых ключевых типологических вопросов «национальной» литературы, которая якобы развивалась в полном созвучии с целенаправленным развитием русской истории (эта позиция типологически очень похожа на позицию Де Санктиса в Италии XIX в.). Кажется, что в такое «созвучие» между литературой и историей с трудом вписывается А. С. Пушкин: однако, на вопрос о русском национальном поэте, любой русский назовет его имя. Сама возможность взглянуть на русскую литературу с двух разных точек зрения, одна из которых «вычеркивает» «национального поэта» Пушкина, свидетельствует о присутствии двух начал в конституировании русской культуры как единого целого⁴. К только что приведенному тезису можно добавить и следующее: в немецком национальном пространстве Гёте несомненно является тем, чем в английском Шекспир, во французском Расин и, сегодня, полтора века спустя после политического объединения, в итальянском Данте, но в то же время в этих культурах довольно трудно найти надежный эквивалент тому, что представляет собою Прешерн для словенцев (может быть для немцев — это Гёльдерлин и, может быть, для англичан — это Китс); в итальянской же культуре, вопреки Рисорджименто, уже невозможно провести подобную параллель, ведь итальянская литература попросту не знает выдающегося и высококачественного «национального поэта», творчество которого и хронологически совпадало бы с эпохой национально-политического возрождения.

Значит, перед нами неоднозначный процесс конституирования представления о «национальном поэте»; на этот процесс можно смотреть, по крайней мере, с двух точек зрения: 1) как на *один из исходных пунктов* для исторического определения культурного пространства в данном обществе; 2) как на *один из результатов* культурной парадигмы, который находится в фазе самоподтверждения и, следовательно, все еще обнаруживает в любом тексте (в том числе и художественном) элементы, необходимые для культурной само-

идентификации. В первом случае более ранний текст реализуется как *один из многих* для позднейшей культуры, во втором более поздняя культурная парадигма осмысляет созданный ранее текст, впоследствии возвращающийся как *образцовый текст* для той самой культуры, которая его осмыслила. Следуя учению Лотмана можно, конечно, согласиться с тем, что культура — это сумма всей негенетической информации⁵, созданной, воспринятой и обработанной данным обществом, однако, стоит обратить внимание и на то, что неодинаковый процесс восприятия этой информации и, следовательно, соответственное времени и пространству ее кодифицирование — это тоже составная часть целостной культурной парадигмы; значит, перед нами двойной путь, который согласно данному культурно-историческому направлению требует то обработки информации по принципу максимального различения, то обработки той же информации по принципу «сведения к единому». В нашем кратком исследовании мы остановимся на национальном поэте второго типа, т. е. на поэте, понимаемом культурой как текст самоидентификации.

Исходя из этого, можно проследить за уже классическим на сегодняшний день синтагматическим и парадигматическим делением между двумя типами культуры, в которых можно обнаружить две исходные точки: с одной стороны, общественное сознание или общественная память определяются по принципу, согласно которому для культуры хорошо, полезно и функционально все то, что в ней просто существует (по принципу восприятия культуры как *культуры текстов*), а с другой, что для культуры существует лишь то, что полезно или функционально показательно (по принципу восприятия культуры как *текста культуры*)⁶. С этой точки зрения можно поставить вопрос о том, не является ли исторически смоделированное представление о «национальном поэте» своего рода противоречивой синтагмой. Как мы уже подчеркнули, оба внедренных в синтагме понятия — относительно «молоды», и оба они появляются как выражение точно определяемой исторической данности: с одной стороны, общее европейское сознание о *национальной* принадлежности тесно связано с культурой романтизма, а с другой, — именно романтическая культурная парадигма настоятельно требовала от поэта статуса вышедшего за рамки нормы, статуса «свободного» субъекта творческого процесса, подвластного стихийному «вдохновению», несовместимому с каноном классической поэтики (например, поэтики жанров); стоит подчеркнуть, что романтизм не проводил четкой границы между понятием «быть поэтом» (романтизм часто трансформировал это понятие в категорию «вдохновения») и понятием «писать стихи» (классицизм видел в этом «ремесло», «мастерство», «знание», «уме-

ние», словом, «искусство»). Несмотря на историческое совпадение обеих лексем, составляющих синтагму о «национальном поэте», есть между ними существенная разница: сознание «национальности» как культурной (и политической) парадигмы опирается на закон или на норму и поэтому в своем чистом виде, нетронутым современными межкультурными процессами, знает только бинарные оппозиции (*друг* противопоставляется *недругу* или *врагу*; *патриот* — *ренегату* или *предателю*; *соотечественник*, *земляк*, *aborиген* — *чужеземцу* или *иностранцу*; словом, *свое* противопоставляется *чужому*), которые в какой-то мере приближают национальное сознание к мифическому восстановлению нового миропорядка; поэзия, по своей природе или, по крайней мере, по свойствам, ей приписываемым со времен романтизма до сегодняшнего дня, изображается как отъезд от строгих бинарных и нормативных оппозиций и поэтому она несовместима с узаконенным и неизменным мифом, имея, конечно, в виду, что и опережение бинарных нормативных категорий может *позже* появиться как узаконенная норма (что, например, проявляется в любой истории литературы под знаком эпигонства). Квази-оксюморон о «национальном поэте» мог поэтому осуществиться и благодаря тому, что второй член указанной оппозиции (*поэт*) подчинился первому (*национальный*) и таким образом вобрал в себя его квази-мифические категории.

Самый простой вариант вышеуказанной подчиненности поэта «национальной» парадигме проявляется в «образцовых» для молодого поколения официальных (школьных) биографиях, из которых усердно устранены все «странные» или «сомнительные» факты жизни самого поэта. На несколько более высоком уровне та же подчиненность проявляется в многократно повторяемом массовой публицистикой утверждении о том, что каждое *поколение* знает «свое» прочтение национального поэта. (Так, в канун 200-летия Пушкина и Прешерна газеты и журналы России и Словении были буквально завалены статьями и комментариями, тиражировавшими лозунг: «Любое поколение знает *своего* Пушкина и Прешерна».) Подобное утверждение вписывается в культурную парадигму как *передача авторитетного текста* из рода в род. В обоих вышеуказанных примерах речь идет о введении всегда обусловленной своим временем национальной, политической, реже, художественной кодификации, как противовесе воображаемому «неподходящему» (хаотичному, ошибочному, неконтролируемому) чтению; значит, речь идет о кодификации, которая, как на уровне биографического описания творческого субъекта, так и на уровне самого творческого процесса, превращает естественное историческое разнообразие текстов в изна-

чально целостный и единый текст культуры. Цель такой установки — подкрепить доказательным материалом положительное «генетическое единство» воображаемого «коллективного» адресата. При наличии такой парадигмы обнаруживается своеобразный парадокс: «непрерывное» и неизменное для культурного сознания чтение осуществляется именно благодаря непризнанному, но имплицитно присутствующему в таком чтении понятию о культуре как о культуре текстов, ведь только при наличии разнородных текстов для рецепиента осуществляется возможность, пренебрегая временем и пространством самих текстов, черпать из них нужную информацию, необходимую для осуществления национальной (или какой-либо еще) самоидентификации. Конечно, открытым остается вопрос об ответственности читателя, т. е. вопрос о том, переносима ли требуемая им собственная флексибельность на «нефлексибельность» текста, который по своей природе не подвергается изменению, и, тем более, на такую же неизменную целостность отсутствующего и поэтому уже никому не возражающего творческого субъекта.

В принципе, в процессе переплетения и надстройки культур мифическое и немифическое чтение мира и человека в нем — несовместимые категории. Поэзия в мифе невозможна, миф превращается в поэзию только в силу нашего позднего чтения, метафоризирующего текст и устраняющего естественную информационность языка мифа; превращение поэзии в миф, опять же в силу нашего позднего чтения, идет по обратному пути, возвращая поэтическому языку (метафорическому тексту) такую информационность, которая не противоречила бы реальности текущего времени и пространства. Таким образом, говоря о «национальном» поэте, мы на самом деле говорим о тройном переходе: то, что в исторической данности проявлялось как отклонение от нормы (а это для мифического изображения мира неприемлемо с момента, когда «культурный герой» раз и навсегда определяет основы цивилизации), превращается в то, что «должно быть», в ту «норму» или в то, что находится в сфере интересов коллективного ожидания; на стыке этих позиций конституируется новый миф, который по своей природе должен отнять у поэтического текста его ненормативную информационность и поднять его до уровня новой метафоры с такой же новой, соответствующей текущей действительности, нормативной информационностью.

Если проследить за восприятием очевидно «национального» стихотворения Прешерна «Здравица» (1844), то можно заметить, как на протяжении полутора веков эти стихи в словенском культурном пространстве постепенно теряли ненормативность своей исторической и биографической информационности («весна народов», уче-

ние Руссо о «добром» человеке, панславизм и даже вполне прозаическая похвала хорошей застольной компании); благодаря целой серии вторичных мифизаций, отдельные строфы до такой степени подвергались постоянному метафорическому чтению, что можно было, наконец, сотворить из некоторых из них государственный гимн Республики Словении. Тут понадобится добавочное объяснение: только определенные строфы подвергались метафорическому чтению и таким образом при формировании самоидентификации нации были возведены в ранг парадигмы. Так, например, строки с маркированной исторической категорией «славянской взаимности» (*Otrok, kar ima Slava, / vsi naj si v roke sežejo* — «пусть твои потомки, Слава, / встанут об руку рука»*), при позднейшем восприятии то стирались, то доминировали в зависимости от изменения приоритетов национального сознания; некоторые другие строки, мало отличающиеся от прочих воинственных и отнюдь не дружелюбных патриотических песен XIX в., которые сам Прешерн вычеркнул из подцензурного экземпляра (*V sovražnike 'z oblakov / rodu naj našga trešči grom!* — «Пусть над недругами рода / разразится горный гром!») были также порою востребованы словенской культурой; строки же, в которых прославляется личность как таковая (*Nazadnje še, prijatlji, / Kozarce za-se vzdignimo...* — «За себя поднимем чашу! / Выпьем, други...»), в ходе коллективного восприятия стихотворения как целостного официального текста культуры забылись, поскольку согласно парадигме о национальной идентичности, последняя не испытывает потребности в собственном и поэтому дифференцированном восприятии мира. Такому дифференцированному восприятию подвергалось и стихотворение Пушкина «Клеветникам России» (1831), которое в разные исторические моменты воспринималось общественным сознанием как прославление России и русского самодержавия или Советского Союза.

По-видимому, на синтагму о «национальном поэте» можно смотреть как на показательный пример такого направления культурного развития, которое через многократное прочтение предыдущих текстов формирует собственную модель культуры, создавая тем самым надежную гарантию поступательного движения самой культуры. Словенская модель культуры говорит нам, например, о том, какую чрезвычайно важную роль сыграли в развитии национального сознания язык и литература, однако на них можно смотреть и с точки зрения их творческой автономии, т. е. с точки зрения исторического существования самих текстов как категорий, независимых от нацио-

* Перевод Д. Самойлова.

нального вопроса; только в процессе самоидентификации они появляются как легализированные категории, которые уже были подвержены метафорическому чтению и были впоследствии включены в единый текст культуры. Если парафразировать М. М. Бахтина, то можно сказать, что поэт, возведенный общественным сознанием в ранг «национального», обречен быть интерпретированным, поскольку именно якобы раз и навсегда установленная категория «национального» препятствует непосредственному пониманию как его личности, так и его творчества на данном отрезке времени и пространства. Это, конечно, не значит, что в рамках сугубо научного литературоведческого исследования осмысление национального поэта вообще невозможно (наоборот, словенская литературная критика доказывала обратное не раз). Например, в своей последней книге о жизни и творчестве Прешерна, Борис Патерну обращается к читателю с уточнением, что «настоящая работа о Прешерне... постарается быть вне рамок мифа о его жизни и творчестве». Такая позиция продиктована «уважением к науке, да и убеждением, что истина интереснее»⁷. Заметка самого известного словенского прешерноведа указывает на присутствие в словенском культурном сознании и иного, обращенного к нуждам текущего момента, «объясняющего» начала.

Но по самой своей природе категория национального обрисовывается как парадигма культуры, воспринимающая свои тексты как единый текст общественной самоидентификации; и этот процесс восприятия не должен затрагивать конкретных отдельных авторов.

Конечно, недопустимой ошибкой было бы с одинаковых позиций оценивать тот или другой тип культуры. Разные эпохи и разные стратегии в процессе идентификации и самоидентификации требуют изменения в подходе к первому или ко второму типу культуры. В культуре текстов на национальные признаки можно смотреть как на разнотипность исходных позиций, из которых самосознание постоянно черпает элементы, стимулирующие обновление; в тексте культуры, наоборот, различные признаки национального (или даже их полное отсутствие) являются постоянным выражением единой иерархии ценностей. В разные эпохи все европейские народы следовали двойному определению признаков культуры. Хотя истории России и Словении между собой не сравнимы, на типологическом уровне можно обнаружить сходную доминирующую тенденцию культурной парадигмы, которая могла бы восприниматься как единый текст. Причины такого направления различны, в русской культуре — более ранние, связанные с религиозной и политической миссией, в словенской — более поздние, связанные с национально-охранительной функцией и со стремлением к политической независимости. С этой точки

зрения можно сказать, что стихи Прешерна «вписываются» в словенский государственный гимн как последний и осуществленный этап более чем полуторавекового процесса конституирования словенской культуры как Текста. Став государственным гимном, строки Прешерна достигли своей вершины, исчерпав при этом все другие возможности дальнейшей национальной кодификации.

Ровно сто лет спустя после заметок Стритара, Душан Пирьевец развил тезис о заблокированном движении словенской литературы в силу «двойной редукции» (политической и национально-охранительной), которой она была подвержена на протяжении всей своей истории⁸. Таким образом, круг, ведущий от восприятия литературы к определению границ и возможностей ее автономного существования в национальном пространстве в условиях более чем полуторавековой несвободы, замкнулся. Конечная фаза XX в. несколько сбалансировала аргументы в поддержку двойной редукции Пирьевца, но вопрос о том, являются ли национальный суверенитет и его реализованная политическая форма (независимое государство) всеобъемлющими категориями для перехода к иному (немифическому) восприятию культуры, остается открытым. Если принять во внимание то, как тезис Пирьевца повлиял на позднейшую саморефлексию словенской литературы по поводу собственной роли в истории нации, то спрашивается, а не является ли парадоксальным тот факт, что в словенском национальном пространстве западно-европейская культурная парадигма с самого начала и с максимальной видимостью осуществилась именно через символическую легализацию стихов Прешерна как единого текста культуры? Можно, конечно, добавить, что, с одной стороны, речь идет о естественной амбивалентности любой переходной эпохи, которая новые знаки культуры расшифровывает все еще с помощью старой системы кодификации, но с другой, стоит подчеркнуть, что, вопреки желанию самих инициаторов стихи «Здравицы», оказавшись гимном, стали наконец одним из текстов словенской культуры: это доказывает, что текст Прешерна находится на одном из возможных уровней культурной идентификации, хотя далеко не единственном и не обязательно доминирующем. Действительно, в словенском культурном сознании стихотворение Прешерна является своего рода «Марсельезой», которая стала государственным гимном «спонтанно»⁹. Эта мысль, на наш взгляд, подтверждает гипотезу о переходной эпохе, которая, с одной стороны, проявляется в попытках переоценки целостного *текста культуры*, с другой, — в «шаблонизации» «мифического» текста.

Попытки переоценки «неприкосновенных», «святых» текстов национальной литературы, осуществлявшиеся в разные периоды, —

еще одно доказательство вышеуказанной двойственности восприятия. Существенно не различаясь с типологической точки зрения, они различны в аксиологическом аспекте поиска новых критериев и категорий самоидентификации. Переход от текста культуры к культуре текстов невозможен «одним броском». Путь от парадигмы о национальном поэте (и о национальной литературе), где второй член оксюморона подчинен первому, к парадигме о поэте (и о литературе) национального общества, где национальное общество не есть ведущий признак иерархии ценностей, — долог. Он требует перехода от защищенного общественного сознания к более ответственному личностному самосознанию. Однако кажется, что такая тенденция противоречит современным процессам культурной и экономической глобализации. Впрочем, в начале третьего тысячелетия механизм игры, во всяком случае, на уровне научного исследования, уже запущен и поэтому чрезвычайно интересен.

Примечания

- 1 *Stritar J.* Zbrano delo. Ljubljana, 1955. T. 6. S. 18.
- 2 *Verč I.* O historičnem diskurzu // Obdobja 18: Historizem v raziskovanju slovenskega jezika, literature in kulture. Ljubljana (в печати).
- 3 *Sapegno N.* Disegno storico della letteratura italiana. Firenze, 1958. P. 568–569.
- 4 *Strada V.* La questione russa. Venezia, 1991. P. 170–173; *Verč I.* Aspetti funzionali della letteratura russa nel processo storico-culturale russo // Itinerari. (Nazione, storia e scienze sociali fra Otto e Novecento.) 1992. № 3. P. 113–120.
- 5 *Лотман Ю. М.* Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С. 167.
- 6 Там же.
- 7 *Paternu B.* France Prešeren. 1800–1849. Bled; Ljubljana, 1994. S. 12.
- 8 *Pirjevec D.* Slovenci in Evropa // Primerjalna književnost. 1984. № 2. S. 39–49.
- 9 *Paternu B.* France Prešeren... S. 215.

*Литературная обработка перевода
и редактирование Н. Стариковой*

Н. Н. Старикова
(Москва)

**«Крещение у Савицы» Ф. Прешерна
как историческая поэма
(к вопросу о жанровой специфике)**

С исторической тематикой в значительной мере связана классика любой литературы, ибо исторический жанр — это своего рода индикатор состоятельности словесности, в равной степени близкий и интересный как писателям, так и читателям. Его становление тесно связано с формированием национального самосознания, которое у словенцев происходило, как известно, в эпоху романтизма. Самоутверждение нации, находящее выражение в осознании самобытности, «единственности» языковых, этнокультурных, исторических традиций, означало повышение внимания ко всему национально значимому: истории, фольклору, письменности. Поэтому исторический жанр этого периода можно рассматривать как один из наиболее специфических с точки зрения интерпретации национального прошлого. Ведущей линией для него служит воплощение идеи национального единения через прославление героических эпизодов национального прошлого и акцентирование внимания на ключевые этапы рождения нации. Особенность словенской литературы такова, что собственно исторический роман был заявлен в ней позже, чем во многих других славянских и неславянских литературах Европы: лишь в 1873 г. вышел в свет роман Й. Юрчича «Иван Эразм Татенбах» (хотя, согласно библиографии словенской исторической прозы, составленной профессором М. Хладником, историческая тематика уже в 40–50 гг. XIX в. была довольно широко представлена в новеллах и повестях Ф. Малавашича, В. Мандельца, Ф. Кочевара, Е. Должана, Ю. Вранича, П. Огринца, Й. Турнограйской, Я. Трдины, наконец, самого Юрчича)¹. Следовательно, на словенской почве романский исторический жанр утвердил себя только спустя шестьдесят лет после выхода в свет первого исторического романа Европы «Уэверли» (1814) в исполнении В. Скотта и через столетия после апогея так называемой вальтер-скоттовской лихорадки, охватившей весь цивилизованный мир в середине 1820-х гг., когда произведениями «шотландского чародея» зачитывались Пушкин и Гоголь, Мицкевич и Байрон. Однако самой первой попыткой художественного обращения словенской словесности к теме национального прошлого все же можно считать поэму Ф. Прешерна «Крещение у Савицы» (1836), одно из самых ин-

тересных и дискуссионных произведений поэта, сразу после опубликования вызвавшее множество разноречивых толкований и до сих пор остающееся объектом полемики. Поэма, предваряемая сонетом, посвященным другу и соратнику поэта М. Чопу (1797–1835), состоит из двух частей, отличающихся как по строфике (терцины и октавы), так и по ряду жанровых признаков: если первая часть — «Введение» представляет собой героико-эпическую песню, повествующую о трагическом поражении словенских язычников от войска христиан, то «Крещение» (вторая часть) — поэма с любовно-психологическим содержанием и философским подтекстом. Связующим звеном служит образ главного героя Чертомира, предводителя непокорных словенцев. Одновременно «Крещение у Савицы» — первый для словенской литературы опыт воплощения исторического сознания. Речь идет, конечно, о том историческом сознании, которое понимается как память о прошлом, его знание и переживание, а не как обозначение жизни общества в целом. Историческое прошлое начинает занимать соответствующее место в духовной жизни общества только на определенном этапе его эволюции, когда кроме устной традиции существуют и иные формы социальной памяти, такие как печатная книга. Формирование исторического сознания человека происходило и до сих пор происходит главным образом под влиянием художественного творчества. Историческое сознание включает в себя не только знание о прошлом, но и его эмоциональное переживание. Переживаешь обычно судьбу чего-то родного, поэтому понятие родины — важнейшая категория исторического сознания. Именно на героическом и трагическом прошлом родины сосредоточено внимание Прешерна, что само по себе является определяющим. В поисках достойного материала он обращается к двум историческим хроникам: «Слава Герцогства Крайна» (1681) Янежа Вайкарда Вальвазора и «Опыт истории Краины» (1788) Антона Томажа Линхарта. Трагический сюжет борьбы карантанского князя Чертомира против насильственной христианизации, проходившей на фоне возрастающего порабощения свободного народа, по нашему глубокому убеждению, привлек поэта не только по ряду субъективных причин, на которые в письме к Ф. Л. Челаковскому от 22 августа 1836 г. прямо указал сам поэт: «Мое новейшее произведение „Крещение у Савицы“ прошу рассматривать как метрическую задачу, целью которой было получить расположение духовенства»², но и как один из поворотных, принципиальных для понимания особенностей словенского национального характера эпизодов истории.

Первые попытки проповедовать христианство среди языческого населения Каринтии относятся к первой половине VII в., когда своеобразное зондирование предприняли по инициативе епископа Ко-

лумбана ирландские миссионеры. Карантанский князь Борут, перед лицом аварской угрозы признавший свою вассальную зависимость от баварцев, понимает стратегические и политические выгоды новой религии, и его сын и племянник проходят обряд крещения и получают христианское воспитание. Последний, князь Хотимир (лат. *Chetimaragus*), проникся новой верой настолько, что ищет поддержку в Зальцбурге. Христианские священники начинают активно проповедовать новое вероучение, попутно вторгаясь и в экономическую сферу: вводят налог на церковную десятину, вызывая крайнее недовольство коренного населения. К тому же, языческие верования предков представлялись простым карантанцам значительно гуманнее, чем христианские. Все это привело к нескольким вооруженным восстаниям, в ходе которых незваные гости были изгнаны с словенских территорий. Особенно кровопролитным эти преследования христиан были между 769 и 772 гг. Усмирять непокорных решили руками их сородича карантанского князя Вальгунка (лат. *Valhunus* или *Valdunus*), сына Хотимира, и отрядов уже христианизированных словенцев; и князь успешно справился со своей задачей: последняя крепость идолопоклонников была взята, и словенские язычники насильственно обращены в христианскую веру³. Очевидно, что этот эпизод древней истории привлек Прешерна своей значимостью, эпичностью и трагизмом. Религиозная распря становится по сути причиной братоубийства. Герой поэмы Чертомир борется с соплеменниками, уже принявшими христианство:

Шесть месяцев кровь поливала пашни,
Словенца убивал словенец, — брат...

(Перевод М. Зенкевича⁴)

Впервые в художественном произведении речь идет о важнейшем вопросе, веками стоявшем перед словенцами, принужденными приспособляться к аппетитам более сильных соседей, о вопросе целесообразного выбора ради выживания, о проблеме конформизма ради самосохранения. У язычников Карантании два пути: или отказаться от веры отцов, или быть уничтоженными от рук своих же:

Вальхун, сын Кайтимара, бой кровавый
За веру христианскую ведет.
Дрох и Аврелий от его расправы

Погибли, и других погибель ждет.
Струится кровь по Крайне, Коратани,
И много воинов и воевод
Гниют, сраженные на поле брани.

Своих предков поэт показывает как храбрых воинов, которых «голод побеждает, а не меч», как «вольных в вере» сынов Славии, стремясь найти в героическом прошлом своих предков пример для современности. Он невольно поэтизирует образ древнего народа, и историческая дистанция служит здесь своеобразной линзой, укрупняющей масштаб происходящего и романтизирующей события.

Очевидно, что сама историческая дистанция возможна не ко всякому прошлому, а к тем его этапам или явлениям, которые обрели прочные очертания и могут оцениваться как в своих истоках, так и в последствиях. Что для художника прошлое, какое время можно называть историческим, а какое — современным? Определить это важно и потому, что уже век XIX (не говоря о XX и тем более XXI) необычайно насыщен кардинальными процессами и событиями, и уплотненный ритм исторических катаклизмов все стремительнее отодвигает в сознании людей явления, которые в другие эпохи казались бы живой современностью.

Для Прешерна в его настоящем, в его сейчас напластовалась, отложилась предшествующая история, и постижение этой стороны диалектической связи «прошлое — настоящее» оказалось чрезвычайно важным для понимания им историзма как составляющей художественно-эстетического сознания. В этом отношении для всего его поколения неопределимым оказался опыт позднеромантической констатации противоречивости истории, произошедший под воздействием Французской революции и стимулировавший анализ реальных отношений, которые изменили понимание связи «настоящее — прошлое», «сегодня — вчера», сделав ее диалектически более содержательной.

Принцип историзма, реализуемый в любом историческом произведении, будь то рассказ, роман или повесть*, означает изображение общественной и частной жизни людей в их определенности, детерминированности временем. Проблема историзма конкретизируется как проблема обобщения и наблюдения над человеком и его взаимоотношениями с обществом. То есть решающее значение здесь имеет подход автора к материалу прошлого, тип его организации, идейная и эстетическая установки. Существенно, что сам он изображаемую им действительность понимает как историческую, ставшую прошлым, следовательно, необходимым признаком становится наличие исторической дистанции, исторической перспективы, которая может, однако, соседствовать и с осмыслением событий с позиций сегодняшнего дня, в духе новейших достижений исторической науки.

* Прешерн называл поэму «Крещение у Савицы» повестью в стихах.

Появление европейского исторического романа, если исходить из того, что роман — в сравнении с эпосом — «открывает новую зону построения литературных образов, именно зону максимального контакта с настоящим (современностью) в его незавершенности»⁵, видимо могло означать существенное изменение жанрового хронотопа: история и современность вступили в прямой контакт друг с другом, взаимно проникая и преобразовывая друг друга. Суть открытия В. Скотта состояла в том, что он сумел отделить историю от современности, сопоставить их и увидеть в истории не просто совокупность фактов, последовательность событий, но отрезок живой жизни, которая была столь же многогранна, насыщена страстями, как современность. Действие его романов происходит, как правило, в переломные моменты истории, когда конфликт между старым, традиционным, уходящим, с одной стороны, и новым, предвещающим будущее, с другой, достигает крайней степени остроты. Гражданские и религиозные войны, восстания, народные возмущения, заговоры, династические распри — вот тот материал, к которому обращался основоположник жанра, полагавший, что лишь «резкий контраст, вызванный сопротивлением старых нравов новым... порождает свет и тени, столь необходимые для создания яркого романа»⁶. Но поскольку автор смотрит на столкновения враждующих сторон изда- лека, с позиций умеренного и просвещенного XIX в., различие между победителями и побежденными, между теми, кто защищает исторически правое и исторически неправое дело, стирается, и они оцениваются по их нравственным качествам или, говоря словами самого писателя, по «истинной ценности», а не по принадлежности к той или иной партии. Автор находится над схваткой.

Стремясь сохранить полную беспристрастность и увидеть исторический конфликт «двойным зрением», писатель всегда ставит в центр повествования так называемого «сквозного героя», который становится главным двигателем сюжета. Подобный герой обычно не связан ни с одной из враждующих сторон и в схватке религиозных, политических, национальных групп оказывается наивным простаком, не имеющим определенных убеждений. В отличие от других персонажей, он не закреплен за отдельным лагерем, но обладает большой подвижностью и свободно перемещается в пространстве романа, отмыкая запертые для других двери и проходя сквозь идеологические перегородки. Он смотрит на исторические события со стороны, с точки зрения «неангажированного» частного лица, и потому оценивает политиков как личностей, а не как общественных деятелей. В этом смысле «сквозной герой» замещает в повествовании самого автора, да и его оценочная позиция близка не к изобра-

жаемой эпохе, а к норме XIX в. — он честен, добропорядочен, благо-разумен; он осуждает любые проявления фанатизма и жестокости; он олицетворяет тот компромиссный третий путь, который, по убеждению его автора, есть единственно верный путь исторического развития.

Особенностью романтической историографии стал открытый В. Скоттом «местный колорит» — декоративное изображение нравов, архаичных стилей поведения и мысли, быта, культурных ландшафтов и всевозможных антикварных предметов. Уже в первой четверти XIX в. историки поняли, что они не могут ограничиваться сухим рассказом о фактах, но должны расцветивать их такими подробностями, которые составляют очарование эпохи, должны черпать материал из преданий, легенд, баллад и хроник и, рисуя общество во всем его многообразии, описывать самые характерные и живописные приметы эпохи.

Для Прешерна, который, как человек просвещенный, не мог не быть знакомым с творчеством В. Скотта (известно, что М. Чоп, высоко ценивший произведения шотландца, советовал поэту писать «красивые романы» по образцу вальтер-скоттовских⁷⁾, ряд приемов воссоздания исторической перспективы, «придуманных» шотландским прозаиком, был очень привлекателен. Это и сам исторический подход, дающий пищу и материал для воплощения важнейших аспектов национальной идеи, и обращение к переломному моменту национальной истории, и внешняя по отношению к автору реальность, и исторически детерминированный (в первую очередь во «Введении») «сквозной герой», и романтическая любовь персонажей, разрушенная молохом истории, и, наконец, реальность места действия и тот самый вальтер-скоттовский «местный колорит». Для Прешерна историзм мышления и художественного воссоздания жизни уже означает изображение общественной жизни и индивидуального бытия людей в их определенности временем, при котором история понимается как динамический процесс, имеющий свои истоки и свое течение. При этом в изображаемой эпохе обнаруживаются ее важнейшие движения и борения, в драматических коллизиях преломляются ключевые исторические процессы и конфликты, а проблема историзма конкретизируется как проблема обобщения наблюдений над человеком и его отношением к обществу и, в частности, как проблема типизации.

Прешерн пытается показать характер исторически детерминированный — сам стимул непокорности и сопротивления Чертомира несет историческую нагрузку. После трагической гибели своих соплеменников-язычников и поражения от Вальхуна т. е. фактически по-

тери власти, общественного положения и уважения собственного народа, он терпит еще большее фиаско уже в личной жизни. Его последняя надежда — языческий жрец Старослав и его дочь Богомила, вождь рассчитывает на их помощь в борьбе с захватчиками. Весть о том, что возлюбленная, желая его спасти и свято веря в необходимость своей жертвы, приняла обряд крещения и постриг, сражает героя наповал.

Простодушный язычник Чертомир берет в руки оружие, чтобы защищаться потому, что не понимает жестокости и извращенного неистовства «богобоязненных» христиан, во имя Иисуса убивающих, калечащих, грабящих своих ближних, того, как в новой вере сочетаются жестокие и бесчеловечные средства и высокие цели, потоки крови и проповедь мира и любви:

Но вспомни про ужасные события,
 Как меч разил и жалила стрела,
 Про беспощадное кровопролитье, —
 Все это — христиан твоих дела!
 Их бог любви — не дьяволу ль подобен,
 Не также ль кровожаден он и злобен?

За этим очевидно отношение самого поэта к несоответствию этических принципов христианства и методов их насаждения, которые у большинства первых читателей произведения и самого Прешерна явно ассоциируются с жестокой и авторитарной позицией словенской католической церкви.

Елейный ответ священника, крестившего Богомилу, сводится к стереотипной формулировке, что дело в несовершенстве человека, а бог тут не при чем:

И все мы, дети бога одного,
 Должны любить друг друга без изъятия.
 Так учит бог! А к ярости мечей
 Вальхун прибегнул в слепоте своей.

Дальнейшее поведение храброго и простодушного героя-язычника, смиренно принявшего по сути предательство Богомилы и с готовностью исполнившего наказ священника стать «апостолом правды божьей» для «спасения души» и сейчас вызывает недоумение некоторой своей нелогичностью:

Пришел он к патриарху в Аквилею,
 Покаялся в грехах свершенных зол
 И принял сан священный иерея,

К словенцам проповедовать пошел,
И дальше нес он, жизни не жалея,
К язычникам евангеля глагол.

До сих пор исследователи интерпретируют такой финал по-разному. В качестве примера приведем хронологически самые «свежие» российские варианты. Т. И. Чепелевская видит в решении героя выполнение «миссии духовного пастыря своего, уже принявшего новую веру народа»⁸, а М. И. Рыжова — любовное чувство: герой «ценит любовь Богомилы и не может сделать ее до конца дней несчастной»⁹. Применительно к исследуемому жанровому аспекту произведения можно высказать еще одну гипотезу: финал поэмы решается Прешерном уже так сказать постисторически, с учетом многовековой приверженности народа католицизму. Поступок героя вполне может быть продиктован автору самой современной эпохой, являющейся продуктом христианской культуры, и той суммой прогрессивных факторов, прежде всего интегрированности в европейскую цивилизацию, которые принесло с собой христианство. Налицо определенная деромантизация героя (настоящий романтический герой после подобного двойного краха — в любви и в праведной борьбе — должен был как минимум покончить с собой), которая свидетельствует о предпосылках трансформации романтической поэмы в повествовательные жанры, о стыке романтических и реалистических тенденций.

Прешерн широко прибегает к конкретным словенским историко-географическим реалиям, точно привязывая действие поэмы к таким уже ставшим символами национальным местам, как водопад Савица, гора Триглав, озера Блед и Бохинь, церковь девы Марии на острове Блейского озера:

Сверкнула над вершиною трехглавой
Гигантского седого главаря
Краинских гор и льется светлой лавой
Гладь тихих вод бохиньских озаря.

Эта конкретизация природного ландшафта была отмечена одним из немногочисленных прижизненных критиков поэта, В. Рицци, который еще в 1847 г. писал о том, какой любовью к родным местам дышат в поэме пейзажи «малой» родины Прешерна¹⁰.

Встает там великанов снежных ряд.
И богомольцы на поклон к Марии
На этот остров в наши дни спешат.

Согласно последним археологическим исследованиям, проводившимся на острове озера Блед, деревянные остатки, найденные под фундаментом сохранившегося здания церкви девы Марии середины XVII в., могут быть датированы VIII–IX вв.

Прешерн первым взглянул на прошлое своего народа с национально-возрожденческих позиций и, оценив здоровую тенденциозность исторического видения, поставил перед собой задачу привить словенскому читателю интерес к национальной истории, возможность ее интерпретации и соинтерпретации и даже предвидения национальной судьбы. Он вплотную подошел к важнейшему для словенского народа вопросу — об истоках национального характера, о национальной самобытности, увидев в героическом сюжете истории ключ к пониманию дня ему современного.

Примечания

- ¹ См. *Hladnik M.* Slovenska zgodovinska povest v 19. Stoletju // XXX Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Ljubljana, 1994. S. 127–153.
- ² *Pisma slovenskih književnikov o književnosti.* Ljubljana, 2001. S. 20.
- ³ *Чуркина И. В.* Роль церкви в формировании национального самосознания словенского народа // Роль религии в формировании южнославянских наций. Москва, 1999. С. 13.
- ⁴ *Прешерн Ф.* Избранное. М., 1948. В дальнейшем цитируется это же издание.
- ⁵ *Бахтин М. М.* Эпос и роман // *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1978. С. 455.
- ⁶ *Скотт В.* Собрание сочинений. Л., 1960–1965. Т. XIII. С. 9.
- ⁷ *Kos J.* Primerjalna zgodovina slovenske literature. Ljubljana, 2001. S.102.
- ⁸ *Чепелевская Т. И.* Словенская литература // История литератур западных и южных славян. М., 1997. Т. 2. С. 326.
- ⁹ *Рыжова М.* Франце Прешерн // *France Prešeren.* Стихи. Pesmi. Клагенфурт; Вена; Любляна, 2001. С.172.
- ¹⁰ Цит. по: *Mušić J.* Sodobniki o Dr. Francetu Prešerenu. Ljubljana, 1989. С. 30.

Н. В. Шведова
(Москва)

Теория и практика словацкого романтизма: традиции мировой литературы и славянский фольклор

Словацкий романтизм — неотъемлемая часть общеевропейского направления. Романтизм у славян, как известно, отличался некоторыми особенностями, заметными прежде всего в тех литературах, которые развивались по типу национального возрождения. Славянские романтики уделяли большое внимание человеческой личности с ее внутренним миром и стремлением к независимости. Однако в их произведениях национально-коллективистское начало было выражено в целом сильнее, чем индивидуалистическое. Личность зачастую не противопоставлялась обществу, а рассматривалась как его составляющая. Роль индивидуума виделась в активной борьбе против несовершенств мира, за высокие идеалы, в том числе — за свободу своей нации. «Байронические» черты мятежного героя, настроения мировой скорби у большинства славянских романтиков проявлены не так ярко, как в западноевропейских литературах. Чрезвычайно важное значение в славянском романтизме имела опора на фольклор. Для многих наций именно здесь заключались истоки мировоззренчески-культурного возрождения. С национальным самосознанием было связано и частое обращение к истории своего народа. Значимость древних памятников письменности оказывалась столь высока, что искусные подделки (Краледворская и Зеленогорская рукописи у чехов) долгое время считались подлинными — как раз в продолжение того периода, когда утверждалась национальная культура.

Отмеченные специфические черты во многом обуславливались тем, что у большинства славянских народов в эпоху романтизма отсутствовала собственная государственность. Однако сходные признаки ученые находят и в русском романтизме¹; это заставляет задуматься об особенностях славянского менталитета.

Словацкий романтизм — яркий пример литературы «национально-возрожденческого» типа, обладающий вышеперечисленными чертами. Словакия в первой половине XIX в. входила в состав Австрийской империи, но испытывала также давление венгерской среды (эти земли именовались «Северной Венгрией»). Литературный язык здесь сложился лишь в 40-е гг. благодаря усилиям литераторов-романтиков.

Словацкая романтическая школа иначе называется «штуровской», по имени ее духовного лидера и основного теоретика — поэта, ученого-гуманитария, журналиста, общественного деятеля Людовита Штура (1815–1856). Это было мощное литературное движение, включавшее в себя десятки примечательных индивидуальностей, что для Словакии стало принципиально новым явлением. Штуровская школа складывалась еще как преромантическая в 30-е гг. и вступила в пору расцвета к 1844 г., когда вышло первое издание на новом литературном языке — второй номер альманаха «Нитра» (издатель Й. М. Гурбан). Наибольшие творческие достижения были связаны с 40-ми гг. Некоторое оживление сохранялось после поражения революции 1848–1849 гг., во время которой словаки безуспешно пытались отстоять национальные права на стороне австрийского императора. После 1853 г. наступил заметный творческий спад, вызванный политической ситуацией. Второй подъем словацкого романтизма пришелся на 60-е гг., но имел несколько иные особенности. Литература была представлена в основном уже хорошо известными именами. В творчестве писателей преобладали патриотически-оборонительные тенденции, к боевому пафосу отчетливее добавлялось элегическое начало.

Эстетические взгляды Штура, обладавшего высочайшим авторитетом, были изложены в статьях и в «Лекциях о поэзии славянской», прочитанных в 1844 г. частным образом (Штуру в конце 1843 г. запретили официальное преподавание как проповеднику недопустимых «панславистских» взглядов). Публикация «Лекций» по записям слушателей стала возможна в 1875 г. (парадоксально — на новом витке усиления мадьяризации). Названные материалы легли в основу книги Штура «О национальных преданиях и песнях племен славянских» (1853), вышедшей вначале на чешском языке для расширения аудитории.

Штур, как и его единомышленники-романтики, исходил из гегелевской философии, применяя ее к своим взглядам на историю искусств. Согласно теории Штура, поэзия — высший род искусства. В истории человечества происходила смена разных типов поэзии: символической, классической, романтической. Последняя соответствует христианской эре и ныне, по мысли Штура, переживает упадок. О «закате» западной культуры сигнализировал еще «Фауст» Гёте, но отчетливым признаком упадка является западноевропейский романтизм как направление. Такой тип поэзии Штур резко критиковал за индивидуализм, «нездоровые страсти», противоречивость. Примером ему служило творчество Байрона (это нашло отражение не в «Лекциях», а в книге 1853 г.). Следствием «байронических» настро-

ений для Штура была «безнравственность» западноевропейского общества, где попораны семейные устои и религия, провозглашена «свобода» поведения, люди поклоняются идолу наслаждения, чувственной любви и т. п.

Штур писал, что у Байрона «речь никогда не идет о нравственных идеях, никогда, собственно, не говорится о намерениях человеческих, это было бы для Байрона проторенной, истоптанной дорогой, он должен блеснуть чем-то новым и необычным, а потому везде и всюду ему нужно в самых необычайных, самых выдуманных, наистраннейших и противоречивейших положениях показать деятельность и победу духа. Гордость это великая, и поэзия Байрона — настоящий апофеоз своенравности, который хорош для людей надорванных, странных и отчаявшихся, но не для тех, кому светят ясные звезды»².

Примечательно, что сами штуровцы себя романтиками не называли. На смену «романтической» (в широком смысле) поэзии идет, по мысли Штура, «поэзия славянская». Это особая стадия развития литературы; она будет не «познанием духа», как предшествующая стадия, а его «воплощением» («осуществлением» — «uskutočnenie»), подлинным увенчанием христианской эпохи. «Поэзия славянская» будет «прославлением Вселенной», «поэзией поэзии», «гармонией мира»³. Ее истоки — в фольклоре, сокровищнице духовности. Индивидуальные переживания как таковые не являются предметом «поэзии славянской» — их представляет романтизм. У славян эти переживания должны быть выражением «всеобщего», в том числе национально-коллективного. Свобода личности немыслима без свободы нации.

Штур полагал, что чистой «славянской поэзии» еще нет. Великие славянские поэты — Мицкевич, Коллар, Пушкин — при всех заслугах находятся только у ее истоков, в них многое взято от чуждых стихий⁴. Штур отмечал у Мицкевича и черты романтизма в узком понимании, говоря, что это близко ему «лишь с одной стороны»: «Какова жизнь — такова поэзия, и в действительности бывает и такой поэзия славянская»⁵.

Фольклор разных славянских народов выдвигался Штуром как источник жанров и образности. Особое значение в то время придавалось героическим песням типа сербского народного эпоса. Сам Штур, тонкий лирик, стремился создавать произведения в этом жанре («Святобой», «Матуш из Тренчина»). Тип стиха у словацких романтиков исходит из фольклорной силлабики; перед ними практиковалось тоническое (у Я. Коллара) и метрическое (Я. Голлы, отчасти Коллар) стихосложение. Национально-патриотические темы программно оттесняли на второй план любовную лирику; примером

может служить опять же творчество самого Штура, хотя он и не был ведущим поэтом школы, носившей его имя.

Сонет штуровцами не культивировался, ибо считался «неславянским». Предпочтение в лирических жанрах отдавалось песне или рефлексивному стихотворению без жесткого канона. Правда, в юности штуровцы все же обращались к сонету под влиянием Я. Коллара, и здесь вновь нужно отметить сонеты Штура. Однако словацкие романтики ценили в «Дочери Славы» не сонетную форму, а то, что было созвучно «поэзии славянской», — воспевание достоинств славянства и славянской взаимности, порицание ренегатства и т. п.

Словацкие романтики испытывали значительное воздействие Пушкина, в котором Штур стремился видеть создателя «героических песен» (ими он считал «Кавказского пленника» и «Полтаву»). Однако после поражения революции 1848–1849 гг. внимание штуровцев больше привлекал славянофил А. С. Хомяков. Особое предпочтение ему оказывали с 1861 г. В творчестве Хомякова штуровцы видели все то же выражение славянской взаимности, которой им недоставало у Пушкина. По данным словацкой русистки С. Лесняковой, в 1851–1870 гг. соотношение переводов на словацкий язык из Хомякова и Пушкина составляло 13:5⁶.

Под словом «поэзия» подразумевалось словесное искусство вообще, но Штур считал поэзию в узком смысле (т. е. стихотворные произведения) наиболее выразительной, «одухотворенной» частью литературы. Прозе он отводил гораздо более скромное место, вспомогательную, познавательную роль. О «драме славянской» писал Микулаш Догнани (1845), но этот род литературы был наименее развитым в словацком романтизме. Мы рассмотрим собственно поэзию — лирическую и лиро-эпическую: она занимала у штуровцев главенствующее положение.

На практике программа претерпевала определенные изменения. Наиболее заметны они у Янко Краля (1822–1876) — самого «байронического» из словацких поэтов⁷, ярко представившего притом фольклорный стиль.

Сама жизнь Краля была исполнена романтических поворотов. В молодости он много путешествовал по Словакии и ее окрестностям, участвовал в революции 1848–1849 гг., сидел в тюрьме за революционную деятельность, утратил в результате конфискации ряд рукописей. При жизни он опубликовал лишь небольшую часть своих произведений. Они были собраны, изданы и прокомментированы уже в 50-е гг. XX в. словацким литературоведом Миланом Пишутом. Краль вообще забывал порой о своем авторстве и отрицал таковое при публикации некоторых произведений. С 50-х гг. он был мелким

чиновником, жил в бедности и умер от брюшного тифа; могилу его не обозначили как следует, и теперь точное место его захоронения неизвестно. Остались только рисованные его портреты, фотографий нет. Краль при жизни испытал и громкую славу, и полузабвение; его «вспомнили» и оценили через много десятилетий после смерти.

В характере и творчестве Краля соединялись диалектически противоречивые черты. Ему были свойственны бунтарски-революционные порывы, стремление к национальной и социальной свободе; в то же время он был сторонником христианских идеалов, в их свете предошущая будущее. Словацкое и славянское начала выражены у него весьма отчетливо — на идейно-тематическом, сюжетном, образном, ритмико-интонационном уровнях. Это высоко оценивали современники, и Штур еще в середине 40-х гг. видит в поэте подлинно «славянский» талант. Творчество Краля (даже с учетом не изданных при жизни произведений) действительно созвучно штуровской концепции «поэзии славянской», но преодолевает ее умозрительность. Поэзия Краля — оригинальная славянская разновидность европейского романтизма, включающая в себя и те черты, которые были присущи «упадочному» байронизму, но по-своему их преломляющая. Впрочем, Краль многое не публиковал, опасаясь, очевидно, быть непонятым и неверно истолкованным. Однако, как мы убедимся, признаки байронизма заметны и в тех творениях Краля, которые оценивались современниками как образцовые.

Картину творчества Краля существенно расширяет цикл из многочисленных, иногда фрагментарных произведений, собранный М. Пишутом и названный им «Драма мира» (выражение Краля из стихотворения «Два орла»). Этот цикл важен для постижения мировоззрения Краля и для соотнесения его поэзии с европейским романтизмом, в том числе — творчеством Байрона. Фольклорный стиль уступает здесь стилю «литературному».

«Драма мира» пронизана мыслями о противоборстве добра и зла в ходе человеческой истории, о власти дьявола над современным миром, о жалкой участи человека, забывшего свое предназначение, осквернившего идеалы христианства. Такие масштабы видения выделяют Краля среди словацких романтиков. Мир в цикле Краля представляет собой развалины былого величия, могилы во тьме (итальянские картины отсылают к «Паломничеству Чайльд-Гарольда»). Это мир поруганных надежд юности, не слышащий пророков, слепо идущий к катастрофе. Все лучшее в нем страдает, «словно на распяты» (образ из стихотворения «Садовник»). Мотив соращения человека дьяволом (Люцифером, Злым демоном, Адским духом) очень значим в «Драме мира» и напоминает, в частности, о «Каине» Байрона.

Душа лирического героя Краля томима возвышенными мечтаниями и отравлена разочарованием, она разрывается от боли, тоски, невыплаканных слез, ее скорбь поистине всемирна. Таковы стихотворения «Два орла», «Гений славянства» и др. Одиночество мыслящей личности в «мире-склепе» выражено не только в «Драме мира», но и в других произведениях — например, в «Часовом нации», откуда и взят образ. Мятущийся, неудовлетворенный «байронический» герой, одинокий и странный для окружающих, появляется и в названном цикле («Мать, учитель, ученики», «Гений славянства», «Дума»), и в цикле «Фрагменты из Яношика» (поэма «Янко», или «Юноша»). Такой герой оказывается и в центре знаменитой баллады Краля «Заколдованная дева в Ваге и странный Янко» (1844), которую штуровцы считали замечательным достижением национальной поэзии.

В центре баллады — простой деревенский парень, но его характер и поведение более чем «странны» (важно уже само слово — вспомним штуровскую характеристику Байрона). Он горд, смел, независим, одиноко скитается в лесу и над рекой. Его влечет таинственная цель, терзают неведомые читателю душевные страдания, от которых он горько рыдает. Выясняется, что он хотел расколдовать красавицу-русалку, живущую в реке Ваг; встречи с ней односельчане боятся. Не сумев соблюсти магические условия, «странный Янко» гибнет. Однако перед тем как броситься в реку, Янко молится, целует крест и «черную землю» — т. е. нравственные начала им не забыты. После смерти герой, словно выполнив свое предназначение на Земле, сливается с окружающим миром; автор подчеркивает его жертвенность. И в поэме «Янко» («Юноша») мятежный индивидуализм центрального персонажа смягчается под влиянием «народной морали», носителем которой является его кучер, замерзающий в метельную ночь.

Мотив «тьмы», объявшей мир, и мотив апокалиптического «сна», видения также перекликается у словацкого поэта с Байроном — с его «Тьмой» и отчасти «Сном». Одно из стихотворений «Драмы мира» названо «Сон — Тьма», но это совершенно оригинальное развитие импульсов английского поэта, которые сильнее проявились в других произведениях цикла («Народы», «Освобождение», «Суд» и др.). Картина тьмы, опускающейся на землю, как будто «сон», и охватывающей все под собой, нарисована в стихотворении «Видения».

Как и у Байрона, тьма несет растерянным людям гибель. Краль метафорически трактует это бедствие как расплату за несправедную жизнь, как преддверие Судного Дня. Гаснут последние искры огня в оскверненном, забытом храме («Религия») — образы созвучны сцене «у гаснущих остатков алтаря» из «Тьмы» Байрона.

Однако «тьма» у словацкого поэта не безысходна. Во многих произведениях «Драмы мира» мотивы неотвратимой катастрофы, «огненной бури», конца света лишь предвещают наступление иной эры, царства добра и любви. Тьму непременно сменяет свет, грядет спасение, воскрешение былой славы человечества («Освобождение», «Садовник», «Древо бессмертия» и др.). Библейские образы, очень близкие Кралю и не чуждые Байрону, скрывают в себе идею социальных потрясений и переустройства мира в духе истинно христианских ценностей. Пророчества Краля о величественном будущем мира служат в цикле действенным противовесом апокалиптическим картинам несчастий и «тьмы». Стихотворение «Сон — Тьма» заканчивается словами: «...И из-за тучи будущность ясная открывается». У Байрона тьма разрасталась до размеров Вселенной.

Кралю свойственны и мессианистские мотивы. «Свет освобождения» исходит с Востока, от славян, что согласуется со штуровской концепцией. «Слово Божие» как бы умерло у народов Запада — им теперь владеют славяне, которые хотят жить с другими народами мирно, в любви и вере («К народам», «К пророкам славянства»).

Таким образом, мотивы мировой скорби, индивидуалистического бунта личности, грядущих катастроф у славянина Янко Краля ведут к утверждению светлых начал жизни и всечеловеческого братства.

Жанры и стили в словацком романтизме не были только фольклорными, что проявилось, как мы отметили, и у Я. Краля. «Артистическим» стилем отличается творчество другого крупного поэта — Андрея Сладковича (1820–1872). В его поэзии исследователи усматривают немало черт, роднящих Сладковича с Пушкиным⁸. Это, в частности, поэтизация молодости, красоты и любви, выразительные характеры, доверительное обращение к читателю в лиро-эпике, стремление к лёгкости и благозвучности стиха. Излюбленную десятистрочную строфу Сладковича, которой написаны две лучшие его поэмы, «Марина» и «Детван», соотносят с «онегинской строфой». То и другое — переосмысленная сонетная схема, у Сладковича — усеченная.

Сладкович в молодости также тяготел к универсальности мировосприятия, находясь под сильным влиянием философии Гегеля. Он оперирует философски-нравственными аллегориями в своей ранней драматизированной поэме «Советы в семье Душана» (1844, окончательный вариант — 1861). Сладкович стремился осмыслить в ней путь исканий мыслящего человечества — через ошибки и искушения к Свободе Духа.

Шедевром словацкого романтизма стала поэма Сладковича «Марина» (1846). Это прежде всего лирическая поэма о любви к де-

вухе, но чувство постепенно вырастает до всеобъемлющей любви, которая уже не принадлежит герою — это божественная эманация. «Svetoláska» Сладковича («мировая любовь») является противоположностью «мировой скорби» романтиков. Любовная тематика, признававшаяся Штуром менее значимой, органично сливается у Сладковича с патриотической. Любовь к прекрасной Марине (у которой был жизненный прототип) легко переходит в любовь к родному краю, славянству, миру, Богу — и растворяется во встречном потоке. Марина — частица большого и гармоничного целого. Так проявляется склонность поэта к диалектике Гегеля. Милош Томчик усматривает в «Марине» и отзвук Данте («дантовские звездные миры») ⁹. Имеются в виду воображаемые путешествия лирического героя с Мариной в нездешних заоблачных просторах, открывающих величие божественной любви, гармонии и красоты. Герой поэмы отвергает призрачное успокоение в объятиях русалки (популярный романтический мотив) и спускается с небес на землю, чтобы служить своему народу, утешить несчастных в дольном мире.

«Марина» — одно из немногих в словацком романтизме произведений, в основу которых легли интимные переживания автора. Вместе с тем поэма воспринималась современниками как выдающийся пример «поэзии славянской». Сладкович и в самом деле отошел от штуровской концепции лишь в частности: любовь к родине видится сквозь призму любви к красавице-словачке, вместо фольклорно-песенных форм использована своеобразная «твердая строфа». Разрушая искусственное и неправомерное в эстетической программе Штура, Сладкович, как и Краль, открывал свою поэзию для импульсов из других литератур, придавая ей общечеловеческое звучание.

«Поэзия славянская» в словацкой литературе 40–60-х гг. не стала тем «увенчанием» развития словесного искусства, о котором мечтал Л. Штур. Не произошло подобного и в других литературах, включая русскую и польскую. Штуровское движение дало нам национальный вариант романтизма — менее индивидуалистический, более оптимистичный и гармоничный. Он вобрал в себя опыт мировой литературы (Данте, Петрарка, Байрон, Пушкин и др.) и плодотворно использовал фольклорные источники.

Примечания

¹ Никольский С. В., Соколов А. Н., Стахеев Б. Ф. Некоторые особенности романтизма в славянских литературах. М., 1958.

² Štúr L'. Dielo. Zv. III. Slovanská l'udová slovesnosť. Bratislava, 1955. S. 37.

³ Štúr L'. O poézii slovanskej. Bratislava, 1987. S. 46.

- 4 Štúr L'. O poézii slovanskej. S. 46.
- 5 Ibid. S. 78.
- 6 Ruská literatúra v slovenskej kultúre v rokoch 1836–1996. Bratislava, 1998. S. 18.
- 7 См., в частности: Pišút M. Janko Král'. Život a dielo. Bratislava, 1957; Pišút M. Romantizmus v slovenskej literatúre. Bratislava, 1974.
- 8 См., например: Tomčík M. Genéza básnických vzťahov medzi A. Sládkovičom a A. S. Puškinom // Tomčík M. Básnické retrospektívy. Bratislava, 1974. S. 41–70.
- 9 Ibid. S. 59.

А. Л. Шемякин
(Москва)

Русская церковь в Сербии (из истории семьи Раевских)

На окраине села Горни Адровац, что на юге Сербии — в Поморавье, почти скрытый за столетними липами, возвышается однокупольный храм, выстроенный в привычном для русского глаза византийском стиле. Посвященный изначально Святой Троице, он, однако, воспринимается сербами иначе. Для всех в округе — это «церковь Бронского» или просто русская церковь...

До сих пор она напоминает потомкам о событиях 125-летней давности, когда в этих местах разворачивались сражения Сербо-турецкой войны, в которой приняло участие и несколько тысяч русских добровольцев. Одно из наиболее кровопролитных произошло как раз здесь, под Горним Адровцем, 20 августа 1876 г. В том бою, выполняя приказ сербского главнокомандующего — генерала М. Г. Черняева, героически погиб отставной полковник русской армии Николай Николаевич Раевский. Смерть настигла его на высоте Голо Брдо, где занимала позиции Пожаревацкая легкая батарея. Фейерверкер Антоние Станоевич вынес тело убитого из-под огня, а командир батареи, артиллерийский поручик Коста Шаманович, дравшийся с Раевским плечом к плечу, сообщил в штаб Черняева печальную весть.

После временного захоронения в монастыре Святого Романа, прах добровольца был перенесен матерью на родину, где в родовой усыпальнице Раевских, в их имении Еразмовка (Чигиринского уезда Киевской губернии), обрел вечный покой. На месте же его гибели, двадцать семь лет спустя, и была возведена «русская церковь». Другое ее название связано с широко распространенной в Сербии версией, что именно он, Николай Раевский — внук легендарного бородинского героя, послужил Льву Толстому прототипом для образа Бронского в романе «Анна Каренина»¹.

Подробности участия Раевского в русском добровольческом движении, равно как и все детали его гибели, хорошо известны — о них писалось немало как в отечественной, так и в сербской литературе². История же «русской церкви» в Горнем Адровце и по сей день содержит немало белых пятен. А между тем в марте 2002 г. исполнилось ровно сто лет со дня ее закладки. Напомнить об этом — цель настоящей статьи. Кроме того, мы намерены проследить в ней историю

самой семьи Раевских, доказавшей всю правоту древней максимы, что «критерий культуры — это отношение к смерти». Представители славного рода, причем отнюдь не самые знаменитые, они заслуживают упоминания и доброго отношения не менее, чем защитник «именной» батареи или его погибший в Сербии внук. Поэтому начнем наш рассказ несколько издалека...

* * *

В первые после военного лихолетья годы место смерти Н. Н. Раевского зарастало травой, как в прямом, так и в переносном смысле. Память о подвиге добровольца была свежа, но где точно он погиб, мало кто мог показать. Не до того было: сожженные и разоренные турками села многострадального Поморавья только-только возрождались из пепла, а население приходило в себя от войны. Лишь в 1887 г. оно было отмечено каменным крестом с надписью «Русский полковник Николай Раевский пал здесь в борьбе с турками 20 августа 1876 г.». Крест этот был возведен тщанием королевы Натальи Обренович (рожденной в России) по просьбе Раевских. А всю практическую работу по его установке выполнил Коста Шаманович, получивший к тому времени чин капитана. Именно ему, как непосредственному участнику событий, поручил это дело военный министр Сербии, полковник Сава Груич. И именно он как бы заново открыл место гибели «Вронского», обозначив его, чем фактически спас от забвения, теперь уже навсегда.

В неопубликованной части архива Раевских сохранилась копия донесения капитана Шамановича министру. «5 августа, — докладывал он по-военному четко, — я обошел поле сражения, находящееся выше села Горњи Адровац, т. е. те позиции, на которых действовала моя батарея 20 августа 1876 г., а затем нашел и само место, где упал русский полковник Николай Раевский, когда пуля поразила его в голову... Земля эта принадлежит Новаку Стефановичу, крестьянину из Горнего Адровца. Я вызвал его и, объяснив все значение этого места, поручил сделать ограждение вокруг него... Крест же по моему заказу был изготовлен в городе Алексинац из твердого камня, на нем вырезана указанная надпись. Все работы я завершил к 11 августа». И наконец: «Перед своим отъездом я обратился к властям Алексинацкого округа с письмом, в котором настоятельно просил их обратить внимание на сохранность памятного знака с тем, чтобы дети или пастухи, вследствие неразумения или случайно, не повредили его. Начальник округа, — с удовлетворением резюмировал офицер, — сразу же отдал нужное распоряжение местным властям»³.

О принятых мерах было немедленно сообщено королеве, и 21 августа она писала Саве Груичу: «От всего сердца благодарю Вас за то, что Вы так быстро исполнили мою просьбу, относительно увековечивания места смерти полковника Раевского. Спешу уведомить его брата ¹⁾ о выполнении данного ему обещания». 25 декабря Ее Величество снова адресовалась к нему: «Я получила письмо от брата Раевского. Он глубоко тронут посланным мною планом...» ⁴⁾.

Давно уже покинули сей мир королева и министр, боевой офицер, так трогательно заботившийся о памяти русского товарища ²⁾, и простой селяк, «оградивший» ее на своей земле. А каменный крест с полустертой временем надписью и поныне стоит на высоте у Горнего Адровца. Но уже не один. Рядом с ним возвышается храм Святой Троицы — «церковь Вронского».

* * *

Идея сооружения храма-памятника на месте гибели Н. Н. Раевского возникла у его матери, Анны Михайловны, в момент пребывания в Белграде, куда она ездила за телом первенца. Но до ее воплощения в жизнь прошло без малого три десятилетия... Сначала все заслонила Русско-турецкая война и опасения за сына младшего, флигель-адъютанта государя, отправившегося на фронт вместе с ним. Да и общий тонус после выпавших потрясений оставлял желать много лучшего. А. М. Раевская была женщина энергичная (оставшись на двадцать четвертом году жизни вдовой ³⁾, она поставила детей на ноги и приумножила фамильное состояние), а потому как-то особенно искренне звучит ее признание в том, что «здоровье и силы в последнее время мне совершенно изменили» ⁵⁾. Видя всю невозможность реализовать свою мысль о постройке церкви в Сербии, она увековечила память о Николае иначе, крайне деликатно и чисто по-матерински, т. е. у себя в душе.

4 июля 1877 г. А. М. Раевская писала вице-председателю Московского славянского комитета И. С. Аксакову: «Я читала в газетах о предположении Московского общества поощрения трудолюбия ос-

¹⁾ Михаил Николаевич Раевский (1841–1893) — младший брат Н. Н. Раевского.

²⁾ Коста Шаманович находился в контакте с семьей Раевских. Помимо цитированной выше копии донесения военному министру, в их архиве сохранилось и его фото с надписью «Константин Шаманович, поручик. Командир батареи в день 20 августа 1876 г.».

³⁾ В январе 1839 г. фрейлинка Анна Михайловна Бороздина вышла замуж за генерал-лейтенанта Николая Николаевича Раевского 2-го (1801–1843) — начальника Черноморской береговой линии, основателя Новоросси́йска и друга А. С. Пушкина.

новать ремесленную школу для дочерей русских воинов, павших в настоящую турецкую войну, и это навело меня на мысль просить названное общество принять в число воспитанниц первого приема трех девочек, дочерей русских добровольцев, павших или тяжело раненых в последнюю сербско-турецкую войну, причем я платила бы назначенные деньги (как мне известно, по 60 рублей в год за каждую воспитанницу) за обучение...» И далее читаем: «Я льщу себя надеждой, что Общество поощрения трудолюбия не откажет мне в моей просьбе», поскольку «девочки, о которых идет речь, такие же русские, как и те дети, о которых заботится Общество. Отцы их сражались за ту же идею — освобождение славян от турецкого ига, и к тому же сражались, не рассчитывая, что кто-либо на родине помнит их, павших в неравной борьбе или изувеченных, и помянет в лице их детей». И наконец: «Кроме только что объясненного мною, я желала бы также содействовать определению в мужские гимназии трех мальчиков, сыновей русских добровольцев, павших или тяжело раненых в сербско-турецкой войне. Следствие этого должно состоять в выдаче каждому из трех мальчиков на его содержание 20 рублей в месяц во все время его обучения в гимназии»⁶.

Должно отметить, что, обращаясь к Аксакову, Анна Михайловна никак не желала придавать своим «скромным предположениям какую-либо гласность», намеренно это оговорив. И даже в сугубо частной переписке, она ни разу не обмолвилась о мотивах, подвигнувших ее на такое решение. Лишь однажды, и то скорее подсознательно, под пером матери, словно водяной знак на бумаге, проглянул образ сына — касаясь выбора учебных заведений для образования детей погибших добровольцев, она писала: «В первом моем письме я указывала только на гимназии, потому что эти заведения не только достигают заданной цели (т. е. возможности „по выходе из них добывать себе хлеб самостоятельным трудом“. — А. Ш.), но также и готовят молодых людей к дальнейшему научному образованию, что во всяком случае бесполезно»⁷. Ей ли этого не знать — в 1862 г. Николай и Михаил закончили Физико-математический факультет Московского университета, выйдя затем в лейб-гвардии Гусарский полк.

И. С. Аксаков горячо откликнулся на просьбу Раевской. Его старанием в Арбатскую ремесленную школу были помещены дочери павших в Сербии фельдфебеля Сергеева и унтер-офицера Дмитриева (Анна Михайловна принципиально не желала ограничивать круг своих пансионеров лишь детьми с «голубой кровью»). С сыновьями же оказалось сложнее — в бумагах Славянского комитета подходящих кандидатур не было. И тогда в целом ряде московских газет

появилось объявление: «Неизвестное лицо вызывается жертвовать по двадцать рублей в месяц на каждого из трех мальчиков, сыновей убитых или тяжелораненых в сербско-турецкой войне 1876 г. русских добровольцев в продолжении воспитания этих сирот в классической гимназии или реальном училище»⁸. Но, увы, на объявление так никто не отозвался. И вдова вновь апеллирует к Аксакову: «Жаль мне, что семейство без вести пропавшего добровольца потеряно из виду. Нельзя ли вызвать мать этого семейства посредством публикации (на мой счет)... Что касается до публикации о мальчиках, то мне казалось бы нелишним повторить ее в „Новом времени“, или другой, не менее распространенной в провинции петербургской газете. Россия велика, и даже с самых отдаленных окраин ее стремились в Сербию жертвы этой несчастной войны»⁹.

В конце концов усилия принесли результат. В январе 1878 г. сын поручика П. Н. Орехова, умершего от ран в сербском городке Парачин, был принят в приют общины «Утоли моя печали» с перспективой поступления в гимназию. Плату за его содержание (90 рублей в год) вносило то самое «неизвестное лицо».

Трудно сказать, как протекала бы дальше благотворительная деятельность А. М. Раевской, но в июле 1878 г. Аксаков, за свою знаменитую речь с критикой российской дипломатии, был выслан из Москвы. Славянский же комитет разогнали. Отлаженная связь прервалась. Однако, что бы там ни было, девочки учились, мальчик готовился в гимназию, не ведая, как и их матери, кто обеспечил им эту возможность. Да и зачем им было это знать. *Ej ex monumentum...*

* * *

А Анну Михайловну не покидала мысль о возведении храма на месте гибели Нико — так его звали в семье. Чувствуя приближение смерти (последовавшей 10 декабря 1883 г.), она просила младшего сына исполнить заветное желание, оставив на это 50 тысяч рублей.

Должно заметить, что Михаил Николаевич всегда с благоговением относился к памяти брата, что вполне разделялось его супругой и детьми. По своей кончине он и упокоится рядом с ним, в Крестовоздвиженской церкви родовой Еразмовки. Но все это произойдет позже. Мы же пока вернемся в роковые семидесятые... Не прошло и года с трагического дня 20 августа, как флигель-адъютант М. Н. Раевский сам отправился на Балканы. Его письма жене с театра Русско-турецкой войны интересны тем, что в них передано восприятие «Вронско-го» людьми в погонах. Они же позволяют уточнить и отношение самого семейства к некоторым весьма известным персонажам. А потому

последуем за ним в Румынию, где летом 1877 г. располагалась Императорская Главная квартира. Здесь, при особе государя, и состоялся Раевский-младший.

Понятно, что находясь в действующей армии, да еще в чисто офицерской среде, Михаил Николаевич не мог не встречаться с однополчанами Н. Н. Раевского. И, по всей видимости, происходило это нередко. 8 августа он писал жене: «Я опять встречаюсь с сослуживцами брата по Сербии... и по Ташкенту...⁴⁾. Все сожалеют и превозносят его»¹⁰⁾. Три месяца спустя, в очередном послании — новые впечатления: «5 ноября утром встал и пошел к генералу Ганецкому, который командует Гренадерским корпусом, просить проводника... Генерал Ганецкий известен вспыльчивостью нрава и резкостью. Он принял меня официально, руки не дал, дал проводника и потом спросил, брат ли я того, кто убит в Сербии. На положительный ответ с чувством протянул мне руку. Оказывается, что он брата несколько знал»¹¹⁾.

Заметим, что война — не место для реверансов, особенно когда речь идет о боевых, а не «паркетных» начальниках. Генерал-лейтенант Иван Степанович Ганецкий был как раз из таких. Командуя своим Гренадерским корпусом, он действовал с отличием под Плевной и Дольним Дубняком, где дрался с Осман-пашой, войска которого пленил 28 ноября, за что ему был пожалован орден Св. Георгия 3-й степени. А потому его жест дорогого стоит...

Теперь из поздней осени возвратимся в самое начало душного румынского лета и заглянем в письмо Раевского от 6 июня. В нем воспроизведен его крайне любопытный разговор с человеком, несомненно, компетентным, почему он и заставляет задуматься. Итак: «В субботу 4 июня я был дежурным, и тут же странным образом приехал князь Милан⁵⁾ в сопровождении Ристича⁶⁾, Хорватовича⁷⁾, Лешанина⁸⁾ и др. Я завтракал рядом с Хорватовичем, который чрезвычайно интересная личность, он много говорил о моем брате, говорил, что, будь он у *него* под командой (выделено в оригинале. — А. Ш.), он не дал бы ему слишком подвергаться и погибнуть. Все были очень любезны...» И далее: «Тотчас после завтрака государь поехал отда-

⁴⁾ В 1870–1874 гг. подполковник Н. Н. Раевский служил в Туркестане, в 7-м линейном батальоне.

⁵⁾ Милан Обренович — сербский князь (1872–1882), король (1882–1889).

⁶⁾ Йован Ристич — сербский политик, занимал пост министра иностранных дел Княжества во время обеих сербо-турецких войн (1876, 1878 гг.).

⁷⁾ Джура Хорватович — сербский военачальник, полковник. Во время войны 1876 г. командовал войсками 4-го корпуса Тимокско-моравской армии.

⁸⁾ Милойко Лешанин — сербский военачальник, полковник. Во время войны 1876 г. командовал Тимокской армией.

вать визит Милану и взял меня с собой в коляску. Дорогой он очень милостиво со мной разговаривал и вообще в течение всего дня был в духе и довольно часто говорил со мной. Милану он вторично меня представил, упоминая о моем брате»¹².

Обращает на себя внимание неожиданный поворот в словах Джуры Хорватовича — толкового сербского командира, может быть, самого талантливого из всех — «он не дал бы ему погибнуть». Не отсюда ли, ознакомившись с подробностями смерти старшего брата, и вывел Михаил Николаевич заключение о косвенной виновности в ней М. Г. Черняева? По крайней мере, можно точно утверждать, что такое мнение в семействе сложилось. Данный факт, кстати, подтвердил и сам Черняев. В черновике его письма М. Н. Раевскому, набросанном в июне 1887 г., помимо всего прочего, читаем: «Вместе с тем, я не могу не воспользоваться этим случаем, чтобы не коснуться и обстоятельств, сопровождавших смерть брата Вашего Николая Николаевича, потому что в бытность свою в 84 г. в Японии, я услышал от А. П. Давыдова, что родные покойного возлагают на меня обвинения в смерти его»¹³. К величайшему сожалению, именно на этом месте черновик обрывается, и мы, видимо, так никогда и не узнаем личную версию генерала. Было ли письмо закончено и отправлено, или, быть может, оно так и осталось недописанным, сказать трудно — оригинала в архиве адресата мы не обнаружили, как ни пытались. Однако расклад и без того ясен.

Ну, а насколько был прав каждый из участников этого «диалога», судить не нам. Мы лишь можем констатировать, что отношения Черняева и Раевского-старшего во время Сербской войны не сложились — командующий предвзято относился к нему, не останавливаясь перед прямыми оскорблениями¹⁴. Кроме того, к характеристике обоих добавим, что, если один любил само *сербское дело*, то другой — больше себя в нем, стремясь «войти в историю, как славянский Вашингтон» (подлинные слова генерала)¹⁵.

И в заключение еще об одном. Как следует из приведенного чуть выше письма Михаила Николаевича, государь при встрече с сербами также не преминул вспомнить о его брате. Казалось бы, обычная любезность, но стоит лишь сопоставить некоторые факты, дабы заключить, что под ней скрывалось подлинное чувство. Известно, что полковник М. Н. Раевский получил флигель-адъютантские вензеля 6 ноября 1876 г. Человек он был открытый и правдивый, весьма объективно относившийся как к себе, так и к другим. В тот же день новоиспеченный свитский офицер телеграфировал теще, княгине С. А. Гагариной: «За заслуги брата и отца назначен флигель-адъютантом»¹⁶.

Нам, право, не хотелось бы, чтобы по прочтении этой части статьи у читателя сложилось впечатление, будто младший брат нашего героя только и делал, что сидел в штабах или дежурил по царским квартирам. Нет, он еще и повоевать успел. Так, за мужество и отвагу, проявленные в деле с турками при занятии Бабадага, ему была вручена золотая сабля с надписью «За храбрость» (25 июля 1877 г.). Любопытно, что в письме супруге об этом упоминается как бы походя...

По возвращении в Россию, М. Н. Раевский продолжил военную карьеру, получив в 1882 г. чин генерал-майора с зачислением по гвардейской кавалерии. Затем занимал должности директора департамента земледелия и сельской промышленности, а также члена совета министра государственных имуществ. Удостоился ордена Св. Владимира 3-го класса и высших степеней Станислава и Анны. В 1891 г. был избран почетным гражданином городка Новохоперска, что в Воронежской губернии...⁹⁾ А параллельно с этим отдавался любимому занятию — разводил в своих крымских имениях фруктовые сады. Его занятия садоводством носили столь профессиональный характер, что он даже подготовил пособие по данному вопросу («Плодовая школа и плодовый сад. Руководство к культуре плодовых деревьев в южной половине России»), выдержавшее *пять* изданий, и со временем стал президентом Российского императорского общества садоводства. Кроме того, Раевский-младший занимался поэзией¹⁰⁾ и собственным домом — в отличие от погибшего холостым Николая, у него было четыре сына и шесть дочерей.

В октябре 1893 г., находясь в Крыму, он вдруг почувствовал себя плохо. Быстро собрался и выехал в Петербург, но до столицы так и не добрался, скончавшись по пути, в Севастополе. Откуда его прах проследовал в Еразмовку, к брату...

* * *

За всеми своими заботами М. Н. Раевский не забывал и о поручении, возложенном на него матерью. Однако сложившаяся тогда в Сербии неблагоприятная политическая обстановка не позволила ему реализовать ее давнюю мечту. Перед смертью он передал семейное обязательство теперь уже своему старшему сыну — Николаю Ми-

⁹⁾ В Новохоперском уезде располагались его обширные, унаследованные от матери, имения — слободы Красненькая и Подосиновка. В Красненькой Анна Михайловна родилась; там она и похоронена, рядом со своим мужем — генерал-лейтенантом Н. Н. Раевским 2-м.

¹⁰⁾ В 1894 г., посмертно, в Петербурге вышли его «Стихотворения».

хайловичу. Но и тот спустя несколько лет (в 1900 г.) умер. И тогда за осуществление завета покойной свекрови взялась вдова Михаила Николаевича — Мария Григорьевна Раевская (урожденная княжна Гагарина). Она-то и довела фамильное дело до благополучного завершения. В немалой степени ей удалось это потому, что отношение официального Белграда к России и русским изменилось тогда в лучшую сторону.

И здесь хотелось бы сделать одно предположение. Все дело в том, что сын М. Н. и М. Г. Раевских умер не естественной смертью, но покончил с собой. И несмотря на то, что в семейных бумагах нет ни малейшего намека на такой конец, в позднейших воспоминаниях знававших молодого лейб-гусара сверстников мы находим конкретные обстоятельства его гибели. Увы, они довольно банальны для блестящей офицерской среды той эпохи. Известный «красный граф» Алексей Игнатъев — родной племянник графа Н. П. Игнатъева и будущий военный агент России в Париже, перешедший после Октября 1917 г. на службу к большевикам, — обронил мимоходом в своих мемуарах, что «талантливый молодой Ника Раевский пустил себе пулю в лоб из-за неуживчивого характера своей любовницы — танцовщицы Императорского балета»¹⁷.

Известно, что отношение к самоубийцам со стороны Церкви всегда было резко отрицательным — она отказывала им в спасении и поминании. Но мать остается матерью. И потому встает вопрос: не были ли активные хлопоты М. Г. Раевской по возведению храма-памятника в Сербии, начавшиеся сразу же после трагической смерти ее первенца, желанием увековечить память *обоих* Николаев Раевских, т. е. не только деверя, но и сына? По-человечески такое желание абсолютно понятно...

Как бы там ни было, работа закипела. В буквальном смысле слова. Уже в феврале 1901 г. Мария Григорьевна начала переговоры с посланником Сербии в Петербурге Стояном Новаковичем об урегулировании формальностей, связанных с постройкой церкви¹¹). Виднейший сербский историк и филолог, иностранный член Российской Академии наук, чьи труды неоднократно переводились на русский язык, Новакович сразу же поддержал начинание невестки Н. Н. Ра-

¹¹) 22 февраля 1901 г. супруга Ст. Новаковича, Елена, писала их сыну Милете Новаковичу: «Недавно мы были с визитом у госпожи Раевской, урожденной княжны Гагариной. Ее деверь, т. е. брат мужа, покойный Раевский — тот, что погиб близ Алексинца во время нашей первой войны с турками в 1876 г. Жена погибшего Раевского (так в тексте. — А. Ш.) завещала построить церковь на том месте, где пал этот достойный герой. О выполнении ее завещания мы и разговаривали» (Архив Србије. Фонд Стојана Новаковића. Бр. 2646. Л. 1–1 об.).

евского, оказав ей всяческую помощь. В самой Сербии за дело принял епископ Нишский Никанор. Летом того же года он посетил Горни Адровац и приобрел там участок земли под будущее строительство. Местные жители с воодушевлением приняли весть о сооружении церкви на месте гибели русского полковника — и четверть века спустя благодарная память адровчан хранила воспоминание о его подвиге.

15 декабря в белградской газете «Дневник» был объявлен конкурс на строительство храма¹⁸. По его итогам, подряд получил итальянский предприниматель Дж. Колларо (J. Collaro). 3 января 1902 г. с ним был подписан контракт, а уже 15-го М. Г. Раевская передала Ст. Новаковичу чек на шестьдесят тысяч франков из завещанной свекровью суммы¹⁹. Как явствует из ее письма давнему другу семьи, горному инженеру Н. Н. Мейеру, она желала закончить постройку непременно к 20 августа²⁰. Однако, находясь в Петербурге, трудно все предусмотреть — различные согласования и утряски требовали времени, и немалого.

Наконец, все приготовления были закончены, и 3 марта 1902 г. при огромном стечении народа состоялась торжественная закладка храма-памятника Н. Н. Раевскому во имя Святой Троицы¹²).

Российский посланник в Белграде Н. В. Чарыков доносил министру иностранных дел, графу В. Н. Ламздорфу об общей атмосфере мероприятия: «Король, правительство, войска и народ приняли в нем участие, придавшее этому частному делу государственное значение, причем с сердечной искренностью были выказаны с сербской стороны любовь и благодарность России в лице русского офицера, пожертвовавшего жизнью для освобождения Сербии»²¹.

Государственный характер торжеств, на что справедливо обратил свое внимание Чарыков, подтверждает и состав гостей, прибывших в Горни Адровац. Его Величество короля Александра Обреновича представлял адъютант, полковник М. Кумрич. В память о *ратном* подвиге Раевского здесь же присутствовал военный министр, подполковник В. Антонич, в сопровождении командиров всех воинских частей, расквартированных в Моравской области. Кроме того, депутаты прислали Сенат и Народная скупщина. От имени Русского клуба из Белграда прибыл его председатель Р. Милошевич. Двух своих членов на праздник отрядил муниципалитет сербской столи-

¹² Посвящение храма, возведенного на месте гибели Н. Н. Раевского, Святой Троице представляется совсем не случайным. При рождении он был крещен в Свято-Троицкой церкви города Керчи, причем его восприемницей (крестной матерью) стала родная тетушка, княгиня Мария Николаевна Волконская — одна из самых известных жен декабристов.

цы. Со стороны местных властей в закладке храма участвовали заместитель начальника Нишского округа, председатель городской управы Ниша и главы восьми сельских общин (волостей)...

Россию представляли первый секретарь императорской Миссии П. Б. Мансуров и военный агент в Сербии, Болгарии и Черногории полковник Е. А. Леонтович. Семью Раевских — второй сын Марии Григорьевны, корнет лейб-гвардии Гусарского полка Михаил Михайлович Раевский и их зять — ротмистр Николай Сергеевич Плаутин.

Руководил всей церемонией владыка Никанор.

Для ее описания вновь прибегнем к помощи дипломатов. «Место кончины Н. Н. Раевского, — сообщал Мансуров, — представляет из себя возвышенность, командующую на значительное расстояние окрестностью. На ней расположена была 20 августа 1876 г. сербская батарея, на которой пал Раевский. Самое место падения его ознаменовано каменным крестом, воздвигнутым в свое время по распоряжению королевы Натальи, согласно просьбе семьи покойного. У означенного креста отслужено было архиереем молебствие с водосвятием. Затем преосвященный Никанор пригласил племянника покойного, корнета Раевского, произвести закладку будущего храма. По совершении закладки, епископ сказал прочувствованное слово, пригласив присутствовавших вознести молитвы свои об упокоении души Н. Н. Раевского, и отслужил панихиду. Во время богослужения произведены были несколько раз залпы из орудий»²².

Последовавшая затем торжественная трапеза неоднократно прерывалась тостами и здравицами, как чисто дипломатическими, так и идущими от сердца. «Речи сербских участников торжества, сопровождавшие вышеозначенные здравицы, — заключал свой отчет П. Б. Мансуров, — отличались большой горячностью и стремлением убедить присутствовавших русских в искренности и непоколебимости чувств сербского народа по отношению к России»²³.

Сербская пресса также не обошла вниманием столь знаменательное событие. Изложение всех комментариев заняло бы слишком много места, а потому обратим внимание только на один материал. 10 марта 1902 г. издававшаяся в городе Пожаревац газета «Новый гражданин» поместила статью «Что рассказывает очевидец о последних мгновениях жизни покойного полковника Николая Раевского»²⁴. Этим очевидцем был не кто иной, как и уже известный нам фейерверкер А. Станоевич, который в момент гибели Раевского вынес его тело из-под огня турок. Ныне крестьянин села Петка, близ Пожареваца, он снова повторил то, что видел и пережил 20 августа 1876 г. Но самым показательным в его рассказе представляется другое, а именно — маленький факт, наглядно иллюстрирующий ту са-

мую «искренность и непоколебимость чувств» сербского народа к России и конкретным ее представителям, о которых так много говорилось на торжествах в Горнем Адровце.

Оказалось, что в свое время Анна Михайловна Раевская послала Станоевичу 100 рублей (примерно 300 динаров по тогдашнему курсу) за спасение тела ее сына. Деньги эти передал ему Коста Шаманович. Так вот, всю эту, немалую по тем временам, сумму он употребил не на собственные нужды, но на устройство колодца в оживленном месте на пути из Пожаревца в село Дубровицу, который и назвал с крестьянской безыскусной трогательностью: «Колодец покойного полковника Николая Раевского — русского, что погиб в 1876 г. в борьбе с турками за освобождение сербства» (перевод дословный)²⁵. Из таких вот мелочей складывалась *память*.

4 марта родственники Н. Н. Раевского были приняты в Белграде королевской четой («чрезвычайно любезно», по словам Чарыкова) и после аудиенции «удержаны к завтраку», вместе со всей русской дипломатической колонией²⁶. Церемония закладки храма-памятника «Вронскому» заканчивалась на высшем уровне...

* * *

1903 год в истории Сербии — это год кровавой драмы. 29 мая группа офицеров-заговощиков физически уничтожила короля Александра Обреновича и королеву Драгу, совсем недавно столь радушно принимавших русских гостей, и возвела на сербский престол нового монарха, Петра Карагеоргиевича.

А церковь Святой Троицы тем временем строилась. К середине лета все основные работы были завершены — в камне воплотился проект русского художника Н. А. Бруни. Дело оставалось за иконами. Их писал в Петербурге тот же мастер. 7 июля владыка Никанор торопил Марию Григорьевну: «С нетерпением жду иконы, так как уже все готово: церковь готова, иконостас готов. Только иконы и все будет. Прошу поспешить с их посылкой»²⁷. С тем же письмом он выслал и счета, в ответ Раевская отправила в Сербию еще два чека — на тридцать одну тысячу восемьсот и семь тысяч франков²⁸. Наконец, 2 августа Бруни закончил свой труд, и неделю спустя пять ящиков с иконами (общим весом 4 пуда 29 фунтов, как записано в сопроводительных документах) были отправлены на станцию Алексинац, откуда их перевезли в Горни Адровац.

К концу месяца они заняли свои места в иконостасе. Теперь все действительно было готово. Изнутри храм блистал свежей росписью. Эскизы фресок для него сделал В. М. Васнецов. Натурно их затем

воспроизвел местный живописец Душан Обренович. Кроме того, на одной из стен (что весьма нехарактерно для православной традиции) располагался портрет самого Н. Н. Раевского в гусарской форме, писанный крупнейшим сербским художником-реалистом, профессором Стеваном Тодоровичем. Характерная деталь — еще в 1867 г. автор портрета был избран почетным вольным общником петербургской Академии художеств²⁹.

Добавим, что недалеко от церкви строители возвели здание школы, также в память Раевского. Это был подарок семьи адровчанам, должный символизировать юность и жизнь вечную, а не только напоминать о смерти.

И вот наступил долгожданный день. 2 сентября 1903 г. состоялось торжественное освящение нового храма. Его внешний облик и эффектное расположение описал в своем донесении состоявший при императорской Миссии в Белграде М. Н. Горяинов: «Храм построен в позднем византийском стиле, с сильно выпуклым, но небольшим куполом. Находясь на возвышенности и будучи окрашенным в белую краску, он еще издали рельефно обрисовывается на фоне окружающей густой зелени»³⁰. На северной стене его установили мраморную плиту с надписью: «Трудом и надзором епископа Нишского господина Никанора, и на средства благородной госпожи Марии Раевской возведен сей святой храм и освящен 2 сентября 1903 г.». До сих пор она радует глаз, сохраняя, несмотря на все перипетии бурного XX в., имена подвижников памяти.

Официальных лиц на сей раз было значительно меньше, чем ровно год назад, что вполне объяснимо — страна находилась в тяжелой политической ситуации. И тем не менее, *государственный* характер торжеств в Горнем Адровце новой династией был сохранен. Монарха на них представлял его адъютант, майор Г. Джурич; правительство — министр просвещения Д. Ружич; армию — штаб Нишской дивизии. От русской колонии присутствовали Горяинов и консул в Нише С. И. Чахотин, а от семейства Раевских — кроме уже известных нам гусарских офицеров Н. С. Плаутина и М. М. Раевского, брат последнего — студент Университета, а в недалеком будущем также лейб-гусар, Петр Михайлович Раевский¹³⁾.

¹³⁾ Присутствие этого племянника Н. Н. Раевского на церемонии освящения Троицкой церкви — факт глубоко символичный. Он родился в 1883 г., т. е. в год смерти бабки, завещавшей возвести храм. И вот, двадцать лет спустя, взрослый внук стоял пред его вратами... И вообще, мы должны быть крайне благодарными Петру Михайловичу Раевскому, поскольку именно он был издателем «Архива Раевских», вышедшего под редакцией Б. Л. Модзалевского. К этому добавим, что П. М. Раевский, так же как его отец и дядя, вышел из Университета (правда, Петербургского) в

И вновь, как при закладке, первую скрипку на церемонии освящения храма играл владыка Никанор. «После торжественной обедни, — сообщал Горяинов, — на которой епископ Никанор провозгласил многолетие государю императору, а потом королю Петру, Его Преосвященство совершил троекратный крестный ход вокруг освященной церкви, причем в это время гремели орудия с соседних холмов». Ну, а далее все шло по привычному сценарию: «В тут же находящейся школе, также построенной на иждивение семьи Раевских, был сервирован для почетных гостей завтрак». Официальных слов, на нем произнесенных, мы касаться не будем, но, как и ранее, обратим внимание на неформальное отношение простых сербов к русским. В качестве примера такового, «особенно выделялась речь местного кмета (главы общины. — А. Ш.), в которой он выразил глубокую благодарность семейству Раевских, не только почтивших память знаменитого родственника, но и облагоденствовавших постройкой церкви и школы местное население»³¹.

Так, спустя двадцать семь лет с момента гибели, завершилась история «Вронского» в Сербии. Его смерть (и физическая, и мифологизированная) стала символом, «закрепившим еще одним звеном цепь, связующую два братских народа», как удачно выразился на приеме у короля Петра корнет М. М. Раевский³². Памятником русскому стал храм, воздвигнутый на сербской земле. А дорога к нему, согласно бытующей в крае легенде, засажена липами из Еразмовки...

* * *

Жизнь тем временем шла своим чередом. «Церкви Вронского» по решению епископа Никанора был придан статус приходской, и в нее потянулись люди из окрестных сел. В марте 1904 г. у храма появился настоятель — отставной военный священник Светислав Жуевич, который отправлял службы, венчал, крестил, отпевал, а также благоустроивал бывшую пустошь, политую кровью.

И сама Мария Григорьевна, выполнив семейный долг, не собиравшись отстраняться от своего детища. В декабре 1903 г. она обратилась в российскую Миссию в Белграде с письмом: «По желанию покойной моей свекрови и моего покойного мужа я выстроила церковь на месте убиения брата моего мужа Н. Н. Раевского. По желанию моей

лейб-гвардии Гусарский полк. В 1908 г. женился на фрейлине императрицы графине Софье Ферзен. В 1913–1914 гг. был церемониймейстером императорского двора. На известном портрете Эрнста Липгарта (1913), он изображен в «бальном» лейб-гусарском мундире. Грудь молодого офицера украшает сербский орден Святого Саввы.

свекрови я на эту постройку ассигновала 50.000 рублей... Очень хотелось бы знать будущность этой церкви, кто ее примет и в чьем ведении она будет, и кому мне вручить оставшиеся деньги — 5600 рублей на ее содержание, которые желательно оставить как капитал, принадлежащий церкви»³³.

Миссия немедленно отреагировала на послание вдовы — остатки завещанных А. М. Раевской средств в сумме пятнадцати тысяч франков были помещены в белградскую «Управу Фондов» (аналог Центрального Банка), причем ежегодные проценты с этого капитала, предназначавшиеся для оперативных нужд церкви, составили 720 франков золотом. Деньги оказались очень кстати, поскольку уже в первый год ей потребовался «косметический» ремонт — буря разбила двенадцать окон и сбросила колокол. Кроме того, благоустройство территории также требовало немалых затрат.

Как видно из специального отчета, посланного С. Жуевичем в Петербург, его работы по налаживанию церковного хозяйства отличались размахом. К концу 1904 г. отец-настоятель выстроил мастерскую, конюшню, хлев, сарай, которые были «сделаны крепко и покрыты кирпичем». Он выкопал колодец, разбил виноградник, засадил все пространство вокруг церкви деревьями, причем «200 штук фруктовых деревьев и 200 штук других, нефруктовых, подарил народ уезда Алексинацкого церкви Раевского»³⁴. Безводная и безлюдная высота, насквозь продуваемая ветрами, на глазах превращалась в цветущий оазис...

Но идиллия продолжалась совсем недолго. Скорые потрясения Мировой войны не обошли стороной и Поморавье. В октябре 1915 г. началось совместное наступление на сербов германских, австро-венгерских и примкнувших к ним болгарских войск. Оно предопределило военный разгром Королевства (сопровождавшийся потрясающим по своему драматизму исходом армии и населения через албанские горы; народ прозвал его «Сербской голгофой»). Область была оккупирована болгарами, которые разграбили русскую церковь... Так она и простояла все три года, что длился «пир победителей», — пустая, с выбитыми стеклами и поврежденной крышей.

В 1918 г. оккупанты были изгнаны из долины Моравы, а население в очередной раз стало залечивать раны. Начался срочный ремонт храма с целью спасти его от полного разрушения. Деньги на это (две тысячи сто динаров) с трудом наскребла российская Миссия, продолжавшая функционировать в Белграде. 30 октября 1919 г. переживший все невзгоды С. Жуевич докладывал новому Нишскому владыке Досифею: «Сообщаю вам, что церковь и церковный дом заново покрыты черепицей, чем защищены от дальнейшего разруше-

ния. Окна закрыты досками, чтобы внутрь не попадал снег...» Увы, только это и удалось сделать, хотя расходы все равно перекрыли полученную сумму. Но старый настоятель и не требовал компенсации. «Я не прошу, чтобы мне возмещали разницу, — писал он. — Считаю своим долгом и самому хоть чем-нибудь помочь, дабы эта русская святыня не превратилась в руину еще на моем веку»³⁵.

В руину храм, конечно, не превратился — не дали, но для возрождения былого великолепия, а равно и возмещения украденного болгарскими церковными имуществами, нужны были деньги. Однако, все попытки найти их успеха не имели. Нищета 20-х гг. пришла на смену относительному предвоенному довольству. Присовокупим к этому и катастрофу, постигшую Россию. На примере русской церкви в Адровце как-то особо пронзительно проявилась ее глубина.

Итак, осенью 1922 г. С. Жуевич обратился в Государственный Ипотечный Банк — бывшую «Управу Фондов» — с просьбой выслать проценты с церковного капитала для давно назревшей реставрации. Банк не обнаружил следов этих денег (вложив в свое время посланную М. Г. Раевской сумму в акции «Управы», российская Миссия хранила их у себя), а не обнаружив, запросил главу Миссии В. Н. Штрэндтмана: «Дабы Управа Фондов могла разъяснить настоятелю ситуацию, просим вас сообщить, известно ли вам что-либо о деньгах или других ценностях, оставленных госпожой Раевской на нужды храма?»³⁶. 31 января 1923 г. последовал ответ: «Российская миссия имеет честь уведомить, что небольшой капитал Раевских для поддержания храма-памятника в Адровце (около 20 000 динар в сербских процентных бумагах) был после отступления из Сербии, осенью 1915 г., отправлен в Петроград в министерство иностранных дел. Судьба этого капитала после большевистского переворота Российской миссии не известна»³⁷.

В апреле того же года епископ Досифей прислал в Миссию доклад С. Жуевича о состоянии храма. Ответное письмо Штрэндтмана открывает весь трагизм положения: «Ознакомившись с присланной Вашим Преосвященством бумагой протоиерея Жуевича относительно состояния церкви Раевских в Горнем Адровце... я должен отметить, что, к великому сожалению, в настоящее время ни Миссия, ни члены семьи Раевских не в состоянии прийти на помощь в смысле дачи средств на ремонт и обновление ограбленного болгарскими храмом. Этой зимой б. Управа Фондов обращалась в Миссию со справкой о капитале Раевских на поддержание Адровского храма; мы ответили, что после отступления из Сербии, осенью 1915 г., относящиеся к этому делу бумаги и остаток капитала Раевских были отвезены в Петербург. Теперь, конечно, судьба их не может быть выяснена. Поэто-

му, дорогой и многоуважаемый владыко, я очень прошу Вас не отказать в затратах Ваших как по исходатайствованию присужденного вознаграждения за военные убытки... так и по снабжению храма необходимыми церковными предметами»³⁸.

И, судя по всему, Сербская Православная Церковь, взявши храм в Горнем Адровце под свою опеку, со временем привела его в порядок. По крайней мере, он действовал, службы продолжались, и каждый год 2 сентября (т. е. 20 августа по старому стилю) совершались торжественные богослужения в память Н. Н. Раевского. Люди на них шли и ехали¹⁴), а значит — дорога к храму не заросла, несмотря на все потрясения.

Увы, она зарастет позднее, после того, как в 1945 г. к власти в Югославии придут коммунисты во главе с Иосипом Броз-Тито. Их руководящая доктрина «Братства и единства» подразумевала создание своего рода духовного противовеса православию, исторически составлявшему главный стержень сербского национального сознания. В многоконфессиональной стране проводилась выражено асимметричная политика — строительство православных церквей, к примеру, было крайне затруднено, возведению же костелов никто не препятствовал. Если к этому добавить известный советско-югославский конфликт 1948–1953 гг., когда в Белграде предавалось анафеме все русское и советское (с точностью до наоборот ситуация развивалась и в СССР), то становится легко объяснимой печальная судьба «храма Вронского». Какой Раевский, какая русская церковь?.. Священники были разогнаны, а местное руководство занялось атеистическим воспитанием масс. Памятник был заброшен (хорошо, хоть не взорван). Многим казалось, что навсегда...

* * *

В последние годы, однако, ситуация меняется к лучшему — историческая память народа, деформированная былым нигилизмом властей, начала пробуждаться. Вот и нынешняя судьба «церкви Раевского-Вронского» представляется нам пусть малой, но значимой вехой на этом очистительном пути возвращения к самим себе.

Дабы не быть голословными, приведем ряд характерных выдержек из современной сербской прессы. Так, еще в начале августа 1992 г.

¹⁴) 1 сентября 1921 г. В. Н. Штрэндтман писал управляющему югославскими государственными железными дорогами Б. Вуковичу: «Считаю своим приятным долгом выразить Вам самую теплую благодарность за Вашу любезность в связи с поездкой в Алексинац на панихиду по моему покойному соотечественнику полковнику Раевскому» (Государственный Архив Российской Федерации. Ф. 5942. Оп. 4. Д. 14. Л. 12).

«Православие» сообщало: «Церковь Святой Троицы в Горнем Адровце давно заброшена и запущена. Врата закрыты на ключ, который находится где-то в Алексинце, где точно — не знает никто. А ведь „под ключом“ в этой церкви скрыты страницы нашей истории, культурное наследие, память о Раевском и его боевых товарищах из России и Сербии. Недогоревшие свечи возле храма свидетельствуют, что есть еще люди, которые помнят героя войны, а также Вронского из „Анны Карениной“, чьим прототипом и был Раевский...»³⁹.

Но постепенно приходили иные времена, и 12 июня 1996 г. столичная «Политика» писала: «После долгих проволочек началась, наконец, реставрация храма-памятника Св. Троицы в Горнем Адровце... Как только будет восстановлено находящееся рядом с ним здание, в нем разместится библиотека, где должны быть собраны все сочинения русских авторов, в каковых упоминается о полковнике Раевском. Здесь же будут храниться и книги на других языках. В этом процессе будет участвовать и Московская Патриархия, которая проявила особый интерес к реставрации церкви в Горнем Адровце»⁴⁰.

А теперь процитируем «Голос» от 6 ноября 1998 г.: «30 октября церковь Троицы в селе Горни Адровац провозглашена метохом (т.е. филиальным приходом. — А.Ш.) монастыря Святого Романа. Освещение храма и святую литургию по этому поводу соборно совершило сербское и русское духовенство во главе с владыкой Нишским Иринеем. От имени Русской Православной Церкви в чинодействии участвовал архимандрит Елисей... „В этом храме духовной культуры последняя служба прошла в далекие сороковые годы, — отметил владыка Иринеи. — Основание метоха имеет своей целью его дальнейшее перерастание в монастырь, который будет достойно хранить воспоминания о совместной борьбе и славянской солидарности, много раз проявленной русскими и сербами...“ В метох уже прибыла первая монахиня, а один из местных жителей предоставил дом для нужд будущего сестринства»⁴¹.

В пустой и размоленный храм, как видим, снова вернулись люди, а значит — к народу возвращается память. История продолжается, и мы еще прочтем ее новые главы...

Примечания

- ¹ Эту версию мы считаем вполне состоятельной, исследовав ее в специальной брошюре, которая готовится к выходу в московском издательстве «Индрик».
- ² См., например: Корнилов Ю.Э. Как погиб граф Вронский. М., 1975. С. 26–27; Петров А. Добровольцы // Родина. 1998. № 5–6. С. 105–106; Шемякин А., Югович М. Смерть «графа Вронского» // Родина. 2001. № 1–2. С. 126–128;

Борђевић В. Српско-турски рат. Београд, 1907. С. 341–350; *Отачић П., Скоко С.* Српско-турски ратови. 1876–1878. Београд, 1981. С. 115, 132; *Поточан Б. П. И. Чајковски и Н. Н. Рајевски уз Моравско ратиште 1876 //* Од Делиграда до Делиграда. 1806–1876. Београд, 1997. С. 271–277.

3 Отдел рукописей Института Русской Литературы РАН – Пушкинского Дома (далее – ОР ИРЛИ). Ф. 253. Оп. 1. Д. 620. Л. 51–51 об.

4 Писма краљице Наталије Обреновић. Превела с француског и приредила И. Хаџи-Поповић. Београд, 1996. С. 40–41.

5 Рукописное отделение Российской Национальной Библиотеки. Ф. 14. Оп. 1. Д. 415. Л. 1 об.

6 Там же. Л. 1–1 об.

7 Там же. Л. 5.

8 Там же. Л. 29.

9 Там же. Л. 30.

10 ОР ИРЛИ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 719. Л. 54.

11 Там же. Л. 75.

12 Там же. Л. 18.

13 Отдел письменных источников Государственного Исторического Музея. Ф. 208. Оп. 1. Д. 37. Л. 14.

14 *Борђевић В.* Српско-турски рат... С. 204–205; *Шемякин А., Югович М.* Смерть «графа Вронского»... С. 127–128.

15 См.: *Хвостов А. Н.* Русские и сербы в войну 1876 г. за независимость славян. Письма. СПб., 1877. С. 27.

16 Архив Раевских. Пг., 1915. Т. V. С. 673.

17 *Игнатъев А. А.* Пятьдесят лет в строю. Новосибирск, 1959. Кн. 1. С. 141.

18 Дневник. 15 децембар 1901 г. Бр. 227.

19 ОР ИРЛИ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 620. Л. 18.

20 Там же. Л. 11.

21 Архив внешней политики Российской империи (далее – АВПРИ). Ф. Политархив. Д. 495 (1902 г.). Л. 165 об.

22 Там же. Л. 166 об.–167.

23 Там же. Л. 167.

24 Шта прича очевидац о смрти и последним тренуцима пок. пуковника Николе Рајевског // Нови грађанин. 10 март 1902. Бр. 20.

25 См. и собственноручное письмо А. Станоевича семье Раевских от 27 марта 1902 г. (ОР ИРЛИ. Ф. 253. Д. 620. Л. 38).

26 АВПРИ. Ф. Политархив. Д. 495 (1902 г.). Л. 165 об.

27 ОР ИРЛИ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 620. Л. 69.

28 Там же. Л. 71.

29 См.: *Кондаков С. Н.* Юбилейный справочник Императорской Академии художеств. 1764–1914. СПб., 1914. Т. 1 (Часть историческая). С. 322.

30 АВПРИ. Ф. Политархив. Д. 499 (1903 г.). Л. 166–166 об.

31 АВПРИ. Ф. Политархив. Д. 499 (1903 г.). Л. 166 об.

32 Там же. Л. 165 об.

33 ОР ИРЛИ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 620. Л. 82, 83 об. Данный пассаж из письма М. Г. Раевской принципиально важен, поскольку снимает все вопросы относительно того, *кто* завещал возвести церковь, и *кто* в конце концов ее построил; *сколько денег* было отпущено на строительство, и *какова судьба* оставшихся после него сумм. Мы обращаем особое внимание на все эти нюансы в связи с тем, что в исторической литературе вокруг них царит настоящий разнобой — *мифы* буквально заполняют работы российских и сербских авторов. Так, Ю. Э. Корнилов утверждает: «Полковник Раевский похоронен... в древнем монастыре святого Романа. Впоследствии, в 1900 г., тетка Раевского обратилась к епископу города Ниша Никандру с ходатайством о строительстве на месте гибели ее племянника церкви. Разрешение было получено. Мария Раевская, как свидетельствуют документы, прислала епископу „300 тысяч рублей золотом и два сундука с чертежами, планами и картами“. У крестьян было откуплено 30 гектаров земли, и работа закипела» (*Корнилов Ю. Э.* Как погиб граф Вронский... С. 28). По прошествии двух десятков лет ту же версию повторил В. И. Сафронов (см.: *Сафронов В. И.* Н. Раевский как прототип графа Вронского — героя романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина» // *Од Делиграда до Делиграда...* С. 252). И, наконец, последняя по времени точка зрения А. А. Петрова: «В 1902 г. мать Раевского (автор всерьез полагает, что это была „Мария Раевская (урожденная Гагарина)“... — *А. Ш.*) решила на том месте, где погиб ее сын, выстроить церковь, для чего переслала в Сербию 300 тысяч рублей и все необходимые проекты» (*Петров А.* Добровольцы... С. 106). Сербские же коллеги, в вопросе о финансовом обеспечении постройки храма, отдают предпочтение другой легенде. «Графиня Раевская, — читаем у Будимира Поточана, — передала владыке Нишскому 3000 дукатов для возведения обоих объектов (церкви и школы. — *А. Ш.*). Однако по завершении работ оказалось, что был истрачен только каждый третий дукат. Оставшиеся деньги — целых 2000 дукатов, согласно легенде, владыка возвратил графине Раевской» (*Поточан Б.* П. И. Чајковски и Н. Н. Рајевски уз Моравско ратиште 1876... С. 279). И Слободан Бранкович разделяет тот же подход, несколько произвольно, правда, переводя австрийские дукаты в русские рубли: «На строительство церкви было израсходовано 10 тысяч рублей, после чего епископ Нишский возвратил оставшиеся 2000 дукатов семье Раевских» (*Бранкович С.* Независност слободљубивих. Београд, 1998. С. 335). Нет смысла комментировать каждую неточность в указанных сочинениях, их слишком много. Представленный выше материал, основанный на *аутентичных источниках*, позволил нам реконструировать подлинную историю строительства «церкви Вронского».

-
- 34 ОР ИРЛИ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 620. Л. 116–118 об.
- 35 Государственный Архив Российской Федерации. Ф. 5942. Оп. 4. Д. 14. Л. 10.
- 36 Там же. Л. 3.
- 37 Там же. Л. 16.
- 38 Там же. Л. 15.
- 39 *Стојковић С.* Црква Свете Тројице у Горњем Адровцу // Православље. 1–15 август 1992.
- 40 Рестаурација цркве Вронског // Политика. 12 јун 1996.
- 41 *Јовановић Љ.* Храм братске слоге // Глас. 6 новембар 1998.

Т. И. Чепелевская
(Москва)

**А. В. Амфитеатров и его хроника «горячих точек»
конца XIX — начала XX в.
(«В моих скитаниях.
Балканские впечатления», 1903 г.)**

С Калужской землей связаны имена многих российских писателей и общественных деятелей. Для одних это место их рождения (К. Леонтьев, Петр Киреевский, А. В. Амфитеатров), для других она была местом заключения (протопоп Аввакум был заключен в Пафнутьев монастырь) или добровольного уединения (Сумароков в д. Сивцево). По делам службы, в качестве ревизора инкогнито был в Калуге Г. Р. Державин в связи с десятками жалоб на злоупотребления властью губернатора Лопухина. С Калужским краем связаны имена как писателей известных, таких, как А. С. Пушкин, В. А. Жуковский, Г. С. Батеньков, Н. В. Гоголь, Б. К. Зайцев, так и менее известных — автора песни «Выйду я на реченьку» Ю. А. Нелединско-Мелецкого, поэта Василия Ивановича Красова и многих других¹.

В центре нашего внимания — жизнь и творчество Александра Валентиновича Амфитеатрова, писателя, публициста, литературного и театрального критика, драматурга, автора сатирических стихов. Он родился 14 декабря 1862 г. в Калуге в семье протоиерея Валентина Николаевича Амфитеатрова, впоследствии настоятеля Архангельского собора в Москве, известного проповедника и автора трудов по ветхозаветной истории. В родословной А. В. Амфитеатрова немало имен, внесших вклад в русскую духовную культуру: Филарет — митрополит Киевский, Антоний — архиепископ Казанский, профессора Киевской и Вифанской духовных академий, С. Е. Раич — переводчик Тассо и Ариосто. Со стороны матери А. В. Амфитеатров приходился племянником профессору политической экономии Московского университета А. И. Чупрову (ему писатель посвятил роман «Восьмидесятники»).

Вскоре после рождения А. В. Амфитеатрова семья переезжает в Москву. Здесь, после окончания 6-й гимназии, он поступает в Московский университет на юридический факультет, который заканчивает в 1885 г. Уже в студенческие годы Амфитеатров сотрудничает в журнале «Будильник» (под разными псевдонимами: «Амфи» и др.), где знакомится с А. П. Чеховым. Однако сближение с московскими литераторами не помешало юноше сделать поначалу неожиданный

профессиональный выбор. Он решает посвятить себя оперной карьере: сначала в качестве ученика классов пения, а затем уезжает в Италию для совершенствования вокального мастерства. В течение двух сезонов Амфитеатров выступал на оперных сценах Тифлиса и Казани. Однако музыка не стала его судьбой.

С конца 1880-х гг. он полностью отдается литературной работе. В 1892 г. молодой человек возвращается в Москву и начинает работать театральным обозревателем в газете «Новое время», и фельетоны воскресной рубрики «Москва. Типы и картинки», подписанные «Old gentleman», пользуются неизменным читательским успехом.

В 1897 г. в качестве корреспондента он едет в Польшу. Эта поездка сильно повлияла на взгляды писателя, поколебала, по собственному признанию, его доверие к «охранительству и национализму». В 1899 г. Амфитеатров переживает период «мучительного нравственного перелома». Вместе с В. М. Дорошевичем (знакомым по работе в «Будильнике») он приступает к изданию собственного печатного органа — радикальной газеты «Россия». Но в начале 1902 г. газета подвергается репрессиям за фельетон Амфитеатрова «Господа Обмановы» (1902 г., 13 января) — острый памфлет на царствующий дом. Автор фельетона был выслан в Минусинск, но в 1903 г. его переводят в Вологду, учитывая заслуги отца. В ссылке он напряженно работает: создает цикл очерков «Сибирские этюды», высоко оцененные критиками. Именно в годы первой ссылки литература становится его жизнью. В 1903 г. ему разрешают поселиться под Петербургом, и он сразу включается в журналистскую деятельность, своими статьями и фельетонами способствуя успеху газеты «Русь». Однако за очередную острую статью в защиту студентов Горного института, обвиненных в прояпонских настроениях, Амфитеатров вновь выслан в Вологду. Здесь он продолжает работать над статьей о предпринятом С. А. Венгеровым издании сочинений Шекспира, ведет активную переписку с деятелями русской культуры.

Именно в этот период он осуществляет новый проект — собирает воедино статьи, очерки, материалы, написанные им во время поездок в страны Балканского полуострова (1894–1901), в сборник «В моих скитаниях. Балканские впечатления» (СПб., издание И. В. Райской, 1903). Объясняя необходимость этого издания для будущих исследователей эпохи, Александр Валентинович писал: «Включенные в эту книжку путешествий рассказы о свиданиях моих с главами балканских государств я считаю не лишним сохранить в отдельном издании от забвения на старых газетных листах»².

Действительно, в книгу вошли подробные описания его бесед в качестве корреспондента петербургских газет с князем Фердинан-

дом Болгарским (1894 г. и 1896 г.), с сербским королем Александром Обреновичем в апреле 1901 г. При этом Амфитеатров пытается дать развернутую характеристику этим историческим деятелям, что делает его тексты крайне интересными для современного читателя. Так, запись аудиенции с Александром Обреновичем, длившейся более 40 минут (она вошла в книгу как Приложение 2), после трагической гибели Александра Сербского (как его называли в то время в официальных кругах России) перепечатали многие русские газеты. Амфитеатров дает не только политический портрет Александра (приводя его высказывания по поводу принятия новой конституции и «поворота к русофильско-национальной политике»), но и его физический и психологический портрет, тем самым снимая налет парадности и официоза с фигуры молодого балканского лидера.

Текст разговоров журналиста с Фердинандом Болгарским также «был неоднократно цитирован в софийском Народном собрании как наиболее откровенное изложение первоначальной политической программы князя; его приводили и органы болгарской печати»³. Весьма интересные сведения дает Амфитеатров в Приложении 1, где более подробно раскрывает содержание бесед с Фердинандом, дополняя текст отступлениями, содержащими анализ общественно-политической ситуации в Болгарии, приводя высказывания Фердинанда во время церемонии в феврале 1896 г. по случаю восстановления дипломатических, торговых и общественно-культурных отношений между Россией и Болгарией.

«От меня требовали и ждали, — пишет журналист, — простого рассказа, кто из политических деятелей что творит в Болгарии, требовали впечатлений совершенно объективных, способных явиться твердым и незаподозренным материалом для суждения по ним о чувствах болгарского народа и правительства. Эту задачу я и старался выполнить и, кажется, *небезуспешно и бесполезно* (выделено нами. — Т. Ч.)»⁴. Отмечая сложность стоящей перед ним проблемы, Амфитеатров настаивает на такой, как он пишет, «нескромной» оценке своего труда, так как в результате победили его взгляды, «а не взгляды венских русофобов, российских шовинистов, сознательных и бессознательных врагов славянского единства»⁵.

Помимо статей «У румын — за Дунаем», «Софийские впечатления 1901 г.», «Белград и король Александр», «Черногорский Орел», в первую часть книги «В моих скитаниях» вошли очерки «Афинские дни», «Константинополь», «Корфу», основанные на личных впечатлениях Амфитеатрова.

Вторую часть книги 1903 г. составили очерки, объединенные общим названием «Страна раздора. Балканские впечатления»: «В ма-

кедонской глуши», «Салоники», «За Шаром», «На славянской Адриатике», «Повелитель правоверных», «Петко Каравелов». В Приложение вошли объемные работы: «Данные славянского расселения», «Замечания о македонском освободительном движении» и даже фельетон «Почтовый скандал» — о повсеместной практике перлюстрации почтовых отправок⁶.

Мысли о России, ее месте и роли в жизни народов, и в первую очередь славянских народов Балканского полуострова, пронизывают всю книгу, но в некоторых главах тема России становится доминирующей. Так, в главе «Черногорский Орел» писатель приводит пространные высказывания черногорского князя Николая Негоша, сделанные во время их встречи в 1901 г.: «Россия — все для нас, славян, — сказал он голосом теплым, проникновенным. — Мы — дети России. Если бы когда-либо что-либо противорусское случилось в моем государстве, я подумал бы: пришли последние времена — дети бьют родную мать. Пересчитать все нравственные благодеяния, оказанные нам Россией, невозможно. А — еще мало ли делает нам она и материальных услуг и поддержек!.. Россия — моя величайшая любовь, которую понесу я в душе моей до самого конца моей жизни. И я счастлив тем, что знаю: не один я так думаю в Черногории! — со мною одинаково мыслит весь народ...» (I, с. 108). Далее в разговоре, стремясь пояснить патетический характер своего признания, собеседник Амфитеатрова добавляет: «...Вот уже третье столетие, как народ наш — весь, целою массою, точно магнитная стрелка в компасе, — обращен взорами на русский север. Это не „направление“, а инстинктивное чувство, — его нельзя ни заглушить, ни купить. Бывали периоды, когда русские как будто забывали про нас, не до нас им было, и нам в периоды эти приходилось очень туго, — однако преданность наша России и тогда не гасла, не уменьшалась ни на юту. Мы продолжали обожать Россию и верить в нее, вопреки ей самой... Разве мало соблазнов пережили мы, разве мало сулили нам денег, выгод, земель, — только бы мы отступились от России?.. Мы убеждены, все до единого, что в день, когда Черногория потеряет любовь России или сама пойдет против ее целей и желаний, она уже перестанет существовать морально, а за концом моральным недолго ждать и политического...» (I, с. 107). Так, в терминах родства (мать — дети), опираясь на опыт вековой истории, оценивает взаимоотношения двух славянских народов начала XX в. князь Николай. В его речи, безусловно, достаточно атрибутики официальных интервью. И вместе с тем, опытный журналист и писатель, Амфитеатров, без сомнения, сумел отличить парадную риторику от искренних убеждений политика, выступающего на защиту интересов своего народа. Примеча-

тельно, что в продолжении разговора собеседник Амфитеатрова переходит на другой уровень анализа, выступая в защиту общеславянских национальных интересов и рассматривает их в рамках оппозиции «свой — чужой». При этом в качестве второго члена оппозиции у него выступает Европа, европейское. «Кто уводит славян от России, — горячо повторил он, — тот либо сам не понимает, что он делает, либо сознательно стремится уничтожить их расовую физиономию, индивидуальность, хочет переделать их из резко определенных и самобытных национальностей в безразличную, нейтральную, международную массу европейцев не европейцев, а так... европейского облика» (I, с. 111).

Из приводимых Амфитеатовым высказываний разных людей, с которыми он встречается, складывается, как мозаика, удивительно интересная дискуссия по проблемам славянства, к которым не остается равнодушным практически ни один из его случайных собеседников. Например, в главе «На славянской Адриатике» писатель передает свой разговор в Дубровнике (Рагузе) с полковником австрийской армии. Тот, рассуждая о роли Черногории, «за спиной которой стоит Россия», видит в ней не только «...край старинных ускоков — гордый, своеобразный, непоклонная голова» (II, с. 132), но и своеобразный символ, маяк, «по которому здешние славяне знают, что существует где-то далеко великая страна, которая блюдет славянские интересы и защищает верных ей славян» (II, с. 135).

Возвращаясь к общей характеристике книги А. В. Амфитеатрова, хотелось бы обратить внимание на весьма интересные, разбросанные по всему тексту портреты как известных людей, так и случайных попутчиков русского корреспондента. Иногда такие зарисовки становятся своеобразными подступами к описанию национального типа, характера. Наиболее яркие описания он дает черногорцам («Черногорский Орел»), албанцам («За Шаром»), македонцам («В македонской глуши»). При этом автор старается вскрыть исторические причины развития определенных черт национального характера. Например, утверждая, что «арнауты всюду разбойники и своевольцы» («За Шаром»), Амфитеатров поднимает вопрос о влияющей на жизнь албанского мужского населения традиции кровной мести, практически изолирующей мужчин от нормальной жизни и заставляющей их уходить на заработки в другие земли или становиться разбойниками. Не менее интересны и попытки писателя провести определенные параллели. Так, в уже упоминавшейся главе «Черногорский Орел» он сравнивает стариков черногорцев с гоголевскими казаками: «Старики в Черногории вообще внушительны и красивы; от них веет гетманщиною, Запорожьем, старою славянскою свободою. Глядя, как важно

выступают по улицам Цетинья эти огромные старцы, с серебряными головами и сивыми усами по самые плечи, с бронзовыми лицами, опаленными порохом, изрубленными в давних боях, как величаво и живописно драпируются они в свои струки — то и дело так и хочется воскликнуть из „Тараса Бульбы“ — „Эка пышная фигура!“» (I, с. 103).

Говоря о македонцах — «чудные работники, трезвые, умелые держаться за копейку скопидомы», — Амфитеатров называет их малороссами Балканского полуострова (II, с. 14). Весьма интересными, проецируемыми к современной ситуации в Косово, нам кажутся и размышления автора о роли миграционных процессов в истории славянского населения Старой Сербии (историческое название Косова), которое после поражения в Косовской битве 1389 г. начало вытесняться мусульманскими переселенцами. При этом Амфитеатров проводит параллели с миграционными процессами в России, в частности, говорит о переселенцах из Боснии в Сибирь.

Во второй части книги Амфитеатрова можно с уверенностью выделить две ведущие темы: «македонский вопрос» и современную ситуацию в Старой Сербии, т. е. в Косово. Писатель пытается вскрыть не только политические, экономические, но и историко-культурные тенденции развития ситуации в этих, по его убеждению, «горячих точках» Балкан, да и всей Европы. Наряду с этим много внимания он уделяет и вопросам религии и религиозной пропаганды, а также образования и просвещения. В своих рассуждениях он во многом опирается на мнения современных ученых, как русских, так и западных (Буэ, Макензи), на позиции русских консулов (А. А. Ростковского, Н. А. Илларионова, В. Ф. Машкова и др.). Не менее значимыми для него были высказывания торговых агентов и представителей духовенства, работающих в Турции, Болгарии, Сербии, Греции, с которыми он встречался на длинных балканских дорогах. Его живые и подробные описания подобных встреч помогают воссоздать облик и характер людей, работающих в этих сложных условиях.

Так, в статье «За Шаром» писатель дает портрет одного из таких представителей — русского консула А. А. Ростковского⁷, человека «еще молодого, в высшей степени порядочного, умного, сдержанного, образованного» (II, с. 113), который, рискуя своей жизнью, отправляется через перевал в г. Элбассану разобраться в сложившейся ситуации: там группа христиан православного вероисповедания из племени шпариотов вдруг решила в полном составе стать униатами. Молодой консул с честью справляется с поставленной задачей. Следует отметить, что Амфитеатров делает интересные выводы о работе русских консулов и представителей, опираясь не только на личные встречи. «Ознакомившись с архивами нескольких наших

консульств, — пишет он в уже упоминавшейся статье „За Шаром“, — я был поражен тою массою литературно-критической работы, к которой обязан русский консул, каждое донесение его в посольство есть одновременно и фактическая, подробная, проверенная корреспонденция „с места“, и обстоятельная передовая статья по поводу корреспонденции» (II, с. 112–113). Описывая далее практику оседания подобных материалов в Константинополе и в Петербурге (куда попадают дубликаты донесений), Амфитеатров с горечью восклицает: «Архивы нашего министерства иностранных дел полны драгоценнейшим этнографическим и политико-историческим материалом из консульских донесений, слежавшимся и пропадающим в недрах дипломатико-бюрократических бесцельно, бесплодно и безвыходно» (II, с. 113). В этом замечании и высокая оценка труда многих и многих русских представителей на Балканах, и обращение к современникам — не упустить драгоценнейших свидетельств времени. А кроме того — вспомнить тех безвестных людей, которые, подобно тому, как 30 лет до них русские добровольцы, отправились на Балканы, чтобы своим трудом и способностями служить Российскому государству и делу славянской общности.

Итак, развернутые комментарии к освещаемым журналистом событиям, рассуждения по разным вопросам балканской политики и жизни разных народов Балканского полуострова позволяют воссоздать и образ самого автора — сильного, смелого человека (в какой-то мере, его можно сравнить с журналистами сегодняшнего дня, работающими в «горячих точках»), а также умного и думающего исследователя общественных процессов современной ему эпохи.

Жизнь А. В. Амфитеатрова в предреволюционные и послереволюционные годы была сложной, а порой и трагичной. В 1905 г. он получает разрешение уехать за границу. Его первая эмиграция длилась более 10 лет. Он переезжает в Париж. Здесь читает курс истории Древнего Рима, курс лекций о роли женщин в общественном движении России в Высшей русской школе общественных наук. Также создает независимое издание — журнал «Красное знамя», которое придерживается левой ориентации, хотя А. В. Амфитеатров всегда подчеркивал свою беспартийность⁸. В 1909 г. как корреспондент петербургских периодических изданий: «Наша газета», «Киевская мысль» и «Одесские новости» — Амфитеатров вновь уезжает на Балканский полуостров. Результатом его длительной командировки становится появление в 1912 г. в Москве книги очерков и материалов с выразительным названием «Славянское горе».

В 1916 г. Амфитеатров возвратился в Россию из Италии, где в начале Первой мировой войны был корреспондентом газеты «Русское

слово». Февральская революция 1917 г. спасла его от ссылки в Иркутск за публикацию в «Русской Воле» «Этюдов», содержащих критику в адрес министра внутренних дел А. Д. Протопопова. Октябрьскую революцию он не принял: об этом красноречиво свидетельствуют дошедшие до нас высказывания и письма⁹ — переписка с А. М. Горьким¹⁰, Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус¹¹, Б. В. Савиновым¹² и др. 23 августа 1921 г. он буквально убегает за границу (переплывает вместе с многочисленной семьей на лодке через Финский залив). После непродолжительного пребывания в Гельсингфорсе, Берлине и Праге, семья обосновывается в Италии в Леванто, на берегу Генуэзского залива, где писатель умирает 26 февраля 1938 г.

Здесь в Италии Амфитеатров отметил полувековой юбилей своей писательской деятельности. В статье, посвященной этому событию, И. С. Шмелев писал: «Он романист и публицист, и историк, и драматург, и лингвист, и этнограф, и историк искусства и литературы нашей и мировой, — он энциклопедист-писатель, он русский писатель широкого размаха, большой писатель, неумный русский талант — характер, тратящий порой без меры»¹³. К этому хотелось бы добавить: и журналист, мыслитель, внесший свой вклад в отечественную славистику.

А. В. Михайлов в одной из своих работ так определяет задачи современных исследователей: «...в истории культуры самое важное и существенное, на что надо обращать внимание, — это самоистолкование культуры. Не наше толкование ее, а самоистолкование ее»¹⁴. Думаю, что книги А. В. Амфитеатрова о Балканах дают прекрасный материал: живой, поданный непредвзято — для подобного самоистолкования культуры, как нашей, российской, так и культуры разных народов Балканского полуострова в сложную эпоху рубежа XIX–XX вв.

Примечания

- 1 См. об этом: *Питиримов С.* Подвиг любви. Литературно-краеведческие очерки. Тула, 1991.
- 2 *Амфитеатров А. В.* В моих скитаниях. Балканские впечатления. СПб., 1903. С. X.
- 3 Там же.
- 4 Там же. С. 225.
- 5 Там же.
- 6 Далее в тексте ссылки на издание даются в скобках с указанием части (римскими цифрами) и страницы (арабскими цифрами) издания.
- 7 Александр Аркадьевич Ростковский (1860–1903), российский императорский консул в Битоли/Монастыре (ныне г. Битола в Республике Македонии), погиб при исполнении служебного долга 26 июля 1903 г.

Спустя 10 лет, в июле 1913 г., в Битоли (располагавшейся в т. н. Вардарской Македонии, отошедшей в результате Второй Балканской войны к Сербии) был установлен памятник на месте гибели А. А. Ростковского — большой крест. Как сообщалось в телеграмме с места события, это было сделано «для выражения признательности русскому народу за вековое покровительство сербам и вообще христианам и в воздаяние священного долга памяти русского мученика Ростковского, бывшего здесь консулом и убитого за содействие освобождению этой страны...» — *Голос Москвы*. М., 1913. 28 июля.

- 8 В нем сотрудничали А. И. Куприн, Д. Я. Айзман, К. Д. Бальмонт, М. Волошин, активную роль играл А. М. Горький.
- 9 Так, осенью 1921 г., вскоре после бегства за границу, А. В. Амфитеатров пишет открытое письмо В. И. Ленину, которое было опубликовано в ревельской газете «Последние известия» и сохранилось во фрагментах в машинописи в одном из русских архивов Амфитеатрова. В нем, все еще находясь под сильным напряжением после своего отъезда и всего того, что ему предшествовало, писатель сообщал: «Мне удалось, пользуясь утренним туманом и нерадивостью Ваших патрулей», покинуть «пределы Вашей Империи, которая когда-то называлась моим отечеством...» — *Бродская Г.* «Окаянные годы» Амфитеатровых... // *Культура*. М., 1995. 18 ноября. С. 5.
- 10 См.: *Литературное наследие*. М., 1988. Т. 94.
- 11 *Звезда*. 1995. № 7. С. 158–169.
- 12 *Амфитеатров А. В., Савинков Б. В.*: переписка 1923–1924 гг. (Публикация писем политических деятелей) // *Минувшее*. М., 1993. Т. 13. С. 73–158.
- 13 Цит. по: *Амфитеатров А. В.* Мертвые боги. Рассказы. Роман. М., 1991. С. 17.
- 14 *Михайлов А. В.* Из лекции «Поворачивая взгляд нашего слуха» // *Языки культуры*. М., 1997. С. 858.

Е. П. Серапионова
(Москва)

Новый рубеж русско-чешских культурных связей

Культурное сотрудничество между чехами и русскими к началу XX в. было уже достаточно активным. Автор не ставит целью воссоздать его полную картину. Данная статья скорее представляет собой попытку обозначить некоторые проблемы взаимоотношений, нашедших отражение в российской печати. Использование газетных материалов дает возможность взглянуть на эти проблемы глазами современников.

В конце XIX — начале XX вв. в связи с оживлением славянской идеи в России, зарождением и распространением движения неославизма на страницах российской прессы стали чаще обсуждаться вопросы взаимоотношений славянских народов, их культурного, научного и экономического сближения. В апреле 1909 г. в России прошел съезд славянских организаций. Цитируя одного из депутатов съезда А. А. Нарышкина, «Наша газета» писала: «Интерес к славянству заметно возрос в широких кругах русского общества, а среди славян зарубежных усилилось стремление к славянской взаимности. Славянский вопрос в настоящее время выдвинулся на первое место в политической жизни Европы»¹. Однако югославянский представитель А. Тресиц-Павичич в 1909 г. считал, что «в русской печати отводится гораздо больше места, например, событиям на острове Гаити, в Южной Африке и Австралии, чем делам западных и южных славян»².

Рост славянского самосознания, в том числе и среди чехов, отмечали и другие органы печати. Известный публицист и «своеобразный летописец своей эпохи»³ М. Меньшиков писал: «...Сама Чехия охвачена теперь (в 1908 г. — *Е. С.*) таким пламенным патриотизмом и столько проснулось в этом семимиллионном народе живучей силы, экономической и культурной, что всю Чехию можно считать живою крепостью славянства»⁴. Но тут же автор предостерегает от преувеличений: «Близкие по крови и языку, нынешние славяне чувствуют себя не одною нацией, а совершенно отдельными племенами. Проникая друг в друга, они вносят не единение, а раздельность»⁵. Меньшиков далее предлагает принять определенные принципы взаимоотношений между славянскими народами: «Установив взаимно свободу, признаем и равенство, — т. е. не будем предъявлять притязаний на культурное первенство. Не будем говорить, что такая-то культура выше такой-то, такая-то вера, такой-то образ госу-

дарственности предпочтительнее всех иных. Будем крепко держаться своих вкусов, не навязывая их другим»⁶. Закljučая свои размышления, он признавал, что у славян была «общая древность», которая еще осталась в языках и их народном быте, но вместе с тем отмечал, что это уже давно забытое прошлое, которое можно лишь вспоминать как «милое и родное», ведя упорную работу по ознакомлению с культурным развитием друг друга. Насколько верны были соображения публициста, можно судить по опубликованному в газете «Петроградские ведомости» переводу стихотворения чешского поэта Рубеша:

Я — чех!

Коль найдется меж народов всех
 Кто лучше — пусть открыто скажет
 И ясно это мне докажет.
 Моя отчизна — чешская земля!
 Ее дубравы, рощи и поля —
 Их видеть каждое мгновенье —
 Вот в чем для чеха наслажденье!
 Не покидать родимый край —
 Вот истинный для чеха рай⁷.

Русско-чешское культурное сотрудничество получает отражение на страницах российской прессы как в рамках общеславянских контактов, так и двусторонних отношений. Газетные статьи и журнальные материалы пестрели призывами проявлять больший интерес к культурному наследию друг друга.

В отношении литературных связей, например, говорилось, что со времен Пушкина и его «Песен западных славян» в России появилось очень немного переводов славянских поэтов. Да и сами эти переводы не всегда были удовлетворительны. Связано это было зачастую с тем, что, несмотря на родственность славянских языков и наречий, подлинники оказались недоступны для русских, не владевших этими языками, и переводить приходилось с западных языков, в частности с французского, как известно весьма распространенного в образованных кругах российского общества. Граф В. Бобринский, вспоминая свою поездку на славянский съезд в Прагу в 1908 г., также отмечал: «Когда мы, русские, приехав в Прагу... увидели перед собой духовно и материально сильный и высококультурный народ, народ чешский, мы кинулись по книжным магазинам, чтобы купить книг и узнать, как свершилось это чудо»⁸. Но «за незнанием чешского языка, — продолжал он, — нам оставались лишь французские авторы, и они раскрыли нам чудную картину чешского и славянского возрождения XIX века»⁹.

Другой причиной неудовлетворительности переводов была слабость самих русских поэтов-переводчиков, «большей частью малоизвестных и не обладавших значительным дарованием»¹⁰. Они хоть и дали русским читателям отрывки из Святоплука Чеха и других славянских поэтов, но получить яркое представление о поэзии славянских народов по ним было явно нельзя. Из благодарности и признательности славянские поэты, в свою очередь, переводили слабые стихотворения своих русских переводчиков, чем тоже вряд ли обогатили чешскую, сербскую и болгарскую литературу. В результате, по мнению русского публициста, опубликовавшего заметку под псевдонимом Борей¹¹, поэт такого большого дарования как Святоплук Чех в русском переводе предстает довольно бледным. Продолжая свою мысль, автор статьи пишет: «Прекрасная „Зимняя фантазия“ С. Чеха, где чешский поэт изображает Россию в образе царицы и описывает ее „ледяной замок“, кажется туманной; а между тем, эта чудная сказка содержит пророчество поэта о будущей судьбе России...»¹². Настаивая на необходимости лучших переводов, «Борей» указывал, что они могли бы открыть русским «душу славянских народов, их чувства и стремления», «утвердить наше взаимное понимание»¹³, и призывал лучших русских поэтов и писателей обратиться к славянской литературе.

Важнейшим вопросом во взаимоотношениях славян, и в частности чехов и русских, был языковой вопрос, что, как было сказано выше, непосредственно отражалось и на знакомстве с литературой друг друга. Уже в самом начале XX в. и в русской, и в чешской печати велась широкая дискуссия о роли русского языка. Преподаватель Санкт-Петербургского университета, публицист, деятель славянского движения В. П. Сватковский отмечал наличие в России двух точек зрения по этому поводу. Первая принадлежала председателю петербургского Славянского благотворительного комитета И. П. Корнилову и заключалась в том, что русский литературный язык должен являться всеславянским литературным языком. Эта позиция характеризовалась Сватковским как фантастическая, устаревшая и идеалистическая. «Славянство этим не было тронуто, — писал он, — оно молчало и удивлялось, что могут найтись добрые русские люди, которые промечтали полвека, не заметив, куда ушла между тем многострадальная славянская жизнь»¹⁴. Иной взгляд на этот вопрос был у В. Горлова и состоял в том, чтобы предоставить русскому языку роль посредника в межславянском общении. Этого мнения, по свидетельству Сватковского, придерживалось большинство русского общества. Объяснялось это тем, что, например, словаки, владея венгерским языком, недостаточно хорошо знают немецкий (также как и балканские славяне), чтобы сделать его языком общения¹⁵.

Эту же точку зрения поддержал на страницах чешского ежемесечника «Цветы» («Květy») чешский писатель И. В. Голечек. В его обстоятельной статье «О всеславянском языке» содержалось девять основных положений: 1) из всех славянских литератур только русская может приобрести характер всеславянской, и только русская культура может подняться до общеславянского знания; 2) теории Я. Коллара о необходимости каждому образованному славянину знать четыре главных славянских языка оказалась неисполнимой на практике; 3) славяне признают главенство русского народа и его язык за такой славянский язык, с которым они «соперничать не намерены»; 4) долг всякого образованного славянина вполне освоиться с русским языком в слове и письме; 5) народные массы не могут быть подвергнуты этой повинности; 6) русский язык должен стать общим языком для славянской интеллигенции вместо чуждых языков (особенно немецкого); 7) славянские ученые должны писать по-русски те труды, которые до сих пор находили нужным писать на чужих языках; 8) распространение русского языка не должно послужить в ущерб отдельным языкам и литературам славянским на их собственной почве; 9) вопрос об общеславянском языке имеет значение не только культурное, но и политическое, что весьма усложняет решение вопроса¹⁶. Вместе с тем Голечек резко выступил против признания русского языка в качестве единого литературного для всего славянства. Он считал такую постановку вопроса необоснованной ни исторически, ни существовавшим тогда положением, чересчур фантастической, далекой от практической реализации и не могущей принести славянству ничего кроме вреда¹⁷.

Однако в России даже сторонники идеи использования русского в качестве языка общения между славянами предупреждали, что воплотить ее нѣпросто. Академик А. И. Соболевский, делая доклад в Славянском благотворительном обществе, в порядке самокритики отмечал, что многие славянские ученые желали бы печатать свои сочинения на русском языке, но сами русские печатают почти все, касающееся науки, на иностранных языках. Профессор П. А. Кулаковский высказал точку зрения о том, что русский может стать общеславянским только для интеллигенции¹⁸. Академик А. Н. Пыпин, имевший достаточно трезвые взгляды на проблему, писал, «что распространение русского языка среди западных славян зависит от экономического и политического могущества России и успеха ее литературы»¹⁹. Обобщая эту идею, газета «Новое время» заявляла, «что все славянские отношения станут легче и сделаются гораздо обильнее, неизмеримо обильнее, как только они станут выгодны»²⁰.

При обсуждении программ славянских съездов также выдвигались предложения рассмотреть вопросы о межславянском посредническом языке, создании бюро переводов на русский язык лучших писателей славянских народов, сводного словаря славянских языков, славянской энциклопедии, поддержке существующих и устройстве сети новых кружков для изучения русского языка среди славян, об изучении старославянского языка как основы русского литературного межславянского языка, очищении русского и других славянских языков от «варваризмов» и замене их славянскими выражениями, упрощении правописания и т. п.²¹

В Чешских землях существовали кружки по изучению русского языка. Один из таких кружков был организован в Брно, его целью являлось распространение русского языка среди славян. Одно время его возглавлял д-р Веселы, а затем Яначек. В кружке занималось до ста учеников. После поражения в русско-японской войне, когда международный престиж России заметно пошатнулся, число учеников уменьшилось. Но постепенно интерес к русскому языку вновь стал расти. Чехи очень успешно осваивали русский язык. Прозанимавшись лишь одну зиму, они настолько чисто говорили по-русски, что невозможно было по произношению узнать в них иностранцев. Такой успех объяснялся умелым преподаванием. В начале русский язык преподавал профессор Н. Неелов, а затем студенты местного политехникума — Хрулев, родом из Нижнего Новгорода, Шварцбах и Левандовский из Варшавы. В кружке было три отделения: в первом учили азбуке и письму, во втором — чтению и письму, в третьем — разговорной речи²².

При обсуждении проблемы славянских языков вопрос ставился уже об обязательном изучении их в школе. Осенью 1909 г. в Брно состоялся съезд преподавателей чешских средних учебных заведений Моравии. На этом съезде говорилось о необходимости введения в чешской средней школе преподавания одного из главных славянских языков. Голоса участников съезда разделились. Часть из них высказалась за введение польского языка, другая — во главе с профессором Й. Черным — за введение преподавания русского языка, который, по их мнению, имел для чехов более всего практического значения, а также шансы стать языком межславянского общения. Ввиду равенства голосов, постановили окончательное решение этого вопроса предоставить центральному комитету союза чешских учителей в Праге²³. За преподавание русского языка в качестве обязательного предмета в славянских школах Австрии раздавались голоса и в рейхсрате. Известный меценат, долголетний председатель «Славянской беседы», славянофил граф Гаррах выступил по этому поводу с инте-

ресной речью в австрийском парламенте²⁴. В 1910 г. российские газеты, со ссылкой на сообщение из Праги, писали о том, что русский язык как обязательный вводится в городские школы.

В связи с кончиной Л. Н. Толстого, в Праге прошел целый ряд лекций и собраний. Одно из них было устроено студенческой молодежью, пригласившей профессора пражского университета Т. Г. Масарика поделиться своими воспоминаниями о встречах с Львом Толстым. Желавших присутствовать на собрании было так много, что их не могла вместить аудитория. Масарик, по отзывам прессы, прочел лекцию просто, тепло и талантливо. После лекции с краткими речами выступили студенты, и было положено начало будущей читальне имени Толстого²⁵. Имя Масарика было хорошо известно в России, не только как политического деятеля, но и как солидного ученого. К его юбилею в 1910 г. газеты сообщали: «Славянофильское направление нашей литературы его занимало давно: братьям Киреевским он посвятил довольно обширное исследование. В настоящее время он занят новейшим периодом русской литературы, собираясь писать книгу об эволюции русской мысли от Достоевского до Горького. Для ознакомления с первоисточниками он прибыл в настоящее время в нашу столицу и будет заниматься в Публичной библиотеке»²⁶. В 1913 г. в Германии на немецком языке выходит его работа «Россия и Европа», целью которой, по его собственному признанию, было постичь Россию через русскую литературу, уделяя особое внимание Ф. М. Достоевскому²⁷. В книге была высказана достаточно жесткая критика в адрес России, и она была запрещена там²⁸.

Однако, несмотря на это, российская пресса отслеживала выступления Масарика, давая отзывы на них. В начале 1914 г. этот философ, историк, знаток русской литературы сделал доклад о Достоевском в венском университете, собрав полный зал слушателей. Масарик подробно разобрал ту сторону русского национального характера, которую впервые выделил и возвел на пьедестал Достоевский, а именно способность русского духа проникать в сознание не русского человека, стремление объединять народы на началах взаимного примирения, понимания и равенства. В докладе было подчеркнута удивительное богатство, разносторонность и многогранность русской души. «Новое время», откликнувшись на это выступление, писало: «Кажется, впервые в столице Австрийской империи был произнесен такой восторженный дифирамб великому соседнему северному народу. Очень приятно, что это доброе слово было сказано чехом, глубоко изучившим русскую душу, вылившуюся в русской культуре и русской истории»²⁹.

В начале прошлого века развивались и чешско-русские театральные-музыкальные связи. В 1906 г. на гастролях в Праге побывал Мос-

ковский Художественный театр. Описывая эту заграничную поездку, Вл. И. Немирович-Данченко вспоминал, что во время двухмесячных гастролей по Германии актеры постоянно чувствовали, что они не дома, «в Праге же явилась иллюзия родины»³⁰. На вокзале их ожидала восторженная встреча. На сцене Национального театра было показано пять спектаклей, прошедших с полным аншлагом, когда был заполнен не только зал, но и проходы. Актерам были показаны пражские достопримечательности. У всей труппы остались самые радужные воспоминания о милой Праге. Была весна, жарко, все было в цвету. А по возвращении из поездки в фойе театра в Москве повесили подаренную картину с видом старой Праги.

Достаточно крупным событием стала постановка в Праге оперы М. П. Мусоргского «Борис Годунов», которая произвела большое впечатление на зрителей. На сцене Национального театра шел спектакль «Власть тьмы». Пражане были знакомы с такими произведениями русской музыкальной классики как «Евгений Онегин», «Пиковая дама», «Щелкунчик», «Князь Игорь», «Лебединое озеро», «Снегурочка»³¹.

В 1900 г. в Праге прошла выставка работ И. Е. Репина, имевшая большой общественный резонанс³². Почти одновременно с постановкой «Бориса Годунова» и лекциями о Толстом в Праге была организована выставка-продажа картин Поленова «Из жизни Христа». Критика отмечала, что картины не лишены «поэзии и настроения», среди этюдов «есть очень тонкие вещи», многие из которых «уже проданы за достаточно высокую для Праги цену». Но в целом, по отзывам газет, выставка не имела большого успеха³³. Объяснялось это отчасти теснотой выставочного зала и неудачным освещением картин.

В Российской империи также проявлялся живой интерес к чешской культуре. В 1914 г. Славянское литературно-художественное общество в Варшаве устроило художественный вечер, посвященный, наряду с Верещагиным и Матейко, чешскому художнику, автору полотен на исторические темы Вацлаву Брожику³⁴.

Чешско-русские контакты возникали не только на почве литературы и искусства: ширилось профессиональное общение, укреплялись научные связи, активизировалось экономическое сотрудничество. Осенью 1909 г. в Петербург приезжала депутация чешских врачей, чтобы завязать отношения с выдающимися деятелями русского медицинского мира. Депутация привезла докладную записку о необходимости профессиональной организации славянских врачей (центрального комитета славянских врачей) и его устав, принятый на последнем съезде славянских врачей в Вене. Одну из главных задач русский отдел центрального комитета славянских врачей видел в

привлечении славянских врачей на русские медицинские съезды. (Ранее славянские врачи не приглашались туда даже в качестве гостей). В скором времени в Петербурге был устроен съезд неврологов и психиатров, в котором участвовало пять специалистов из Праги: профессора Форманек и Младеевский, доктора Комерс, Микса и Погорецкий³⁵.

Необходимо также упомянуть о развитии туризма и спорта. Российские газеты отмечали, что чешские гости давно в таком количестве не посещали Россию. В 1909 г. чехи во множестве посетили польскую промышленную выставку в Ченстохове, но «дальше Варшавы они не поехали, и ознакомиться с жизнью русского народа, по-видимому, не собирались. Приезды отдельных чешских депутатов в нашу столицу, хотя и имели некоторое значение, все же не свидетельствовали о стихийном желании чехов узнать поближе Россию»³⁶. Весною 1912 г. четыре многочисленные чешские экскурсии посетили Россию. Первая из них, в составе 30 человек, состояла из моравских попечителей организации «Русское зерно», занимавшейся отправкой за границу крестьян и ремесленников с целью освоения ими передового хозяйственного опыта³⁷. В середине мая прибыли на экскурсию слушатели пражской коммерческой академии в количестве 125 человек, затем учащиеся другого чешского коммерческого училища (100 человек), и, наконец, достаточно большая группа членов кружка любителей русского языка из Брно Моравского. Визиты чешских гостей подробнейшим образом освещались в российской прессе. Одновременно около 3000 русских соколов отправились на VI слет соколов в Прагу³⁸, что наглядно свидетельствовало о распространении в России спортивно-оздоровительного и патриотического движения «Сокол» по образцу чешского «сокольства». Еще во время поездки на подготовительный славянский съезд в Прагу в 1908 г. пятеро русских депутатов устроили чешским соколам приятный сюрприз. В. А. Маклаков, Н. Н. Львов, М. А. Искрицкий, А. С. Гижицкий и гр. В. А. Бобринский явились в сокольских нарядах и участвовали в гимнастических упражнениях³⁹. Если в 1909 г. количество членов и посетителей гимнастического общества «Сокол» в Петербурге равнялось нескольким сотням человек⁴⁰, то в 1911 г. число посещений гимнастических уроков составляло уже более 3000. Руководили гимнастическими занятиями опытные учителя из Чехии, такие как И. Ф. Эрбен. Общество посещал и староста чешских соколов д-р И. И. Шейнер⁴¹. Государь император Николай II оценил достоинства сокольской системы, и она по его соизволению вводилась в армии и на флоте⁴².

Однако не последнюю роль в развитии русско-чешского культурного сотрудничества играла политика. Долгое время в Праге не было

российского консульства. Единственную непосредственную связь с Чешскими землями осуществляла Русская православная церковь (РПЦ). Православная община в Праге возникла еще в 1870-е гг.⁴³. Русский православный приход существовал в Праге с 1874 г. при храме св. Микулаша (Николая) на Староместской площади, переданном в аренду РПЦ. Деятельность общины храма была ограничена: она, например, не имела права на крестный ход, службы велись за закрытыми дверями. Россия ежегодно отпускала 1200 рублей на нужды общины, но эта сумма была явно недостаточна. Интересно, что католический городской совет города Праги давал нашей церкви деньги⁴⁴. Было построено и несколько других русских православных храмов: в 1888 г. св. Ольги во Франтишковых Лазнях, в 1897 г. свв. апостолов Петра и Павла в Карловых Варах и в 1902 г. св. Владимира в Марианских Лазнях. Это были курорты, «модные воды», — традиционные места отдыха русской знати и интеллигенции.

Наконец весной 1910 г. удалось открыть российское консульство в Праге⁴⁵. Его задачей было оживление чешско-русских культурных и торговых связей. Первым консулом назначен был туда дипломат кн. Г. Н. Трубецкой, от которого чехи ожидали умелого налаживания прямых чешско-русских торговых отношений. Газеты писали: «Нынешняя славянская политика России должна быть основана не столько на военных комбинациях, сколько на началах экономики. На этой почве установится наиболее крепкая связь, и России не придется удивляться неблагодарности славян, а им — пугаться фантастического „панруссизма“ в нашей политике»⁴⁶.

В 1911 г. председатель существовавшего в Праге «Русского кружка», директор Живностенковского банка Я. К. Прейс выступил с инициативой создания особого учреждения, где могла бы собираться чешская интеллигенция, желающая изучать русский язык, литературу и нравы, не взирая на различия партийно-политической ориентации. Эта организация должна была получить название «Русского собрания» или «Русского клуба». Был подготовлен ее устав. Идею поддержал новый российский консул, коллежский советник Жуковский⁴⁷. К этому времени в Праге уже существовали англо-чешский, франко-чешский, польско-чешский и еврейско-чешский клубы. Однако в 1913 г. Жуковский сообщал в МИД России о том, что наместник Чехии граф Тун, несмотря на свое обещание, «под влиянием немецких интриг» не утвердил устав русско-чешского клуба в Праге. После этого в устав русско-чешского клуба было включено дополнение о том, что он будет иметь отделение в Брно. В таком случае его утверждение должно было производиться министерством внутренних дел, а не наместником Туном. В случае неудачи в министерстве,

чешские депутаты имели бы возможность выступить в его защиту в парламенте. В своем донесении Жуковский подчеркивал, что «чехам следует самим реагировать против пристрастного отношения со стороны австрийских властей, допускающих в Праге все то, что явно ведет к принижению России и не желающих разрешить чисто культурные начинания...»⁴⁸. В начале 1914 г. Жуковский в дополнение к своему донесению указывал некоторые подробности. В письме главы пражской полиции одному из лиц, подписавших устав, отказ мотивировался так: «Обстоятельства задуманного общества позволяют предполагать, что оно будет опасным для интересов государства»⁴⁹. Комментируя это сообщение, Жуковский отмечал: «Это признание австрийских властей, что чешскому обществу нельзя доверять, когда оно сближается с русской культурой»⁵⁰. Столь резкий отказ в регистрации клуба был вызван крайне негативной реакцией наследника престола эрцгерцога Франца Фердинанда, который, узнав из доклада барона Гейнольда о планах серьезного изучения России чехами, приказал категорически запретить всякую попытку русско-чешской культурной деятельности. Сам министр внутренних дел рассказал чешскому депутату д-ру Крамаржу о позиции эрцгерцога. И никакие протесты составителей устава д-ра Прейса, вице-председателя Торговой палаты Малиновского, бывшего председателя Славянского клуба д-ра Шимачека не помогли делу⁵¹.

В другом донесении Жуковский сообщал о том, что «по настоянию эрцгерцога Франца-Фердинанда, Чешская академия наук была вынуждена отказаться от выбора в свои почетные члены русского археолога и ученого профессора Успенского»⁵².

Чешско-русские культурные связи в начале XX в. переживали определенный подъем. Связано это было с общим ростом интереса к процессу сближения славян и возникновением движения неославистов, большую роль в котором играли чешские деятели, в частности, лидер Чешской партии свободомыслящих (младочехов) Карел Крамарж. Неославянское движение как раз и преследовало цель экономической и культурной интеграции славянских народов.

В развитии отношений между чехами и русскими существенным фактором выступала языковая проблема, что в первую очередь отражалось на литературных связях. Причем чехи быстро осознали необходимость освоения русского языка, в России же изучение славянских языков ограничивалось в основном небольшим кругом славистов.

В это время отношения в культурной области уже вышли за рамки традиционных сфер — литературы и искусства: укреплялись профессиональные связи и расширялись научные контакты. Организация экскурсий и поездки делегаций, участие в спортивных мероприятиях

благоприятствовали этому, увеличивалось число людей, имеющих возможность самим познакомиться с культурой, традициями и нравами других славянских этносов. Причем в этом процессе начали участвовать уже (хотя и в небольшом количестве) не только представители интеллигенции, но и крестьяне, ремесленники, учащиеся торгово-промышленных школ.

Взаимное общение обогащало оба народа, помогало им лучше узнать друг друга, оценить положительные черты национального характера, быта и нравов. Общественный деятель и публицист А. А. Столыпин после поездки в Чехию писал: «Жизнь западных славян проста и не роскошна. Вместе с тем в глаза бьет всеобщее народное благосостояние. Люди богатые, даже очень богатые не стараются никого поразить блеском обстановки, но все, что принадлежит народу, создано красиво, роскошно и величественно»⁵³. Вторя ему, гр. В. Бобринский отмечал широкий демократизм у чехов: «В партере, рядом со смокингами и фраками банкира, адвоката и купца, вы видите пиджаки рабочего, шляпку белошвейки или красный платок крестьянки. Все это у них естественно, следа позы тут нет, так как бедный народ уже вполне культурен и живет тем же духом, теми же идеалами, что и богатый»⁵⁴. Интересны характеристики русских, данные чешским психологом, профессором Пражского университета Э. Форманек, побывавшим на съезде психиатров в России и поделившимся своими впечатлениями: «Русские превосходны не только как писатели, но и как организаторы», «каждый оратор искренен, убежден в своей правоте, прост и понятен», «русским чужда всякая вычурность, они не прибегают к метафорам, но то, что говорят, исходит из глубины сердца и поражает сердце слушателя»⁵⁵. Как особую черту, он отмечал прямоту и искренность русских. «Русский человек скорее снесет отпор, несогласие, прямо ему заявленные, но просто не выносит, если в глаза говорят одно, а за глаза другое, — писал Форманек, — Для человека, знакомого с приемами на Западе, это кажется столь необычным, что не может не восхищать его»⁵⁶. Лучшее знакомство с жизнью друг друга приводило людей к мысли о том, что, несмотря на все различия, между чехами и русскими есть и много общего. В заключение Форманек признавался: «Я чту великанов русского духа, и не могу им не завидовать. Нахожу хоть некоторое утешение в том, что для нас, чехов, они отчасти свои, родные»⁵⁷. К таким же выводам в своих рассуждениях приходил и цитируемый выше А. Столыпин, заявлявший о чехах: «Та же кровь, тот же дух, но немного видоизмененные экономические условия создают дружную, свободную, умную и трудолюбивую семью, проникнутую высокими идеями, — научными, литературными, художественными и государственными»⁵⁸.

На культурные связи двух народов большое влияние оказывал внешнеполитический климат, отношения между Россией и Австро-Венгрией. В моменты их потепления сотрудничество чехов и русских имело больше шансов на успех. Но в связи с обострением международных отношений накануне Первой мировой войны, возможности русско-чешского сближения значительно сократились.

Примечания

- 1 Наша газета. 1909. 7 апреля.
- 2 Новое время. 1909. 30 марта (12 апреля).
- 3 Шлемин П. И. М. О. Меньшиков: мысли о России. М., 1997. С. 5.
- 4 Новое время. 1908. 11 (24) мая.
- 5 Там же.
- 6 Там же.
- 7 Петроградские ведомости. 1916. 18 октября.
- 8 Новое время. 1908. 20 августа (2 сентября).
- 9 Там же.
- 10 Новое время. 1908. 14 (27) мая.
- 11 Там же.
- 12 Там же.
- 13 Там же.
- 14 Новое время. 1900. 16 (28) февраля.
- 15 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 541. Оп. 1. Д. 9. Л. 45.
- 16 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 9. Л. 1.
- 17 Новое время. 1900. 16 (28) февраля.
- 18 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 9. Л. 45.
- 19 Там же.
- 20 Новое время. 1908. 18 (31) мая.
- 21 Новое время. 1908. 9 (22) марта.
- 22 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 10. Л. 68.
- 23 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 22. Л. 15.
- 24 Новое время. 1909. 10 (23) декабря.
- 25 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 10. Л. 93.
- 26 Новое время. 1910. 17 марта.
- 27 Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб., 2000. С. 3.
- 28 См.: АВПРИ. Ф. 135. Особый политический отдел. Оп. 474. Д. 209. Л. 53–54; Круглый стол «Т. Г. Масарик. К 60-летию со дня смерти первого президента Чехословакии» // Февраль 1948. Москва и Прага. М., 1998. С. 143–144, 148–149, 150, 154, 165; Терехина О. В. Российская проблема-

- тика в трудах Т. Г. Масарика 80-х гг. XIX в. — 1913. Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. к. и. н. Самара, 2001. С. 3, 6.
- 29 Новое время. 1914. 19 февраля.
- 30 *Немирович-Данченко Вл. И.* Из прошлого. М., 1936. С. 317.
- 31 Там же.
- 32 *Доубек В.* Между Веной и Москвой // Родина. 2001. С. 109.
- 33 Там же.
- 34 Варшавский дневник. 27 января (9 февраля). 1915.
- 35 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 22. Л. 1.
- 36 Новое время. 1910. 29 апреля.
- 37 См. об этом подробнее: *Сератионова Е. П.* Культурно-экономическое общество «Русское зерно» в начале XX века // Славянский альманах 2000. М., 2001. С. 168–181.
- 38 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 27. Л. 45.
- 39 Новое время. 1908. 4 (17) июля.
- 40 Новое время. 1909. 3 (16) ноября.
- 41 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 27. Л. 35.
- 42 Новое время. 1909. 3 (16) ноября.
- 43 *Tejchmanová S.* Rusko v Československu. Praha, 1993. S. 54.
- 44 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 10. Л. 20.
- 45 *Ненашева З. С.* Масарик и Крамарж как идеологи славянского единства в восприятии российского консула в Праге // Славянский альманах 1999. М., 2000. С. 125.
- 46 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 22. Л. 18.
- 47 Новое время. 1911. 19 июня.
- 48 Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. 133. Канцелярия. Оп. 470. 1913. Д. 13. Л. 2.
- 49 АВПРИ. Ф. 133. Канцелярия. Оп. 470. 1914. Д. 170. Л. 4
- 50 Там же.
- 51 Там же.
- 52 АВПРИ. Ф. 133. Канцелярия. Оп. 470. 1914. Д. 170. Л. 1.
- 53 Новое время. 1908. 14 (27) июля.
- 54 Новое время. 1908. 29 июля (11 августа).
- 55 ГАРФ. Ф. 541. Оп. 1. Д. 23. Л. 3.
- 56 Там же.
- 57 Там же.
- 58 Новое время. 1908. 14 (27) июля.

Л. Н. Будагова
(Москва)

Бурная жизнь тихой чешской провинции («Шрамкова Сobotка». Ее люди, история и современность)

Жить в раю, пусть Чешском — благо,
пей хоть воду там, хоть водку.
Целый год я чахну в Праге,
расцветаю лишь в Сobotке.

Иржи Жачек
(Перевод автора статьи)

Сobotка, удостоенная городского статуса в 1498 г., хотя первое письменное упоминание о ней относится к началу XIV в., находится приблизительно на полпути от Праги до Крконош — горного массива на северо-востоке Чехии, где берет начало Лаба (Эльба), пролегают границы с Польшей и Германией, и открываются потрясающие виды на необозримые дали предгорья. Впрочем, с пейзажами Подкрконошья успешно спорят окрестности Сobotки, расположенной в одном из живописнейших уголков Чехии, прозванном Чешским раем. Он оповещает о себе знаменитыми Тросками, черными развалинами средневековой крепости, воспетыми романтиком Махой. Сама же Сobotка — колокольней собора св. Марии Магдалины, расположенном чуть в стороне от главной площади, окаймленной подпирающими друг друга домами со сводами. На холме над Сobotкой высится и будто охраняет ее как верный рыцарь на часах ренессансный замок Гумпрехт, ставший ее графическим символом. От Сobotки разбегаются дороги и тропинки к стиснутой склонами лесистых холмов долине Плаканек с бьющими из-под земли родниками, к старому замку Кост, к знаменитым Праховским скалам, местам паломничества туристов. Еще недавно, до урагана 2000 г., приметой Сobotецкого края была трехсотлетняя Семтинская липа, одиноко стоявшая в поле и видная далеко вокруг. Теперь от нее остался огромный пенёк, но она продолжает ветвиться и шуметь в людской памяти и в стихах.

Сobotка влечет не только своими окрестностями и романтикой хорошо сохранившейся старины, но и особой духовной аурой. До сих пор стоит там просторная — с настоящим очагом внутри — изба, где родился и прожил свою короткую жизнь поэт-романтик Вацлав Шольц (1838–1871), один из основоположников чешской социаль-

ной поэзии и соботецких мотивов в отечественной литературе. Было время, когда туда приезжал на лето прозаик Карел Вацлав Райс (1859–1926). На доме, где он жил — мемориальная доска, удостоверяющая, что именно в этих стенах создавался его знаменитый роман «Патриоты из захолустья» (1894) об эпохе национального возрождения и подвижничестве провинциальной интеллигенции, самоотверженно служившей народу. В небольшом, как и сам городок, но обстоятельном путеводителе по Сobotке, (он составлен И. Пелцовой, художником Я. Клапште, известным зоологом и большим знатоком памятников культуры соботецкого края К. Самшиняком, археологом И. Вальдхаузером), упоминается дом, связанный с именем уроженца Сobotки — Йозефа Ладислава Турновского (1838–1901), писателя и актера. Женившись после смерти Йозефа Каэтана Тыла (1808–1856) на его свояченице, матери детей драматурга, он взял на себя заботу о них. Тот же путеводитель сообщает, что в Сobotке останавливался Сватоплук Чех, воспевший в стихах и романтический Гумпрехт, и сытную еду в местном трактире. В Сobotке бывали Йозеф Манес, Ярослав Врхлицкий, Карел Чапек, Йозеф Паливец, Ярослав Сейферт, Цирил Боуда и многие другие знаменитости. В двух шагах от Сobotки — городок Йичин, где когда-то учился и учил других иезуит Богуслав Бальбин (1621–1688), написавший во времена гонений на чешский язык трактат в его защиту («Dissertatio apologetica pro lingua slavonica, graecipue Bohemica», 1672, изданный лишь через сто лет).

Маленький городок с идиллическим названием не просто тихо гордится своими знаменитыми земляками, гостями, соседями. «Сobotка — одно из тех провинциальных местечек, которое с давних пор стремилось быть не самым маленьким кружком на карте чешской культурной жизни. Основную роль здесь сыграли учителя, священники, и в первую очередь студенты, которые отовсюду, где они учились, приносили домой брожение передовых идей и тягу к высоким целям», — писал учитель и историк литературы В. Гейн в сборнике «Сobotка 1948» (Цит. по кн.: «Sobotecká Šrámkovská tradice», Sobotka 1971, str. 4). В 1877 г. было создано Объединение соботецких студентов, заслугой которого стало увековечивание памяти Вацлава Шольца (возведение в 1880-х гг. надгробья и памятника знаменитому романтику), а также развитие местных театральных традиций.

Но громче всех прославил Сobotку ее уроженец Франя Шпраек, один из крупнейших чешских писателей XX столетия. В своих стихах, романах, пьесах он развивал социальные и антивоенные мотивы, навеянные и глубоким демократизмом Шпраека, и опытом личного участия в революционном движении начала века и в Первой миро-

вой войне. Но в сознание своего народа Шпрамек вошел прежде всего как поэт природы, молодости, любви, — тех ценностей жизни, которые не девальвируются ни при каких обстоятельствах, помогая их певцу успешно выдерживать любые испытания временем.

Шпрамек родился в Сobotке 19 января 1877 г., и хотя он провел школьные годы в Писеке, а затем, исключая периоды военной службы и войны, все время жил в Праге, где и умер 1 июля 1952 г., со своим родным краем Шпрамек так и не расстался. Связь с ним олицетворяют не только стихи на соботецкие мотивы «Месяц на площади», «Соботецкое кладбище», «Семтинская липа», «Гумпрехт», «Знаю я прекрасный замок», «Либошовицы», «Между Прагой и сельской родиной», «Сobotка», «Край под Тросками» (Сборники «Плотина», издания 1916 г. и других лет, «Новые стихи», 1928, «Еще звучит», 1933), но сама атмосфера и многие детали лирики Шпрамека. Сobotка не отделима от творчества поэта как его душа.

Шпрамека связывали с Сobotкой не только воспоминания. Он вновь и вновь вдыхал ее воздух, настоящий на запахах скошенной травы и окрестных лесов, приезжая туда в 1920–1930-е гг. на лето к овдовевшей матери. Очень скоро его безмятежная жизнь там наполнилась особым смыслом, обрела общественное значение. К поэту потянулась увлеченная искусством молодежь. Все началось с ее подготовки к 50-летней годовщине со дня смерти Вацлава Шольца. Объединение соботецких студентов решило отметить эту дату постановкой своими силами (в числе других мероприятий) известной пьесы Шпрамека «Лето», отважившись просить автора быть ее режиссером. Успех спектакля, состоявшегося 24 июля 1921 г., основал новую культурную традицию Сobotки: разыгрывать каждое лето любительские представления пьес Ф. Шпрамека и других драматургов. Их репетировал где-нибудь на лесных лужайках или речном берегу сам Шпрамек с приехавшими домой на каникулы студентами, порой приглашая на главные роли — для поддержания уровня — и начинающих профессионалов, впоследствии актеров столичного Национального театра. Для спектаклей возводились особые подмостки, хотя в Сobotке, в подвале старой ратуши, имелся и переделанный в 1849 г. из соляного склада собственный маленький театр. Известно, что его толстые каменные стены были расписаны по эскизам Йозефа Манеса, но росписи не сохранились после превращения в начале 1920-х гг. театра в кинозал.

Шпрамек перестал ездить в Сobotку в 1938 г., когда умерла его мать. Он не хотел возвращаться туда, где все напоминало о тяжелой потере. Изменилась и общая обстановка в стране. Во время немецко-фашистской оккупации чешских земель (1939–1945) стареющий

писатель в знак протеста обрек себя на добровольное затворничество в пражской квартире. Но, не покидая ее стен, он был в курсе трагических событий, откликаясь в стихах на ужасы протектората, гибель друзей, трагедию Лидице (сб. «Раны, розы», 1945). Шрамак вернулся в родные края лишь после смерти. Он был похоронен на некогда воспетом им тихом соботецком кладбище, откуда был виден весь городок с башенкой костела св. Марии Магдалины. А родная Сobotка стала местом не только последнего успокоения поэта, но и разжигания неугасимого интереса к его творчеству у все новых и новых читательских поколений. Поэт прославил свою родину, а она не осталась у него в долгу.

Решающую роль здесь сыграла вдова писателя, Милослава Грдличкова-Шрамкова (1886–1958). Несмотря на возраст и болезни, ей хватило сил и средств купить в Сobotке дом, где вскоре был создан музей и Литературный архив Шрамека, (прямо рядом с домом, где он родился), воспроизвести на новом месте их пражскую квартиру со всей обстановкой и книгами, и завещать все свое имущество и авторские права на издания произведений Шрамека – Сobotке. Вместе с земляками и поклонниками поэта ей удалось так увековечить его память, что Шрамак, поднявшись на пьедестал признания и славы, не превратился в музейный экспонат, а войдя в сокровищницу национальной культуры, остался и по сей день ее живым действующим лицом.

Большой интерес к Шрамеку, основанный в первую очередь на его качествах выдающегося художника, поддерживает, не давая ему угаснуть, ежегодный фестиваль «Шрамкова Сobotка», научно-просветительское мероприятие, посвященное проблемам чешской культуры, литературы, языка. Это своего рода продолжение и обновление в иных исторических условиях того «шрамковского периода» в культурной жизни Сobotки 1920–1930-х гг., когда Шрамак каждое лето ставил там свои спектакли.

Идея фестиваля принадлежит той же М. Грдличковой-Шрамковой, предложившей отметить в 1957 г. восьмидесятилетие со дня рождения писателя. Однако концепция и программы «Шрамковой Сobotки», которая живет уже более сорока лет, но далеко не сразу нашла себя, это поистине коллективное творчество. В нем принимали самое активное участие основатели и первые хранители Литературного архива Шрамека – супруги Вацлав (1898–1974) и Мария (1905–1987) Гейновы; учительница Драгомира Билкова-Кизиватова (1909–1990), директор женской школы (1951) и председатель местного национального комитета Сobotки (1957–1964); мастер чешской прозы Ярмила Глазарова (1901–1977); руководитель Информационно-кон-

сультативного центра любительского искусства при министерстве культуры Чехии Витезслава Шрамкова, однофамилица писателя и один из первых летописцев фестиваля, и многие другие.

Супруги Гейновы, преподававшие в гимназиях Рыхнова над Кнежной, Трутнова и других городов, и проводившие свой отпуск в Сobotке, хорошо знали Шрамека с довоенной поры. Вацлав Гейн, председатель Объединения соботецких студентов, участник любительских спектаклей 20–30-х гг., был близким другом Шрамека, приобщившим к его «дружине» и свою жену. Во время войны, занимая пост директора рыхновской гимназии, он был арестован нацистами и заключен в Освенцим и Бухенвальд, из которого ему удалось бежать. По свидетельству жены, он сидел там вместе с Йозефом Чапек (1887–1945), подговаривая его к совместному побегу. Однако, Й. Чапек из фатализма или отсутствия сил от побега отказался, встретив смерть в неволе.

Вацлав Гейн стал главным организатором фестивалей. Его дело продолжила пани Мария Гейнова, удивительная женщина, интеллигентка старой закалки, блеснувшая талантом в «Книге о Милке» (Градец-Кралове, 1985), которую можно отнести к лучшим книгам о Шрамеке, хотя ее героиней была жена поэта. Мария Гейнова руководила подготовкой и проведением фестивалей с 1975 по 1987 г. Затем эту эстафету принимали Я. Шимунек (1931–1997), литературовед и редактор детского издательства «Альбатрос»; Алена Поспишилова (род. в 1953 г.), заведующая городской библиотекой Сobotки (расположенной в доме, где родился Ф. Шрамаек); Драгомира Флодрманова — руководитель Культурного центра Сobotки и др.

С самого начала шрамковские фестивали были увязаны с деятельностью каникулярного фонда, предназначавшегося для экскурсионно-просветительской работы среди учителей (*učitelská exkurzně vzdělávací základna*). Это не только позволило включать в программу пешие и автобусные экскурсии по близлежащим городам и весям, связанным с творческой биографией писателей (К. Г. Махи, К. Светлой, Б. Немцовой, К. Я. Эрбена, Я. Гавличека, Я. Дуриха, Й. Горы, Я. Сейферта и т. д.), живописцев (В. Комарека и др.), композиторов (А. Дворжака и др.), но и обеспечило фестивалям широчайшую учительскую аудиторию. Она не ограничивается его непосредственными участниками и гостями, приезжающими из разных уголков Чехии и Моравии, но распространяется далеко за пределы Сobotки, охватывая школы, гимназии и вузы, где работают побывавшие на фестивалях преподаватели. Проводятся же они в последние числа июня — первые июля, в любимые месяцы Шрамека и в самом начале школьных и студенческих каникул в Чехии, когда сами учителя получают

возможность сесть за парты. «Я никогда не посылала своим ученикам открыток из Сobotки, но всегда ощущала там их присутствие, и все, что я в эти первые дни каникул слышала, открывала и узнавала, все, чем меня там одаривали, было и остается со мной и моими учениками и помогает нам», — написала Ярмила Печкова, преподавательница гимназии из г. Румбурка (Сб. *Zázrak nového společenství*. Sobotka 1996. S. 9, изданный к 40-летию фестиваля и собравший отзывы его организаторов и участников). Учительским экскурсионным фондом, который был на попечении Д. Билковой-Кизиватовой, с 1975 г. успешно руководит выпускница пражского Педагогического института Мария Билкова, ныне Секерова (род. в 1940 г.). Сначала приезжая на фестиваль как его гость, она, выйдя замуж за уроженца Сobotки, с 1965 г. осталась учительствовать в местной школе, возглавила Культурно-просветительское общество (*Osvětovu besedu*) и стала одним из активнейших организаторов фестиваля. Теперь ей помогает ее сын — молодой историк Ян Билек, сотрудник пражского Института Масарика, эрудированный экскурсовод по Сobotке и Гумпрехту и член оргкомитета фестиваля, от которого всегда исходит много полезных идей. Внук Д. Билковой-Кизиватовой, он стал олицетворением преемственности участвующих в фестивале поколений. Ян родился 6 июля 1972 г., в разгар 16-ой «Шрамковой Сobotки», и многие вспоминают, как автобус со «шрамковцами», подрулив к окнам роддома в Йичине, дружно приветствовал новорожденного. Впитав с молоком матери интерес к чешской культуре, истории, литературе, Ян Билек занимается архивами Т. Г. Масарика, К. Крамаржа, Ф. Шрамека, а также исследует деятельность своего земляка — известного политика Индржиха Густава Маштялки (1866–1926) и страницы биографии Я. Глазаровой.

Если первые мероприятия 1957 и 1958 гг. были посвящены исключительно творчеству Шрамека, жанрам и стилю его поэзии и прозы, вкладу писателя в развитие чешского театра и кино, отношению к музыке и т. д., то впоследствии проблематика «Шрамковых Сobotек» резко расширилась. Шрамок, выступая на первый план лишь в годы своих памятных дат, стал вдохновителем и добрым духом фестиваля, где рассматриваются самые разные аспекты культуры. Каждая «Шрамкова Сobotка» посвящена какой-то определенной теме. Вот лишь некоторые из них, отвечающие веяниям времени и потребностям аудитории: 7-я «Шрамкова Сobotка» (1964) — «За культуру чешского языка», 10 (1966) — «И все же классики» (О классических традициях в чешской литературе, театре, музыке, живописи), 14 (1970) — «Заветы нации — Я. А. Коменский — заботы о родной речи», 22 (1978) — «Поэты и песенники», 26 (1982) — «Чтобы школа бы-

ла поэзии полна», 30 (1986) — «Чешское искусство перевода», 38 (1994) — «Живое наследие. Барокко и современность», 39 (1995) — «Родной язык и наука. Искусство эссе», 40 (1996) — «Родной язык и время», 41 (1997) — «И все же Шпрамек. К 120-летию со дня рождения поэта», 42 (1998) — «Прогулки по литературному прошлому. В честь 500-летия города Сobotки», 43 (1999) — «Мелодия языка», 44 (2000) — «Слово и память» (О жанрах мемуаров, автобиографий, дневников, эпистолярном наследии), 45 (2001) — «Пейзаж текста. Что можно вычитать из пейзажа и разглядеть в тексте». Лекции на «Шрамковых Сobotках» в разное время читали и вели семинарские занятия известные писатели, ученые, педагоги — сотрудники институтов ЧСАН и ЧАН, профессора Карлова университета и других вузов (среди них — историки и теоретики литературы Феликс Водичка, Франтишек Бурианек, Ярослава Яначкова, Добрава Молданова, Владимир Мацура, Мирослав Червенка, Владимир Новотный, искусствовед Франтишек Черный, лингвисты Александр Стих, Мария Чехова, Иржина Гуркова, профессор Академии Музыкальных искусств — Дана Мусилова, режиссер Иржи Граше и многие другие), что определяло высокий уровень и большой вклад «Шрамковых Сobotок» в чешскую культуру и педагогику. Эти фестивали не только пропагандируют уже обретенные знания. Они дают импульсы к новым исследованиям, сообщают результаты сделанных открытий, приближаясь некоторым образом к научным конференциям.

Сobotка Шпрамека, благодаря своим летним мероприятиям, стала настоящим центром чешской культуры с широкой сферой влияния, приобщающей людей к творчеству, литературе, театру. Большую роль здесь сыграла идея посвящать некоторые фестивали основам художественной декламации (5-я «ШС» в 1961 г.), забытому ораторскому искусству (9-я «ШС» в 1965 г.) и другим навыкам воспроизведения своих мыслей и литературных текстов, что необходимо не только словесникам, но и любому человеку. Это породило традицию включать в программу фестивалей, помимо концертов и представлений профессиональных театров, выступления самодеятельных коллективов, «полдни» и вечера поэзии, где вместе с профессионалами участвуют любители, а также проводить среди студентов конкурсы чтецов-декламаторов, на которые допускаются победители предварительных смотров самодеятельности. Перспектива выступить на «Шрамковой Сobotке», да и поднятый ею престиж искусства декламации, активизировали создание на педагогических и философских факультетах вузов Чешской республики кружков художественного слова. Рано включилась в этот процесс и Сobotка. В октябре 1962 г. в Доме Шпрамека начала работать Студия трехлетнего обучения худо-

жественной декламации для молодежи в возрасте от 13 до 30 лет, где велись занятия по чешской литературе, технике речи и другим дисциплинам. Можно представить, с каким удовольствием спешили осенними и зимними вечерами по темным и пустынным улицам Сobotки ее юные граждане в теплый дом на площади, чтобы научиться лучше понимать и доносить до других поэтическое слово. Выступления студийцев стали частью программ «Шрамковых Соботек». Через этот кружок прошли несколько поколений жителей местечка. Окончившие студию молодые люди потом посылали туда своих детей. Некоторые становились профессиональными актерами, как стали ими старшая дочь и сын из семейства выпускника студии, книго-торговца Петра Пфейфера, одного из организаторов фестиваля и участника многих любительских спектаклей.

«Шрамкова Соботка» приобщает и к литературному творчеству. С 1963 г. в первые дни фестиваля оглашаются результаты регионального литературного конкурса по трем номинациям — поэзия и проза; работы по литературоведению и теории художественного слова; краеведческие исследования. Жителей Сobotки и ее гостей побуждает браться за перо и периодически выходящий «Вестник „Шрамковой Соботки“». На первых порах он был ежедневным спутником фестиваля, а его «заводилой» и издателем был Карол Билек, сын Б. Билковой-Кизиватовой, историк и литературовед, ныне директор Литературного архива в Старых Градах (филиала Литературного архива Музея чешской письменности в Праге). Со временем его функции расширились, и, как общегородское издание, он помимо материалов фестиваля стал публиковать местные новости, статьи и воспоминания о прославленных и забытых земляках, народных обычаях и традициях. Однако посты его редактора и издателя последовательно занимали ведущие (в разные годы) организаторы «Шрамковых Соботек» — М. Гейнова, Я. Шимунек, А. Поспишилова и т. д., что подчеркивало его первоочередную связь с основным детищем родины Шрамека. Творческая активность его земляков привела к выпуску серии «Библиотека Чешского рая». Помимо стихов Шрамека там вышли работы Я. Шимунека «Рураллисты из Чешского рая» (1993), Ф. Черного «Драматург Ф. В. Ержабек» (1993), Д. Фамнеровой «Литература барокко в Чешском рае» (1994), Й. Кнапа «О поэтах нашего края» (1997). В 1995 г. увидели свет «Мои впоминания» Й. Фейфара (1895–1968), педагога, музыканта и художника. Директор мужской школы в Сobotке и основатель детского хора, которому аплодировала вся страна, он как бы воплощал в себе лучшие качества чешского учителя, многосторонне образованного, владеющего музыкальной грамотой. Недаром синонимом слова «учитель» у че-

хов является слово из музыкального словаря — «кантор». Эти воспоминания опубликовала внучка Й. Фейфара, унаследовавшая и его учительскую профессию, и способности к музыке — Ольга Бичиштева (род. в 1951 г.), одна из активнейших организаторов фестиваля. А ее дочь, Итка, изучающая западно-европейскую филологию, опубликовала в той же серии очерк «Йозеф Фейфар — учитель — музыкант — художник» (1995). Изданная в Библиотеке Чешского рая дипломная работа Зденека Сверака «Рассказы Шрамека в контексте его поэзии» (1997), обогатила представления о современном писателе и актере, авторе сценария чешского фильма 90-х гг. «Коля» (удостоенного премии Оскара), где поклонник Шрамека сыграл одну из главных ролей. Все эти работы написаны людьми разного возраста и опыта, но каждая из них исследует новый, мало известный материал, или старый материал в новых аспектах и представляет интерес для специалистов и простых читателей.

Более сорока лет существования «Шрамковой Сobotки» при разных режимах, смене власти и внешнеполитической ориентации Чехии налажали на программы фестиваля свою печать, ставили организаторов в трудные условия, вынуждали порой лавировать между государственными установками и культурными запросами интеллигенции или приспособляться к экономическим обстоятельствам. Можно условно выделить три этапа в жизни фестиваля.

— Конец 50–60-х гг. — годы становления и поиска себя;

— 70–80-е гг. — трудный период «сохранения себя», своего права на свободу мнений в условиях ужесточения политического режима в ЧССР и преследований инакомыслящих;

— 90-е гг. — период борьбы за выживание и поиска материальных средств для продолжения фестиваля. Если прежде спонсорами «Шрамковых Сobotок» выступали в первую очередь государственные учреждения и органы местной власти, то теперь — фирмы и частные предприниматели, патриоты своей земли. Но при всех переменных есть в соботецких фестивалях и некое постоянство, те неизменные качества, которые из года в год притягивают к ним массу людей. Это взятая на себя «Шрамковой Сobotкой» миссия: помогать учителю, углубляя собственные знания, пробуждать и развивать у молодежи интерес к родной словесной культуре, а еще — укреплять союз искусства, науки и образования. Вполне естественный для страны великих педагогов, ученых и поэтов, он постоянно нуждается в обновлении.

«Шрамкова Сobotка», которая делает важное дело и патронируется рядом официальных учреждений, — всегда была далека от официоза. На ней царил и царит атмосфера непринужденности в обще-

нии между участниками и какой-то особой настрой. Первый из фестивалей назывался «Лирическая Шрамкова Сobotка». Потом понятие «лирическая» ушло из названия, но смысл слова остался, растворился в летнем воздухе фестивалей. Местом их проведения всегда был весь городок и его окрестности. Лекции, беседы, смотры, встречи с писателями и работниками столичных издательств «Альбатрос», «Фортуна», выставки, спектакли профессиональных и любительских театров, концерты, поэтические вечера и «полдни» проходят в скромном зале сберегательной кассы (spořitelny), непременно украшенном бюстом Шрамека и огромным букетом полевых цветов, в здании «Соколовны» (построенном до войны для местной сокольской организации), на ступеньках замка Гумпрехт, в саду Дома Шрамека, на зеленой лужайке «усадьбы Шольца», перед старым бревенчатым домом, где запах старины смешивается с кофейным ароматом. Выступления юных чтецов обычно проходят на маленькой сельской площади с изваянием св. Анны. Читают стихи и на Сobotецком кладбище, у могилы Шрамека и его жены, рядом с которыми покоятся и супруги Гейновы.

Лирический тон задают фестивалю уже его программки с непрерывными рисунками художника Зденека Млчоха (1921–1995). При его жизни рисунки менялись. Теперь они из года в год повторяются: милое девичье лицо с чуть грустной улыбкой (олицетворение Сobotки?), а на заднем плане — едва намеченные контуры Гумпрехта. В программах не всегда обозначены вошедшие в привычку походы по проселочным дорогам к Семтинской липе (теперь — ее пню), замку Кост, в долину Плаканек, или посещения гостеприимного домика Зденека Керды (род. в 1928 г.), художника, чей сказочный стиль, где элементы реальности не связаны ею, а подчиняются свободной фантазии, не похож ни на чей другой. Каждая «Сobotка» открывается и закрывается неофициальным гимном, народной песней края «Знаю я прекрасный замок недалече Йичина» о любви знатной дамы к простому пастушку, не пожелавшему променять свободу на панские милости. Эту песню любил Шрамек, сочинивший свои вариации на ее мотивы. Вообще же в дни фестиваля поют часто и много. Народные песни звучат и на вечерних сборищах у пылающего очага в усадьбе Шольца, где ее нынешний хозяин, доктор биологии Карел Сампиняк угощает гостей вином и остроумными байками, а его подруга и певунья Аничка Кафкова чаем и кофе, и в сobotецких трактирах, и у костра за школой, где обычно размещается основная масса учителей, среди которых всегда есть бывшие русисты, не забывающие русских песен.

На «Шрамковых Сobotках» всегда царил, по мнению его участников, дух свободы и человечности. Так было не только во времена

«оттепели» конца 50-х — начала 60-х гг., или в период «пражской весны», когда боролись за «социализм с человеческим лицом», но и в 70–80-е гг. (когда про это лицо забыли), и после «бархатной революции», открывшей путь для строительства капитализма, которому тоже не помешал бы более человечный облик. «Шрамкова Сobotка» этот облик никогда не теряла. Неся на себе печать конкретных десятилетий, она в то же время умудрялась проявлять самостоятельность, проводить не столько общегосударственную, сколько свою политику — культурную и кадровую, плыть не по, а против официальных общественных течений, руководствуясь соображениями не конъюнктуры и моды, а здравого смысла. В годы искоренения побегов «пражской весны», в период так называемой «нормализации», она оставалась чуточку «ненормальной», со скрытым налетом диссидентства. Вероятно, здесь сказывалась и удаленность от Праги, и личные качества ее организаторов. Они не боялись приглашать в Сobotку ученых, «вычеркнутых» или «исключенных» из рядов КПЧ, а стало быть и из профессиональной деятельности. Лишенные университетских кафедр филологи (Ф. Бурианек, А. Стих и др.) получали кафедру соботецкого фестиваля, читали там свои лекции. В кружках Дома Шрамека, на семинарах и в жюри конкурсов продолжали работать изгнанные из госучреждений специалисты. Среди них — пражская актриса и педагог Шарка Штембергова-Кратохвиллова, удостоенная в 1998 г. премии города Сobotки, режиссер Иржи Граше, ныне читающий лекции по радиожурналистике на Социологическом факультете Карлова университета и другие. «Шрамкова Сobotка» давала приют и опальным педагогам, вынужденно пополнившим ряды рабочего класса. Так, не прервал своих ежегодных поездок на фестиваль учитель и исследователь чешской литературы Алеш Феттерс, директор гимназии в Находе, работавший в 70-е гг. истопником. «Шрамкова Сobotка» позволяла ему вновь окунуться в привычную среду, отдохнуть душой «среди своих» — учителей и студентов. На глазах «шрамковцев» происходило его возвращение из кочегарки к работе учителя младших классов. После «бархатной революции» он вновь стал директором, а потом и инспектором гимназий.

Запрещенные в Праге 70–80-х гг. стихи и песни А. Галича и В. Высоцкого часто звучали на поэтических вечерах «Шрамковой Сobotки».

И в настоящее время «Шрамкова Сobotка» не плывет послушно по течению, а сопротивляется многим из современных тенденций, и прежде всего — вульгаризации родной речи, американизации и коммерциализации чешской культуры, поддерживая ее лучшие традиции и осознавая, что влиться в мировую культуру не означает потеряться в

ней. Ведь всемирную славу принесли Чехии художники самобытные, глубоко связанные с родными корнями, как были связаны с ними Я. Гашек и Ф. Шрамак или навещавшие его в 30-е гг. в Сobotке Карел Чапек и лауреат Нобелевской премии 1985 г. Ярослав Сейферт, у которого неподалеку в Йичине жила любимая девушка, его будущая жена.

Организаторы и участники фестивалей продолжают и сейчас дружить с московской богемистикой (хотя надобность в этом «политическом талисмани» давно отпала) и проявлять интерес к русской культуре. Прежде он поощрялся свыше государственной властью, а порой и навязывался ею, как навязывались, например, в 70–80-е гг. ежегодные школьные конкурсы на чтение пушкинской поэзии, от которых буквально плакали чешские учителя. Теперь он возникает вопреки официальной ориентации Чехии на Запад, возникает вполне естественно, как движение снизу, как потребность учителей и студентов ликвидировать пробелы в знаниях. Вероятно сказывается и ностальгия по русскому искусству, объективной информации о котором в Чехии сейчас явно не достает. И «Шрамкова Сobotка» дает эту информацию, приглашая москвичей с лекциями о современной русской литературе и культуре, собирающими большую и благодарную аудиторию (36-я «ШС» в 1992 г., 41-я «ШС» в 1997 г.). Что же касается А. С. Пушкина, то и тут все стало на свои места. На фестивалях идут его пьесы, звучат стихи, а на 43 «Шрамковой Сobotке» 1999 г. ему была посвящена целая программа. О переводах «Евгения Онегина» рассказывали чешские русисты и поэт Милан Дворжак, которому принадлежит на наш взгляд лучший чешский перевод этого «романа в стихах», изданный в Праге вместе с оригиналом в тот же юбилейный год. А потом состоялся вечер, посвященный 200-летней годовщине со дня рождения русского поэта.

Шрамковский фестиваль в местечке под Гумпрехтом, превратившийся из местной в общенациональную традицию, «вызвал к жизни чудо нового сообщества людей, преданных культуре», как написал еще в 1969 г. Феликс Водичка. Постоянно обновляясь, это сообщество пока сохраняет свою основу, тот коллектив энтузиастов, благодаря которым живет «Шрамкова Сobotка», ставшая частью их судьбы. К ним относятся люди разных возрастов и профессий. Многие были названы в этой статье. Всех достойных перечислить невозможно. Но нельзя обойти молчанием еще несколько имен, очерчивающих широкий социальный диапазон истинных «шрамковцев». Это и такие верные участники фестиваля, как учителя школ и гимназий из разных краев республики Мария Нидрова, Ярмила Петранкова, Надя Любозяцка, Яна Кршенкова, Либуша Зедникова, преподаватель Силезского университета в Опаве Владимир Пфедфер, режиссеры Милослав Кучера и Гана

Кофранкова, актеры Ева Зееманова, Альфред Стрейчек, Отто Лишка и его жена Марта. Это такие гостеприимные хозяева Сobotки, как староста Ярослав Колумпек и сменивший его Петр Гейн (дальний родственник зачинателя фестиваля), секретарь городской управы Ярослава Врана, заведующая библиотекой Ленка Дедечкова, пани Людмила — мать старосты Колумпека, некогда продавщица обувного магазина, прошедшая школу знаменитого фабриканта Томаша Бати, а ныне — смотрительница Гумпрехта и постоянный корреспондент «Вестника „Шрамковой Сobotки“». Среди энтузиастов фестиваля — поэты Драга Златникова, Индржих Гилчр, Иржи Жачек и представители технической интеллигенции — инженер-изобретатель Йозеф Индра, архитектор и строитель Ярослав Секера, любящий поддразнивать окружающих лозунгом «Долой культуру!», а на самом деле глубоко преданный ей.

Некогда К. Чапек, любивший Сobotку, называл ее «деревянным местечком сапожников». Теперь было бы справедливее назвать ее городом поэтов и учителей. О том, какое значение там придают поэзии, говорит ежегодный фестиваль, почитание В. Шольца и Ф. Шрамка. Об уважении к детям и учителям свидетельствует средняя общеобразовательная школа в Сobotке. На исходе 1990-х гг. она, сохранив свой старый исторический фасад конца XIX в., была расширена, подвергнута «евроремонту» и превращена в настоящий дворец с просторным холлом под стеклянной крышей, живыми деревьями на разных этажах, несколькими спортивными залами, великолепно отделанными туалетами и умывальниками, с лифтом, прекрасной библиотекой, где есть маленький амфитеатрик и сцена. Примечательно, что огромные средства жители и власти Сobotки вложили не в постройку новой мэрии (она ютится в старом помещении) или банков, как это любят делать в странах, где процветают банкиры и бедствуют учителя, а именно в школу. Такая школа, как в Сobotке, сделала бы честь любой столице.

Очередной шрамковский фестиваль 2002 г. его организаторы собираются по инициативе Я. Яначковой посвятить — в связи с круглой датой со дня смерти Божены Немцовой (1820–1862) — теме «Женщина и литература» («Как женщина творит слово, а слово создает ее»). Пожелаем ему успеха, а «Шрамковой Сobotке», несмотря на материальные трудности, продолжений. «Крайне важно, чтобы „Шрамкова Сobotка“ выстояла, — написал в уже упоминавшемся сборнике „Чудо нового сообщества“ преподаватель Карлова университета в Праге О. Хаузенблаз. — Ведь это то самое место, где люди, не ограничивая свою свободу, дружно отдаются служению искусству и красоте».

Н. А. Бондаренко
(Москва)

**Развитие кросскультурной грамотности учащихся
на примере спецкурса
«Взаимосвязи славянских культур»
в гимназии (Братислава, Словакия)**

Соприкасаясь с культурой, мы менее всего
нуждаемся в словах и более всего обяза-
ваемся к просвещенному действию.

Н. К. Рерих

Знаменитое «Послание к сербам» А. С. Хомяков начал с покаяния: «...первая и величайшая опасность, сопровождающая всякую славу и всякий успех, заключается в гордости. Для человека, как и для народа, возможны три гордости: гордость духовная, гордость умственная, гордость внешних успехов и славы. Во всех трех видах она может быть причиной совершенного падения человека. Гордость внешних успехов и славы есть грех России».

Возможно, в этих словах — ответ на произошедшие события в странах бывшей Восточной Европы. Забыты были слова знаменитых ученых О. М. Бодянского, И. И. Срезневского, В. И. Ламанского, К. Я. Грота и других, посвятивших свою жизнь изучению и популяризации славянства, о том, «чтобы чувствовать себя сильным и стоять на высоте своего призвания, русский народ в лице своей интеллигенции должен поддерживать связь и духовное единение со всем славянским миром»¹.

Первопричиной, на мой взгляд, является отсутствие подробной и глубокой информации о культуре родственных нам народов в системе общего среднего образования.

Еще в начале века К. Я. Грот в работе «К вопросу о национализации русской школы», анализируя программы средней школы, с сожалением отмечал, что в них нет «признаков славянской стихии, хотя бы в самом элементарном виде», и это «упущение мы не можем не считать большой ошибкой». В этой работе он давал рекомендации по введению элементов славяноведения в предметы историко-филологического цикла и справедливо констатировал, что это благоприятно скажется в подготовке «образованных русских людей с твердой почвой под ногами и с самосознанием не только русским, но и более широким, русско-славянским»².

Однако, эти идеи не нашли своего развития в программах средней школы до сегодняшнего дня. Поэтому данные опроса школьников 9–11 классов о культуре славянских стран весьма печальны. Приведу лишь один пример: на вопрос, с какими ассоциациями, понятиями вы связываете страны (Чехию, Польшу, Словакию), учащиеся ответили примерно так: Чехия — пиво, «Шкода», хоккей. Польша — полька (танец), шляхта, Речь Посполитая, кинофильмы. Словакия — Татры, говорливый народ, распад Чехословакии. Из известных деятелей культуры были названы имена Ф. Шопена, А. Мицкевича. О культурных связях России с этими странами школьники не знают ничего.

Такая же печальная картина и в Словакии. Представления о России у молодежи в основном сводятся к набору известных стереотипов: Кремль, Ленин, мафия, водка, Ельцин. Студентам гимназии знакомы имена П. И. Чайковского, А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Однако на вопрос, о чем роман «Преступление и наказание», следует ответ: один сумасшедший студент убил старуху, потому что она не дала ему денег³.

Все это свидетельствует об одном: знания о культуре славянских стран у нынешней молодежи поверхностны и неглубоки. Такая безграмотность влечет за собой не только непонимание происходящих процессов, но и потерю духовных связей между странами. Вот почему развитие кросскультурной грамотности учащихся как условие гуманитарного образования личности представляется мне первостепенной задачей в системе среднего образования.

В гимназии г. Братиславы для изучающих русский язык (продвинутый этап) в рамках предмета «Страноведение» был создан спецкурс «Взаимосвязи славянских культур». Замечу, что гимназия ориентирована на углубленное изучение одного из славянских языков (польского, хорватского, русского) и двух западных по выбору учащихся. Цель курса — стремление увидеть общее между разными славянскими культурами. Однако наиболее важной для меня, как преподавателя русского языка, является задача «воссоздания истории связей» (Л. Кишкин) России с западными славянскими странами. При выборе произведений искусства следуем советам Ф. М. Достоевского: «...берите и давайте лишь то, что производит прекрасные впечатления и рождает высокие мысли». А потому предметом рассмотрения в курсе являются шедевры польского, чешского, словацкого изобразительного искусства, музыки и литературы. В первую очередь, произведения русского искусства, озарившие мир «светом исканий истины, добра и красоты»⁴.

О чем же может рассказать современному словацкому студенту гимназии, например, икона «Троица» А. Рублева? Ответ пытаемся

найти вместе: в самые тяжелые времена народ обращался к своим духовным истокам. Для русских одним из них, в котором отразилась «народная душа» (по мнению Е. Н. Трубецкого) было древнерусское религиозное искусство, «дававшее ответ на великие страдания народные»⁵. Вывод учащиеся делают сами — идеал жизни человеческой, гармония человека и мира для русского человека возможны лишь на основе любви. Неудивительно, что в одном из домашних сочинений студентка 5 курса написала: «Загадка русского искусства — в любви. Не рационализм, не деньги, а любовь — главное в русском человеке. Доказательство этого — древнерусское искусство... такого Христа, который прощает всех, мы можем видеть на старинных иконах... большая духовная сила, которая всегда была в русских, поможет России выстоять и пережить все» (Т. Голасова)⁶.

Несомненно, важнейшим периодом для стран стал период Просвещения. Это было время, когда великие просветители обращались к своему прошлому, переосмысливая этапы собственной истории, осознавая, что бытие нации определяется не только нынешним ее состоянием, но и историческими традициями и связями. Поэтому «история славянского народа» Ю. Папанека стояла в одном ряду с сочинениями А. Нарушевича «История польского народа», Ф. Пелцла и Ф. Палацко, а также «Историей государства Российского» Н. М. Карамзина⁷.

Интересной была дискуссия по теме «Идеал личности в эпоху Просвещения». Известно, что в центре просветительской философии, как и в сегодняшнее время, остро стояла проблема идеальной личности. От самого человека зависело устройство не только его собственной жизни, но и жизни всего общества. С понятием идеальной личности был тесно связан театр, который выполнял в это время важнейшую воспитательную роль. (Напомню, что великий гуманист Я. А. Коменский в одной из своих работ отмечал: «...я советовал им (учителям), чтобы они вели у себя театральные представления, потому что они способны прервать умственную лень и пробудить дух»⁸). Мы ограничили эту тему сведениями о польском магнатском театре и сходным по своей структуре русским крепостным театром. Театр предлагал один из возможных путей формирования личности нового типа — через преобразование каждой отдельной личности. Одной из основных категорий было понятие «гармонии» как основы человеческого счастья. А счастье, в свою очередь, воспринималось как процесс самосознания. С понятием счастья не сочетались понятия удовольствия, развлечения. Все эти дополнительные сведения заставили студентов задуматься над сегодняшней жизнью, проникнутой бездуховностью. Один из выходов — это обращение к пре-

красным творениям искусства и культуры, в которых воплотилась мудрость поколений.

Несомненно важнейшей составляющей курса является опора на знакомый краеведческий материал. На одном из занятий мы не только вспоминали П. Й. Шафарика, образно названного О. М. Бодянским «энциклопедией всех славян», но и отмечали, что этот выдающийся ученый был знаком с русскими славистами И. И. Срезневским, М. П. Погодиным и др., переписывался с Х. Востоковым. Русские ученые помогали П. Шафарiku в работе над «Славянскими древностями». Мы вспомнили известные слова автора «Славянских древностей», проникнутые глубоким патриотизмом: «Я природный славянин, причем, славянин, который не стыдится своего славянства, который живет верой в то, что только среди своего народа можно быть действительно просвещенным, счастливым... Позор Отечества является моим позором, рана Отечества является моей раной, смерть Отечества является моей смертью, но и жизнь его является моей жизнью...»⁹.

После серии уроков о выдающихся ученых-славистах студенты писали сочинение на тему «К кому из деятелей славянской истории и культуры вы могли бы отнести слова: Своим талантом вы прославите свое Отечество?» Одна из работ заканчивалась так: «Многие века словаки были народом отсталым. Одними из первых, кто стал бороться за наш язык был А. Бернолак, Л. Штур... Что же было бы с нами, если бы у нас не было таких патриотов, как А. Бернолак, Л. Штур, Ю. Фандли? К сожалению, у нас сейчас таких патриотов почти нет».

О значении русской классики для развития славянских национальных литератур сказано много. Отмечу только, что в юбилейный год А. С. Пушкина в гимназии прошла первая студенческая конференция. Небольшие сообщения о польских сценах в «Борисе Годунове», о переводах «Песни о вешем Олеге» на словацкий язык, о жизни и творчестве поэта звучали на хорватском, польском, русском языках. «Сказку о рыбаке и рыбке» мы услышали на словенском языке. Поэтому неудивительно, что отвечая на вопрос: назовите произведения искусства, музыки, литературы, которые, по-вашему мнению, отражают характер русского народа, словацкие студенты после прослушанного курса ответили так: Л. Н. Толстой «Война и мир», икона «Троица» А. Рублева, опера «Иван Сусанин», рассказ «Один день Ивана Денисовича» А. И. Солженицина. Знание славянской культуры поможет избежать многих ошибок в будущем — к такому выводу пришли словацкие студенты.

Все это говорит об одном: «в мире, исполненном несчастий... главная обязанность человека — понять наших ближних, и не умом,

потому что это легко, а сердцем» (В. Вульф). Эти слова относятся и к нам, тем, кто помогает нашим школьникам образовывать себя через знакомство с основами культуры, а значит служит воспитанию нового человека, воспринимающего историю и культуру своей страны как часть неделимого мира.

Примечания

- ¹ Грот К. Я. Об изучении славянства. СПб., 1901. С. 124.
- ² Грот К. Я. К вопросу о национализации русской школы. СПб., 1901. С. 35.
- ³ Опрос поведился автором в 1999 г.
- ⁴ Рапацкая Л. А. Русская художественная культура. М., 1994. С. 229.
- ⁵ Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках // Смысл жизни. М., 1994. С. 229.
- ⁶ Цит. по: Бондаренко Н. А. Мы пишем по-русски. Братислава, 1999. С. 18.
- ⁷ Историография истории южных и западных славян. МГУ., 1987.
- ⁸ Софронова Л. А. Некоторые черты художественной природы польского и русского театров 17–18 вв. М., 1979. С. 177.
- ⁹ Мильников А. С. Павел Шафарик – известный ученый-славист. М.; Л., 1963. С. 12.

В. С. Ефимова
(Москва)

Проблема реконструкции лексического фонда старославянского языка

*Посвящается памяти
Раи Михайловны Цейтлин*

Великих солунских братьев свв. Кирилла и Мефодия принято называть — не только в научной литературе, но и в средствах массовой информации — «создателями (или родоначальниками) славянской письменности»¹. Эта формулировка требует комментария, так как письменность у славян, несомненно, была и до приезда свв. Кирилла и Мефодия в славянские земли: согласно знаменитому свидетельству черноризца Храбра, относящемуся к IX в., славяне писали как «чертами и резами», так и латинскими и греческими буквами «без устройства». Тем не менее, создание специального славянского алфавита (по мнению большинства ученых к настоящему времени, в виде глаголицы), содержащего буквы для специфических славянских звуков, справедливо считают научным подвигом. Как известно, это дало возможность упорядочить славянское письмо, делать не только небольшие записи и надписи, но и записывать тексты большого объема, и даже вводить орфографические нормы (функционирование норм имело, разумеется, свою средневековую специфику). Однако не менее важным результатом деятельности свв. Кирилла и Мефодия и их учеников стало создание ими первого славянского литературного языка.

Несмотря на непрерывную дискуссию в палеославистике (спор идет, в основном, о терминах, а не по существу вопроса), бесспорно можно утверждать, что древнеславянский язык, начало которому положили свв. Кирилл и Мефодий, являлся общим литературным языком для всех славян и бытовал на славянских землях в течение средневековья в виде разных изводов (среднеболгарского, русского, сербского). При этом особо важное значение для славистики имеет изучение раннего периода этого языка (IX–XI вв.), который целесообразно называть старославянским языком и который представлял собой структурное целое². Старославянский язык создавался в ходе переводов на славянский язык греческих текстов, выполнявшихся свв. Ки-

риллом и Мефодием и другими древними книжниками — их учениками и последователями. Существует уже немало работ, показывающих, как шел процесс формирования и пополнения лексического фонда возникавшего при этом литературного языка³. Однако изучение лексики собственно старославянского языка затруднено тем, что в сохранившихся до нашего времени «классических» старославянских рукописях, т. е. в древнеболгарских рукописях X–XI вв., язык которых определяется палеославистами как старославянский⁴, зафиксирован лишь фрагмент существовавшей в то время лексической системы⁵. Тексты, дошедшие до нас в древнеболгарских рукописях X–XI вв., представляют нам лишь небольшую часть того, что было в действительности написано на старославянском языке. Открытие даже небольших по объему рукописей или частей рукописей, относящихся к «классическому старославянскому канону», может существенно влиять на наши представления о лексической системе старославянского языка. Известно, например, что такая важнейшая книга Св. Писания, как Апостол, дошла до наших дней лишь в более поздних списках⁶. И открытие на Синае в 1975 г. части Синайского евхология (рукописи, входящей в «старославянский канон»), содержащей очень небольшой апостольский текст (всего 12 перикоп),полнило известный нам фрагмент старославянской лексической системы целым рядом лексем⁷. Таким образом, приходится признать, что лексический фонд старославянского языка во всей его полноте в настоящее время не является известным, и реконструкция его представляет собой серьезнейшую и актуальную для современной палеославистики задачу.

Вопрос о создании методики реконструкции незафиксированной в рукописях «классического старославянского канона» старославянской лексики был поставлен Р. М. Цейтлин еще в 70-х гг. Однако стремление в исследованиях тех лет оставаться в рамках чистой синхронии (а в данном случае понятие «синхронного среза» обязывало использовать материал рукописей только X–XI вв. и только древнеболгарского происхождения) значительно сужало горизонт поисков исследователя. «Возможность их (реконструируемых лексем. — В. Е.) употребления в СЯ (старославянском языке. — В. Е.), — писала Р. М. Цейтлин, — доказывается материалами СП (старославянских памятников. — В. Е.) — наличием однокоренных слов с общим семантическим знаменателем, с одной стороны, и данной модели образования слова, — с другой»⁸. Таким образом, Р. М. Цейтлин предлагала методику, опирающуюся на анализ с синхронной точки зрения так называемых «словообразовательных пар». И хотя в своей более поздней статье Р. М. Цейтлин отмечала, что данные «косвенных источников» (т. е. разного рода языковые и культурно-исторические

данные) во многих случаях увеличивают надежность реконструкции, все же сама методика не выходила за рамки анализа лексического материала древнеболгарских рукописей X–XI вв. По мнению Р. М. Цейтлин, реконструкция лексемы как старославянской требует, чтобы она присутствовала в словарном корпусе этих рукописей в «связанном» виде в «левом» ряду в словообразовательных парах «мотивирующее – мотивированное», в то время как «правый» ряд таких пар не может дать достаточно надежных результатов⁹.

В начале 80-х гг. болгарская исследовательница Р. Павлова попыталась применить методику Р. М. Цейтлин для использования древнерусских списков XI в. с утраченных древнеболгарских оригиналов с целью изучения лексики и словообразования старославянского (=древнеболгарского литературного) языка¹⁰. Наиболее ценным из предложенного Р. Павловой, на наш взгляд, является идея необходимости сопоставительных исследований – чисто лингвистических и текстолого-языковых – с привлечением в качестве источников рукописей, не входящих в круг собственно древнеболгарских рукописей X–XI вв.

Широкое использование данных косвенных источников для изучения лексического фонда старославянского языка ощущается в настоящее время в палеославистике как назревшая необходимость. Нельзя не учитывать, что не только перевод Апостола и большей части Ветхого завета, но и основная масса трудов древнеболгарских книжников (в том числе и произведения величайшего писателя Иоанна Экзарха Болгарского), написанных изначально на старославянском (=древнеболгарском литературном) языке, дошла до нас в более поздних списках. «Дошло е време да се потърсят пътищата, – пише Д. Иванова-Мирчева, – по които палеославистика ще се отърси от една изкуствено създадена бариера, която се е наложила – противно на логиката – да не се използват късните паметници като точници за попълването на системата на старобългарския език»¹¹.

В то же время очевидно, что лексика, извлеченная из более поздних списков (среднеболгарского, сербского или русского изводов) произведений, написанных первоначально на старославянском языке, не может автоматически включаться в лексический фонд старославянского языка (как иногда делается при изучении «языка» отдельных древних книжников¹²). Но, с другой стороны, следование только методике реконструкции, предложенной в свое время Р. М. Цейтлин, выводит из поля зрения исследователя огромную и важнейшую часть реально существовавшей в старославянском языке лексики: о «потерях» в таком случае можно судить, хотя бы сравнив словник известного «Старославянского словаря» 1994 г.¹³ (одним из авторов и редакторов которого была Р. М. Цейтлин), основанный на

материале рукописей «классического старославянского канона», и изданные Р. Айцетмюллером и Л. Садник индексы к «Шестодневу» и «Богословию» Иоанна Экзарха Болгарского¹⁴.

Видимо, понимая необходимость развития и усовершенствования предложенной Р. М. Цейтлин методики, мы должны принять положение, что реконструкция тех или иных звеньев лексической системы старославянского языка *принципиально* может быть осуществлена только с *большой или меньшей степенью вероятности*. Кстати, и методика, предложенная Р. М. Цейтлин, основанная на восстановлении в рамках синхронии словообразовательных пар, на первый взгляд очень строгая и обеспечивающая, казалось бы, надежность выводов, «работает» тоже только с этим допущением. Так, приведенные Р. М. Цейтлин примеры реконструкции прилагательных *нравьнь* или *цѣньнь* в качестве старославянских лексем на основании факта употребления в древнеболгарских рукописях X–XI вв. лексем *нравъ*, *зълонравьнь*, *подобонравьнь* и лексем *цѣна* и *мъногоцѣньнь*¹⁵, на самом деле содержит подобное допущение, так как такие лексемы, как *зълонравьнь*, *подобонравьнь* и *мъногоцѣньнь* могли быть образованы способом не чистого сложения, а сложения с суффиксацией (т. е. для образования слов *зълонравьнь*, *подобонравьнь*, *мъногоцѣньнь* не обязательно использование прилагательных *нравьнь* или *цѣньнь*, достаточно наличия в лексической системе существительных *нравъ* и *цѣна*).

По нашему мнению, принципы реконструкции старославянских лексем, указанные Р. М. Цейтлин, следует сочетать с целенаправленным анализом лексики рукописей, относимых ею к так называемым косвенным источникам. При этом нельзя отрицать важность процедур, предложенных Р. Павловой для анализа лексики древнерусских рукописей – выделение слов по критерию наличия в них того же корня, что и в словах, зафиксированных в древнеболгарских рукописях X–XI вв., с «общим семантическим знаменателем», и выделение слов по критерию принадлежности их к словообразовательным моделям, известным в старославянском языке¹⁶. Однако эти процедуры а) недостаточны и б) не решают задачи в целом. Круг предположительно старославянской лексики, видимо, должен выявляться путем сопоставительных исследований лексического материала возможно более широкого круга списков, *восходящих к оригиналам, написанным старославянским языком, но не сохранившимся до нашего времени в древнеболгарских списках X–XI вв.* Доказательства, повышающие степень надежности реконструкции лексем как незафиксированных в древнеболгарских рукописях X–XI вв. звеньев лексической системы старославянского языка, могут быть добыты в резуль-

тате сопоставительного текстологического и лексикологического изучения огромного и почти не исследованного рукописного наследия. *Наличие лексемы в разных местах более поздних списков разных произведений и, особенно, списков разных (русского, сербского, среднеболгарского) изводов уменьшает возможность рассматривать ее как внесенную в процессе движения текста по спискам и указывает на большую вероятность принадлежности ее к лексическому фонду старославянского языка.*

Поясним данное положение конкретными примерами. В старославянском языке была известна модель образования наречий от прилагательных при помощи суффикса *-ѣ*. В рамках Преславской школы письменности (возможно, под влиянием «образца» языка Иоанна Экзарха Болгарского) иницировалась словообразовательная активность этой модели образования наречий¹⁷. В настоящее время в лексический фонд старославянского языка включаются только те наречия на *-ѣ*, которые зафиксированы в рукописях «классического старославянского канона», что и отражается в словнике Старославянского словаря 1994 г.¹⁸ (таким образом, в этот словарь попадают наречия на *-ѣ* от сложных и аффиксальных прилагательных, извлеченные, главным образом, из Супрасльской рукописи). Однако наличие ряда других наречий этого типа в языке произведений, написанных в эпоху старославянского языка и, в частности, в языке оригиналов произведений Иоанна Экзарха Болгарского (и, следовательно, принадлежность их к лексическому фонду старославянского языка) можно доказать разысканиями в языке более поздних списков разных произведений, относящихся к разным изводам, но восходящих к протографам, язык которых изначально являлся старославянским. Так, в словнике указанного Словаря 1994 г. отмечено только одно наречие-компози́та на *-ѣ* с первым компонентом сложения *добро-* — *доброразоумнѣѣ*, извлеченное из Супрасльской рукописи (Супр 376, 21, употреблено в соответствии с греч. εὐγνομόνως). Однако в древнейшем сербском списке 1263 г. «Шестоднева» Иоанна Экзарха¹⁹ находим наречие *доброчьстьнѣ: доброчьстьнѣ живжцинимъ* — 259а 26–27 — в соответствии с греч. εὐσεβῶς πολιτενομένοις. Это же наречие в том же месте текста «Шестоднева» находим и в списках ранней русской редакции, восходящей к древнеболгарскому протографу, но не связанной с сербским списком 1263 г., что видно по изданию, подготовленному Г. С. Баранковой: в рукописи XV в. (РГБ, собр. Московской Духовной академии, 145), положенной в основу издания, это место находится на л. 266б 10–11²⁰ (Г. С. Баранкова не указывает разночтений в этом месте и по другим шести рукописям, вовлеченным ею в лингвотекстологический ана-

лиз). Это же наречие находим и в другом произведении Иоанна Экзарха, его «Богословии» («Небесах») — в древнейшем списке XII/XIII вв. русского извода²¹: **доброчьстьнѣ (и) исповѣдати** — 43а — в соответствии с греч. εὐσεβῶς ὁμολογητέον. Уже этих фактов, кажется, достаточно, чтобы отнести наречие **доброчьстьнѣ** к лексическому фонду старославянского языка, хотя оно и не включено в словник Словаря 1994 г. В сербском списке «Шестоднева» 1263 г. находим и другое наречие на -ѣ с первым компонентом **добро-** — **доброобразнѣ: по свѣ-тоу ходищемъ доброобразнѣ** — 34d 28–35а 1 — в соответствии с греч. παρεχόμενος ἡμῖν, ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως. В списке ранней русской редакции, изданном Г. С. Баранковой, также находим это наречие — на л. 37б 1. (И для этого наречия Г. С. Баранкова не указывает различий.) В других произведениях Иоанна Экзарха наречие **доброобразнѣ** нам пока не встретилось (это, впрочем, и не обязательно для наших доказательств), но зато мы нашли его в Изборнике 1073 г. (54б 24)²² (древнеболгарский протограф которого относится, видимо, к началу X в.), что с высокой степенью вероятности свидетельствует о том, что наречие **доброобразнѣ** тоже входило в лексический фонд старославянского языка, хотя и не включено в словник Словаря 1994 г.

Не включается в настоящее время в лексический фонд старославянского языка также и наречие **сжпротивнѣ**. Вместе с тем, оно встречается в списках произведений Иоанна Экзарха — как в «Шестодневе», так и в «Богословии», где характеризует глаголы речи: **и пакы сжпротивнѣ речемъ** — Шестоднев 128а 10 по сербскому сп. 1263 г., 116а 23 по русскому сп.²³ (греч. нет); **сжпротивнѣ томоу вѣща ректы** — Шестоднев 62а 13 по сербскому сп. 1263 г., в русском сп. пропущено (греч. нет); **понеже етери соупротивнѣ глѣтъ** — Богословие 204б, где **соупротивнѣ глаголатъ** переводит греч. глагол ἀντιλέγουσι (Зл. мн. ч.). Кроме того, судя по изданному индексу, наречие **сжпротивнѣ** встречается четыре раза в Изборнике 1073 г. (58а 9; 129в 19; 146г 3–4; 120г 6)²⁴. Учитывая то, что прилагательное **сжпротивнѣ** 'противный, противоположный' семь раз употреблено в Супрасльской рукописи — как в основном значении, так и в роли существительного, можно практически с большой уверенностью утверждать, что наречие **сжпротивнѣ** входило в лексический фонд старославянского языка.

* * *

Из сказанного очевидно, что с увеличением количества рукописей, вовлеченных в подобного рода анализ их языка, будет все более уточняться наше представление об истинном лексическом фонде

старославянского языка и все надежнее будут доказательства для «кандидатов» в реконструируемые старославянские лексемы вероятности их принадлежности к этому лексическому фонду. Накопление уже к настоящему времени большого числа хороших изданий памятников древней славянской письменности и индексов к ним, которые могут оказать помощь исследователю, дает надежду на успешность проведения этой огромной, но очень нужной работы.

Примечания.

- 1 См., например: *Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. М., 1984. С. 3.
- 2 Как известно, термин «старославянский язык» является предметом научной дискуссии, разгоравшейся подчас с чрезвычайной остротой. Позиция, высказанная в свое время по поводу этого термина акад. Н. И. Толстым, представляется нам весьма взвешенной и не противоречащей по существу взглядам Р. М. Цейтлин — см.: *Толстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988. С. 34–52, особенно с. 47.
- 3 Укажем здесь прежде всего на работы Е. М. Верещагина, особенно на его последние книги — *Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997; *Он же.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. В некоторых своих работах мы пытались показать процессы формирования и развития в старославянском языке такого пласта его лексического фонда, как прилагательные и наречия книжного характера — см. *Ефимова В. С.* О некоторых тенденциях развития первого литературного языка славян в произведениях древнеболгарских писателей (на материале отадъективных наречий) // Проблемы славянской диахронической социолингвистики: динамика литературно-языковой нормы. М., 1999; *Она же.* К характеристике книжной лексики в первом литературном языке славян (роль перевода Апостола) // Роль переводов Библии в становлении и развитии литературных славянских языков (в печати).
- 4 Критерии отбора «классических старославянских рукописей» были указаны Р. М. Цейтлин в книге: *Цейтлин Р. М.* Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. М., 1977. Р. М. Цейтлин считает, что в него следует включать следующие рукописи: евангелия Зографское, Мариинское, Ассеманиево, Саввина книга, Охридское, Зографский палимпсест, Боянский палимпсест, Синайскую псалтырь, Клоцов сборник, Синайский евхологий, Синайский служебник, Рыльские листки, Супрасльскую рукопись, Зографские листки, Хиландарские листки, листки Ундольского, Енинский апостол. Круг отобранных Р. М. Цейтлин рукопи-

сей почти совпадает с кругом рукописей, послуживших источником материала для создателей известного словаря: *Sadnik L., Aitzetmüller R. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955.*

- 5 Ср., например, высказывание Р. М. Цейтлин: «В СЯ (старославянском языке. — *В. Е.*) было слов во много раз больше, чем их зафиксировано в СП (старославянских памятниках. — *В. Е.*)» — *Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. М., 1977. С. 31.*
- 6 Вхождение в «старославянский канон» Енинского апостола — рукописи скорее начала XII в., чем XI в., сохранившей апостольский текст в небольших отрывках, довольно спорно. Укажем наиболее древние и известные из списков Апостола: Охридский апостол XII в. болгарского извода, Слепенский апостол XII в. болгарского извода, Христинопольский апостол XII в. русского извода, Толковый апостол 1220 г. русского извода, Церколезский апостол XIII в. болгарского извода, Матичин апостол XIII в. сербского извода, Струмицкий апостол XIII в. болгарского извода, Шишатовачкий апостол 1324 г. сербского извода.
- 7 Нам уже приходилось указывать на важность в этом отношении для изучения старославянской морфемики и словообразования находки 1975 г. на Синае — см. *Ефимова В. С. О некоторых проблемах морфемного членения в старославянском языке // Славяноведение. 1999. № 2. С. 69.*
- 8 *Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка... М., 1977. С. 21.*
- 9 *Цейтлин Р. М. Възстановяване на незасвидетелствувани старобългарски думи (способи и методи) // Български език. 1986. № 2. С. 114.*
- 10 *Павлова Р. Некоторые проблемы изучения языковых взаимодействий болгар и русских (X–XIV вв.) // Славянска филология. София, 1983. Т. 17. С. 38.*
- 11 *Иванова-Мирчева Д. Синтактичните архаизми в Германовия сборник в светлина на филологическото проучване на паметника // Български език. 1989. № 4. С. 318. Следует, однако, отметить, что идея о необходимости использования данных более поздних списков для изучения старославянского языка высказывалась уже Н. Н. Дурново: *Дурново Н. Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка // Южнословенски филолог, повремени спис на словенску филологију и лингвистику. Београд, 1924. Кн. IV; 1925–1926. Кн. V; 1926–1927. Кн. VI.**
- 12 См., например, *Давидов А. Глаголна синонимия в «Беседа против богомилиите» от Презвитер Козма // Славянска филология. София, 1978. Т. 15. С. 329–338; Он же. Речникът на «Беседи против Богомилиите» от Презвитер Козма и Супрасълският сборник // Проучвания върху Супрасълския сборник. София, 1980. С. 137–145; Он же. Шестодневът на Йоан Екзарх и старобългарската лексика // Славянска филология. София, 1988. Т. 19. С. 90–98; Он же. Към характеристиката на сложните думи в «Шестоднева» на Йоан Екзарх // *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Roma, 1990. P. 3–8 и др.**

- ¹³ Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.
- ¹⁴ *Aitzetmüller R.* Das Hexaameron des Exarchen Joannes // *Editiones monumentorum slavico-rum veteris dialecti*. Graz, 1975. Т. VII; *Sadnik L.* Des Hl. Johannes von Damaskus Ἐχθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes // *Monumenta linguae slavicae*. Freiburg, 1983. Т. XVII.
- ¹⁵ *Цейтлин Р. М.* Възстановяване на незасвидетелствувани старобългарски думи (способи и методи)... С. 116.
- ¹⁶ *Паолова Р.* Некоторые проблемы изучения языковых взаимодействий болгар и русских (X–XIV вв.) // *Славянска филология*. София, 1983. Т. 17. С. 38.
- ¹⁷ *Ефимова В. С.* Старославянские отадъективные наречия с суффиксом -ѣ // *Советское славяноведение*. 1991. № 3; *Она же.* О некоторых тенденциях развития литературного языка в произведениях Иоанна Экзарха Болгарского // *Традиция и новые тенденции в развитии славянских литературных языков: проблема динамики нормы. Тезисы докладов международной научной конференции*. Москва, 24–26 мая 1994 г. М., 1994; *Она же.* О некоторых тенденциях развития первого литературного языка славян в произведениях древнеболгарских писателей (на материале отадъективных наречий) // *Проблемы славянской диахронической социолингвистики: динамика литературно-языковой нормы*. М., 1999. С. 45–55.
- ¹⁸ См. Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.
- ¹⁹ Пользуемся известным изданием: *Aitzetmüller R.* Das Hexaameron des Exarchen Joannes // *Editiones monumentorum slavico-rum veteris dialecti*. В 7 т. Graz, 1958–1975.
- ²⁰ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / Издание подготовила Г. С. Баранкова. М., 1998. С. 589.
- ²¹ Для анализа языка этого списка мы пользовались изданиями: *Sadnik L.* Des Hl. Johannes von Damaskus Ἐχθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes // *Monumenta linguae slavicae*. Wiesbaden, 1967. Т. V; Freiburg, 1981. Т. XIV; Freiburg, 1983. Т. XVI; *Бодянский О. М.* Богословие Иоанна, ексарха Болгарского // *Чтения в Обществе истории и древностей российских*. М., 1877. Кн. 4.
- ²² См.: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.) / Под ред. П. Динеева. Т. 2. Речник-индекс. София, 1993. С. 49.
- ²³ В варианте *спротивьнѣ*. Г. С. Баранкова указывает также здесь для ранней русской редакции варианты *соупротивьнѣ* и *спротивьнѣ* — см. Шестоднев Иоанна экзарха... С. 228.
- ²⁴ Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.)... С. 175.

Т. И. Вендина

(Москва)

Средневековый человек в зеркале старославянского языка (Часть 3. Что он делает?)

Предлагаемая вниманию читателя статья является логическим завершением предшествующих наших публикаций, посвященных реконструкции переживающего я-сознания средневекового человека, но отвечающих на вопрос «Кто он?» (Вендина 2000: 322) и «Какой он?» (Вендина 2001: 409). В основе ее лежат те же теоретические принципы и тот же источник исследования — Словарь старославянского языка (далее СС), что и в первых статьях. В центре нашего внимания будет по-прежнему стоять то восприятие человеком самого себя, которое стихийно отразилось в старославянском языке и потому не является полностью идеологизированным, обусловленным социальным статусом человека или характером старославянских памятников, несмотря на то, что их отличает единство идейно-тематического содержания (большую часть их составляют история жизни Иисуса Христа, представленная в евангелиях-апракосах, и жития святых (ср. Супрасльская рукопись), всевозможные поучения (ср. Хиландарские листки с поучениями Кирилла Иерусалимского), наставления (ср. Рыльские листки с наставлениями Ефрема Сирина), заповеди святых отцов (ср. Евхологий Синайский) и монашеские правила (ср. Зографские листки с Уставом Василия Великого)), которое в известном смысле предопределяет результаты исследования.

Средневековая культура, как и современная, жила и развивалась в «языковой оболочке», определяя тот мир смыслов, мир ценностей и идеалов человека, который отразился в языке. Погружаясь в лексические глубины старославянского языка, мы попытаемся почувствовать проявление «человеческого духа» в языке, увидеть, что и как было «ухвачено» языком, поскольку «языковой характер человеческого опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего... а все то, что является предметом познания и высказывания, всегда окружено языком» (Гадамер 1988: 520). Поэтому язык является ключом к познанию «многослойного мыслительного универсума», ибо он формирует понятия и организует восприятие в связную картину мира.

Апелляция к внутренней форме слова позволит нам не только увидеть человека «изнутри», но и понять те субъективные мотивы,

которые послужили толчком для языкового словотворчества, а в конечном итоге выявить общие закономерности, поскольку субъективные мотивы, как правило, репрезентируют более общие, объективные закономерности.

Обращение к глаголу при создании портрета средневекового человека мотивировано не только самой логикой межчеловеческих отношений, предполагающей ответы на поставленные в заглавии вопросы, но и потому, что глагол, как ни одна другая часть речи, дает возможность увидеть средневекового человека во всех проявлениях его личности и духа. Более того, именно глагол позволяет отвести подозрения в необъективности и в известной предопределенности реконструкции портрета средневекового человека, поскольку глагол в отличие от имени, хорошо описывает человека и как существо тварное.

Прежде всего следует отметить, что в старославянском языке представлена довольно значительная группа перцептивных глаголов, характеризующих способность человека воспринимать мир органами чувств. Это глаголы зрения (**видѣти**, **вѣдѣти**, **зърѣти**, **сѣмотрити**, **сѣматриати**, **гладати** и их производные), слуха (**слышати**, **слоушати**), обоняния (**обонати**, **обухати**) и осязания (**осазати**, **осагнжати**).

Уже сам список этих глаголов говорит о том, что глаголам зрения в восприятии человека отводилась главная роль. Об этом свидетельствует не только их репрезентативность (ср. **видовати** 'видеть' СС, 114; **видѣти** 'видеть, увидеть' СС, 114; **вѣдѣти** 'видеть' СС, 164; **зърѣти** 'видеть, смотреть' СС, 242; **призирати** 'смотреть' СС, 502; **сѣмотрити** 1) 'посмотреть, поглядеть, увидеть, заметить'; 2) 'смотреть, рассматривать' СС, 657; **расѣматриати** 'разглядывать' СС, 579; **гладати** 'смотреть, глядеть' СС, 171), но и семантическая детализация — следствие широко развитой префиксации (ср. **прѣдъзърѣти** 'видеть перед собой' СС, 538; **озирати** **сѣ** 'осматриваться' СС, 407; **позоровати** 'смотреть, быть зрителем' СС, 467; **прѣзърѣти** 'посмотреть на кого-либо' СС, 542; **сѣзирати** **сѣ** 'смотреть друг на друга, переглядываться' СС, 650; **озирати** 'внимательно смотреть на что-либо' СС, 407; **огладати** **сѣ** 'осматриваться, оглядываться' СС, 404; **сѣгладати** 1) 'посмотреть, оглядеть, осмотреть'; 2) 'высмотреть' СС, 646), а также развитие на их базе вторичных значений (ср. **призърѣти** 'посмотреть' // 'обратить внимание' СС, 503; **оузърѣти** 'увидеть, узреть' // 'постараться, позаботиться' СС, 731). Более того, именно со зрением человек связывал свою способность постигать мир (ср. **сѣмотрити** 1) 'обратить внимание'; 2) 'узнать, осознать' СС, 657). Список этих глаголов старославянского языка раскрывает перед нами своеобразную философскую концепцию человека, который

входит в этот мир как «зритель», наблюдающий и познающий природу его вещей.

Глаголы слуха представлены значительно скромнее (это глаголы слышати 1) 'слышать, обладать слухом'; 2) 'услышать' СС, 615; слоушати 'слушать, внимать' СС, 614; въноушити 'услышать' СС, 146), хотя они также могут детализировать свою семантику (ср. вънимати 'внимательно слушать' СС, 146; послоушати 'послушать, выслушать' СС, 482) и развивать вторичные значения (ср. оуслышати 1) 'услышать'; 2) 'внять, исполнить' СС, 745; прослышати 'обрести слух, начать слышать' СС, 527; оучоугти 'услышать, ощутить, почувствовать' СС, 756).

Кроме перцептивных глаголов, свидетельствующих о важности зрительного восприятия мира средневековым человеком, в старославянском языке существует довольно значительная группа лексем, характеризующих физиологическое состояние человека. Среди них заметно выделяются глаголы, семантика которых отражает потребность человека в пище (ср. алъкати 'быть голодным, голодать' СС, 69; възалъкати сѧ 'проголодаться' СС, 130). Причем в тематическом распределении этих глаголов наблюдается следующая интересная закономерность, ярко характеризующая ментальную особенность средневекового сознания: большая часть их связана с действием, направленным на субъект, т. е. имеет значение 'кормить, накормить' (ср. крѣмити 'кормить' СС, 296; питати 'насыщать, кормить, питать' СС, 447; насытити 'накормить' СС, 355; насыщати 'кормить досыта' СС, 355; натроугти 'накормить' СС, 356; накрѣмити 'накормить, насытить' СС, 349; напитати 'накормить, насытить' СС, 350; прѣкрѣмити 'накормить, насытить' СС, 543) или 'угощать' (ср. гостити 'угощать' СС, 176; прѣдѣпоставити 'подать, предложить (о еде)' СС, 539) и значительно меньшая часть – с действием, направленным на себя, т. е. со значением 'есть' (ср. ясти 'есть' СС, 798; сънѣсти 'съесть' СС, 663; крѣмити сѧ 'питаться' СС, 296; изовати 'поесть' СС, 257; въкѣшатѣи 'принимать пищу' СС, 144; въкоусити 'попробовать пищу' СС, 144). Думается, что не случайно именно первое значение становится основой для развития переносного значения 'вскормить, воспитать' (ср. въспитѣти 'вскормить' // 'воспитать' СС, 153). Эта маленькая деталь, говорящая о важности духовной пищи для человека, снова отсылает нас к главному регулятивному принципу Средневековья – к Богу.

Из других глаголов, характеризующих физиологическое состояние субъекта, можно выделить глаголы, связанные со значением 'болеть' и 'слабеть'. Это довольно значительная группа лексем, в количественном отношении лишь немногим уступающая предшествующей. Значимость ее для языкового сознания средневекового

человека становится особенно очевидной на фоне единичного глагола *добропримати* 'быть здоровым, сильным' СС, 191. Кроме глаголов с общим значением 'болеть' (ср. *болѣти* 1) 'болеть'; 2) 'чувствовать боль' СС, 99; *неджговати* 'болеть' СС, 363) и 'слабеть' (ср. *измѣждати* 'ослабеть' СС, 255; *изнемоци* 'ослабеть, изнемоочь' СС, 256; *ослабѣти* 'ослабеть, изнемоочь' СС, 418), в старославянском языке отмечены глаголы, характеризующие различные болезненные состояния человека и позволяющие нам составить представление о его недугах (ср. *изельвати* 'стошнить, извергнуть' СС, 249; *тѣщити* 'извергать пену (об эпилептиках)' СС, 716; *сѣвивати сѧ* 'извиваться, корчиться от боли' СС, 639; *сѣлцати сѧ* 'корчиться, извиваться' СС, 656; *стенати* 'стонать' СС, 625; *раслабѣти* 'быть парализованным' СС, 575; *охрѣмѣти* 'охрометь' СС, 438; *осльпнѣти* 'ослепнуть' СС, 418; *отъмынѣти* перен. 'ослепнуть' СС, 436). Нельзя не отметить, что среди этих глаголов наиболее заметную группу образуют лексемы, связанные со значением 'обезуметь, сойти с ума' (ср. *изоумѣти сѧ* 'лишиться ума, обезуметь' СС, 257; *отъчапати сѧ* 'помешаться' СС, 436; *овоумати* 'сойти с ума' СС, 399; *обжродѣти* 'лишиться разума' СС, 403; *жродити сѧ* 'лишиться рассудка' СС, 805; *оумъ изгоумити* 'потерять разум' СС, 252); *бѣсьновати сѧ* 'бесноваться, быть одержимым бесом' СС, 106), что, как представляется, косвенно свидетельствует о высокой ценности человеческого разума, ибо «разум, — говорил Антоний Великий, — это дар Божий, спасающий душу», поэтому лишиться его средневековый человек боялся.

К группе глаголов физического состояния примыкают глаголы со значением 'выздороветь' (ср. *ицѣлѣти* 'выздоровливать' СС, 277; *оустраивити сѧ* 'выздороветь от болезни' СС, 747; *оутвърдити сѧ* 'выздороветь, окрепнуть, исцелиться' СС, 751; *ицѣлѣти* 'исцеляться, выздоравливать' СС, 774). Нельзя, однако, не отметить, что число их заметно уступает глаголам со значением 'умере(а)ть' (ср. *мрѣти*, *оумрѣти*, *оумрътвѣти*, *оумирати*, *измрѣти*, *исконьчати сѧ*, *исконьчавати сѧ*, *сѣконьчати сѧ*, *издыхати*, *прѣдати доушѣ*, *доухъ* 'испустить дух, умереть' СС, 536).

Это обилие глаголов со значением 'умереть' говорит не только о состоянии средневековой медицины, но и о том, что в языковом сознании человека существовала своеобразная «концепция смерти». Согласно этой концепции жизнь — это движение человека по пути, предначертанному ему Богом (ср. *ходженик* 1) 'движение'; 2) 'образ жизни' СС, 763), поэтому пройти весь жизненный путь для средневекового человека означало умереть (ср. *отити* перен. 'умереть' СС, 424). Эту же идею, но несколько по-иному, с актуализацией темы «законченности пути» передают глаголы *исконьчати сѧ* 'умереть,

скончаться' СС, 265; **съконъчавати сѧ** 'умирать' СС, 652; **съконъчати сѧ** 'умереть, скончаться' СС, 652, поскольку смерть в сознании средневекового человека — это прежде всего конец жизни (ср. **конъць** 'конец' // 'кончина, смерть' СС, 289), завершение всех его земных деяний (ср. **съконъчаннѣ** 1) 'окончание, завершение' // 'кончина, смерть'; 2) 'свершение, исполнение' СС, 652) и достижение жизненной цели (ср. **конъчина** 'конец' // 'цель' // 'смерть' СС, 290).

Средневековый человек верил в бессмертие души, которая продолжает существовать, но уже в ином мире, поэтому смерть представлялась ему как передача души Богу (ср. **прѣдати доушѣ** 'умереть' СС, 200), как перенесение ее в другой мир (ср. **прѣставленнѣ** 'перенесение' // 'смерть (как перемещение на тот свет)' СС, 551), поэтому человек не умирал, а лишь навечно засыпал (ср. **оусъспени** 'сон' // 'смерть' СС, 749: **не плачите сѧ нѣсть оумръла дѣвица нъ съпитъ** СС, 737; **оусънжти** перен. 'почить, умереть' СС, 749).

Третью, также довольно заметную группу среди физиологических глаголов, образуют глаголы, связанные с половыми отношениями человека (ср. **сънати сѧ** 'совершить половой акт' СС, 663; **съвъкуплати сѧ** 'совокупляться' СС, 642; **познати мѣжа** 'быть в интимных отношениях с женщиной' СС, 466; **прнчастити сѧ къ мѣжѣ** 'вступить в интимные сношения' СС, 514; **выти съ цѣмь** 'вступить в половую связь' СС, 104), а также зачатием ребенка (ср. **зачати** 'зачать (дитя)' СС, 234), беременностью (ср. **прнматн въ чрѣвѣ** 'беременеть' СС, 503), ее насильственным прерыванием (ср. **изврѣци отроча** 'изгнать плод' СС, 251; **проказити отроча** 'изгнать плод' СС, 521) и рождением ребенка (ср. **извести** 'произвести на свет' СС, 250; **изнести** 'произвести на свет' СС, 256; **породити** 'породить' СС, 481; **пржити** 'породить, родить' СС, 502; **раждати** 'рожать' СС, 566; **родити** 'родить, породить' СС, 583). Наличие этой группы глаголов, пожалуй, лучше всего говорит против суждений о тематической односторонности и ущербности старославянских текстов, не позволяющих составить представление о жизни средневекового человека.

Об этом же говорят и глаголы, описывающие гигиену средневекового человека (ср. **измыти сѧ** 'умываться' СС, 256; **мыти сѧ** 'мыться' СС, 338; **пожпати сѧ** 'искупаться, умыться' СС, 471; **омывати сѧ** 'омываться' СС, 412; **оумыти** 'умыть, вымыть': **не оумъвенама рѣкама ѣдатъ хлѣбъ** СС, 739; **оумастити** 'умастить (лицо олеем)' СС, 735), знавшего не только эти элементарные гигиенические действия¹, но и имевшего обычай гостеприимства омывать гостю ноги (ср. **измъвены не трѣбоуетъ тѣкъмо нозѣ оумыти** СС, 256), а также обычай омовения ног в знак покорности, смирения и любви к ближнему (ср. **оумывати вы длъжьни есте дроугъ дроугу оумывати нозѣ**

СС, 739; глагола *емоу петръ не омыеши мою ногу въ вѣкъ* СС, 412). Старославянский язык говорит и о существовавшем в Средневековье обряде публичного омовения рук как свидетельстве невиновности человека (ср. *оумыти рѣцѣ* 'умыть руки': *примъ водѣ оумы рѣцѣ прѣдъ народомъ глагола неповиннъ есмь отъ крове сего правдыника* СС, 739).

Среди глаголов, характеризующих человека как физическое существо, имеются также глаголы, связанные с переходом человека из одного возрастного состояния в другое, причем, в отличие от имен, в них маркируются чаще всего значения 'состариться' (ср. *заматорѣти, прѣстарѣти сѧ, състарѣти сѧ*) и лишь как единичное отмечено значение 'мужать' (ср. *възмжати*).

Однако самое яркое отличие глагола от имени связано, пожалуй, с тем, что человек как физическое существо предстает перед нами не столько в статике, сколько в динамике, поскольку довольно большую группу лексем (около двухсот глаголов), характеризующих человека как существо физическое, образуют глаголы движения, ср.: *ити, двигнѣти сѧ, движати сѧ, ходити, хаждати, грати, шествовати, вѣгати, вѣжати, теци, ристати, гахати, плоути, плавати, вести, водити, нести, носити, гонити, лѣсти, лазити, влачити, влѣци* с их многочисленными производными (попутно заметим, что значение 'остановиться' передается в старославянском языке лишь двумя глаголами *ставити сѧ* и *стати*). Это обилие глаголов движения в старославянском языке является яркой иллюстрацией выводов историков о том, что «средневековый мир был подвижным: по дорогам передвигались войска, с места на место перебирались артели строителей, крестьяне уходили из дома, спасаясь от податного гнета и жестоких господ» (Каждан 2000: 27).

Движение в языковом сознании средневекового человека — это целая философия жизни, поскольку движение, не только перемещение в пространстве (ср. *движенник* 'движение' СС, 185; *ходженник* 'ход, движение' СС, 763), но и образ жизни человека (ср. *ходженник* 'образ жизни' СС, 763), его жизненный путь, который он сравнивал с течением реки (ср. *теченик* 'движение, бег' // перен. 'жизненный путь' СС, 694). Жизнь его была полна забот и трудов, поэтому движение — это и труд (*двизати сѧ* 'трудиться' СС, 181). Труд же предполагал стремление и усердие, только тогда он мог принести какую-либо пользу, поэтому *подвижати сѧ* — это не только 'двигаться', но и 'стремиться, стараться' СС, 181 (ср. также *подвижнъ* 'старательный, усердный' СС, 461), т. е. движение рассматривалось и в нравственной плоскости, и в этом смысле оно оказывалось связанным с душой человека. Возможно, что именно поэтому медлительность человека

расценивалась как леность и равнодушие (ср. *мьдлость* 'медлительность, леность, равнодушие' СС, 338).

Среди огромного множества лексем, входящих в тематическую группу глаголов движения, выделяются в основном две, связанные с перемещением в пространстве пешком — *ити* 'идти' // 'уходить' // 'выходить' // 'приходить' // 'войти' // 'следовать за кем-либо' СС, 275; *ходити* 1) 'ходить, двигаться'; 2) 'шагать' // 'идти' // 'проходить, идти мимо' // 'хаживать' // 'путешествовать'; 3) 'поступать, жить' СС, 762 — с их многочисленными производными, в которых с помощью словообразовательных средств подробно детализируется направление движения, ср.:

ИТИ: *въити* 'войти, вступить' СС, 146; *възити-1* 'подняться'; 2) 'уйти, отойти' СС, 138; *дойти* 'дойти, прийти' СС, 193; *зайти* 'зайти, уйти' СС, 226; *наити* 'войти' СС, 348; *прити* 'прийти, дойти' СС, 513; *низъити* 'сойти вниз, спуститься' СС, 379; *отити* 'отойти, уйти' СС, 424; *подъити* 'войти, подойти' СС, 464; *пойти* 'пойти, отправиться' СС, 467; *пронти* 1) 'пройти сквозь что-либо'; 2) 'исходить'; 3) 'пройти мимо' СС, 520; *прѣити* 1) 'перейти, отправиться, переправиться' // 'пройти путь' // 'перейти, перешагнуть через что-либо' // 'пройти' // 'обойти, миновать'; 2) 'пройти сквозь, через что-либо'; 3) 'уйти' // 'отойти на некоторое расстояние' СС, 542; *съити* 1) 'сойти вниз, спуститься'; 2) 'уйти, выйти' СС, 661;

ХОДИТИ: *въходити* 'входить' СС, 158; *доходити* 'доходить' СС, 196; *заходити* 'заходить' СС, 233; *находити* 'приходить' СС, 356; *объходити* 'обходить, ходить вокруг' СС, 400; *оходити* 'уходить' СС, 437; *походити* 'подходить, обходить' СС, 492; *приходити* 'приходить, подходить' СС, 514; *проходити* 1) 'проходить через что-либо'; 2) 'исходить (вдоль и поперек)' СС, 530; *прѣходити* 1) 'переходить'; 2) 'проходить через что-либо' СС, 554; *съходити* 'сходить, спускаться, приходить' // перен. 'отправляться в путь, уходить' СС, 674; *прихаждати* 'приходить' СС, 514; *прѣхаждати* 'переходить, проходить' СС, 554.

Как видно из приведенных примеров, эти глаголы не просто обозначали движение человека, характеризуя его как однонаправленное или разнонаправленное, но и во многом конкретизировали его, что особенно хорошо видно на примере префиксальных глаголов и глаголов-композигов (ср.: *прѣдъити* 'пойти перед кем-либо' СС, 538; *прѣдъходити* 'идти впереди, предшествовать' СС, 540; *мимоити* 'пройти мимо' СС, 327; *мимоходити* 'проходить мимо' СС, 327; *прѣполовити сѧ* 'пройти половину пути' СС, 548; *пришьльствовати* 'странствовать по чужой земле' СС, 514).

Кроме этих двух глаголов, идея передвижения в пространстве пешком могла быть передана глаголами *грѣити* 'идти, приходить' //

'следовать, идти вслед за кем-либо' СС, 180; **шьствовати** 'идти, следовать' СС, 791; **стѣпати** 'шагать' СС, 633; **миновати** 'проходить мимо' СС, 328; **минѣти** 1) 'пройти мимо'; 2) 'перейти' СС, 328; **слѣдити** 'идти следом' СС, 616; **сърѣтати** 'выходить навстречу' СС, 668; **мъножити сѧ** 'приходить в большом количестве' СС, 336. При чем многие из них имели свои производные, конкретизирующие характер движения, чаще всего его направленность, ср. **мимограсти** 'идти мимо' СС, 327; **нстѣпити** 'выйти' СС, 273; **пристѣпити** 1) 'подойти, приблизиться'; 2) 'взойти на что-либо' СС, 512; **прѣстѣпити** 1) 'перейти, переступить'; 2) 'обойти' СС, 552; **излѣсти** 'выйти' СС, 255; **влѣсти** 'войти' СС, 145; **прѣминѣти** 'переступить, пройти' СС, 545; **въслѣдовати** 'идти вслед за кем-либо' СС, 152; **вълазити** 'входить, вступать' СС, 144; **излазити** 'выходить' СС, 255; **припасти** 'подойти' СС, 509.

Эту группу глаголов существенно дополняют глаголы, в которых идея перемещения в пространстве связана с семой 'бегать'. Это глаголы **вѣгати** 'бежать, убежать' СС, 105; **вѣжати** 'бежать' СС, 106; **теци** 'бежать' СС, 694 и **ристати** 'бежать' СС, 582 с их многочисленными производными, ср.: **въвѣгати** 'вбежать' СС, 127; **провѣгнѣти** 'убежать' СС, 518; **извѣгати** 'выбежать' СС, 250; **отъвѣгати** 'убежать' СС, 426; **повѣгати** 'убежать' СС, 454; **повѣгнѣти** 'обратиться в бегство' СС, 454; **извѣгнѣти** 'выбежать, выйти' СС, 250; **оувѣгнѣти** 'убежать' СС, 723; **отъвѣжати** 'убежать' СС, 426; **оувѣжати** 'убежать' СС, 723; **притѣкати** 'прибегать к кому-либо' СС, 514; **точити** 'бегать, бежать, стремиться' СС, 699; **прѣтеци** 'обежать, пробежать' СС, 553; **прѣдѣтеци** 'побежать впереди, обогнать кого-либо' СС, 540; **нстечи** 'выбежать' СС, 271; **обѣтеци** 'обежать' СС, 400; **отътеци** 'убежать' СС, 435; **притеци** 'прибежать' СС, 513; **приристати** 'прибегать' СС, 510; **сърристати сѧ** 'сбегаться, собираться' СС, 668.

Обилие глаголов движения во многом объясняет и существование в старославянском языке такого странного (с точки зрения современного человека) прилагательного, как **благоголаѣньнъ** 'имеющий крепкие ноги' СС, 86: необходимость актуализации этого атрибутивного признака в названии человека была вполне мотивированной с точки зрения языкового сознания средневекового человека, который передвигался в основном пешком.

О важности глаголов движения для языкового сознания средневекового человека свидетельствует и тот факт, что именно с этими глаголами была связана идея жизни, существования человека (ср. **походити** 'пребывать, жить' СС, 492, ср. также существительное с этим корнем, которое передает идею образа жизни (**ходженник** 'образ жизни' СС, 763), тогда как глаголы покоя (т. н. статические глаголы

лѣжати, стоати, сѣдѣти) служили в основном для указания на местонахождения человека (ср. **лѣжати** 'находиться' СС, 305; **прилежати** 'находиться около' СС, 505; **прѣдлѣжати** 'находиться перед кем-либо' СС, 538; **стоати** 'находиться' СС, 626; **отъстоати** 'находиться на расстоянии' СС, 434; **растоати** 'находиться между кем-чем-либо' СС, 578; **сѣдѣти** 'находиться, пребывать' СС, 678).

Значительно скромнее в старославянском языке представлены глаголы, обозначающие передвижение в пространстве с помощью какого-либо средства. Это глагол **ѡхати** 'ехать' СС, 798 (который, по-видимому, употреблялся в значении 'плыть', о чем свидетельствует часто повторяющийся контекст, иллюстрирующий именно это значение, ср. **възѣди въ гажвинж ѿ вьметѣте мрѣжа ваша въ ловитьж** СС, 143; или **въѣди въ гажвинж** СС, 159), глаголы **плоуги** 'плыть, плавать на чем-либо' СС, 450; **плавати** 'плавать, плыть' СС, 448 с их производными и как единичный **ити** 'ехать' СС, 275 (ср. **възѣхати** 'отъехать, поехать' СС, 143; **въѡхати** 'отъехать, поехать' СС, 159; **прѣѡхати** 'переехать'// 'переплыть, переправиться' СС, 555; **отъплоуги** 'отплыть' СС, 432; **прѣплоуги** 'переплыть (на ладье)' СС, 548; **привеслати** 'привезти на корабле' СС, 500).

Такое обилие глаголов движения (многие из которых имеют среди своих семантических компонентов сему 'путь', ср. **прѣити** 'пройти путь'// 'отойти на некоторое расстояние' СС, 542; **ходити** 'путешествовать' СС, 762; **сѣходити** перен. 'отправляться в путь' СС, 674; **навести** 'направить, навести (на путь истинный)' СС, 345; **наставлати** 'показывать путь, вводить, приводить' СС, 354) свидетельствует о том, что средневековый человек ощущал себя в этом мире странником, вся жизнь которого проходила в поисках Земли Обетованной. «Человек лишь вечный странник на земле изгнания — таково учение церкви, которая вряд ли нуждалась в том, чтобы повторять слова Христа: „Я есть путь. Оставьте все и следуйте за мной...“ Средние века — эпоха пеших и конных странствий, до тех пор когда придет пора дорожной усталости, Средневековые кишело путниками, и они постоянно встречаются в иконографии. Вооружившись посохом в форме греческой буквы тау, согбенные, они идут по дорогам — отшельники, паломники, нищие, больные» (Гофф 1992: 127). Слова французского историка прекрасно дополняют следующие существительные старославянского языка, с помощью которых передается идея «странствования по чужой земле», ср.: **пришьльствник** 'странствование по чужой земле, пребывание на чужбине, изгнание' СС, 516; **пришьльство** 'пребывание на чужбине, изгнание' СС, 516; **иннокость** 'странствование по чужбине' СС, 261; **шьствник** 'путешествие, странствование' СС, 791.

Идея странничества просвечивает и в экзистенциальных глаголах, многие из которых указывают на пребывание человека, а не на его существование (ср. *вѣтати* 'жить, обитать, пребывать' СС, 116; *жити* 'жить' // 'находиться, пребывать' СС, 212; *прѣбывати* 'находиться, пребывать, жить' СС, 533; *прѣбывти* 'пребывать' СС, 534; *сѣдѣти* 'находиться, пребывать, жить' СС, 678; *насѣлати* 'пребывать, находиться' СС, 356; *почивати* 'пребывать' СС, 493). В этих глаголах отразилась широко распространенная в Средневековье идея о том, что земля — это место лишь временного пребывания человека, истинный дом которого на небесах.

Итак, глагол, в отличие от имени, рисует довольно подробную картину человека «физического». Однако еще более детально «проработан» в старославянском языке портрет человека «социального».

Организация этой семантической сферы имен удивительным образом повторяет ее структуриацию существительными и прилагательными, т. е. и здесь наблюдается та же квадрипартиция средневекового социума — «властвующие и управляющие», «сражающиеся», «молящиеся» и «трудящиеся» — с той лишь разницей, что глагол вносит свои нюансы в репрезентацию каждой из этих групп.

Так, в частности, если имена существительные указывают в основном на те или иные административные функции лица (ср. *жоупань* 'глава жупы' СС, 221; *приставьникъ* 'управляющий' СС, 511; *самъчнн* 'начальник' СС, 592), а имена прилагательные атрибутируют в основном признак принадлежности власти конкретному государственному лицу (ср. *владычьнъ* 'владыки, правителя' СС, 117; *вокводинъ* 'правителя, владыки' СС, 122; *епарьшьскъ* 'наместнический' СС, 209; *кънажь* 'правителя, властителя' СС, 301), то глаголы чаще всего передают общую идею власти, причем власти верховной, государственной (ср. *власти* 'властвовать' СС, 118; *сѣвласти* 'властвовать, господствовать над кем-либо совместно с кем-либо' СС, 640; *оустояти* 'царствовать, господствовать над кем-либо, управлять кем-либо, чем-либо' СС, 747; *сѣдѣти* 'править, сидеть на престоле' СС, 678; *прѣдръжати* 'держатъ власть в своих руках' СС, 537; *обладати* 'владеть, обладать властью, править' СС, 392; *моци* 'быть сильным, могущественным, иметь власть' СС, 333) в различных ее сферах (ср. *прѣдръжати санъ* 'занимать должность' СС, 537; *старѣишьнствовати* 'управлять, обладать властью' СС, 624; *четвьрто-властьствовати* 'быть тетрархом' СС, 778).

Глаголы старославянского языка рисуют нам образ сильной государственной власти, которая угнетает и принуждает (ср. *гнестьн* 'угнетать, давить' СС, 171; *нждити* 1) 'совершать насилие, оказывать давление, угнетать'; 2) 'принуждать' СС, 386), подчиняет и

покоряет (ср. **повинѣти** 'подчинить' СС, 456; **покорити** 'подчинить, покорить' СС, 470; **оупасти** 'подчинить, овладеть' СС, 741; **оучинити** 'подчинить' СС, 755), которой повинуются и подчиняются (ср. **въдати са** 'подчиниться' СС, 128; **повиновати са** 'повиноваться, подчиняться' СС, 456; **покорити са** 'подчиниться, покориться' СС, 470; **подъпадати** 'подчиняться' СС, 465), когда она приказывает (ср. **повелѣти** 'приказать, повелеть' СС, 455; **прѣтити** 'приказывать' СС, 553; **заповѣдати** 'приказывать, велеть' СС, 230; **реци** 'приказать' СС, 580), тогда как обратная ситуация бывает крайне редко (ср. **прѣслоушати** 'ослушаться, не подчиниться' СС, 550). Поэтому именно эти глаголы являются ключевыми в данной семантической сфере.

Глаголы дают нам представление и о некоторых социальных функциях власти, главными среди которых являются административно-законодательная и исполнительная. Именно эти две функции чаще всего актуализируются в глаголах со значением:

— **управлять и руководить** (ср. **старѣишинствовати** 'управлять, обладать властью' СС, 624; **стронти** 'управлять, руководить' СС, 630);

— **назначать и устанавливать и соответственно отменять свои назначения: судя по корневой и словообразовательной проработанности глаголов, это была, по-видимому, одна из основных функций власти в средневековом обществе** (ср. **авити, гавити** 'назначить' СС, 64; **нареци** 'установить, назначить' СС, 352; **приставити** 'назначить' СС, 511; **прѣставити** 'установить, назначить' СС, 551; **полагати** 'устанавливать, назначать' СС, 471; **оустронти** 'назначить, поставить' СС, 748; **испразнити** перен. 'отменить' СС, 269; **остроуати** 'отменять, превращать' СС, 421);

— **приказывать и запрещать** (ср. **велѣти** 'велеть, приказывать' СС, 112; **съказати** 'приказать' СС, 651; **заповѣдати** 'приказывать, велеть' СС, 230; **прѣтити** 'приказывать' СС, 553; **бранити** 'возбранять, запрещать' СС, 100; **оустрьмити** 'приказать, постановить' СС, 748; **заречи** 'запретить, приказать' СС, 231);

— **заставлять и принуждать** (ср. **въдити** 'принуждать' СС, 106; **нѣдити** 1) 'оказывать давление, угнетать'; 2) 'принуждать' СС, 386; **поноудити** 'принудить' СС, 478; **приноудити** 'принудить' СС, 508; **творити** 'заставлять, принуждать' СС, 690; **сътворити** 'заставить' СС, 670);

— **требовать и угрожать** (ср. **възискати** 'взыскать, потребовать' СС, 138; **рѣчьновати** 'требовать' СС, 587; **трѣвовати** 'требовать' СС, 706; **прѣтити** 'грозить, угрожать' СС, 553);

— **выполнять различные хозяйственные функции, как-то: обкладывать данью** (ср. **отъдесатьствовати** 'облагать десятиной (данью)' СС, 429);

— выполнять судебно-правовые функции, а именно: учреждать законы (ср. **възаконити** 'сделать законом' СС, 130; **поустити законъ** 'издать приказ, закон' СС, 556), пресекать беспорядки (ср. **заразити** 'пресечь, подавить' СС, 231), наказывать (эта группа имен особенно репрезентативна, ср. **мъжити** 'наказывать' СС, 344; **показати** 'наказатъ' СС, 468; **затворити** 'заключить в тюрьму' СС, 232; **въсадити** 'посадить (в темницу)' СС, 150; **съвѣзати** 'заключить в оковы, посадить в тюрьму' СС, 646; **обѣсити** 'повесить' // 'распять' СС, 401; **пропати** 'распять' СС, 524; **раскръстити** 'распять на кресте' СС, 575; **оуѣци** 'обезглавить, казнить' СС, 750).

Глаголы так же, как и имена, говорят о том, что в средневековом обществе была детально разработана судебно-репрессивная функция власти, о чем свидетельствуют многочисленные глаголы правопорядка (ср. **сждити** 'судить' СС, 682; **вадити** 'обвинять' СС, 108; **възглаголати** 'обвинить кого-либо' СС, 133; **обличати** 'уличать, разоблачать, обвинять' СС, 393; **погати** 'обвинить' СС, 495; **пимовати** 'обвинять' СС, 467; **пърѣти сѧ** 'вести судебное разбирательство' СС, 558; **въпрашати** 'допрашивать' СС, 149; **слышати** 'допрашивать' СС, 615; **отъвѣщавати** 'выносить приговор' СС, 428; **въправѣдити** 'оправдать' СС, 149; **възискати** 'взыскать, потребовать' СС, 138; **въстѣзати** 'взыскивать, отбирать' СС, 156; **истѣзати** 1) 'взыскивать, отбирать'; 2) 'расследовать' СС, 273; **жласти** 'возместить убыток, уплатить долг' СС, 219).

При этом перед нами культура с несомненно высокой дистанцией власти, которая осмыслялась как одна из ценностей бытия средневекового человека, отсюда становится понятным наличие в старославянском языке многочисленных глаголов со значением 'лстить' (ср. **ласкати** 'лстить' СС, 304), 'строить козни' (ср. **ковати** 'строить козни' СС, 286; **плести** 'строить козни' СС, 449; **проказьлѣти** 'строить козни, злоумышлять' СС, 521; **ажкавъновати** 'причинять зло, строить козни' СС, 319), клеветать (ср. **клеветати** 'клеветать' СС, 284; **оульстити** 'оболгать, оклеветать' СС, 735; **шпѣтати** перен. 'нашептывать, клеветать, оговаривать' СС, 791; **навадити** 'оклеветать' СС, 345; **облыгати** 'ложно обвинять, бесчестить, клеветать' СС, 394), 'обманывать, лгать' (ср. **вазнити** 'обманывать' СС, 91; **льстити** 'обманывать' СС, 313; **прѣлицати** 'обманывать, вводить в заблуждение' СС, 544; **обрѣпѣтити** 'обмануть' СС, 398; **пронырити** 'достичь обманом, лукавством' СС, 523; **лгати** 'лгать' СС, 311), 'предать' (ср. **прѣдати** 'предать, выдать' СС, 536; **затворити** перен. 'предать кому-либо' СС, 232). Не случайно в старославянском языке так много глаголов со значением 'лжесвидетельствовать' (ср. **лъжеслоушьствовати**, **лъжесъвѣдѣтельствувати**, **лъжисвѣдѣтельствувати**, **проклинати сѧ** 'приносить лжеприсягу' СС, 521).

При этом, судя по репрезентативности глаголов, государственная и правовая власть не отличались особой гуманностью по отношению к человеку, который поэтому не только роптал, выражая свое недовольство (ср. **коꙋати** 'роптать' СС, 299; **рꙋпꙋтати** 'роптать, выражать недовольство' СС, 586), но и оказывал активное социальное противодействие, о чем говорят глаголы, имеющие в своей семантической структуре семы 'бунтовать, противиться, восставать' (ср. **въстаати** 'восставать' СС, 155; **прогнѣвати** 'не покоряться, возмущаться, бунтовать' СС, 519; **противити сѧ** 'не повиноваться кому-либо' СС, 529). Именно поэтому власть часто низвергалась и заменялась новой (ср. **низъвити** 'низвергнуть' СС, 379; **низъвести** 'низвести, низвергнуть' СС, 379; **низъворѣши** 'низвергнуть' СС, 379; **низъложити** 'низвергнуть' СС, 380; **низъринѣти** 'низвергнуть' СС, 380), что, как представляется, является косвенным подтверждением существования социальной напряженности в средневековом обществе и социальной активности человека.

В глаголе более выразительно, чем в имени, представлена и семантическая сфера «сражающихся». Здесь прежде всего обращает на себя внимание высокая степень расчлененности семантического поля 'воевать'. Кроме глаголов с этим значением (ср. **брати сѧ** 'воевать' СС, 100; **воквати** 'воевать' СС, 121), в старославянском языке существовали глаголы, эксплицирующие само намерение начать военные действия (ср. **събирати сѧ** 'собираться воевать, готовиться к нападению' СС, 636; **тварити сѧ** 'собираться, готовиться выступать против кого-либо' СС, 690; **въорѣжати сѧ** 'вооружаться' СС, 148), а также их начало (ср. **варити** 'внезапно напасть' СС, 108; **напасти** 'напасть на кого-либо' СС, 350; **припасти** 'обрушиться, напасть' СС, 509; **изити** 'выступить в поход против кого-либо' СС, 254).

Кроме того, в старославянском языке имеется довольно большая группа глаголов, в деталях рисуя картину ведения боевых действий (попутно заметим, что в русском языке их эквивалентами являются чаще всего лишь описательные конструкции, ср. **въплѣтити** 'построить войско' СС, 148; **оплѣтити сѧ** 1) 'построиться в боевой порядок'; 2) 'расположиться лагерем' СС, 414; **сънити сѧ** 'сойтись на поле боя, сразиться' СС, 661; **подвижѣти сѧ** 'вступить в бой' СС, 461; **поворити** 'помогать в бою' СС, 454; **съповрати** 'помочь в бою' СС, 665; **осѣсти** 'подвергнуть осаде, осадить' СС, 422; **прѣсѣдѣти** 'сидеть в засаде' СС, 552; **обити** 'окружить' СС, 392; **обложити** 'окружить' СС, 394; **одръжати** 'обступать, окружать' СС, 406; **остогати** 'окружать, обступать' СС, 421; **оуривати** 'окружать, теснить' СС, 744).

Однако самым ярким свидетельством воинственности сознания средневекового человека является удивительно большое для са-

крального языка (и в количественном и в качественном выражении, в плане разнообразия корневых основ) число глаголов со значением 'убить, умертвить, уничтожить' (ср. **вити** 'бить, убивать, забрасывать камнями' СС, 84; **избивати** 'убивать, истреблять' СС, 249; **исѣщи** 'перебить (врагов)' // 'обезглавить' СС, 275; **повити** 'забить камнями' // 'убить' СС, 454; **оувити** 'убить, умертвить' СС, 720; **клати** 'убивать' СС, 284; **поразити** 'сразить, поразить, убить' СС, 480; **прѣставлати** перен. 'заставлять умереть' СС, 551; **оуморити** 'умертвить, убить' СС, 736; **оумрътвити** 'умертвить, убить' СС, 737; **оумрътити** 'умертвить' СС, 737; **съконьчати** 'уничтожить, убить, истребить' СС, 652; **гоувити** 'уничтожать' СС, 180; **погоувити** 'погубить, уничтожить' СС, 459; **растръзати** 'уничтожить, сокрушить' СС, 578; **сънѣдати** перен. 'истреблять, разорять, уничтожать' СС, 662; **сътра-сати** перен. 'уничтожить' СС, 673; **оупразнити** 'уничтожить' СС, 743; **оупопити** перен. 'победить, уничтожить' СС, 752; **попрати** 'попрать, уничтожить' СС, 480; **потрѣвити** 'истребить, уничтожить, погубить' СС, 490; **исказити** 'уничтожить' СС, 264; **истръти** 'истребить, разгромить, уничтожить' СС, 272; **исѣщи** 'перебить (врагов)' // 'обезглавить' СС, 275; **изморити** 'истребить, погубить' СС, 255; **сътръти** 'уничтожить' СС, 672; **разарати** 1) 'разрушать'; 2) 'уничтожать' СС, 566; **разорити** 'разрушить, уничтожить' СС, 572; **роушити** 'разрушать, уничтожать' СС, 585; **раздроушити** 'разрушить, уничтожить' СС, 569), в то время как значения 'оставить в живых' или 'пощадить' передаются одиночными глаголами (ср. **живити** 'оставить в живых' СС, 216; **пощадѣти** 'пощадить' СС, 493).

Все эти глаголы характеризуют средневекового воина как человека, несущего смерть своим врагам и не боящегося погибнуть в сражении, о чем говорит довольно большая группа глаголов, одним из компонентов значения которых является сема 'погибнуть' (ср. **пасти** 'погибнуть (в битве)' СС, 442; **съпасти** **сѧ** 'пасть, погибнуть' СС, 664; **изгыбнѣти** 'погибнуть' СС, 253; **погыбнѣти** 'погибнуть' СС, 460; **исконьчати** **сѧ** 'погибнуть, умереть' СС, 265; **разарати** **сѧ** 'погибать' СС, 566; **оумрътвѣти** 'умереть, погибнуть' СС, 737; **оумръти** 'умереть, погибнуть' СС, 737). Характерно, что глаголов со значением 'сдаться в плен' в старославянском языке мы не обнаружили.

Как уже отмечалось ранее, воинственность сознания средневекового человека была во многом связана с дихотомичностью средневековой модели мира, в которой война и мир являлись ее стабильными компонентами, поэтому «наша» война против «них» воспринималась как «долг» и в некоторой степени как явление «сакральное», «священное», особенно когда ее вели против иноверцев: врагов побеждали (ср. **одолѣти** 'победить' СС, 405; **прѣдолѣти** 'победить'

СС, 537; **съдѣлѣти** 'одолеть, победить' СС, 648; **повѣднѣти** 'победить, поразить' СС, 454; **повѣждати** 'побеждать, поражать' СС, 455; **оугопити** перен. 'победить, уничтожить' СС, 752), преследовали, гнали (ср. **гонити** 'преследовать, гнать' СС, 174; **изгонити** 'преследовать' СС, 252; **погънати** 'преследовать' СС, 459; **тратати** 'преследовать' СС, 700), захватывали в плен (ср. **плѣнити** 'взять в плен' СС, 452; **попати** 'взять в плен' СС, 495; **ѡти** 'взять в плен, схватить' СС, 807). И очень редко перед врагами отступали (ср. **остъпати** 'отступать' СС, 421).

Свидетельством воинственности сознания средневекового человека является и наличие в старославянском языке целого блока имен, имеющих в своем значении семы 'разорить'; разграбить, опустошить' (ср. **плѣнѣти** 'разорять, опустошать, грабить' СС, 452; **поплѣнити** 'разорить, опустошить' СС, 479; **гравити** 'отнимать, грабить' СС, 177; **разгравити** 'разграбить, расхитить' СС, 568; **расхитити** 'расхитить, растащить' СС, 578), 'разрушить' (ср. **оборити** 'разрушить, снести' СС, 396; **развратити** перен. 'разрушить' СС, 567; **расказити** 'разрушить' СС, 575; **съврѣщи** 'разрушить до основания' СС, 642; **тълѣти** 'разрушать, губить' СС, 713), а также 'отнять' (ср. **възѣти**, **изѣти**, **отѣти**, **оугѣти**, **истръгнѣти**, **лиховати**, **лишити**, **оскъднѣти**, **оугоуждѣти**).

Глаголы говорят нам о том, что средневековые войны, впрочем, как и нравы, отличались не только хищническим характером, но и необыкновенной жестокостью (ср., например, глаголы **изѣдѣти** 'выкалывать (очи)' СС, 249; **ослѣпити** 'ослепить, лишить зрения' СС, 418; **омрачити** 'ослепить, сделать слепым' СС, 412; **отъмити** перен. 'ослепить' СС, 436; **насилити** 'изнасиловать' СС, 353; **пробости** 'проколоть, пронзить': **нъ единъ отъ воиъ копнемъ емоу ревра прободе** СС, 518; **прѣбивати** 'ломать, переламывать (прѣбивати голѣни)' СС, 533; **сѣщи** 'отсекать голову, обезглавливать' СС, 680; **стръгати** 'строгать, скоблить (истязать), терзать': **повелѣ же и добелѣго александра повѣсивъше стръгати строужемоу же емоу възъни** СС, 630; ср. также следующие тексты: **Повелѣша принести олово и растопивъше възлѣпати на очи; Съвазавъше кго сътвориша кмоу оноуштѣ и гвоздиѣ остры възнозиша въ оноуштѣ** СС, 412; **повелѣ слоугамъ огнь нанести по всемоу тѣлоу кю** СС, 350). Вся эта группа глаголов довольно красноречиво свидетельствует о нравах средневекового общества.

Группа «молящихся» представлена в глаголе менее выразительно, чем в имени, зато более динамично. Это прежде всего небольшая группа глаголов, связанных с принятием решения посвятить себя служению Богу (ср. **принимати ангельскыи образъ** 'постригаться в монахи' СС, 503; **стрици** 'постригать в монахи' СС, 629; **постригати**

'постригать (об обряде пострижения)' СС, 486; **възложити** 'дать монашеский обет' СС, 139; **затворити сѧ** 'стать затворником' СС, 232; **исповѣдати** 'дать обет' СС, 268; **обѣцати** 'дать обет' СС, 402) и вести подвижническую, аскетическую жизнь (ср. **троудити сѧ** 'вести аскетический образ жизни' СС, 702; **троуждати сѧ** 'вести подвижническую (аскетическую) жизнь' СС, 703; **постити сѧ** 'поститься' СС, 486).

Затем это довольно выразительная группа глаголов, связанных с исполнением богослужебных функций священников: совершать богослужение (ср. **слоужити** 'совершать богослужение' // 'служить, поклоняться (богу), славить бога' СС, 613), возводить в сан (ср. **възводити** 'возводить в сан' СС, 132), освящать (ср. **освѣтити** 'освятить' СС, 416; **свѣтити** 1) 'освятить, сделать святым'; 2) 'благословить' СС, 597), крестить, обращать в веру (ср. **крѣстити** 'крестить' СС, 296; **прѣкрѣщати** 'осенять крестным знаменем, крестить' СС, 543; **обращати** 'обращать (в веру)' СС, 398), проповедовать (ср. **богословѣстити** 'проповедовать, восхвалять бога' СС, 97; **богословити** 'проповедовать, восхвалять бога' СС, 97; **възвѣщати** 'проповедовать' СС, 133; **проповѣдати** 'проповедовать' СС, 524), исповедовать (ср. **дрѣжати** 'исповедовать' СС, 197; **нарѣцати** 'исповедовать' СС, 352), наказывать, отлучая от церкви (ср. **отѣлжчати** 'отлучить от церкви' СС, 430) и, конечно, молиться (ср. **молити сѧ** 'молиться' СС, 332; **молитвовати** 'молиться' СС, 331; **обѣцати сѧ** 'молиться' СС, 402).

В этой группе глаголов обращает на себя внимание решение темы крещения. Судя по мотивации глаголов со значением 'крестить', крещение в сознании средневекового человека было связано, с одной стороны, с приобщением к знанию, к свету истины (ср. **просвѣщати** 'крестить' СС, 526), а с другой — с обретением истинного зрения, утраченного во тьме язычества (ср. **освѣтити** 1) 'окрестить'; 2) перен. 'вернуть зрение' СС, 416; **освѣщавати** перен. 'давать зрение' СС, 416).

Наконец, третья, самая большая группа глаголов (выделяющаяся среди остальных разнообразием корневых основ и словообразовательных моделей), вокруг которой организуется вся семантическая сфера «молящихся», это группа, ключевым словом которой является глагол со значением 'восхвалять, превозносить', причем все эти глаголы, судя по старославянским текстам, относились к Богу (ср. **благодарѣствити** 'восхвалять' СС, 86; **благословѣстити** 'вознести хвалу' СС, 88; **блажити** 'восхвалять' СС, 91; **оублажити** 'восславить' СС, 720; **вѣлнчати** 'превозносить' СС, 110; **възвѣлнчати** 'восхвалять, славить' СС, 131; **възносити сѧ** 'восхвалять' СС, 142; **ликѣствовати** 'славить' СС, 306; **похвалати** 'восхвалять' СС, 492; **хвалити** 'восхвалять, славить, прославлять' СС, 760; **принносити** 'воздавать хвалу'

СС, 508; **въславити** 'восславить' СС, 152; **прославлати** 'прославлять' СС, 526; **славословити** 'славить, прославлять' СС, 609).

Однако лучше всего в глаголе выражена социальная группа «трудящихся», именно она позволяет составить представление о том, чем занимался средневековый человек, на что была направлена его созидательная деятельность. Здесь выделяется прежде всего целый блок глаголов физического действия, имеющих в своей семантической структуре семы 'трудиться' и 'работать'.

Материал старославянского языка свидетельствует о том, что понятия «трудиться» и «работать» различались в языковом сознании средневекового человека. В связи с этим отношение к труду в средневековом обществе было неоднозначным, поскольку труд дифференцировался в зависимости от того, был ли это свободный труд (труд на себя) или труд подневольный (рабский труд).

Труд был связан с работой «на себя», о чем красноречиво говорят возвратные глаголы, обозначающие действие, направленное на себя или совершаемое в своих интересах (ср. **потрудити сѧ** 'потрудиться' СС, 489; **трудоити сѧ** 'трудиться' СС, 702; **трудождати сѧ** 'трудиться' СС, 703), т. е. инициатором трудового процесса был сам человек. Труд соотносился с каким-то конкретным или абстрактным делом, с усилиями, прилагаемыми человеком к его исполнению (ср. **трудожданикъ земьнокъ** 'труд на земле, земледелие' СС, 703; **дѣланикъ** 'труд, усилие' СС, 204).

Труд «на себя» был неотъемлемой жизненной необходимостью человека, о чем говорит хотя бы тот факт, что в языковом сознании средневекового человека понятия «жизнь» и «труд» были связаны между собой (ср. **теченикъ** 'движение' // перен. 'труд' // перен. 'жизненный путь' СС, 694): оба концепта соотносились с идеей движения (ср. **ходденикъ** 1) 'ход, движение'; 2) 'образ жизни' СС, 763; **двизати сѧ** 'трудиться' СС, 185). И в этом проявлялась «плотская» мотивация труда.

Работа же имела социальную мотивацию, сам корень и значение этого слова отсылает нас к тому, что понятие «работы» соотносилось с идеей принудительного, подневольного труда (ср. **рабоѡта** 'рабство, неволя' СС, 563; **работати** 'тяжело работать на кого-либо' СС, 563; **поработати** 'окончить рабский труд' СС, 480), со служением кому-либо, т. е. с ущемлением свободы человека (ср. **работаникъ** 'служба, служение' СС, 563; **слоужьба** 'услужение, помощь' // 'служба' // 'работа' СС, 614; **работьнь** 1) 'рабский'; 2) 'подвластный' СС, 564; **работати** 'находиться в рабстве, быть рабом' СС, 563; **поработати** 'стать слугой' // 'окончить рабский труд' СС, 480).

Однако и в том, и в другом случае труд связывался с тяжестью от прилагаемых человеком усилий (ср. **тажькъ** 'тяжкий, трудный' СС, 717; **негажаньнь** 'не требующий усилий, труда' СС, 377; **трудо-**

дѣнь 'трудный, тяжелый' СС, 703), с мучением и страданием человека (ср. вѣдѣнь 'трудный, нелегкий' СС, 106; страдати 'трудиться, работать (тяжело, до изнеможения)' СС, 626; работати 'трудиться, тяжело работать на кого-либо' СС, 563; троудити сѧ 1) 'работать, трудиться, прилагать усилия'; 2) 'устать, изнемоочь' СС, 702; мьноготроудѣнь 'многострадальный, многотрудный' СС, 336) и расценивался как неизбежное жизненное зло (Пс. 9: 28, 139: 10)².

Именно поэтому труд как преодоление этого зла во имя высоких нравственных идеалов и прежде всего ради спасения души воспринимался как мученический подвиг (ср. троудъ 'труд' // 'аскетическая жизнь, мученический подвиг' СС, 702). И в этом смысле он получал своеобразную духовную мотивацию, являя собой этический идеал, ибо троуждающе сѧ стремится к тому, чтобы встать над тяжестью труда, познавая самого себя и силу своего духа. При этом «смысл трудовой деятельности христианство видело не в создании земных благ, ибо земные блага рисовались ничтожными, труд оказывался ценностью потому, что он воспитывал в человеке дисциплину и самоуничужение, способствовал преодолению лени, рождающей всевозможные пороки³, и в конечном счете подготавливал человека к будущей жизни» (Каждан 2000: 164). Эта духовная мотивация труда отражена и в Священном писании: добраа бо дѣѣннѣ троудомь съни-скажтѣ сѧ (СС, 702). Однако такое осмысление труда было характерно лишь для праведников, «оглашенные» же видели в труде наказание (именно поэтому троудникъ в их глазах — это 'подвижник' СС, 702).

Наличие в старославянском языке разных глаголов со значением 'трудиться' и 'работать' говорит о неоднозначном отношении средневекового человека к труду. А поскольку старославянский язык представляет конфессиональную культуру, то уместно было бы рассмотреть отношение к труду церкви. Однако и здесь мы сталкиваемся с противоречием, поскольку позиция церкви в моральной оценке труда была также неоднозначной.

С одной стороны, труд в глазах церкви получал низкую оценку, поскольку он являл собою кару господню за грехопадение Адама и Евы: Бог обрек род человеческий добывать себе хлеб в поте лица. «Эта библейская оценка труда как наказания вошла составной частью в этику христианского Средневековья. Безгрешное состояние человека, как и пребывание его возле Бога, не предполагало труда: Христос не трудился» (Гуревич 1984: 269). Верность этого суждения А. Я. Гуревича доказывает употребление глагола двизати сѧ 'трудиться': господь не двизи сѧ СС, 185, т. е. с точки зрения христианской этики человек должен заботиться не о хлебе насущном, а о своей душе (вспомним следующие слова из Экклезиаста: «Оглянулся я

на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их, и вот все суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем» (Экклезиаст 2: 11).

С другой стороны, оценка труда в христианской теологии явно положительная: «Труд обуздывает плоть, вырабатывает самодисциплину и прилежание» (Гуревич 1984: 270). Ср. в связи с этим слова Антония Великого, который так говорит в своих «Духовных наставлениях»: «Тело надобно поработать и утомлять трудом, ибо труд изгоняет праздность и обуздывает похоть» (Антоний Великий 1998: 157). И мы видим, что в старославянском языке труд находит свое морально-религиозное оправдание, поскольку он рассматривается как «подвиг», являя собой составную часть аскезы. Об этом говорят глаголы *троудити сѧ* и *троуджати сѧ*, одно из значений которых 'вести аскетический образ жизни, претерпевать мученический подвиг' (СС, 702). В старославянском языке просматривается даже своеобразная теология труда как занятия угодного Богу, который сам в течение шести дней был Творцом, «архитектором мира».

Материал старославянского языка дает нам представление о разном отношении к труду средневекового человека в зависимости от его социального статуса:

— с позиции «властвующих» и «сражающихся», труд, а точнее работа, «добывание материальных благ, грязные и тяжелые заботы о хлебе насущном были делом грубой черни» (Гуревич, 1984: 268), об этом говорят лексемы *работьникъ* 'слуга' СС, 564; *ровничъ* 'слуга' СС, 582; *тжжатель* 'работник' СС, 717; *навати* 'нанять' СС, 358; *наимьникъ* 'наемный рабочий' СС, 358, внутренняя форма которых отсылает к указанию на то, что труд этот был не свободный, а подневольный;

— с позиции «молящихся», труд — это «аскетический подвиг» (ср. лексемы *троуджати сѧ* 'вести подвижническую, аскетическую жизнь' СС, 703, *троудити сѧ* 'вести аскетический образ жизни' СС, 703, *троудьникъ* 'подвижник' СС, 703);

— с позиции «трудящихся», труд — это страдание и мучение (ср. *страдати* 'трудиться, работать (тяжело, до изнеможения)' СС, 626; *троудити сѧ* 1) 'трудиться'; 2) 'устать, изнемогать' СС, 702).

Поэтому, мечтая о вечной жизни в раю, средневековый человек представлял ее как жизнь, в которой нет страданий и мучений, и прежде всего земных страданий труда, связанных с ежедневной заботой о хлебе насущном (ср. *чловѣка породьнааго гражданина безъ зємьнааго троуджаниа живжшта* СС, 481).

Понятно, что при таком отношении к труду особую значимость приобретала помощь в труде (ср. *помощь* 'помощь' СС, 476; *помо-*

женик 'помощь' СС, 475), которая рассматривалась как совместное действие (ср. **сѣдѣнство** 'содействие, помощь' СС, 648; **сѣдѣнствовати** 'содействовать, помогать' СС, 648; **сѣпомогати** 'помогать' СС, 666) и как добровольное услужение (ср. **слоуженик** 'услужение, помощь' СС, 613; **слоужьба** 'услужение, помощь' СС, 614).

В труде ценилась не только помощь, но и усердие, старание, с которым человек исполнял свою работу (ср. **поспѣшеник** 1) 'содействие, помощь'; 2) 'усердие' СС, 484; **спѣшеник** 'усердие, старание' СС, 620; **подвизаник** 'старание, усердие' СС, 461). Только в этом случае можно было рассчитывать на успех и извлечение хоть какой-нибудь пользы для человека (ср. **спѣхъ** 1) 'усердие, старание'; 2) 'польза' СС, 620). Таким образом, одним из критериев оценки труда становилась польза.

Попутно отметим, что в старославянском языке было два глагола с компонентом значения 'ничего не делать' (ср. **праздновати** 'ничего не делать, быть свободным, праздным' СС, 497; **оумлѣчати** 'остаться в покое (ничего не делать в субботу)' СС, 736, ср. также **млѣвити** 'беспокоиться, заботиться' СС, 330, т. е. состояние действия и бездействия, покоя в языковом сознании средневекового человека было связано с глаголами речи). А старославянский глагол со значением 'лениться' имел скорее морально-оценочное, нежели процессуальное значение, и относился, по-видимому, к состоянию души, нежели тела (ср. **лѣнити сѧ** 'лениться, быть нерадивым' СС, 314; **облѣнити сѧ** 'облениваться, стать равнодушным' СС, 394), ибо ленивый человек — это «тот, который дремлет, когда надо делать добро» (Флоря 2000: 164).

Среди глаголов, обозначающих различные виды трудовой деятельности, самую большую группу образуют имена, относящиеся к традиционной трудовой деятельности сельского населения, и прежде всего, связанные с земледелием, а именно:

— с обработкой земли (ср. **въздѣлати** 'возделать (землю)' СС, 137; **орати** 'пахать' СС, 415; **копати** 'копать, обрабатывать землю' СС, 290; **въкопати** 'вскопать' СС, 143; **окопати** 'окопать, окучить' СС, 409; **ископати** 'выкопать' СС, 265);

— с севом и посадкой растений (ср. **сѣяти** 'сеять' СС, 679; **въсѣяти** 'посеять' СС, 158; **садити** 'сажать растения' СС, 590; **въсадити** 'посадить растение' СС, 150; **развити** 'разбить сад' СС, 567);

— с уходом за ними, выращиванием (ср. **плѣти** 'полоть' СС, 452; **исплѣти** 'выполоть' СС, 267; **поливати** 'поливать' СС, 472; **напаяти** 'орошать' СС, 350; **възрастити** 'вырастить' СС, 136; **прозвѣжити** 'вырастить, взрастить' СС, 520; **сѣзорити** 'довести до зрелости' СС, 650);

— со сбором урожая (ср. **сѣбирати** 'убирать (урожай)' СС, 636; **пожати** 'собрать урожай, сжать' СС, 466; **въстрѣгати** 'срывать, вы-

рывать' СС, 156; **чесати** 'собирать, снимать (плоды)' СС, 777; **связа-зати** 'связать' (в снопы) СС, 646);

— его обработкой (ср. **просѣяти** 'просеять' СС, 529; **мѣти** 'молоть' СС, 331; **сѣмѣти** 'смолоть' СС, 657; **нстирати** 'растирать, вылушивать' СС, 271).

Таким образом, глаголы говорят нам о земледелии как основном виде трудовой деятельности сельского населения, что подтверждает выводы историков о том, что средневековое общество было по преимуществу крестьянским. Значительно скромнее представлены другие виды трудовой деятельности, относящейся к производящему типу хозяйствования, а именно:

— животноводство, по-видимому, прежде всего козеводство и овцеводство (ср. **въпраци** 'впрячь' СС, 149; **оседѣлати** 'оседлать' СС, 417; **сѣпати** 'связать, стреножить' СС, 667; **пасти** 'пастись' СС, 443; **оупасти** 'прокормить (на пастбище)' СС, 741; **цѣстити** 'кастрировать' СС, 776; **стрици** 'стричь' (овец) СС, 629);

— различные ремесла, в частности, ремесла, связанные с обработкой камня (ср. **изваяти** 'изваять' СС, 250; **исѣци** 'высечь, вырубить' СС, 275), глины (ср. **сѣпескати** 'изваять, слепить' СС, 665; **прижагати** 'прижигать, обжигать' СС, 502), металла (ср. **растопнити** 'растопить, расплавить' СС, 577; **ковати** 'ковать' СС, 286; **оковати** 'покрыть металлом' СС, 409; **острити** 'острить, точить' СС, 421; **изо-стрити** 'наточить' СС, 257; **позлатити** 'позолотить' СС, 466), дерева (ср. **рѣзати** 'пилить, рубить' СС, 587; **рѣтирати** 'пилить, перепиливать' СС, 553; **тесати** 'тесать, рубить топором' СС, 694; **посѣкати** 'вырубать, срубить' СС, 487; **посѣци** 'вырубить, срубить' СС, 488), пряжи (ср. **прасти** 'прясть' СС, 555; **тѣкати** 'ткать' СС, 710; **нстѣкати** 'выткать' СС, 272), ткани (ср. **сѣшити** 'сшить' СС, 675);

— различные виды хозяйственной деятельности (ср. **потрѣвити** 'вычистить, прочистить (гумно)' СС, 490; **повапнити** 'побелить известью' СС, 455; **строици** 'чинить' СС, 630; **наложити** 'разложить (огонь)' СС, 349; **възгнѣтити** 'разжечь огонь' СС, 134; **раждеци** 'разжечь' СС, 566 и т. д.).

В отдельную группу выделяются глаголы, связанные с приготовлением пищи и ведением домашнего хозяйства (ср. **варити** 'варить, готовить' СС, 108; **възварити** 'довести до кипения' СС, 131; **готовати** 'готовить' СС, 176; **оумѣсити** 'смесить (тесто)' СС, 740; **пеци** 'печь' СС, 445; **насладити** 'сделать сладким (пищу)' СС, 353; **осолити** 'посоливать' СС, 419).

Нельзя не отметить и довольно значительную группу имен, связанных с земляными работами (ср. **копати** 'копать' СС, 290; **въкопати** 'вкопать' СС, 143; **ископати** 'выкопать' СС, 265; **подъкопава-**

чи 'подкапывать' СС, 464; **прокопати** 'прокопать' СС, 521; **раскопати** 1) 'раскопать, выкопать'; 2) 'срыть до основания' СС, 575; **издрыти** 'вырыть' СС, 254; **подърыти** 'подрыть, подкопать' СС, 465; **оуглжити** 'выкопать, углубить' СС, 726; **растръгнѣти** 'разрыть' СС, 578) и строительством (ср. **градити** 'строить' СС, 177; **възградити** 'возвести, построить' СС, 134; **оградити** 'огородить' (**оплотомъ оградити**) СС, 405; **прѣградити** 'огородить' СС, 535; **остѣнити** 'огородить стеной' СС, 421; **зъдати** 'строить, возводить' СС, 242; **съзидати** 'строить, возводить' СС, 649; **съзъдати** 'построить, воздвигнуть' СС, 650).

В целом в старославянском языке лексика производящего типа хозяйствования заметно преобладает над глаголами, репрезентирующими присваивающий тип хозяйства, к которым относятся:

– охота (ср. **ловити** 'охотиться' СС, 309; **оуловити** 'изловить, поймать на охоте' СС, 734; **оустрѣлити** 'подстрелить' СС, 749; **лацати** 'расставлять ловушки' СС, 318);

– рыболовство (ср. **ловити** 'ловить (рыбу)' СС, 309; **въметати** 'забрасывать (сети)' СС, 145; **завлазати** 'чинить сети' СС, 225; **стронти** 'чинить (сети)' СС, 630).

Нетрудно заметить, что семантическое пространство этой группы имен, в отличие от земледельческой, практически не расчленено и в языковом отношении проработано довольно слабо, о чем, пожалуй, лучше всего говорит тот факт, что понятия 'ловить рыбу' и 'охотиться' передаются одним и тем же глаголом **ловити**.

Глаголам, так или иначе соотнесенным с трудовой деятельностью средневекового человека, противостоит маленькая группа лексем, имеющих значение 'отдыхать' (ср. **почивати** 'отдыхать' СС, 493; **почити** 'отдохнуть' СС, 494), что красноречиво говорит о жизненных приоритетах нашего «героя», вся жизнь которого проходила в трудах праведных. Однако, отдыхая, он умел и любил повеселиться и радоваться жизни (ср. **веселити сѧ** 'радоваться, веселиться' СС, 112; **радовати сѧ** 'веселиться, радоваться' СС, 565; **играти** 'развлекаться, играть' СС, 246; **погложмити сѧ** 'порадоваться чему-либо' СС, 458; **трапезж оукрастити** 'устроить пир' СС, 733). Сам глагол **оупразнити сѧ** 'отпраздновать' СС, 743 говорит нам о том, что праздник в нелегкой жизни человека был только тогда, когда он был «праздным» (ср. **праздньствовати** 'праздновать' СС, 498), т.е. сама идея праздника была как бы производной от «действия, созидания», на что указывает и глагол **творити**, одно из значений которого 'праздновать' СС, 690.

Это были праздники с пением (ср. **въспѣвати** 'петь' СС, 154; **прогласити** 'запеть' СС, 519), игрой на свирели (ср. **пискати** 'играть на свирели' СС, 447; **свирати** 'играть на свирели' СС, 593; **сопсти** 'играть на свирели' СС, 619) и плясками (ср. **пласати** 'плясать' СС, 452;

анкы ставити 'устраивать пляски с пением' СС, 622; ликовати 'плясать, танцевать' СС, 306). В этих маленьких «праздниках жизни» он находил радость утешения (ср. оутѣшати сѧ 'радоваться' СС, 754).

И еще одна яркая особенность языкового сознания средневекового человека, характеризующая его как человека «коллективного», которому было свойственно стремление разделить со своим ближним его радости и тяготы жизни, и прежде всего тяготы труда (ср. троудити сѧ 'заботиться о ком-либо' СС, 702; съпомогати 'помогать, способствовать' СС, 666; съликъствовати 'радоваться вместе с кем-либо, разделять чью-либо радость' СС, 655; сърадовати сѧ 'радоваться вместе с кем-либо' СС, 667; съпраздньствовати 'праздновать совместно' СС, 666). Это чувство сопричастности, заботы о ближнем передают глаголы промыслити 'позаботиться' СС, 522; оузырѣти 'постараться, позаботиться' СС, 731; съмотрити 'заботиться' СС, 657; пеци сѧ 'ухаживать, заботиться, печься' СС, 445; разоумѣти 'обратить внимание на кого-либо, заботиться' СС, 573; мѣвити 'беспокоиться, заботиться' СС, 330; радити 'заботиться, беспокоиться' СС, 565; прилежати 'заботиться о ком-либо' СС, 505. Более того, в старославянском языке существовал даже префикс съ-, с помощью которого в глаголах актуализировалась идея 'совместного действия'. Иногда она выражалась в значении слова эксплицитно (ср. съпожити 'пожить совместно с кем-либо' СС, 666; съпрѣбывати 'быть, оставаться с кем-либо' СС, 667; съпогретн 'похоронить вместе с кем-либо' СС, 666), а иногда – имплицитно, через синтагматику глагола (ср. съвъпрашати сѧ 'обсуждать, рассуждать между собой' СС, 642; съвъщавати сѧ 'договариваться, улаживать' СС, 645; съдроужити 'сдружить, подружить' СС, 648 и т. д.).

Но особенно ярко эта идея «коллективности» сознания средневекового человека выражалась в его стремлении присоединиться к кому- или чему-либо, стать участником совместных действий, что нашло отражение в существовании целого класса разнокоренных глаголов, объединенных значением 'присоединиться' (ср. пригваждати сѧ 'присоединяться' СС, 501; примѣсити сѧ 'присоединиться' СС, 507; пристѣпити перен. 'примкнуть, присоединиться' СС, 512; причастити сѧ 'стать соучастником, сопричастником к чему-либо, присоединиться к кому-либо' СС, 514; прилагати сѧ 'присоединяться' СС, 505; прилѣпити сѧ 'присоединиться' СС, 506; причетати сѧ 'присоединиться, причислиться' СС, 514; съвъкоуплати сѧ 'соединяться, присоединяться' СС, 642).

Глаголы рисуют нам и картину дифференциации средневекового общества и в плане отношения человека к собственности как критерия его социального статуса, причем так же, как и в имени, в глаголе

словообразовательно маркируется чаще всего состояние социальной ущербности человека (ср. *работати* 'находиться в рабстве, быть рабом' СС, 563; *слоуговати* 'служить, быть слугой' СС, 613), его нищеты и бедности (ср. *лишати сѧ* 'терпеть лишения, нуждаться' СС, 309; *обнищати* 'обеднеть, обнищать' СС, 395; *оубожати* 'обеднеть, обнищать' СС, 437; *хлѣпати* 'нищенствовать, побираться, просить милостыню' СС, 762). Глаголов с противоположным значением представлено значительно меньше (ср. *богатити сѧ* 'богатеть, быть богатым' СС, 94; *гобъзевати* 'жить в изобилии' СС, 172; *потоплати сѧ* 'утопать (в богатстве)' СС, 488). Разное языковое внимание к этим двум группам глаголов не может не наводить на мысль, что отношение к богатству в средневековом обществе было однозначным. Богатство не входило в систему моральных ценностей христианства, поэтому оно не являлось самоцелью для человека, а рассматривалось лишь как возможность реализации им такой христианской добродетели, как щедрость.

Глаголы старославянского языка позволяют составить представление и о таком общественном институте Средневековья, как семья, в частности о существовавших в средневековом обществе брачных отношениях, поскольку среди глаголов, репрезентирующих эту тематику, отчетливо выделяются несколько тематических групп:

— первую образуют глаголы, указывающие на то, что бракосочетанию предшествовало обручение (ср. *обрѣжити* 'обручить' СС, 399; *порѣжити* 'обручить' СС, 482), причем субъектом действия в этом процессе выступало некое третье лицо, ответственное за судьбу вступающих в брак (ср. *женити* 'женить' СС, 216; *оженити* 'женить' СС, 407);

— вторую образуют глаголы, в которых субъектом действия выступает сам мужчина, «берущий» жену (ср. *понмати* 'брать в жены' СС, 467; *погати женѧ* 'жениться' СС, 495; *женити сѧ* 'жениться' СС, 216) или приводящий ее в свой дом (ср. *приводити женѧ* 'жениться' СС, 500);

— третью образуют глаголы, в которых субъектом действия выступает уже женщина (ср. *посагати* 'выходить замуж' СС, 482; *посагнѣти* 'выйти замуж' СС, 482), для которой важна сама идея «брака»; именно эта основа выступает в качестве мотивирующей в глаголе *посагнѣти* (ср. ц-слав. *посагъ* 'брак' Дьяченко I: 460);

— последнюю группу образуют глаголы, в которых акцент делается на участии обоих лиц, причем в одном случае актуализируется идея связанности супругов, их совместной жизни (ср. *съпрѣгнѣти сѧ*, *съпраци сѧ* 'пожениться' СС, 667), а в другом — доминирует «женское начало» (ср. *оженити сѧ* 'пожениться' СС, 407).

Старославянские глаголы говорят и о том, что браки могли быть расторгнуты, причем инициатором расторжения брака мог быть не только мужчина, но и женщина (ср. **поустити женѣ, мѣжа** 'развестись' СС, 556; **отъпоустити сѧ** 'развестись' СС, 432; **разлжчати сѧ** 'разводиться' СС, 571). Существовала даже традиция бракоразводного письма, которое получали разведенные супруги (ср. **кънигы распоустьныхъ** 'бракоразводное письмо' СС, 576; **лже аште поуститѣ женѣ своѣ дастѣ еи кънигы распоустьныхъ** СС, 576).

Таким образом, брак в средневековом обществе, судя по материалу старославянского языка, был в известном смысле формализован, так как он должен был оформляться специальными обрядами, включавшими в себя церковное венчание (причем, по-видимому, в строго определенные дни, ср., например, следующий текст: **въ въскрѣшение бо ни женатѣ сѧ ни посагажѣтъ** СС, 482). И здесь отразилось несомненно византийское влияние, так как историки обнаружили «любопытный документ IX в. — послание папы римского Николая I, который прямо отметил различие византийской и западной практики: в то время как греки объявляли греховным брак, заключенный вне церкви, в средневековом Риме сохранялся принцип „брачного согласия“ как достаточного условия создания семьи» (Каждан 2000: 55), ср. в связи с этим старославянское сочетание **чьстьнынъ бракѣ**.

Нельзя также не отметить, что в христианской морали было неоднозначное отношение к браку: с одной стороны, брак объявлялся ценным даром божьим (поэтому внебрачные связи сурово карались), а с другой — целомудрие расценивалось как добродетель и безбрачие ставилось выше брака, так как **непосагѣшина бо печетѣ сѧ о господи** (СС, 482).

Старославянский язык дает возможность взглянуть на средневекового человека не только в социокультурном аспекте, но и с точки зрения тех межличностных отношений, которые существовали в обществе. При этом в глаголе так же, как и в именах, акцент делается прежде всего на детерминации зла, а поскольку зло многогранно, то оно словообразовательно маркируется с самых разных точек зрения. Отсюда чрезвычайная детализированность сферы недобрых отношений людей, построенных на обмане, коварстве, лжи и вероломстве. Именно поэтому число глаголов, имеющих в своем семном составе компонент 'причинять зло', почти вдвое превышает глаголы, обозначающие добрые отношения между людьми. Приведем лишь некоторые, самые яркие из них, ср.:

— причинить зло, вред, мучения и страдания (ср. **врѣдити** 'причинить вред, повредить' СС, 124; **зълубовати** 'вредить, причинять зло' СС, 240; **зълотворити** 'совершать зло, вредить' //

'порочить' СС, 241; **лжкавьновати** 'причинять зло' СС, 319; **напастьствовати** 'причинять зло' СС, 350; **отъщети** 'навредить, причинить вред' СС, 435; **прѣвизноурити** 'причинить вред' СС, 542; **острастити** 'причинить страдания, заставить мучиться' СС, 421; **заморити** 'замучить' СС, 229; **мжчити** 'мучить' СС, 344; **притжжати** 'мучить' СС, 514; **скръвити** 'мучить' СС, 607; **съкроушити** 'замучить, измучить, истерзать' СС, 653; **томити** 'мучить' СС, 699);

– строить козни (ср. **ковати** 'строить козни' СС, 286; **лжкавьновати** 'строить козни' СС, 319; **напастьствовати** 'строить козни' СС, 350; **плести** 'строить козни' СС, 449; **прѣказьлѣти** 'строить козни, злоумышлять' СС, 521; **съвъщавати** 'замышлять (дурное), строить козни' СС, 645);

– клеветать, злословить (ср. **въсхоулити** 'хулить, поносить, оскорблять' СС, 157; **заярьѣти** 'тайком порочить, поносить' СС, 226; **зълословити** 'злословить' СС, 240; **клеветати** 'клеветать' СС, 284; **навадити** 'оклеветать' СС, 345; **наржгати сѧ** 'порочить, поносить' СС, 353; **обадити** 'оклеветать' СС, 390; **облыгати** 'ложно обвинять, клеветать' СС, 394; **поносити** 'ругать' СС, 478; **раздражати** 'возбуждать против кого-либо, поносить, ругать' СС, 569; **шьпѣтати** перен. 'нашептывать, клеветать, оговаривать' СС, 791; **оукаргати** 'порочить, поносить' СС, 732; **оульстити** 'оболгать, оклеветать' СС, 735; **оурицати** 'поносить, чернить' СС, 744);

– обманывать, лгать (ср. **блзнити** 'обманывать' СС, 91; **льстити** 'обманывать' СС, 313; **лгати** 'лгать' СС, 311; **обръпѣтити** 'обмануть' СС, 398);

– пренебрегать, презирать и унижать (ср. **неврѣци** 'пренебрегать' СС, 359; **нерадити** 'пренебрегать, презирать' СС, 375; **овидѣти** 'презирать, пренебрегать' СС, 391; **въмѣрити** 'унизить' СС, 145; **зълобити** 'порочить, унижать' СС, 240; **оукорити** 'опозорить, унижить' СС, 732; **оумалати** перен. 'унижать, уменьшать' СС, 735; **оуничжати** 'унижать' СС, 740);

– замышлять дурное, угрожать, мстить (ср. **лихѡмыслити** 'замышлять дурное' СС, 308; **лихѡсѣтворити** 'совершить что-либо дурное' СС, 308; **прѣтити** 'грозить, угрожать' СС, 553; **досаждати** 'порочить, оскорблять, угрожать' СС, 195; **мьщати** 'мстить, наказывать' СС, 339);

– предавать поруганию, осмеивать (ср. **поржгати** 'осмеивать, предавать поруганию' СС, 481; **посмигати сѧ** 'надсмеяться, осмеять' СС, 484; **оусмнати сѧ** 'надсмеяться' СС, 745);

– ругать, оскорблять, упрекать (ср. **въспрѣтити** 'упрекнуть' СС, 154; **въстазати** 'упрекнуть' СС, 156; **досадити** 'опорочить, оскорбить' СС, 195; **заярьѣти** 'упрекать, укорять' СС, 226; **понмати**

'обвинять, упрекать' СС, 467; **поносити** 'поносить, ругать' СС, 478; **раздражати** 'возбуждать против кого-либо, поносить, ругать' СС, 569; **оукорити** 'оскорбить, опозорить, унизить' СС, 732; **хоулити** 'оскорблять, ругать' // 'обвинять' СС, 768);

– ссорить, ссориться (ср. **сваждати** 'ссорить, подстрекать к ссоре' СС, 639; **которати** 'ссориться' СС, 292; **прѣреци** 'поссориться, вступить в пререкания' СС, 549);

– питать вражду, злобу, ненависть (ср. **враждовати** 'питать вражду, злобу, ненависть' СС, 122; **възнавидѣти** 'возненавидеть' СС, 141; **ненавидѣти** 'ненавидеть' СС, 368);

– огорчать, обижать (ср. **оскрѣблати** 'огорчать' СС, 417; **сѣтъжити** перен. 'огорчить, опечалить' СС, 674; **обидѣти** 'обидеть' СС, 391);

– предавать (ср. **прѣдати** 'предать, выдать' СС, 536; **отъмѣтати** сѣ 'отрекаться' СС, 431);

– проклинать (ср. **клати** 'проклинать, клясть' СС, 286; **прокланати** 'проклинать' СС, 521).

Такое множество глаголов, связанных с обозначением зла в межличностных отношениях, не может не свидетельствовать о существовавшей в средневековом обществе определенной моральной концепции этих отношений, главным принципом которой было недоверие и осторожность.

Однако несмотря на обилие этих глаголов, рисующих отношения людей Средневековья в темном свете, в старославянском языке получили словообразовательное маркирование и противоположные качества человека, который способен был все простить и прийти на помощь в трудную минуту. Об этом красноречиво говорит следующая, хотя и небольшая, но довольно выразительная группа глаголов со значением:

– простить (ср. **отъдати** 'простить, отпустить грехи' СС, 429; **отъпоустити** 'простить' СС, 432; **отърадити** 'простить' СС, 433; **оставити** 'простить' СС, 419; **працати** 'прощать' СС, 498; **простити** 'простить (грехи)' СС, 527; **оцѣцати** 'прощать' СС, 439). Попутно заметим, что в старославянском языке практически отсутствуют глаголы со значением 'извиниться' (единственный глагол **отърицати** сѣ 1) 'отказываться от чего-либо'; 2) 'извиняться, оправдываться' СС, 434 не выражает эксплицитно этого значения), хотя сознание вины средневековому человеку, естественно, было знакомо (ср. **прѣврѣдити** 'провиниться' СС, 534; **прѣгрѣшити** 'провиниться, согрешить' СС, 535; **сѣгрѣшити** 'согрешить, провиниться в чем-либо' СС, 647);

– утешать, поддерживать, успокаивать, сочувствовать (ср. **кротити** 'успокаивать' СС, 294; **поболѣти** 'посочувствовать'

СС, 454; **отишати** 'успокаивать' СС, 424; **тѣшити** 'утешать, успокаивать, уговаривать' СС, 716; **оутѣшати** 'утешать, ободрять' СС, 754; **оуставити** 'успокоить' СС, 746; **оувѣщавати** 'поддерживать' СС, 724; **оугодити** 'успокоить, примирить' СС, 726; **оумирити** 'умиротворить, успокоить' СС, 736; **оутолити** 'успокоить, уговорить, смягчить (словом)' СС, 752; **поконити** 'успокоить' СС, 470; **прѣпоконити** 'успокоить' СС, 548);

— благодарить (ср. **благодарити** 'благодарить, восхвалять' СС, 86; **благодарьствовати** 'благодарить' СС, 86; **хвалити** 'благодарить' СС, 760);

— чтить и уважать (ср. **чстити** 'чтить, почитать' СС, 779; **чстити** 'почитать, чтить, уважать' СС, 786; **кланати сѧ** 'почитать' СС, 284; **поклонити сѧ** 'оказать почет' СС, 469);

— любить и дружить (ср. **благонзволити** 'возлюбить кого-либо' СС, 87; **въблаговолити** 'возлюбить' СС, 127; **възлюбити** 'полюбить' СС, 139; **облюбити** 'полюбить, возлюбить' СС, 395; **приняти** 'полюбить' СС, 516; **хотѣти** 'относиться доброжелательно, быть расположенным к кому-либо, желать добра кому-либо' СС, 764; **сдружити** 'сдружить, подружить' СС, 648).

В связи с этим интересно обратить внимание на то, как решается тема «любви» в старославянском языке. Любовь (ср. **възлюбленник** 'любовь' СС, 140; **прилюбленник** 'любовь' СС, 506) в языковом сознании средневекового человека была многозначным понятием. Причем, судя по материалу старославянского языка, в его сознании различались божественная любовь (любовь к Богу) и любовь земная (любовь к ближнему).

Любовь к Богу (ср. **воголюбивъ** 'любящий бога, набожный' СС, 96; **хрестолюбъвьнъ** 'христоролюбивый' СС, 767), создавшему мир из любви, — это была «Истинная Любовь», ибо, как учило христианство, **богъ любви естъ ижъ прѣбываетъ въ любви въ возѣ прѣбываетъ** (СС, 317). В Боге и через Бога средневековый человек приходит и к осмыслению любви.

«Истинная Любовь» — это любовь высокая и почтительная (**ништинхъ прилюбленниа свѣтълость** СС, 506), определяющая и направляющая всю жизнь человека, его помыслы и идеалы. Именно об этой любви говорит св. апостол Павел в своем послании к Коринфянам:

«Если я языками людей глаголю и даже ангелов, — любви же не имею, являюсь медью я звенящей или кимвалом звучащим. И если пророчество имею и знаю тайны все я, и всю науку, — и если веру всю имею, чтобы горы преставлять, — любви же не имею: нет пользы мне. И если все раздам имущество свое и если тело я предаю свое, чтобы быть сожженным, — любви же не имею: нет пользы мне» (1 Кор. 13: 1–3).

Старославянский язык говорит и о сострадательной любви Бога к человеку, ибо любовь Христова объемлет всех (ср. **чловѣколюбець** 'тот, кто любит людей': **ѣко блага чловѣколюбець богъ нси** СС, 781; **чловѣколюбивъ** 'человеколюбивый': **тѣмъ же чловѣколюбивымъ богъ не хотанъ смърти грѣшнымъ** СС, 781; **чловѣколюбивъ** 'человеколюбивый' СС, 781).

«Истинная Любовь» воссоединяла человека с Богом, через любовь происходило обожение человека, который не плотью, а духом стремился походить на Бога, ибо главная заповедь человека, живущего духом — поступать по духу, т. е. стремиться делать добро.

Поэтому и земная любовь в языковом сознании средневекового человека — это возвышенное, святое чувство, дарованное как благо и ниспосланное человеку Богом, «Подателем и Родителем приязни и любви» (Дионисий Ареопагит 1994: 129), это любовь, обращенная к духовному началу в человеке, к сфере его нравственности (ср. **да бждемъ въ истиннѣ тѣло едино не тѣлеса къ себѣ съмѣшахште нъ доушѣ къ себѣ съвѣзомъ любовнымъ совѣкоуплѣхште** СС, 317). Отсюда заповедь христианской любви к ближнему (ср. **господі воже нашъ заповѣдавы намъ любити другъ друга** СС, 315).

Таким образом, любовь мыслилась прежде всего как состояние духа человека, как его духовная связь с людьми, которым он страдает, ибо всякая любовь — сострадание. Эта любовь осмыслялась как Благо, поэтому любить (ср. **облюбити** 'полюбить, возлюбить' СС, 395; **прилюбити** 'любить' СС, 506) в сознании средневекового человека — это «изволять благо» (ср. **благоволити** 'благоволить, любить' СС, 85; **благонзволити** 'возлюбить кого-либо' СС, 87; **въблаговолити** 'возлюбить' СС, 127), а любое **благонзволѣнникъ** — это 'добродетель' СС, 88. Ср. также известные слова св. апостола Павла: «Любовь не делает ближнему зла... любовь есть исполнение закона» (Рим. 13: 10).

О важности этого понятия для языкового сознания средневекового человека косвенно свидетельствует и тот факт, что в старославянском языке понятие «любви» дифференцировалось в зависимости от того, к кому была обращена любовь (ср. **чадолубъ** 'любящий детей' СС, 788; **любоостранникъ** 'гостеприимство' СС, 317; **любоостраннъ** 'гостеприимный' СС, 317; **вратолубникъ** 'братская любовь' СС, 101; **нищелубникъ** 'любовь к бедным' СС, 381; **любовникъ** 'любящий бедных' СС, 316).

Эта высокая идеально-духовная любовь могла проявляться не только к людям, но и к знаниям, мудрости (ср. **философия** 1) 'стремление, любовь к глубоким знаниям, мудрости'; 2) 'умудренность, премудрость' СС, 758; **любовыча** прил.-прич. 'любознательный' СС, 316). Поэтому, естественно, эта любовь одобрялась.

Однако старославянский язык говорит и о другой любви человека — любви плотской, связанной со страстью, влечением, физиологическими желаниями, «являющейся на самом деле не любовью, но ее образом, или скорее отпадением от Истинной Любви» (Дионисий Ареопагит 1994: 125), ср. **любы** 1) 'любовь'; 2) 'страсть, влечение' // **любы дѣяти** 'блудить, прелюбодействовать' СС, 317; **любити** 1) 'любить'; 2) 'хотеть' СС, 315; **възлюбити** 1) 'полюбить'; 2) 'захотеть, пожелать' СС, 139; **въсхотѣти** 1) 'пожелать'; 2) 'проявить благосклонность, полюбить' СС, 157. Эта «частичная любовь, приличествующая телам», любовь ко всему земному, плотскому не находила одобрения в языковом сознании средневекового человека, что отчетливо видно в значениях следующих имен: **пльтолюбивъ** 'сластолюбивый' СС, 450; **любомѣньнъ** 'корыстолюбивый, алчный' СС, 316; **сребролюбъць** 'сребролюбец, корыстолюбец' СС, 677; **хуололюбивъ** 'любящий все порицать' СС, 768), и особенно в лексемах **люבודѣиць** 'блудник' СС, 316; **прѣлюבודѣи** прил. в знач. сущ. 'прелюбодей' СС, 545; **люבודѣиство** 'прелюбодеяние' СС, 316; **люבודѣианик** 'прелюбодеяние' СС, 316; **прѣлюבודѣиство** 'прелюбодейство' СС, 545; **прѣлюבודѣианик** 'прелюбодеяние' СС, 545; **вљжденик** 'прелюбодеяние' СС, 94. Сама словообразовательная структура этих имен говорит о том, что прелюбодеяние в сознании средневекового человека осмыслялось как преступание, а потому осквернение божественной любви.

Это разное понимание любви — как идеально-духовной и как плотской — особенно ярко отразилось в значениях глаголов **въсхотѣти** и **възлюбити**, отсылающих, с одной стороны, к плотским чувствам и желаниям человека (не случайно синонимами глагола **въсхотѣти** являлись глаголы **въждѣти** и **похотѣти**, а глагол **хотѣти** выступает в качестве мотивирующего в девербативе **хоть** 'любовник' СС, 763, ср. также дериваты от глагола **похотѣти**: **похоть** 'вожделение, похоть' СС, 493; **похотънъ** 'похотливый' СС, 493; **похотѣник** 'желание, влечение' СС, 493), а с другой — к чувству духовному, которое могло быть обращено не только к человеку, но и к Богу (ср. **възлюбивши господа бога своего от всего сръдъца твоего** СС, 139).

Однако и в том, и в другом случае любовь в сознании человека была связана с проявлением своей самости, своего желания и воли, а также готовности пойти ради любви на страдания, на что указывает глагол **принѣти** 1) 'полюбить'; 2) 'перенести, претерпеть': **тѣе раді принѣсъ поношеніе** СС, 516.

Интересно, что если понятие «любовь» довольно хорошо выражено в старославянском языке, причем как лексически, так и словообразовательно, то другое человеческое чувство, дружеское, оказывается лексически практически не проработанным (ср. единичные

лексемы *дружба* 'дружба' СС, 197; *приязнь* 'дружба, приязнь, преданность' СС, 516⁴). Это не значит, конечно, что средневековому человеку это чувство было не знакомо или чуждо, однако оно, по-видимому, органически не входило в его жизнь и не затрагивало сферу межличностных отношений, на что косвенно указывает и обилие глаголов, передающих идею зла в межличностных отношениях, в которых нередкими были предательство, коварство и обман. И лишь жена была, по-видимому, тем близким человеком, который и был единственным другом в жизни (ср. *подружник* 'жена' СС, 463).

Все эти глаголы переводят нас в иную сферу бытия средневекового человека — духовную, причем и здесь так же, как и в имени, выделяется довольно большая группа глаголов, характеризующих человека прежде всего в его отношении к Богу. Глаголов, в которых эта идея выражалась бы эксплицитно, через корневую морфему, в отличие, например, от имен прилагательных, довольно мало (ср. *вогословьствовати* 'проповедовать, восхвалять бога' СС, 97; *вогословити* 'восхвалять бога' СС, 97), значительно чаще она выражается через систему значений глагола (ср. *благочьствовати* 'быть набожным, благочестивым' СС, 90; *говѣти* 'быть набожным, богобоязненным' СС, 173), при этом словообразовательное маркирование получает, как правило, не набожность и благочестие, а, наоборот, безбожие и богохульство (ср. *блазнити сѧ* 'богохульствовать' СС, 91; *власвмисати* 'богохульствовать' СС, 117; *нечьствовати* 'быть безбожным, нечестивым' СС, 378; *хоулити* 'богохульствовать' СС, 768; *хоуловати* 'богохульствовать' СС, 768).

С этой группой лексем соотносятся глаголы, называющие всевозможные прегрешения человека (ср. *прѣгрѣшити* 'провиниться, согрешить' СС, 535; *прѣстѣпити* 'согрешить' СС, 552; *облазнити сѧ* 'сойти с истинного пути' СС, 392; *съблазнити сѧ* 'впасть в грех' СС, 637; *съвратити сѧ* 'сбиться с истинного пути' СС, 640; *съгрѣшати* 'грешить' СС, 647; *съгрѣшити* 'согрешить' // 'провиниться в чем-либо' СС, 647). При этом пороки, рисуемые глаголом, в принципе те же, которые обозначены именами, т. е. в них человек оценивается через отношение к Богу, к другим людям и через отношение к себе, к своему телу, к его инстинктам, что говорит об устойчивости представлений средневекового человека о добре и зле, ср.:

— злодейство, склонность ко злу (ср. *зълубовати* 'причинять зло' СС, 240; *зълотворити* 'совершать зло' СС, 241; *оузлобити* 'причинить зло' СС, 731; *ажкавьновати* 'причинять зло' СС, 319); изобретательность на зло (ср. *проказыльѣти* 'злоумышлять' СС, 521; *напастьствовати* 'строить козни' СС, 350); ненависть (*ненавидѣти* 'ненавидеть' СС, 368; *възненавидѣти* 'возненавидеть'

СС, 141); враждебность (ср. **враждовати** 'питать вражду, злобу' СС, 122);

– злословие и злоречивость (ср. **зълословити** 'злословить, поносить' СС, 240; **хоулити** 'оскорблять, ругать злословить' СС, 768; **посмигати сѧ** 'надсматься, осмеять' СС, 484; **поржгати сѧ** 'насмехаться' СС, 481); сварливость (ср. **хоулити** 'оскорблять, ругать' СС, 768; **поносити** 'ругать' СС, 478; **раздражати** 'поносить, ругать' СС, 569; **прѣреци** 'поссориться, вступить в пререкания' СС, 549; **которати** 'ссориться' СС, 292);

– предательство (ср. **прѣдати** 'прѣдать, выдать' СС, 536; **остати сѧ** 'отказаться, отречься от чего-либо' СС, 420; **отъстѣжити** 'отказаться' // 'отступить (от веры)' СС, 422; **отъметати сѧ** 'отрекаться, отказаться' СС, 430; **отъвращати сѧ** 'отказаться, отступаться от чего-либо' СС, 427); обман (ср. **блзнити** 'обманывать' СС, 91; **лъстити** 'обманывать' СС, 313; **прѣлъстити** 'обмануть, ввести в заблуждение' СС, 544; **обръпѣтити** 'обмануть' СС, 398); ложь (ср. **лъгати** 'лгать' СС, 311; **оульстити** 'оболгать' СС, 735); клевета (ср. **оклеветати** 'клеветать' СС, 408); лукавство (ср. **лѧкавьновати** 'причинять зло' СС, 319);

– жестокость (ср. **ожестити сѧ** 'ожесточиться' СС, 407; **острастити** 'причинить страдания, заставить мучиться' СС, 421; **окамѣнити** 'ожесточить, сделать грубым, бесчувственным' СС, 408; **томити** 'мучить' СС, 699; **оудржжити** 'измучить' СС, 729; **сътѣжжати** 'притеснять, мучить' СС, 674; **заморити** 'уморить, замучить' СС, 229; **мжжити** 'мучить' СС, 344; **скръвѣтити** 'мучить' СС, 607; **съкроушити** 'замучить, измучить, истерзать' СС, 653);

– гнев (ср. **гнѣвати сѧ** 'сердиться, гневаться' СС, 171; **прогнѣвати сѧ** 'разгневаться, прогневаться' СС, 519; **разгорѣти сѧ** перен. 'разгореться, вспылать (гневом)' СС, 568; **гарити сѧ** 'гневаться, сердиться' СС, 797), который нередко передается как каузативное чувство (ср. **гнѣвити** 'сердить, гневить' СС, 172; **прогнѣвати** 'разгневать, прогневить' СС, 519; **разгнѣвити** 'разгневить, рассердить' СС, 568; **съгнѣвати** 'рассердить, разгневать' СС, 646). Актуальность маркирования этого человеческого порока становится особенно очевидной на фоне единичного глагола с противоположным значением (ср. **потѣшити** 'подавить гнев' СС, 491);

– гордыня (ср. **вельрѣчевати** 'кичиться, превозноситься' СС, 112; **величати** 'гордиться' СС, 110; **вельмѧдровати** 'быть самонадеянным' СС, 112; **възносити сѧ** 'гордиться, кичиться' СС, 142; **прѣвъзносити сѧ** 'кичиться, превозноситься' СС, 535; **надымати сѧ** перен. 'гордиться' СС, 347; **надоути сѧ** 'возгордиться' СС, 346; **разгрѣдѣти** 'возгордиться' СС, 569); хвастовство (ср. **хвалити сѧ** 'хвастаться, кичиться' СС, 759; **кычити сѧ** 'кичиться, хвастаться' СС, 302);

— разврат (ср. **вѣждити** 'развратничать' СС, 93); прелюбодеяние (ср. **прѣлюбоудѣяти** 'прелюбодействовать' СС, 545; **прѣвѣждити сѧ** 'совершить прелюбодеяние, нарушить верность' СС, 518; **ствѣждити** 'предаться разврату' СС, 638; **раствѣйти** 'развратиться, совратиться' СС, 578);

— воровство (ср. **красти** 'красть' СС, 293; **окрасти** 'обокрасть' СС, 409; **изноуриити** 'захватить, похитить' СС, 257; **въсхугитити** 'похитить, взять' СС, 157; **въсхуватити** 'похитить' СС, 157);

— зависть (ср. **възавидѣти** 'позавидовать' СС, 130; **завидѣти** 'завидовать' СС, 224; **позавидѣти** 'позавидовать' СС, 466; **ръвьновати** 'завидовать' СС, 587);

— нечестивость и безбожие (ср. **нечествовати** 'быть безбожным, нечестивым' СС, 378); богохульство (ср. **власвимисати** 'богохульствовать' СС, 117);

— несправедливость (ср. **не оправѣдити** 'совершать несправедливость' СС, 415; **прѣовидѣти** 'обойтись несправедливо с кем-либо' СС, 547);

— непослушание (ср. **прѣслоушати** 'ослушаться, не подчиниться' СС, 550; **ослоушати сѧ** 'ослушаться, не повиноваться' СС, 418);

— обжорство (об этом пороке красноречиво говорят глаголы **отгѣстѣти** 'ожиреть' СС, 424 и **оугѣстѣти** 'ожиреть' СС, 752, на базе которых развилось переносное значение 'очерстветь'); пьянство (ср. **оупивати** 'напиваться (допьяна)' СС, 742; **оупити сѧ** 'напиться допьяна' СС, 742);

— лень (ср. **лѣнити сѧ** 'лениться, быть нерадивым' СС, 314; **облѣнити сѧ** 'облениваться, стать равнодушным' СС, 394).

Такое обилие глаголов, обозначающих прегрешения средневекового человека, большая часть из которых связана с прегрешениями перед Богом и ближними, говорит о том, что именно христианство определяло этические нормы средневекового общества (ср. отрывок из послания св. апостола Павла к Галатам: «Дела плоти известны, они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссора, зависть, гнев, распри, разногласия, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царства Божия не наследуют»).

Однако старославянский язык не только «обвинял» средневекового человека, но и рисовал тот личностный идеал, который определял нормы средневекового общества, а главное — ценностный стержень его культуры. И хотя на фоне прегрешений средневекового человека его добродетели представлены старославянским языком довольно скромно, однако именно в них отражалось сознательное

или бессознательное стремление к идеалу. Главными среди этих добродетелей были: набожность (*говѣти* 'быть набожным, богобоязненным' СС, 173); благочестивость (*благочыстовати* 'быть набожным, благочестивым' СС, 90); способность творить добро (*благодѣяти* 'делать добро' СС, 87), сочувствовать и сострадать (*поволѣти* 'посочувствовать' СС, 454; *попещи* 'почувствовать сострадание' СС, 479); милосердие (*милосръдовати* 'проявлять милосердие, сострадание' СС, 326); способность прийти на помощь, позаботиться о ком-либо (*поспѣхувати* 'способствовать, помогать' СС, 484; *пещи сѧ* 'ухаживать, заботиться, печься' СС, 445); доброта (*добротворити* 'делать добро' СС, 192); любовь к людям (*благонизволити* 'возлюбить кого-либо' СС, 87); гостеприимство (*гостити* 'угощать' СС, 176); благодарность (*благодарити* 'благодарить, восхвалять' СС, 86); кротость (*оукротѣти сѧ* 'успокоиться, смириться, стать кротким' СС, 734) и послушание (*покарѣти сѧ* 'покоряться, подчиняться, слушаться' СС, 468; *послоушати* 'послушаться, повиноваться' СС, 482); долготерпение (*трьпѣти* 'быть терпеливым, терпеть' // 'проявлять снисходительность, терпимость' // 'ожидать (терпеливо), уповать' СС, 705; *отъраждати* 'быть терпимым, уживаться' СС, 433); благоразумие (*цѣломъдръствовати* 'обладать здравым умом, благоразумием' СС, 773); воздержание и целомудрие (*цѣдѣти сѧ* 'сдерживаться, удерживаться' СС, 770; *цѣломъдровати* 'быть сдержанным' СС, 773); жертвенность (*прѣдати сѧ* 'жертвовать собой, отдавать жизнь' СС, 536).

Нетрудно заметить, что в старославянском языке названия грешника лексически и словообразовательно представлены более разнообразно, чем праведника. При этом нашему «герою» было не только знакомо чувство греха, но и осознание своей греховности, поэтому, исповедуясь (ср. *исповѣдати сѧ* 'признаваться, исповедаться' СС, 268) и молясь (ср. *помолити сѧ* 'помолиться Богу' СС, 475; *обѣщати сѧ* 'молиться' СС, 402), он стремился покаяться (ср. *каѣти сѧ* 'каяться, раскаиваться' СС, 283; *покаѣти сѧ* 'покаяться' СС, 469; *раскаѣти сѧ* 'раскаяться' СС, 575), очиститься от грехов (ср. *нѣстити сѧ* 'очиститься' СС, 276) и, проявляя милосердие и сострадание к ближнему (ср. *сѣмилити сѧ* 'проявить милосердие' СС, 656; *оумилосръдити сѧ* 'проявить милосердие, сжалиться' СС, 735; *поскрѣбѣти* 'почувствовать сострадание, пожалеть' СС, 482), благодетельствуя и творя добро (ср. *благодарствити* 'благодетельствовать' СС, 86; *благодати* 'оказывать благодеяние' СС, 86), он старался искупить свои грехи (ср. *искоупити* 'искупить' СС, 265; *искоупвати* 'искупать' СС, 265) и тем самым спасти свою душу (ср. *сѣпасти сѧ* 'спастись' СС,

664). В этом отношении чрезвычайно показателен глагол **цѣлѣвати** 'достигать спасения' СС, 773, значение которого указывает на цель жизни человека.

Старославянский глагол характеризует средневекового человека еще в одном его состоянии — в эмоциональном. И здесь, пожалуй, самым ярким его эмоциональным состоянием является чувство страха (ср. **бѡпати сѧ** 'бояться' СС, 100; **възбѡпати сѧ** 'испугаться' СС, 130; **оубѡпати сѧ** 'испугаться, почувствовать страх' СС, 723; **трасѣти сѧ** 'трястись, дрожать (от страха)' СС, 707; **сѣтрасати сѧ** 'задрожать, затрястись (от страха)' СС, 673; **сѣмасти** 'испугаться' СС, 660; **трепетати** 'испытывать страх' // 'бояться' СС, 700; **оустрашити сѧ** 'испугаться, утратить страх' СС, 747; **оужаснѣти сѧ** 'испугаться' СС, 730). Ни одна из других тематических групп глаголов, характеризующих человека в эмоциональном плане, не может сравниться с этой группой имен, что и понятно: вся средневековая культура была проникнута чувством страха. Не случайно даже в приветствии средневекового человека имплицитно присутствовала тема страха, ср. **мирѣ вамѣ азѣ есмѣ не бѡте сѧ** 'приветствие' СС, 328. Страх составлял неотъемлемую часть бытия средневекового человека, отношения с миром которого строились именно на этом чувстве. Страх был фоном и всей внутренней жизни нашего «героя», влияя на формирование внутреннего склада его души и определяя, в частности, появление у него таких качеств, как неуверенность в себе, нерешительность, замкнутость, осторожность, предусмотрительность и др.

Понятие страха соотносилось, с одной стороны, с чисто физическим чувством, возникающим у человека в минуты опасности, столкновения с чем-то непознанным, неясным, что поражало и ужасало силой своего проявления (ср. **страхѣ** 'страх, ужас' // 'явление, внушающее страх' СС, 629), а с другой стороны, — со страхом Божиим, вызывающим у человека чувство благоговейного трепета перед силой и могуществом Всевышнего, пред грозным оком которого он был один на один в этом мире (ср. **страхѣ** 'трепет, благоговейный страх' СС, 629; **страшнѣ** 1) 'страшный, внушающий страх'; 2) 'внушающий трепет, благоговение' СС, 629). Восприняв животом «страх Божий», средневековый человек жил в соответствии с христианской заповедью **работати господѣви съ страхомѣ и радостѣ сѧ емоу съ трепетомѣ** (СС, 700). И если первое чувство страха было, так сказать, ситуативно обусловлено (оно рождалось в минуты опасности и исчезало с их утратой), то второе чувство, чувство страха перед **страшнѣм трепетнѣм сѣдници** постоянно присутствовало в душе человека, влияя на его жизнь и определяя все его деяния. «Не сознавая того, сколь одержимы были люди Средневековья жадной спасения и

страхом перед адом, совершенно невозможно понять их ментальности, — пишет Ле Гофф, — а без этого неразрешимой загадкой остается поразительная нехватка у них жажды жизни, энергии и стремления к богатству» (Гофф 1992: 176).

Чувство страха рождало в человеке чувство беспокойства, волнения (ср. *печаланти сѧ* 'расстраиваться, беспокоиться' СС, 445; *панцевати* 'беспокоиться, волноваться' СС, 449; *сѧмжшати сѧ* 'волноваться, беспокоиться' СС, 660), тревоги (ср. *масти сѧ* 'тревожиться, находиться в смятении' СС, 341; *сѧмасти сѧ* 'прийти в смятение, испугаться' // 'опечалиться' СС, 660), неуверенности в себе. Чувствуя себя одиноким (ср. *совити сѧ* 'быть одиноким' СС, 618) и потерянным в мире, страдая и мучаясь (ср. *зѧлострадати* 'испытывать страдания' СС, 240; *скръѧѣти* 'страдать, мучиться' СС, 608; *страдати* 'страдать, мучиться' СС, 626; *сѧдрьжати сѧ* 'мучиться' СС, 648; *трьпѣти* 'страдать от чего либо' СС, 705; *тѧжити* 'страдать, мучиться' СС, 718), он часто падал духом и впадал в уныние (ср. *прѣнемоши* 'изнемоочь, упасть духом' СС, 547; *сѧтѧжити сѧ* 'ослабеть, упасть духом, впасть в уныние' СС, 674; *оуныти* 'пасть духом, впасть в уныние' СС, 741), поэтому другим, не менее характерным его эмоциональным состоянием было состояние печали (ср. *опечалити сѧ* 'опечалиться' СС, 414; *печаланти сѧ* 'расстраиваться, беспокоиться' СС, 445; *пожалити сѧ* 'опечалиться' СС, 465; *сѧжалити сѧ* 'опечалиться, огорчиться' СС, 649; *вѧскръѧѣти* 'опечалиться' СС, 151; *оскръѧѣти* 'опечалиться' СС, 417; *драселовати* 'печалиться' СС, 199; *сѧлаци сѧ* перен. 'опечалиться' СС, 656; *сѧмасти сѧ* 'опечалиться' СС, 660; *тѧжити* 'печалиться, тужить, огорчаться' СС, 718) и скорби (ср. *жалити* 'скорбеть' СС, 212; *пещи сѧ* 'сокрушаться, скорбеть' СС, 445; *сѧтовати* 'скорбеть, сетовать' СС, 680). Это характерное для религиозного сознания средневекового человека состояние во многом объяснялось тем разрывом и контрастом между реальным (посюсторонним) миром, с его реальными тяготами и страданиями, и миром нереальным (потусторонним), который присутствовал в его сознании. Предоставленный самому себе, неуверенный в своем будущем, человек был погружен в стихию тревоги и нарастающего страха. Изнемогая духовно (ср. *прѣнемагати* 'изнемогать (духовно)' СС, 547) и нередко отчаиваясь (ср. *отѧчагати сѧ* 'отчаиваться' СС, 436), человек обращался к Богу, который становился для него единственной опорой в жизни. Потеряв же ее или не желая отдаться в руки Божьи, человек приходил к отрицанию самого себя и решался нарушить божественную заповедь — уйти из жизни (ср. *вѧзвѣсити сѧ* 'повеситься' СС, 133; *обѣсити сѧ* 'повеситься' СС, 401; *оудавити сѧ* 'повеситься' СС, 727). Вот почему уныние и отчаяние

как саморазрушение человека, разрушение того дара, который был дан ему Богом, рассматривается христианством как один из грехов, как нежелание отдаться на милость Божью, а потому как отрицание Бога.

Попутно хотелось бы остановиться и на теме страдания. Старославянские глаголы подробно «разрабатывают» эту тему, указывая на причину страдания (ср. **страдати** 'страдать из-за отсутствия чего- или кого-либо' // 'трудиться, работать (тяжело, до изнеможения)' СС, 626; **трьпѣти** 'страдать от чего-либо' СС, 705; **острастити** 'причинить страдания' СС, 421), силу его проявления (ср. **зълострадати** 'испытывать страдания' СС, 240; **скръѣѣти** 'горевать, тужить, печалиться' // 'страдать, мучиться' СС, 608; **тѣжѣти** 'печалиться, тужить' // 'страдать, мучиться' СС, 718), а также на способность человека вынести, претерпеть страдания (ср. **пострадати** 'претерпеть страдания' СС, 486; **прѣстрадати** 'вытерпеть, перестрадать' СС, 552). Причем идея страдания обладала в сознании человека высшей ценностью (ср. **страсть** 1) 'страдания и лишения'; 2) 'подвиг мученичества' СС, 628), так как она соотносилась с понятием страдания и мученичества как жизненного подвига Иисуса Христа. Вот почему человек мог сознательно подвергать себя страданиям, иступленно умерщвляя свою плоть, стремясь через страдания земные достичь царства небесного. Только этим можно объяснить существование в старославянском языке глаголов со значением 'оскопить себя' (ср. **исказити сѧ** 'оскопить себя' СС, 264; **скопити сѧ** 'подвергнуться кастрации': **сѣтъ скопыци нже скопиша сами цѣсарьствѣна ради небьснаго** СС, 606).

Возможно, именно этим эмоциональным настроением и состоянием духа средневекового человека объясняется и наличие довольно многочисленной группы имен со значением 'плакать, рыдать' (ср. **плакати, въплакати, въсплакати сѧ, оплакати, проплакати сѧ, слъзити, прослъзити сѧ, посѣтовати, рыдати, въздрыдати, оупоушати слъзы**), среди которых существует даже глагол **любоплакати** 'любить плакать' СС, 317, ибо, как поучали святые отцы, «лицо твое должно быть печально, чтобы вселился в тебя страх Божий... предавайся плачу о грехах своих» (Антоний Великий 1998: 178), поэтому «монашеский идеал предписывал праведнику не умываться иначе, как слезами» (Каждан 2000: 36). Группа же глаголов с противоположным значением — 'смеяться, улыбаться' представлена, наоборот, довольно скромно (ср. **смѣяти сѧ** СС, 616; **въсмѣяти сѧ** СС, 153; **просмѣяти сѧ** СС, 527; **склавити сѧ** СС, 606). Все это говорит о том, что старославянский язык репрезентирует особый вид культуры — «культуры плачущей».

Вообще, проявление чувств человека, связанных с его внутренним эмоциональным состоянием, расценивалось, по-видимому, как негативное явление, высшая мудрость заключалась в сдерживании эмоций, о чем говорит мотивация глаголов *цѣломъдровати* 'быть сдержанным' СС, 773 и *цѣломъдрьствовати* 1) 'обладать здравым умом, благоразумием'; 2) 'быть сдержанным' СС, 773. Возможно, именно с этим обстоятельством связано отсутствие в старославянском языке глаголов со значением 'жаловаться'.

И только одно внутреннее чувство человека — чувство стыда — поощрялось в нем, поскольку это было нравственное чувство, связанное с оценкой прегрешений человека перед людьми и Богом, оценкой деяний человека другим. Возможно, именно поэтому среди глаголов, соотносящихся с проявлением эмоциональных чувств человека, отчетливо выделяется целая группа дериватов, объединенных семей 'стыдиться', наличие которых позволяет отнести старославянский язык к языкам культуры «стыда» (ср. *срамити сѧ* 'устыдиться' СС, 620; *срамлати сѧ* 'стыдиться, стесняться' СС, 620; *посрамити сѧ* 'устыдиться, постыдиться' СС, 485; *оусрамлати сѧ* 'стыдиться' СС, 746; *стыдѣти сѧ* 'стыдиться, совеститься' СС, 632; *постыдѣти сѧ* 'устыдиться, быть пристыженным' СС, 487; *оустыдѣти сѧ* 'устыдиться, смутиться' СС, 749).

Глагол как ни одна другая часть речи характеризует средневекового человека и в плане его интеллектуальных действий, чувств и состояний. И здесь обращает на себя внимание высокая степень «проработанности» ментальной сферы старославянского языка, что находит свое выражение прежде всего в наличии целой серии глаголов, указывающих на мыслительную деятельность человека.

Среди глаголов этой группы выделяются глаголы со значением 'думать'. *Думѣть* для средневекового человека — значит мыслить, размышлять (в старославянском языке не было глагола с корнем *дум-*) ср. *мыслити* 'думать, мыслить, размышлять' СС, 337; *размыслити* 'обдумать, поразмыслить' СС, 572; *съмысллати* 'думать, размышлять' СС, 659), и в этом он видел проявление высшей мудрости (ср. *мъдровати* 'думать, размышлять' СС, 342; *мъдрьствовати* 'думать, размышлять' СС, 342). При этом он полагал, что способностью мыслить обладает не только человек, но и некие трансцендентные силы (ср. *кльцати* 'размышлять' СС, 285; *кльцаше доухъ мой*).

Именно с мыслью человек связывал свою способность воспринимать и понимать мир (ср. *домыслити сѧ* 'понять' СС, 194; *недомыслити* 'не понимать' СС, 362; *оумыслити* 'понять, осознать' СС, 739). Мысль пробуждала его волю и рождала желания (ср. *помыслити* 1) 'подумать, обдумать'; 2) 'замыслить, задумать, захотеть' СС, 476).

Более того, способность человека принимать разумные решения была опять же мотивирована мыслью (ср. **съмыслити** 1) 'подумать'; 2) 'быть в здравом уме, поступать, рассуждать разумно' СС, 658), ибо **съмысль** — это 'разум, рассудок, ум' // 'мудрость' СС, 658).

При этом мысль воспринималась как нечто, существующее вне человека. Об этом отчуждении мысли от субъекта говорит глагол **вънати** 'задумать, принять решение' СС, 147, указывающий на то, что только лишь обладая способностью мыслить, можно принять разумное решение, поэтому для того, чтобы что-либо понять, мысль, пришедшую в голову как бы извне, нужно «принять» (ср. **прѣйти** 'понять' СС, 555), «вместить» в себя (ср. **въмѣстити сѧ** 'понять' СС, 145; **въмѣщати** 'понимать' СС, 146), «усвоить» (ср. **навыкнѣти** 'научиться, усвоить' // 'познать, понять' СС, 346), т. е. сделать ее неотъемлемой частью своего внутреннего мира, только тогда придет истинное понимание и знание (ср. **свьѣдѣти** 'знать, понимать' СС, 644).

А поскольку средневековый человек не обладал такой способностью (о чем, как мы уже отмечали, довольно убедительно говорили прилагательные), то старославянский язык призывал его научиться думать, размышлять, рассуждать (ср. **поуѣчати** 'размышлять, рассуждать' СС, 491; **поуѣчити** 'научить' СС, 492). Только так, полагал он, можно побороть чувство страха, неуверенности в себе, т. е. процесс мышления в его сознании был как бы производным от этих чувств, мотивировался ими, именно об этом говорят глаголы **възньпцевати** 'подумать' СС, 141 (< **ньпцевати** 'опасаться чего-либо' СС, 373) и **сжьмѣти сѧ** 'размышлять, думать о чем-либо' // 'колебаться, сомневаться, испытывать нерешительность' // 'остерегаться, опасаться' СС, 683.

Таким образом, старославянский язык разворачивает перед нами целую концепцию постижения и осмысления мира, призывая человека к интеллектуальному творчеству. Это тем более интересно, что христианство проповедовало интеллектуальное смирение и «нищету духовную» как идеал простого сердцем и умом христианина, ибо мудрость не от наук, а от Бога (ср. **вогомждростьнѣ** 'мудрый как бог' СС, 96).

Размышляя над жизнью, наш «герой» обдумывал свои нехитрые планы (ср. **мыслити** 'намереваться, замышлять' СС, 572; **размышлати** 'обдумывать, размышлять' СС, 572; **помышлати** 1) 'думать, обдумывать, размышлять'; 2) 'замышлять'; 3) 'задумывать, желать' СС, 477). Причем мысль его носила творческий характер: он мог что-либо придумать, изобрести, сочинить (ср. **примыслити** 'придумать, изобрести' СС, 507; **изобрѣсти** 'придумать' СС, 257; **обрѣсти** 'изобрести,

придумать' СС, 399; **сътвори**ти 'выдумать' СС, 670; **твори**ти 'выдумывать, представлять себе' СС, 690), хотя нельзя не отметить, что среди глаголов мыслительной деятельности в старославянском языке мы не найдем глагола со значением 'мечтать'.

На творческий характер познания средневековым человеком окружающего мира указывает и тот факт, что в его постижении особый интерес представлял процесс номинализации предметов и явлений внешнего мира, о чем свидетельствует существование целого класса глаголов со значением 'назвать, наименовать', образованных от разных корней, ср. **глашати**, **зъвати** (**възъвати**, **прозъвати**), **именовати** (**намѣнити**), **реци** (**нареци**, **нарицати**).

Итак, мысль вела нашего «героя» дорогой знаний, позволяла понять окружающий его мир, поскольку в основе понимания лежат знания (ср. **оумьслити** 'понять, осознать' СС, 739). При этом средневековый человек отчетливо различал чувственное и сверхчувственное, «высшее» знание.

Познание мира и осознание себя в этом мире начиналось с его чувственного (ср. **чоувьствовати** 'ощущать, сознать' СС, 784), визуального восприятия, ибо чувства суть инструменты познания (ср. **чоути** 'осознавать, замечать' // 'чувствовать, ощущать' // 'воспринимать, постигать, понимать' СС, 786; **видѣти** 'знать' СС, 114; **знати** 1) 'знать' // 'видеть, замечать'; 2) 'сознавать' СС, 238; **сѣмотрити** 'узнать, осознать' СС, 657), и только позднее оно становилось достоянием разума (ср. **поразоумѣти** 'понять, уразуметь' СС, 480; **разоумѣти** 'понять, постигать' // 'узнать, осознать' СС, 573; **разоумѣвати** 'понимать, постигать' СС, 573; **оумѣти** 'знать' СС, 740). И здесь обнаруживается следующая интересная особенность средневековой ментальности, на которую указывает старославянский язык.

Христианство, как известно, строго ограничивало пределы человеческого знания, что нашло отражение в широко распространенном сюжете об изгнании из рая Адама и Евы, вкусивших плоды от древа познания, поскольку только Бог является обладателем высшего, истинного знания, для человека же оно зло, грех, потому что противоречит божественному завету, а потому служит причиной человеческого падения (старославянское существительное **знаник** имеет совсем иное значение по сравнению с русским языком – 'близкий знакомый, друг' // собир. 'знакомые' СС, 238).

Понятие «знать» передавалось в старославянском языке глаголами с корнями **вѣд-** (**вѣдѣти** 'знать' СС, 164; **оувѣдѣти** 'узнать, познать' СС, 724; **навѣдѣти** 'знать' СС, 346), **вид-** (**видѣти** 'знать' СС, 114), **зна-** (**знати** 1) 'знать' // 'видеть, замечать'; 2) 'сознавать' СС, 238) и **оум-** (**оумѣти** 'знать' СС, 740; **разоумѣти** 'узнать, познать,

осознать'// 'почувствовать' // 'обращать внимание' СС, 573). Такое обилие глаголов со значением 'знать' говорит о том, что старославянский язык пытался по-разному передать понятие «истинного», сверхчувственного, а потому «божественного знания» и «знания ложного, человеческого».

Поэтому в языковом сознании средневекового человека эти глаголы в смысловом отношении дифференцировались. Знание, которым мог обладать человек, — это, скорее всего, чувственное знание. Оно передавалось глаголами **видѣти**, **знати**, **оумѣти** и их производными, о чем говорят развивавшиеся у них вторичные значения (ср. **знати** 'видеть, замечать' СС, 238; **знати женѣ, мѣжа** 'быть в интимных отношениях' СС, 238; **знаменати** 1) 'обозначать'/'осенить крестным знамением'; 2) 'давать понять' СС, 238; **знаник** 'близкий знакомый'// собир. 'знакомые' СС, 238; **видѣнник** 1) 'зрение'; 2) 'зрелище' СС, 114; **разоумѣвати на кого** 'обращать внимание на кого-нибудь, заботиться о ком-либо' СС, 573; **оумѣти кѣниги** 'быть грамотным' СС, 740). Сверхчувственное, божественное знание связывалось, по-видимому, с глаголами с корнем **вѣд-**, т. к. только они имеют значение 'предвидеть, предугадать', дар, который не был дан человеку (ср. **вѣдѣти** 'предвидеть' СС, 164; **прооувѣдѣти** 'предугадать, предвидеть' СС, 530), кроме того, из всех рассматриваемых корней только этот корень дает дериваты, отсылающие нас к знанию, учению, сознанию (ср. **вѣдь** 'знание, познание' СС, 164; **вѣдѣнник** 'знание, познание' СС, 164; **повѣдь** 'учение, наука' СС, 164; **свьѣсть** 'сознание, мысль' СС, 644), а также дериваты, обозначающие субъекта, наделенного знанием (ср. **свьѣдѣтель** 'знаток' и **срьдцевѣдѣць** 'знаток человеческого сердца, души' СС, 621), причем оба слова относятся прежде всего к Богу, а лишь затем к человеку (ср. **творьць ксмѣ дѣшамъ и срьдцемъ свьѣдѣтель** СС, 643)⁵. Сама словообразовательная структура слова **свьѣсть** 'сознание, мысль', в котором вычленяется приставка **свь-**, передающая значение 'совместности' (ср. **свьпожити** 'пожить совместно с кем-либо' СС, 666; **свьпраздньствовати** 'праздновать совместно' СС, 666; **свьласти** 'властвовать, господствовать над кем-либо совместно с кем-либо' СС, 640) и корень **вѣд-**, говорит о том, что сознание — это *совместное знание* (с кем? — с Богом), а это значит, что в этом знании присутствует момент оценки, осознания своей жизни, т. е. «сознание не просто *сознает*, но, сознавая, оно *судит* и *осуждает*. В нем присутствует система норм, с которой человек соотносит свои действия... Приобретая судебскую функцию, сознание становится *совестью*» (Арутюнова 2000: 55), свидетельствуя о том, что человек осознает себя как личность, ср. **свьѣсть** 1) 'сознание, мысль'; 2) 'совесть'; 3) 'свидетельство, подтверждение' СС, 644⁶.

Глаголы говорят нам и о том, что истинным носителем знания был Бог (Фома Аквинский позднее так скажет об этом: «...знать, в подлинном смысле этого слова, может только Разум, который единственно и открыт для бесконечности бытия»), поэтому все приведенные глаголы по отношению к человеку даются, как правило, с отрицательной частицей *не-* (ср. *и не оумѣахъ чьто виша отъвѣштали емоу СС, 740; они же не разоумѣша глагола сего СС, 573* или *отъче отъпоусти имъ не вѣдатъ бо са чьто творать СС, 164*⁷), когда же речь идет о Боге, то они употребляются только в утвердительной форме (ср. *вѣдѣ господи разбонника възъпнѣвша СС, 164;* или *разоумѣвъ нсоусъ доухомъ своимъ СС, 573*).

Идея «божественности» знания получала часто метафорическое воплощение в виде света, который проливается на мир (ср. глагол *озарати* 'освещать' СС, 407: *свѣтомъ вогоразоумиѣ вѣсь миръ озарѣтъ са*) и на человека (ср. глагол *освѣщавати* перен. 'давать зрение' СС, 416: *заповѣди божиа освѣштаваахштаа очи срьдчьнѣи*). Образ света лежит и в метафорическом наименовании Бога (ср. *свѣтитель* 'несущий свет': *господь свѣтитель мой и съпасъ мой СС, 596*), т. е. знания становятся как бы образом и символом Бога.

Другой крупный блок ментальных глаголов образуют дериваты, обозначающие различные интеллектуальные действия, среди которых самую заметную группу составляют лексемы, отсылающие нас к действиям, связанным с получением знаний. При этом следует отметить, что в языковом сознании средневекового человека различались понятия *учить* и *учиться*, о чем говорит разная мотивация глаголов с этим значением.

Учить в понимании средневекового человека — это прежде всего *наставлять* (ср. *оучити* 'учить, наставлять' СС, 756; *пооучати* 'наставлять, учить' СС, 491; *пооустити* 'поучать, наставить' СС, 491; *ставлати* 'наставлять, поучать' СС, 622), а также *утешать* и *ободрять* в этом нелегком процессе (ср. *оутѣшати* 'поучать, наставлять' // 'утешать, ободрять' СС, 754). При этом старославянский язык подсказывал, что только вскармливая духовной пищей, можно воспитать человека (ср. *питати* 'воспитывать' СС, 447; *въскрѣмити* перен. 'воспитать' СС, 151; *въспитѣти* 'воспитать' СС, 153) и «вывести» его в люди (ср. *възводити* 'воспитывать' СС, 132). Эта идея пути, дороги к знаниям отчетливо прослеживается в глаголах *наставити* 'показать путь' // перен. 'научить' СС, 354 и *наставлати* 'показывать путь' // перен. 'учить' СС, 354; *навести* 'направить, навести (на путь истинный)': *наведи мѧ господи на пѧть твою СС, 345*). Указывая на роль нравственного облика наставника, один из великих учителей церкви Ефрем Сирин говорил в своем

надгробном слове «На кончину наставника»: «В самом себе показывал ты нам прекрасные образцы; в собственной своей непорочности давал нам славное оружие» (Сирин 1911: 24).

Поэтому обучение сводилось не только к тому, чтобы научить ученика читать (ср. **чисти** 'читать' СС, 779), писать (ср. **псати** 'писать' СС, 559) или считать (ср. **нчитати** 'считать' СС, 276), но и к тому, чтобы **въразоумити**, наставить и, дав образец для подражания (ср. **прообразити** 'показать, представить' СС, 523), объяснить (ср. **протълковати** 'объяснить' СС, 530; **съказати** 'разъяснить, объяснить' СС, 651; **оуашнати** 'разъяснять, объяснять' СС, 757) и показать ему «путь истинный» (ср. **оучити** 'показывать' СС, 756; **повѣдѣти** 'показать' СС, 457; **авити**, **павити** 'сделать явным, показать' СС, 64; **обавити** 'явить, показать' СС, 389; **показати** 'показать' СС, 468) и побудить к совершенствованию (ср. **оучити** 'побуждать' СС, 756; **съвършати сѧ** 'совершенствоваться' СС, 640), помочь человеку освободиться от власти греха и раскрыть в себе образ Божий. В этом умении воспитать и направить на путь истинный, путь, ведущий к спасению души человека, и состояло, по мнению средневекового «интеллекта», обучение (ср. **правити** 'верно преподавать' СС, 495).

Что же вкладывалось в понятие «путь истинный»? Старославянский язык раскрывает это понятие через внутреннюю форму глаголов со значением 'уподобляться, следовать образцу'. Нравственная жизнь каждого человека определялась его причастностью к бытию Бога, высшего «Блага». Эта причастность принималась им как «образ», как подражание Богу, ибо достичь совершенства и овладеть высшим благом можно лишь подражая Богу. Именно поэтому идея подражания, «уподобления» являлась неотъемлемой частью процесса обучения средневекового человека, почему она и получила воплощение в целом блоке разнокоренных глаголов (ср. **въобразити сѧ** 'уподобляться, следовать образцу' СС, 148; **подобити сѧ** 'уподобляться, быть подобным' СС, 462; **приподобити сѧ** 'уподобиться' СС, 509; **приложити сѧ** 'уподобиться' СС, 505).

Понятие же учиться (**оучити сѧ** 'учиться, быть учеником' СС, 756) в сознании средневекового человека было связано прежде всего с его волевым импульсом, проявлением его желания, с поиском знаний (ср. **възискати** 1) 'изучать'; 2) 'захотеть, пожелать' СС, 138) и стремлением познать окружающий его мир (ср. **навыкнѣти** 'научиться' // 'познать, понять' СС, 346).

Таким образом, глаголы старославянского языка говорят о том, что для языкового сознания средневекового человека была чрезвычайно важна идея воспитания, наставничества; претворяя ее в жизнь,

он стремился следовать принятым в обществе нормам, образцам, правилам поведения, смысл которых заключался в идее уподобления, подражания Богу или святым мученикам (ср. *овразити* 'создать, уподобить' СС, 396; *оубразити* 'образовать, создать' СС, 741). Не случайно эта мысль нашла свое воплощение в многозначных глаголах *творити* и *сътворити* (ср. *творити* 'делать кого- или что-либо каким-либо' СС, 690; *сътворити* 'превратить, сделать кого-либо кем-либо, что-либо чем-либо' СС, 670).

В интеллектуальных действиях, следовательно, так же, как и в действиях физических, средневековый человек выступал как личность активная, деятельная, и несмотря на чувство страха, он стремился устроить и упорядочить жизнь в соответствии со своими ценностями и идеалами.

Глаголы старославянского языка говорят нам и об интеллектуальных чувствах и состояниях средневекового человека, среди которых ярче всего представлено состояние ожидания. Ждать для средневекового человека — это не только ждать кого-то или чего-то (ср. *ждати* 'ожидать' СС, 221; *прѣдъстоати* 'ждать кого-либо' СС, 539; *причапати* 'ожидать' СС, 514; *прѣмоудити* 'подождать' СС, 546), но и терпеть невзгоды своей жизни, уповая и надеясь на лучшее будущее (ср. *трѣпѣти* 'ожидать терпеливо, уповать' СС, 705; *потрѣпѣти* 'подождать с терпением и надеждой' СС, 489; *надѣяти сѧ* 'надеяться, возлагать надежды' СС, 347; *пѣвати* 'надеяться, уповать' СС, 557; *оупѣвати* 'уповать, твердо надеяться, возлагать большие надежды' СС, 743; *чѧти* 'ждать, ожидать' // 'надеяться' СС, 777). И высочайшим образцом терпения, его символом для средневекового человека был, конечно, *Богъ сѧдителъ правѣденъ и крѣпокъ і трѣпѣливъ* СС, 704.

Глагол *трѣпѣти* отсылает нас к теме страдания, т.к. одно из его значений 'страдать' (ср. *трѣпѣти* 1) 'быть терпеливым, терпеть' // 'проявлять снисходительность, терпимость'; 2) 'терпеть, сносить, выносить' // 'страдать от чего-либо'; 3) 'ожидать (терпеливо), уповать' СС, 705). Однако терпеть в языковом сознании средневекового человека — это не только страдать, но и выдержать, вытерпеть эти страдания (ср. *потрѣпѣти* 'выдержать, стерпеть' СС, 489; *прѣтрѣпѣти* 1) 'претерпеть, вытерпеть, вынести'; 2) 'выдержать, устоять' СС, 552; *сътрѣпѣти* 'вытерпеть, вынести, выдержать' СС, 672), устоять перед ними (ср. *постоати* 'выдержать, устоять' СС, 486; *стоати* 'проявлять стойкость, не поддаваться' СС, 626), ибо *не тѣ во кстѣ трѣпѣливъ иже трѣбовании недонматѣ нѣ имѣли облики ти въ страдании трѣпа* СС, 704). Претерпевая страдания, человек надеялся на лучшее, поэтому терпение для него — это ожидание и надежда на спасение в

день Страшного суда (ср. *трьпѣникъ* 'надежда, упование' СС, 704), ибо *всѣкъ во сътрьпѣвыи съпасаекъ са въ вѣкы* СС, 672).

Таким образом, глаголы старославянского языка говорят нам о том, что надежды на лучшее будущее человек связывал со страданиями, претерпев которые (ср. *пострадати* 'претерпеть страдания' СС, 486; *прѣстрадати* 'вытерпеть, перестрадать' СС, 552), он надеялся на свое спасение.

Итак, глагол рисует в принципе ту же картину, что и имена существительные и прилагательные — перед нами та же богоцентрическая концепция человека, ибо какую бы сторону его личности мы не рассматривали, даже тварную, везде мы так или иначе сталкиваемся с главным регулятивным принципом культуры Средневековья, определившим выбор мотивационного признака производного имени, — Богом. Вместе с тем в глаголе, пожалуй, ярче, чем в имени, выражена идея поисков спасения личности, христианского самосовершенствования духа, ибо сама грамматическая природа глагола подсказывает, что должен делать человек на пути восхождения к Богу.

Следует также отметить, что в мотивационных признаках глагола (как, впрочем, и в именах) отчетливо выражена идея амбивалентности человеческой природы, отсутствие сугубо положительной оценки человека, который предстает перед нами во всей реальности своего земного бытия. Достаточно обратиться к списку пороков и добродетелей человека, чтобы почувствовать все многообразие человеческих типов средневекового общества — как реальных, так и идеальных, т. е. сам язык, несмотря на свой сакральный характер, стремился быть верным «натуре».

Перед нами проходит живой поток бесконечного числа человеческих личностей, предстающих в самых разных образах — от человека плотского, «погрешимого», не помышляющего о Боге и о вечных страданиях своей души, до человека благодатного, постигающего божественную истину и посвящающего жизнь свою Богу. Таким образом, материал старославянского языка рисует нам средневековое общество как неоднородное, причем не только с точки зрения социального статуса его членов, но и с точки зрения их мировоззрения и ценностных ориентиров.

Наблюдающиеся в именах и глаголах повторы в лексической параметризации личности свидетельствуют, как представляется, в пользу объективности полученных результатов. Удивительная корреляция мотивационных признаков всех трех частей речи не может быть случайной. Она является продуктом смыслополагания, следствием действующих в каждом языке (в том числе и в мертвом) одних

и тех же законов смыслообразования, которые предопределяются императивами языка культуры, что в общем и понятно — «господствующий тип культуры формирует тип сознания людей, которые родились и живут в рамках этой культуры» (Сорокин 2000: 701).

Обращение к старославянскому языку позволило нам «погрузиться» в эпоху Средневековья и «изнутри» увидеть и понять тот мир смыслов и мир ценностей, в котором жила и развивалась средневековая культура. Нам приоткрылись, пусть «крайне туманно и мерцающе очертания той эпохи, когда индивиды растворены для нас в народной массе и единственным произведением интеллектуальной творческой силы предстает сам язык» (Гумбольдт 1984: 48).

Примечания

- 1 Как часто мылся средневековый человек, сказать довольно трудно. «Монастырские уставы, например, содержат разные цифры — от мытья дважды в месяц до посещения бани три раза в год. Федор Продром высмеивает монаха, который не бывал в бане от Пасхи до Пасхи, и это не преувеличение: монашеский идеал предписывал праведнику не умываться иначе, как слезами» (Каждан 2000: 36).
- 2 В связи с этим нельзя не привести интересные наблюдения над концептом и темой труда в древнерусской литературе В. Н. Топорова: «Труд в русском языковом сознании не просто работа, некое занятие... труд прежде всего *труден* и мучителен (время его — *страда* — своим обозначением отсылает к теме страдания), он понимается как нечто вынужденное, принудительное (*нужда, нудить*), и в этом смысле он не просто бремя, но и проклятие человеческой жизни» (Топоров 1995: 704).
- 3 Характерно, что в «Житии Климента Охридского» говорится о том, что он «никогда не был праздным, ведь он знал, что лень есть наставница всех зол» (Флоря 2000: 197). В религиозном сознании средневекового человека лень и бездействие рассматривались как худшее из зол, как источники низости и лицемерия человека, переводившие его на уровень вещи.
- 4 Хотя Дионисий Ареопагит пишет о том, что «священные богословы, изъясняя божественное, в имена Приязнь и Любовь вкладывают один и тот же смысл» (Дионисий Ареопагит 1994: 125), однако материал старославянского языка разводит эти понятия.
- 5 Отблеском этого значения глагола *вѣдѣти* является ситуация в современном русском языке, в котором «глагол *ведать* семантически несколько уже, чем *знать*, в том смысле, что для него типичны лишь два круга употреблений — истинного знания и уверенности. *Ведать* предпочтительнее в ситуациях, когда предметом знания является нечто, стоящее над человеком и ему неподвластное, когда имеет место сверхчувственное

знание, может быть, внушенное какой-то высшей силой» (Апресян 1999: 132), что до сих пор сохраняется в наречии *известно*, которое предполагает внешний источник знания, ср. также устаревшее *ведомо*.

- 6 Существует, однако, и другая точка зрения, согласно которой оппозиция «божественного» и «земного, человеческого» знания формируется именами с корнем *зна-* (< и.-е. *gnō-), передающим идею «высшего, божественного знания, недоступного органам чувств, но доступного разуму», и корнем *вед-* (< и.-е. *uēid-// *uīd-), «означающим знание земное, человеческое, знание о мире, окружающем человека, доступное органам чувств, зрению и слуху, могущее быть передаваемым от человека к человеку, могущее быть истинным и ложным» (Степанов 2001: 459).
- 7 Интересно, что и в современном русском языке глагол *ведать* употребляется главным образом в отрицательных контекстах (Апресян 1999: 132).

Принятые сокращения

- Антоний Великий 1998 — *Антоний Великий*. Духовные наставления. М., 1998.
- Апресян 1999 — *Апресян Ю. Д., Богуславская О. Ю., Левонтина И. Б.* и др. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1999. Вып. 1.
- Арутюнова 2000 — *Арутюнова Н. Д.* О стыде и совести // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000.
- Вендина 2000 — *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка (ч. 1. Кто он?) // Славянский альманах 1999. М., 2000.
- Вендина 2001 — *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка (ч. 2. Какой он?) // Славянский альманах 2000. М., 2001.
- Гадамер 1988 — *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
- Гофф 1992 — *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового запада. М., 1992.
- Гумбольдт 1984 — *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
- Гуревич 1984 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Дионисий Ареопагит 1994 — *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
- Дьяченко 1998 — *Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь. М., 1998. Т. I–II.
- Каждан 2000 — *Каждан А. П.* Византийская культура. СПб., 2000.
- Сирий 1911 — Преп. *Сирий И.* Творения. Сергиев Посад, 1911.
- СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1984.
- Степанов 2001 — *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. М., 2001.
- Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1.
- Флоря 2000 — *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000.

Современный человек в зеркале просторечного словаря

В данной статье объект исследования — человек, его действия и свойства в общерусском и калужском просторечии. Последнее в целом совпадает с общерусским, так как общерусское просторечие формировалось на основе диалектов Москвы и центральных областей России. Кроме того, по причине территориальной близости они постоянно контактируют друг с другом.

Основное положение, которое обосновывается в статье, сводится к тому, что в просторечном словаре (не словаре носителя просторечия) человек *прежде всего существо физическое, органическое. Оно большей частью страдает какими-то пороками, как физическими, так и нравственными, склонно к не одобряемым обществом страстям и привычкам.* Таким образом, человек в просторечном словаре — существо менее социализированное, нежели человек, представленный, скажем, текстами старославянского языка (ср. в этом отношении наблюдения Т. И. Вендиной — Вендина 2000).

Проиллюстрируем выдвинутое положение следующими аргументами: а) *человеческое тело и его функции* представлены в просторечном словаре значительно большим числом лексем, нежели в литературном; при этом данные слова, как правило, являющиеся квазисинонимами, — составляют протяженные синонимические ряды; б) многие *психические и интеллектуальные проявления* человека в просторечном лексиконе отягчены «физической основой»; в) человек в просторечном словаре *во многом асоциальное* существо: здесь лексически представлены самые разнообразные человеческие пороки и порочные страсти; г) просторечный лексикон характеризуется сниженной или низкой этической планкой; д) в просторечном словаре в сравнении со словарем литературного языка человек менее выделен из остальной части природы — животного и предметного мира; е) в просторечных пейоративных лексемах нередко присутствует рефлексия к миру духовному, нравственным ценностям, принятым в обществе в целом.

А. Если мы обратимся к синонимическим рядам, которые характеризуют части тела человека или его внешний облик, то увидим, что просторечный лексикон значительно детальнее представляет обо-

значенные объекты, нежели лексикон литературного языка. В просторечном словаре акцентируется внимание на самых разных особенностях внешнего вида объекта, его функциях и др. Ср.:

— **глаза:** гляделки, глазнапы, лупытки, зырки, зенки, моргалы, бельмы, шары, колеса, прожектора; полтинники — историзм;

— **рот:** хайло, хрюкало, пасть, коробочка, поддувало, хлеборезка, варежка, матюгальник, паяльник, хавальник;

— **лицо:** физиономия, физия, морда, мордень, мордофиля, мордоплясия, мордасы, мордасово, личность, обличье, моська, рыло, рыльник, харя, мурло, ряха, ряшка, вывеска, витрина, амбразура, будка, шайба, пачка;

— **названия-характеристики человека по ущербной части тела:** кривак, корноухий, куржовый, культа, куций, колча, гуляй-рука, гуляй-нога, броватый, бровастый, ушатый, ушастый, губатый, губастый, губарь, мордатый, мордастый, широкоротый, усастый, бородастый, носастый, рукастый, жопастый, толстожопый, щербатый, мосластый, кудластый, патлатый, патластый, полоротый, лопоухий, конопатый, корявый, лупоглазый, узкоглазый, глазатый, голован, ушан, пузан, мордаш, горбач, кавалерист, безносый, безрукий, безжопа, безсися, грудастая, сисястая и т. д.;

— **некрасивый, неухоженный и, как правило, неприятный человек:** невзглядный, страхолуд, урод, крокодил, ублюдок, чучело, обезьяна, дикобраз, разлатый, зачуханный, занюханный, паршивый, задрипаный, замызганный, мазила, свинья, чумзик, поросенок, недоделанный; выдра, лахудра, кикимора, ведьма, распадня, распустеха, синюшка, чумичка, чуха...

— А она взяла селедку и ейной мордой начала меня в *харю* тыкать (А. П. Чехов. «Ванька»). — Где синие очи? Повыщвели *буркалы* (А. Вознесенский. Фрагмент автопортрета). — Сквозь толпу пробирается громаднейший немец с тупой, пьяной *физией* и во всеуслышанье страдает отрыжкой (А. П. Чехов. «Салон де варьете»). — В обе *фары* уставился на нее, сердце стучит, ноги подгибаются, дыхания нет: любовь! (Ю. Алешковский. «Николай Николаевич...»). — *Зачуханным* сотрудницам вашего института такое и не снилось, уважаемый Кузьма Михайлович (Штемлер. «Коммерсанты»).

Т. И. Вендина (Вендина 2000: 326 и след.) отмечает в старославянских текстах прямо противоположную картину. Ср. ее наблюдения: «Отсутствие интереса к человеку как физическому существу ярче всего проявляется в отсутствии его портрета... Как свидетельствуют памятники письменности, чувственная, физическая природа человека не представляла особого интереса, интерес проявлялся прежде всего к оценке человека как личности...»

Следует заметить и то, что в Библейских текстах оценки физической составляющей человека определяются не визуальной стороной. Красив внешне тот человек, который ведет праведную, достойную жизнь. Ср. первое послание к коринфянам святого апостола Павла: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?.. Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела. Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, которого имеете вы от Бога, и вы не свои?»

Т. И. Вендина (Вендина 1998: 45) отмечает, что в говорах некрасивая женщина представлена незначительным числом лексем. Слов, называющих красивую женщину, значительно больше. В просторечии же обозначений некрасивой женщины, пожалуй, больше. Более того, и в селах Калужской области, где в целом умерли диалекты, картина в этом отношении в настоящее время ближе к просторечной.

Некоторые физические действия, совершаемые человеком и обозначающиеся в литературном языке несколькими лексемами, представлены в просторечном словаре сотнями слов. Так, значение «напиться пьяным» в просторечии представлено не одной сотней слов. Только производных словообразовательной модели слов типа *надраться*, в нашей картотеке более 50 (в МАС – 2-е издание – их 16). Здесь метафорически представлены отголоски многих профессиональных и иных действий лица: *наканифолиться*, *нагуталиниться*, *налудиться*, *нарезать*, *накваситься*, *налосьониться*, *насандалиться*, *натюкаться*, *наклюкаться*, *налопаться*, *настебаться*, *налимониться*, *накачаться*...

Примечание. Примеры «социологической» наблюдательности отмечал в свое время М. М. Покровский (Покровский 1959: 39): «В некоторых... случаях бросается прямо в глаза способность социологической наблюдательности; таковы в русском языке оценочные определения, относящиеся к разным категориям пьющих людей: портной *настегался* или *наутюжился*, сапожник *настукался*, музыкант *наканифоллся*, барин *налимонился*, лакей *нализался*, солдат *употребил*».

Ср. также просторечный синонимический ряд «бить», в семантике значительной части слов которого слышно «эхо» какой-то профессиональной деятельности: *лупить*, *отоваривать*, *отдывать*, *лупцевать*, *охлаживать*, *дрочить*, *хлытать*, *утюжить*, *греть*, *очесывать*, *аттестовывать*, *причащать*, *гвоздить*, *молотить*, *тузить*, *костылять*, *метелить*, *волохат*, *мудохат* и др.

Даже часть лексем, относящихся к сфере религиозных отправлений, в просторечном словаре может передавать значения «бить, ругать»: *причащать*, *перекрестить*... – Я хорошенько его *перекрестила!* //

Б. Многие психические и интеллектуальные проявления человека в просторечном словаре отягчены материальной основой: они названы переносными значениями, опирающимися на прямые — названия физических объектов или процессов.

Ср.: **веселый**: ширкоротой; **тихоня**: телок, девка (о представителе мужского пола); **щедрый**: широкий, рубаха; **глупец**: дубина, чурбан, колпак; **сладогострастница**: гулящая, подстилка, давалка; **нагель**: кабанеть, буреть, зарываться; **быть в состоянии безразличия**: чхать, плевать, не щекочет, не чешет, не колеблет, не колебёт; **бояться**: бздеть, ссать; **высмеивать**: подтыкивать, подкалывать, подковыривать, зубоскалить; **влюбиться**: втюриться, втрескаться, врезаться, влопаться.

— Мне *начхать* на все эти телеграммы с театров военных действий, — это, конечно, все сплошное вранье! (С. Н. Сергеев-Ценский. «Зауряд-полк»). — Слышь, Миш, а чего ты на кладбище сунулся? За деньгой? Мишка пожал плечами. — Правильно сделал, — согласился Воробей. — Тут главное дело не *зарываться* (Каледин. «Смирненное кладбище»). — Все-таки устроила притон, *давалка* дешевая, взвинчивал себя Микуля, еще не зная, для чего именно (Пшеничников. «Лопуховские мужские игры»).

В. Человек в просторечном словаре — существо мало социализированное (по крайней мере, относительно общепринятых общественных норм). Если посмотреть на синонимические ряды просторечных лексем, то наиболее протяженными окажутся следующие синонимические ряды: «жадный», «лстец», «глупец», «никчемный», «хитрый», «безрассудный», «сладогострастник», «сладогострастница», «чваниться», «обманывать», «красть», «угодничать», «бить» и под.

Ср., в частности, синонимический ряд «присваивать, красть/украсть»: зажуливать, тибрить, зацапывать, захапывать, дерябать, поддеюливать, заматывать, заигрывать, уводить, переть, бондить, смахнуть, лямзить, урвать, утянуть, свистнуть, спроворить, стырить, слимонить, подцепить.

Г. Очевидно, что этическая планка просторечного слова часто ниже этической планки литературных аналогов. Ср. приведенные выше лексемы, а также пары: *умереть* «*поддохнуть*, *познакомиться*» «*снохаться*, *уйти*» «*свалить*, *говорить*» «*брехать*, *отдаться*» «*дать*».

— Наш какой-нибудь аристократишка поедет к ним и живо по-ихнему *брехать* научится... (А. П. Чехов. «Дочь Альбиона»). — Уж не знаю, как он там ее добивался-уламывал... А та не *дает*, и все! (Кураев. «Ночной дозор»).

Д. Просторечное слово сохраняет некоторые архаичные характеристики и интенции. В частности, гиперонимичность значения. Под данным термином мы понимаем способность просторечного значения покрывать большее денотативное пространство, нежели современный литературный аналог.

Данное языковое явление отражает среди прочих оснований своего бытования и то, что просторечное сознание менее дискретно представляет денотативные зоны: *человек — животное — предмет*.

По этой причине и сам человек в просторечном словаре менее автономная часть природы.

Ср.: — Отец пришел *пасмурный* // — Она хорошо его *доит* (получает от него деньги) // — Эта контора только *доит* их // — Меня *задвинули* в конец очереди // — Сосед *сдох* // — Батарейка *сдохла* // — Вот так любовь моя и *околела* // — Мясо *задохнулось* в пакете // — Как она кормит свой *выводок* // — У машины *лысое* колесо //

Носитель литературного языка употребления такого рода будет осмысливать в форме языковой многозначности. Носитель просторечия использует слово *широкозначно*, часто не осознавая дискретных составляющих приложения лексемы.

Исторически широкозначные значения первичны. Так, согласно наблюдениям Е. С. Яковлевой (Яковлева 1998), *доить* в древнем языке кроме значения «доить» имело и значение «кормить грудью»; а слово *рыскать* «делать что-л., двигаться быстро» прилагалось как к человеку, так и животному и т. п.

Е. Носитель просторечия не изолирован полностью от жизни остальной части общества. Так или иначе он соприкасается с принятыми в обществе нормами жизни, духовными и нравственными идеалами. По этой причине даже в резко пейоративных лексемах может просматриваться рефлексия к миру духовному и нравственному. Правда, при этом можно наблюдать своеобразное преломление такой рефлексии.

Ср. фрагмент речи носителя просторечия (информант — женщина 70 лет, основная профессия — швея, образование 6 классов). Текст записан на магнитофон ее внучкой — студенткой филфака:

1. — Кто такая *краля*?

2. — Ну *краля*? // *Краля* / во-первых она должна / красивая / стройная // Э. умная // Всем нравится // Одеваться должна хорошо // Все ее *любят* // Ну и *таскают по всем углам* (т. е. она позволяет интимные вольности — информант, как и многие просторечники, *связывает красоту физическую с порочностью*). И может быть, вообще просторечник негативно рассматривает всякое отклонение

от середины, точнее усредненности) // Это на моем факте (примере) // Потому что такой быть нельзя / *развращной* // Что (отчего) ее называют *краля*? // Как только скажут *краля* / то значит она / я хочу сказать / плохая // И если ее знают (ее знают как женщину легкого поведения) / то по всем углам таскают //

1. — То есть она как *гулящая* женщина?

2. — Да / наподобие / как *гулящая* женщина // Только немножко *покультурней* (поделикатней) говорят // *Кра-аля* идет / *твою мать!* // Заводи ее в... *сарай* // Ничего *обыкновенного* (необыкновенного) нету // Ну / немножечко / может посимпатичней // Я хочу сказать // Но она *недостойная* //

Литература

- МАС — Словарь русского языка: В 4 т. / Ин-т рус. яз. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981–1984.
- Вендина 1998 — Вендина Т. И. Этнолингвистика, аксиология и словообразование // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. 1. С. 39–49.
- Вендина 2000 — Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка (Часть 1. Кто он?) // Славянский альманах 1999. М., 2000. С. 322–342.
- Покровский 1959 — Покровский М. М. Избранные работы по языкознанию. М., 1959.
- Яковлева 1998 — Яковлева Е. С. Человек <=> животное: взаимные языковые проекции // Лики языка. К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998. С. 402–417.

А. С. Стыкалин
(Москва)

Россия — Украина: к истории взаимоотношений. Размышления над книгой

Грандиозные политические изменения последнего десятилетия привели к возникновению в российской исторической науке целого ряда новых направлений (даже если новое при более пристальном рассмотрении оказывается хорошо забытым старым). Одно из них связано с изучением прошлого стран, некогда составлявших Советский Союз. Если до начала 1990-х гг. исследования по истории отдельных союзных республик были сосредоточены почти исключительно в них самих, то теперь ситуация другая. Образование на руинах СССР полутора десятка независимых государств делает необходимым формирование в России соответствующих научных центров, ведь без знания экономики, политики, истории, культуры наших непосредственных соседей едва ли можно сколько-нибудь грамотно строить с ними отношения.

Российская украинистика, имеющая давние традиции, с 1930-х гг. влачила жалкое существование, почти растворившись в историографии великорусской истории. Ее возрождение как самостоятельной области знания происходит на наших глазах, знаменуя собой довольно симптоматичное для отечественной исторической науки явление. Рассматриваемая книга второй половины 1990-х гг., подготовленная российскими историками при участии украинских и западных коллег, является важнейшей вехой на пути становления или, точнее сказать, восстановления отечественного украиноведения (Россия — Украина 1997).

Сколь ни была в свое время скомпрометирована, а позже подвергнута осмеянию небезызвестная формула М. Н. Покровского об истории как политике, опрокинутой в прошлое, действительность неустанно напоминает нам о ее относительной справедливости. Даже при самом искреннем желании историков абстрагироваться от сегодняшних политических распрей во имя объективной истины, торжество национальной государственности отдельных народов в начале 1990-х гг. неизбежно формирует несколько новый, как бы более

телеологичный взгляд на весь их исторический путь, даже если этот взгляд свободен от нарочитой мифологизации. При таком ракурсе рассмотрения история Украины — это не просто история экономических, политических, социальных, культурных процессов, протекавших на территории украинского этноса под крышей разных государственных образований. Это и нечто иное, а именно — история бытования в веках идеи самостийной Украины, которая на протяжении последних столетий существовала, главным образом, лишь в виде лозунга, проекта, откровенной фикции или, в лучшем случае, набора неудавшихся практических экспериментов (1917–1922), пока не нашла своего реального и, теперь уже надо думать, окончательного воплощения в современном украинском государстве, венце предшествующего развития, всеми признанном и уважаемом члене мирового сообщества, имеющем свое неповторимое звучание в общеевропейском оркестре. Если так, то и прошлое российско-украинских отношений предстает как проявлявшееся в самых разных формах многовековое взаимодействие двух совершенно равноправных и в широкой перспективе рядоположенных субъектов мировой истории. Подобный взгляд, в советское время присущий лишь ученым Украины (и то далеко не всем), отнюдь не ставит российских исследователей на позиции своих украинских коллег — каждый продолжает смотреть на мир «со своей колокольни». И все-таки «презумпция» российско-украинского равноправия позволяет историкам России сосредоточиться на многих проблемах, ранее выпадавших из их поля зрения или остававшихся на отдаленной периферии их внимания.

При этом следует заметить, что проблематика российско-украинских отношений взрывоопасна как, пожалуй, никакая другая. Российским исследователям приходится иной раз идти как бы по заминированному полю — любой неловкий, «имперский» жест может вызвать законную обиду украинских друзей. Примером умелого маневрирования среди неоднозначных и многослойных проблем формирования украинской нации можно считать статью А. И. Миллера. Несправедливое во всех его составляющих изречение царского министра 1860-х гг. П. А. Валуева «украинского языка не было, нет и быть не может» автор, сохраняя корректность подхода, перефразирует в формулу, имеющую право на существование: украинского языка могло не быть «как альтернативы русскому, подобно тому, как гальский или провансальский не являются сегодня альтернативой соответственно английскому и французскому» (С. 145). Тот вариант, который реализовался в истории, был закономерным, но вовсе не predetermined. Пытаясь понять, почему России не удалось добиться того, чего достигли англичане в Шотландии, а тем более

французы в Провансе или Бретани, А. И. Миллер выходит на проблему неэффективности политики русификации Украины. Провал русификаторских планов Петербурга имел целый комплекс причин. Во-первых, русская дворянская, высокая культура никогда не занимала на украинских землях монопольного положения, у нее на протяжении всего XIX в. был серьезный конкурент в лице польской культуры. Во-вторых, существование в составе монархии Габсбургов мощного «украинского Пьемонта» — Галиции, позволяло развивать украинскую культуру и за пределами Российской империи, в более благоприятных политических условиях. Этот фактор был тем более важным, что вечный соперник Петербурга — официальная Вена — никогда не прочь была разыграть украинскую карту против России и всячески поощряла любые национальные устремления малороссов. Но главное, пожалуй, и не в том, и не в другом. Ведь и во Франции все усилия властей по насаждению французского языка среди меньшинств «не давали ощутимых результатов, пока они не оказались подкреплены такими неизбежными следствиями модернизации, как урбанизация, развитие системы дорог, рост мобильности населения. Иными словами, когда выгоды от владения французским стали очевидны и повседневно ощутимы» (С. 152). В России же политический режим и экономическое состояние были таковы, что мало способствовали превращению имперского центра в объект «интеграционного притяжения для иноэтнических элит» (С. 153). Ассимиляторский потенциал царской России был, таким образом, «ограничен из-за общей отсталости страны, запаздывания модернизационных процессов и неэффективности административной системы» (С. 153).

Тексты, включенные в сборник, хронологически охватывают целое тысячелетие — от раннего средневековья до кануна второй мировой войны. Истоки формирования украинской народности пытаются проследить в своей дискуссионной статье Б. Н. Флоря. Тезис о существовании в эпоху Киевской Руси единого восточнославянского этноса вызывает закономерные возражения многих ученых — ведь на обширной и сравнительно малозаселенной территории различия в материальной культуре населения были весьма заметны. Как следует из сопоставления языка новгородских берестяных грамот с киевскими письменными источниками, языковые различия между отдельными группами восточных славян также были более глубокими, чем считалось ранее. При всем при этом идеология средневековой Руси акцентировала общность даже тогда, когда страна вступала в эпоху феодальной раздробленности. Представление о восточных славянах как едином народе было четко выражено на страницах «Повести временных лет» в начале XII в. Есть основания говорить и

о том, что оно вышло за рамки «интеллектуальной элиты» тогдашнего общества, проникло в сознание более широких масс. Принципиальное расхождение исторических судеб отдельных восточнославянских земель наметилось только к концу XIV в. Именно в это время и возникают предпосылки формирования русской, украинской и белорусской народностей.

Часть восточных славян вошла, как известно, в состав Великого княжества Литовского и Польского королевства, со временем ставших единым государством — Речью Посполитой. Другая часть составила основу формировавшейся Московской Руси. А когда на будущих украинских землях возник уникальный социально-политический феномен — запорожская казацкая вольница, различия в социальном строе, политической и духовной культуре разных ветвей восточного славянства стали еще более ощутимыми.

Вопреки более поздним славянофильским мифам, имеющим и поныне хождение в нашей публицистике определенного направления, достоверные источники начала XVI в. упрямо говорят о том, что православные литовского подданства всерьез опасались тирании московских князей и отнюдь не хотели перейти под их власть. Но осознание общности сохранялось и под крышей разных государств. Представления о том, что все восточные славяне являются, в сущности, одним народом, достаточно определенно прослеживаются, например, в высказываниях польских публицистов 1570-х гг. И все-таки самоотождествления с «москвитами» у жителей восточных районов Речи Посполитой никогда не было. Брестская уния 1596 г., подчинившая православное население польско-литовского государства римскому папе, лишь подчеркнула наметившееся к этому времени расхождение исторических путей. Свидетельствуя об усилении этнического самосознания жителей Малой и Белой Руси, литературные памятники XVII в. вместе с тем проводили мысль о восточных славянах по обе стороны границ как частях единого целого. Таким образом, процесс этнической дифференциации в восточнославянском мире дошел лишь до определенных пределов. Когда гетманство, образованное на украинских землях в результате народно-освободительной борьбы против Польши, в середине XVII в. присоединилось к Российскому государству, большинство идеологов малороссийского славянства восприняло это как вполне органическое воссоединение отдельных частей Руси, ранее разделенных политическими границами.

Л. Заборовский, анализируя сложные перипетии польско-российско-украинских взаимоотношений в 1650-е гг., приходит к выводу об исчерпании военных ресурсов гетманства в ходе многолетнего про-

тивостояния Речи Посполитой. Убедившись в ненадежности крымско-татарского союзника и осознав невозможность вести дальше войну исключительно своими собственными силами, Б. Хмельницкий должен был выбрать сюзерена среди трех альтернатив: нереальной тогда польской, турецкой и русской. Сделанный выбор был в тех конкретных условиях оптимальным и получил поддержку большинства политически активного населения Украины. Совсем по-иному Переяславская Рада 1654 г. виделась из Москвы — как нечто не имевшее альтернатив. Одним из важных компонентов идеологии «третьего Рима» была трехвековая к тому времени традиция собирания русских земель. Сквозь призму собирательной политики воспринимался и союз с Украиной.

Представляет интерес предпринятый в ряде статей анализ государственного механизма Украины XVII в., характера отношений между гетманством и Сечью. Последняя не только соперничала с гетманской властью, но и претендовала на доминирующую политическую роль. Традиции запорожской вольности мешали укреплению на Украине централизованной власти и заставляли претендентов на гетманство при осуществлении своих планов обращаться за помощью к сильным соседям. Таким образом, постоянное вмешательство иноземцев во внутренние украинские дела имело не только внешние причины.

В основе украинской государственной идеи в эпоху Богдана Хмельницкого лежало смутное воспоминание о Киевской Руси. Осознание преемственности делу киевских князей в некоторой мере легитимизировало право гетманов на власть, было призвано придать им веса в глазах иностранных партнеров по переговорам, облегчить международное признание украинского государства.

Договор 1654 г. сохранял государственное устройство Украины практически в неизменном виде: гетман по-прежнему свободно избирался, обладал достаточно широкими полномочиями, при том, что многие жизненно важные вопросы решались «на шумной Раде, в вольных спорах». Сохраняли свое действие украинские судебные органы, существовала и своя казна — налоги с Украины в Москву фактически не поступали. Вассальные обязанности гетмана по отношению к российскому царю почти не выходили за сферу внешней политики. Но для России этого было вполне достаточно. Задача защиты южных рубежей от постоянных набегов крымских татар имела свое геостратегическое измерение. Для того, чтобы противостоять непрекращавшейся турецкой экспансии в Северном Причерноморье, России предстояло укрепить свои позиции в этом районе. Для помощи в борьбе со Стамбулом и его бахчисарайским сателлитом Мо-

скве нужна была не покоренная и враждебная колония, а достаточно сильное вассальное государство, имеющее реальную, а отнюдь не фиктивную автономию и способное, выступив в роли буфера, снять с центральной власти значительную часть оборонительных забот. Существовала, однако, и опасность того, что украинский вассал, «без милой вольности и славы» долго склонявший главу под московским самовластьем, отобьется от рук, пойдет на сближение с иностранными державами (и не в последнюю очередь с той же Портой), чтобы с их помощью в подходящий момент «грязнуть войною на ненавистную Москву». Это случилось, мы знаем, в эпоху Петра и Мазепы.

Старый гетман, долгое время остававшийся «послушным подданным Петра», нарушил свои вассальные обязательства лишь в ответ на попытку Москвы изменить статус-кво в российско-украинских отношениях. Планы Петра по реформированию государственного устройства распространились и на украинские земли, усилилась централизация. Однако для разрыва с Москвой должны были сложиться благоприятные внешние условия. Лишь с продвижением шведской армии на восток честолюбивый, но осторожный Мазепа приходит к выводу, что «независимой державой Украине быть уже пора». Но, расторгая узы с Москвой, Мазепа и его окружение не учли, что украинцы как часть восточнославянской общности болезненно воспринимали иноземное вторжение, сопровождавшееся не только контрибуциями и грабежами, но и осквернением православных святынь (С. 96). Все меньше казаков шло воевать на стороне шведов.

Чем больше укреплялись позиции России на международной арене, тем быстрее ослабевало политическое значение Украины. После Полтавской победы Петр, не решившийся сразу пойти на упразднение гетманата, вместе с тем заметно ограничил автономию, поставил запорожское войско под полный контроль со стороны центра. В последующие десятилетия логика развития российского абсолютизма оставляла все меньше перспектив для сохранения украинской автономии. Еще при жизни Петра, в 1722 г., образуется Малороссийская коллегия, которой фактически были переданы функции гетманства. Украинские финансы в полном объеме привлекаются в общеимперскую казну, в судо- и делопроизводство внедряются российские кодексы. При этом инкорпорация украинских земель в состав Российской империи, сопровождавшаяся угасанием национальной государственности, была процессом постепенным и, кстати, несколько замедлившимся со смертью Петра. Новый толчок ему дали победы над Турцией в эпоху Екатерины II.

Гарантом защиты южных границ России было ее продвижение к черноморским берегам. Покорение Г. Потемкиным Крымского хан-

ства в 1783 г., ликвидация угрозы вторжения Османской империи делали ненужным украинский политический и военный «буфер», прикрывавший южные рубежи страны (С. 61). После Кучук-Карнаджийского мира с Турцией в 1774 г. можно было безболезненно для стратегических интересов России ликвидировать Сечь — оплот украинской вольности, переселить запорожцев на Кубань, где они могли бы лучше послужить имперским интересам. Сохранявшиеся рудименты гетманщины окончательно отмирают. Последний гетман Украины К. Разумовский был фигурой чисто декоративной. При этом было бы явным упрощением говорить о том, что укрепление позиций России в Северном Причерноморье имело исключительно негативные последствия для развития украинских земель. Разгром Бахчисарая отвечал интересам восточных украинцев, и в XVIII в. продолжавших подвергаться нападениям крымско-татарских орд. Разделы Речи Посполитой, в свою очередь, привели к объединению большей части украинских территорий (кроме Восточной Галиции, Буковины и Закарпатья) под крышей одного государственного образования. Специфичность малороссийских земель отчетливо проступала даже тогда, когда они не составляли единого административного образования в Российской империи и не обладали даже самой ограниченной автономией.

Войдя в состав Российского государства, Украина играла немалую роль в его культурном развитии, чему способствовало и ее местоположение на пограничье различных культур. Л. А. Софронова в интереснейшей статье рассматривает на конкретном украинском материале более общую проблему функции границ в развитии культуры. В зонах притяжения разных культур, как правило, меньше застойности, духовные процессы протекают более интенсивно, многослойность культурной жизни способствует возникновению новых явлений, получающих затем более широкое распространение, формирующих будущее культуры. Украинская культура развивалась «на пересечении православно-византийского и католического кругов, в столкновении... латинской риторики и православно-византийского сакрального слова» (С. 104). Вбирая духовный опыт Польши, Украина передавала его России, но и сама обогащалась российским влиянием. Такой пограничный культурный феномен, как украинское барокко, имел поистине международное значение, оставив блестящие образцы в различных областях духовности — от словесности до архитектуры, и дав значительный толчок русской культуре XVIII в. Истоки своеобразия украинского барокко автор видит в том, что светское начало в украинской культуре занимало иное положение, чем в русской, «где тенденция к противопоставлению сакрального и

светского была более сильной, и обмирщение культуры шло более медленно» (С. 106). В православной культуре, подверженной (как на Украине) сильному католическому влиянию, сакральное и светское начала могли не только мирно уживаться, но и взаимно переплетаться, подчас даже в пределах одного текста. Граница между ними была проницаемой и давала возможность светскому вступить на территорию сакрального и наоборот. Возникали своеобразные культурные явления — сакральные по содержанию, но светские по форме, чья эстетическая ценность, не вытесняя религиозной и не действуя ей в ущерб, вместе с тем приобретала самодовлеющее значение. Именно эти промежуточные, пограничные феномены стали для украинской культуры наиболее продуктивными.

Светские формы, получая равноправие с сакральными, вызывали к жизни в высокой культуре низовую, в том числе и смеховую стихию, что решительно ее видоизменяло. Повсеместно распространявшееся украинское низовое барокко было по духу глубоко национальным, усваивало местные традиции, вбирало формы народной культуры, но при этом не низводило себя до фольклора — опускаясь в народную среду, оно сохраняло в то же время и черты высокой культуры. Взаимодействие в украинской культуре барочного и фольклорного начал таило в себе немалый творческий потенциал, реализованный, однако, не в полной мере: с конца XVIII в. более развитая украинская культура «подверглась провинциализации и стала по преимуществу крестьянской» (С. 146).

Став подданными русского царя, украинцы должны были занять свое место в сложной этнической иерархии многонациональной Российской империи (эту проблему анализирует в широком историческом контексте немецкий ученый А. Каппелер). Процесс кооптации инонациональных (и часто не православных) элит в российское дворянство происходил со времен присоединения Иваном Грозным Казанского ханства. В разных землях он протекал с различной степенью успеха: если балтийские бароны и грузинские князья всегда воспринимались в центре как надежные имперские подданные, то в польских шляхтичах неизменно видели потенциальных бунтовщиков. Народы, не имевшие своего дворянства, заведомо играли подчиненную роль в этнической структуре. Что же касается мусульманских народов Средней Азии, вошедших в империю позже других, во второй половине XIX в., то они вообще почти не подвергались интеграционному давлению.

Образ украинцев в имперском сознании Санкт-Петербурга на протяжении двух столетий менялся. Коварные сепаратисты-мазепинцы, полностью интегрировавшись к концу XVIII в. в российское

господствующее сословие, превратились в верных служителей династии. К. и А. Разумовским, В. Кочубею и другим доверялись ответственные государственные посты. В первой половине XIX в. в российском дворянском сознании, разделявшем формулу триединой русской нации, доминировал положительный образ малороссов, воспринимавшихся уже по большей части не как самостоятельная этническая группа, а как региональный, очень колоритный вариант русского народа, имеющий собственное наречие (но не литературный язык). Ситуация изменилась лишь в 1860-е гг., когда власть начала осознавать опасность украинского националистического вызова великорусской идее. В пореформенной России по мере активизации украинского национального (сначала культурно-языкового, а затем и политического) движения образ предателей-мазепинцев стал понемногу воскрешаться. В украинском сепаратизме видели польскую или австрийскую «интригу», даже сугубо культурные начинания украинцев воспринимались как угроза целостности русской нации. Причем близость украинцев к великорусскому ядру обуславливала особо чувствительную реакцию властей (да и широкого общественного мнения) на нелояльность и сепаратистские устремления (С. 142). С другой стороны, официальная принадлежность, «приписанность» украинцев к русскому этносу, как правило, исключала для них национальную дискриминацию при приеме на государственную службу. Многие малороссийские дворяне, решившие сделать в России карьеру, готовы были принять насаждавшийся из Петербурга образ украинцев как неполноценного, крестьянского народа. Преодолеть комплекс неполноценности они пытались отказом от своего «украинства», растворением в русском обществе. В условиях Российской империи, чем дальше та или иная этническая группа отстояла от православного русского центра, тем сильнее была правовая и социальная дискриминация ее отдельных членов, но тем меньше была угроза существованию самой национальной общности (С. 135). Украинцев ограничения касались именно и только как национальной общности и «практически не затрагивали их на индивидуальном уровне, позволяя подниматься на высокие общественные ступени и проявлять себя в любых областях деятельности. Поэтому немалая часть украинцев придерживалась двойной идентичности — не отрекаясь от своей национально-этнической принадлежности, вместе с тем не стремилась к обособлению в составе Российского государства» (С. 197).

В статье А. Кашелера и ряде других затрагивается также важная проблема русификации инонациональных этносов в Российской империи. На протяжении всего XVIII и первой половины XIX вв. и да-

же в эпоху Николая I, когда имперская идеология приобрела национальную окраску, русификация делопроизводства в масштабе всей огромной империи, являясь составной частью бюрократической унификации государственного механизма, вместе с тем не носила националистического оттенка, имела наднациональный характер. С возникновением в условиях пореформенной России национальных движений «правительство в значительной мере, хотя и не полностью, перешло от традиционно имперских, надэтнических к националистическим принципам политического целеполагания» (С. 147). Но и после этого «имперская администрация весьма последовательно игнорировала этнические категории в своих официальных документах, отдавая предпочтение традиционным конфессиональным и сословным критериям» (С. 184). Результаты насаждения по различным каналам великорусского национализма, как правило, расходились с первоначальными намерениями: «агрессивная русификация этносов, уже осознавших себя в национальном плане, сильнее активизировала национальные движения» (С. 139). В целом неудачной оказалась и предпринятая после польского восстания 1863 г. попытка властей «располячить» Украину путем водворения на ее территории русского дворянства через предоставление ему незанятых земель.

Украинский вопрос в России начала XX в. и отношение к нему российских политических партий находятся в центре внимания И. Мухотиной. Активизации национальной жизни в Российской Империи в канун первой мировой войны способствовало выдвижение в странах Антанты лозунга защиты прав малых народов как инструмента разложения будущих военных противников — многонациональных Австро-Венгрии и Османской империи (удар, нанесенный по противникам, сработал рикошетом и по союзнику — России) (С. 199–200). Идеологи национального движения М. Грушевский и др. провозглашают программу объединения всех украинских земель. Лозунги самостоятельной Украины пока еще не находили широкого отклика. Самые нетерпеливые отправились в австрийскую Галицию, где занялись антироссийской пропагандой (через несколько лет, в годы Первой мировой войны, украинцы были вынуждены убивать друг друга, сражаясь в составе враждовавших российской и австрийской армий). Но большинство активистов национального движения искало путей разрешения украинского вопроса на почве российской государственности. Задачей-минимум ставилось достижение национально-территориальной автономии, задачей-максимум — превращение России в федерацию. Радикализация украинских движений вызывала к жизни ответный русский национализм, как стихийный низовой, так и государственный. Причем «кристаллизация в украинстве сепара-

тистского течения проавстрийской ориентации дала русским националистам повод сеять враждебность к украинскому движению в целом, представляя его как очаг агентурного влияния враждебных держав — „нового мазепинства“» (С. 200). Даже в таких сугубо мирных, культурнических акциях, как празднование 100-летнего юбилея Т. Г. Шевченко, виделась демонстрация сепаратизма. Став в октябре 1905 г. конституционным государством, Российская империя по-прежнему демонстрировала свою неспособность решить национальный вопрос ни в целом, ни в частном случае с Украиной.

После 1905 г. «украинство, как и другие национальные движения, обрело потенциальных союзников в лице партий оппозиции, которые охотно откликались критикой в Думе и в печати на чинимые правительством национальные ограничения» (С. 201). Вместе с тем в своей поддержке украинских движений кадеты шли лишь до определенных пределов. Выступая за введение украинского языка в судопроизводстве и школьном обучении, создание кафедр украинистики в университетах Киева, Харькова, Одессы, они скептически отнеслись к идее автономии и тем более не приняли планов федерализации. «Различные национальности так переплетаются на одной и той же территории, что для того, чтобы не попасть в безвыходный тупик и не решить вопроса во вред кому-либо из национальностей, единственным средством является не ставить вопрос о национальной автономии», — писал видный деятель кадетской партии профессор-правовед Ф. Ф. Кокошкин, впоследствии убиенный анархистами (С. 203). П. Н. Милюков, дискутируя с идеологами украинства, указывал, что «при введении национально-территориальной автономии в этнически неоднородной среде по существу воспроизводилась бы прежняя иерархия отношений: деление на субъектообразующие национально-этнические общности и лишённые субъектности национальные меньшинства, что неизбежно оставило бы почву для продолжения старых и возникновения новых трений и конфликтов» (С. 203). Думается, что этот спор сохранил свою актуальность вплоть до сегодняшнего дня.

Главной предпосылкой решения национального вопроса в империи кадеты считали общую демократизацию. Однако разбушевавшаяся после падения самодержавия народная стихия сделала невозможным ее осуществление. «Ситуация оказалась неподвластной ни абстрактным теориям доктринеров, ни казавшимся более выверенными проектам прагматиков» (С. 207). Взгляды украинского и российского ученых на двусторонние отношения в 1917 г., отразившие всю сложность решения национального вопроса в России, равно как и налаживания отношений между центром и периферией в огром-

ном, лишившемся прежних абсолютистских опор государстве, представлены в статьях В. Верстюка и М. Соколовой. При всех различиях в подходах оба автора сходятся в том, что Временное правительство не имело четкого и последовательного плана решения национального вопроса. Неспособность к радикальным действиям, потеря темпа привели к тому, что ситуация во многом вышла из-под контроля со стороны центра (С. 220). С образованием Центральной Рады стихийное национальное движение получило свой орган, пользовавшийся не только широкой поддержкой, но и подвергавшийся сильному давлению снизу. Рада предприняла попытку изменить неравноправие в двусторонних отношениях, наладить новый их механизм, не встретив при этом должного понимания сил российской демократии. «Соперничество, возникшее между киевской Радой и двойной властью в Петрограде, воспроизводилось практически на всех более низких уровнях новых властных структур» (С. 188). Хотя с украинской стороны и происходила постепенная эскалация требований, вопрос о самостоятельности созрел далеко не сразу. Весной 1917 г. большинство украинских политических партий не выходило в своих программах за пределы лозунга национально-территориальной автономии в составе федеративной России. Однако в российском политическом сознании по-прежнему господствовали унитаристские схемы, и идея федерации отклика в Петрограде не находила. Более того, некоторые непродуманные меры центральной власти способны были лишь подстегнуть националистические эмоции и стремление к сепаратизму. Не склонное потакать центробежным тенденциям, Временное правительство отослало своих партнеров по Центральной Раде к будущему Учредительному собранию, тем самым вынудив их самих творить свою судьбу (С. 223). В 1917 г. многие малороссы вспомнили о скрывавшейся под русифицированной поверхностью своей украинской сути и объявили себя сторонниками национальной государственности, одновременно осудив имперские устремления со стороны России (С. 136). Когда Центральная Рада в июне провозгласила суверенитет, выразив полное безразличие центру, в Петрограде наконец опомнились и пошли на переговоры с украинской стороной. Хотя последняя и не хотела явной конфронтации с Россией, вопрос об украинской самостоятельности в условиях острого кризиса власти в России встал на повестку дня довольно зримо. Вся сила и энергия растревоженной украинской стихии теперь была направлена на утверждение национальной государственности (С. 215).

«Открытая ситуация», сложившаяся в результате поражения в войне нескольких многонациональных империй, вызвала волну государствообразования по всей Центральной и Восточной Европе

(С. 189). Украина начинает рассматриваться как потенциальный субъект международного права. При том, что существование независимой Украины в 1918–1919 гг. не признавалось ни Польшей, ни обеими Россиями – Красной и Белой, идея украинского патриотизма выдержала испытание на прочность в кровопролитных сражениях гражданской войны, когда под знаменами национальных формирований собирались миллионы людей.

Вопреки массовой поддержке лозунги самостийности не были реализованы на долгосрочную перспективу: Украине не нашлось места в Версальской системе. Вместе с тем украинский вопрос и в межвоенный период сохранял международное значение. Завершающая сборник статья Г. Матвеева анализирует попытки польских политиков и военных разыграть против СССР украинскую карту. Планы Ю. Пилсудского по восстановлению и укреплению самостоятельной Польши с самого начала предполагали создание ряда буферных государств между Польшей и Россией, зависимых в своей внешней политике от Варшавы. По замыслам, они должны были нейтрализовать угрозу русской экспансии с Востока и тем самым облегчить противостояние Польши Германии на Западе (С. 238). В 1920 г., готовя превентивный удар в направлении Киева в связи с ожидаемым наступлением Красной Армии, Пилсудский рассчитывал на поддержку Петлюры, выступал адвокатом украинской самостийности и на международной арене. Расчеты и надежды на российско-украинский конфликт были одной из существенных установок польской дипломатии и военных кругов и в последующем (С. 244). В одном из документов польского Генштаба 1930-х гг. была обрисована следующая стратегия: «Российское государство вследствие своего положения и размеров сможет вести оборонительную войну до тех пор, пока будет в состоянии удерживать свою целостность по национальным швам. Когда они начнут трещать — оно будет побеждено. Поэтому наша возможная позиция будет сводиться к следующей формуле: кто-то будет участвовать в разделе. Польша не может оставаться пассивной в этот знаменательный исторический момент. Она должна приготовиться к нему достаточно заблаговременно физически и эмоционально» (С. 243–244). Этим расчетам не суждено было сбыться: по иронии судьбы именно Советскому Союзу пришлось, попирая нормы международного права, участвовать в разделе Речи Посполитой, а не наоборот.

Конечно, далеко не все существенные аспекты многовековых российско-украинских отношений представлены в рецензируемой книге. Довольно вскользь (лишь в статье американского автора М. фон Хагена) рассматриваются перипетии этих отношений в советский пе-

риод истории. Предпринятый с начала 1930-х гг. сталинским режимом поворот к имперской идеологии сопровождался преследованием национальных политических и культурных элит и прежде всего наиболее значительной из них украинской, добившейся в 1920-е гг. неплохих результатов, особенно в сфере образования и культуры. Самоубийство в 1933 г. наиболее влиятельной фигуры украинской большевистской этнократии, Н. Скрыпника, ознаменовало собой окончательный крах иллюзий на полнокровное развитие национального духа в условиях советской системы. А претензиям на совещательный голос Украины при выборе Москвой внутривнутриполитического и тем более внешнеполитического курса СССР Политбюро положило конец еще за 10 лет до этого, отправив в 1923 г. амбициозного Х. Раковского полпредом в Лондон. К середине 1930-х гг. воспроизводится своего рода «советская версия малорусской лояльности в Российской империи» (С. 193). Положения существенным образом не изменили ни присоединение Западной Украины в 1939 г., подававшееся официальной пропагандой как воплощение давних чаяний народа к воссоединению, ни выторгованное Сталиным у союзников в 1945 г. номинальное членство Украины и Белоруссии в ООН, ни передача Украине в год 300-летия Переяславской Рады (1954 г.) Крыма, сопровождавшееся столь же шумными здравицами за российско-украинскую дружбу.

Одно из перспективных направлений в будущей историографии, на наш взгляд, — выявление роли украинской партократии в советском истеблишменте времен Хрущева и Брежнева, влияния украинского фактора на политику Кремля при принятии важнейших политических решений (например, в 1968 г., когда решалась судьба «пражской весны»).

Поскольку характер взаимоотношений с Россией без всякого преувеличения — один из факторов, конституировавших украинскую нацию, тема сборника едва ли будет когда-либо исчерпана исторической наукой.

Литература

Россия — Украина 1997 — Россия — Украина: история взаимоотношений / Отв. ред. А. И. Миллер, В. Ф. Репринцев, Б. Н. Флоря. М., 1997.

А. А. Турилов
(Москва)

Перспективы «большого пасьянса» для хорватской глаголической палеографии

Glagoljski fragmenti Ivana Berčića u Ruskoj Nacionalnoj biblioteci: Faksimili / Priredila S. O. Vjalova. Zagreb, 2000; Вялова С. О. Глаголические фрагменты Ивана Берчича: Описание. Загреб, 2000.

Произошло событие, весьма знаменательное как для палеокроатики, так и для палеославистики в целом. Вышло в свет фототипическое издание одной из крупнейших в мире (если не крупнейшей) коллекций отрывков хорватско-глаголических рукописей — двух томов из фонда И. Берчича (1824–1870), хранящегося в Российской Национальной библиотеке (РНБ) в С.-Петербурге. Альбом репродукций (далее — Факсимиле) сопровождается справочный том, содержащий подробное описание рукописей собрания (далее — Каталог), принадлежащее перу С. О. Вяловой — сотрудницы Отдела рукописных и редких книг, одного из немногих в нашей стране специалистов по средневековой хорватской рукописной и старопечатной глаголической книге.

Два тома отрывков пергаменных по преимуществу (бумажных среди них только два) рукописей XIII–XV вв. (РНБ, коллекция Ивана Берчича, собрание отрывков, т. 1 и 2), собранных их неутомимым исследователем, издателем и коллекционером во второй половине 1840 — конце 1860-х гг. на побережье и островах северной Далмации, бесспорно принадлежат к золотому фонду источников по истории хорватской средневековой книжной культуры¹. Всего в этих двух библиотечных волюмах 154 отрывка из 135 кодексов (по два отрывка происходит из одной и той же рукописи — это, соответственно, номера 3 (л. 3) и 4 (л. 4), 5 и 6 (л. 5–6), 7 и 8 (л. 7–8), 14 и 15 (л. 20–21), 38 и 39 (л. 55–58), 43 и 44 (л. 63–64), 53 и 68 (л. 80, 102), 55 и 56 (л. 82–83), 57 и 58 (л. 84–85), 65 и 67 (л. 92–95, 98–101), 69 и 70 (л. 103–108), 76 и 77 (л. 114–117) тома 1 и номера 8 и 9 (л. 10–13), 10 и 11 (л. 15–17), 14 и 15 (л. 47–48, 50), 60 и 61 (л. 138–143), 69 и 70 (л. 159–160) тома 2; к одному кодексу восходят и три соседних номера: 60–62 (л. 87–89) тома 1; все подсчеты выполнены на основании сведений Каталога²). Чтобы по достоинству оценить это число, следует напомнить, что крупнейшее зарубежное собрание глаголических фрагментов (Архив Хорватской Академии в Загребе) насчитывает 134 единицы [Факсимиле. С. 7; Каталог. С. VII], а в различных собраниях адриатического

о. Крк, этого своеобразного заповедника глаголической традиции, ко второй половине XX в. их оставалось только 32, см.: [Štefanić 1960] (речь идет лишь об отрывках рукописей, а не о целых кодексах). В хронологическом отношении отрывки Берчича распределяются следующим образом: XIII в. датируется 3 отрывка из двух книг (Т. 1. № 14, 15; Т. 2. № 22), рубежом XIII–XIV вв. — 7 отрывков из пяти книг (Т. 1. № 5–8, 12, 66, 84), XIV в. — 9 из 8 книг (Т. 1. № 27, 45, 69, 70, 80; Т. 2. № 7, 20, 36, 62), гранью XIV–XV вв. — 3 из двух книг (Т. 1. № 26, 55, 56). Подавляющее большинство (131 отрывок из 117 книг) относится к XV в. Тематически коллекция достаточно однородна и включает, за редким исключением, отрывки литургических книг (что вполне соответствует общей картине хорватской книжной традиции старшего периода): том 1 состоит по преимуществу из фрагментов Бревиария (только отрывки 19 и 22 относятся к сборникам, а 46 и 63 происходят из миссала), во втором томе явно преобладают отрывки миссалов (из 70 фрагментов только 5 (№ 1, 2, 6, 7, 19) происходят из бревиариев, а 9 (№ 10–16, 22, 37) из сборников).

О фототипическом томе, содержащем под одним переплетом воспроизведение отрывков обоих конволютов, можно говорить, по-моему, лишь в превосходных степенях. При виде роскоши, с которой издан факсимильный том (цветная суперобложка, тиснение серебром, оклейка оборотов крышек переплета и форзацы из цветной «мраморной» бумаги, повторяющей рисунок бумажной оклейки «изнанки» переплетов, изготовленных для сборников отрывков в Императорской Публичной библиотеке) исследователя, занимающегося средневековой русской книгой, охватывает чувство тихой зависти. Съемки выполнены зав. Центральной лабораторией фотографии, микрографии и репрографии Хорватского гос. исторического архива З. Баричевичем на чрезвычайно высоком профессиональном уровне (достаточно подробные сведения об аппаратуре и пленке, использованных для съемки, приведены в предисловиях к альбому и каталогу), местами текст на снимках читается лучше, чем в оригинале (что отнюдь не является результатом ретуширования, к которому в издании такого класса, естественно, не прибегали). Проведение съемок сопровождалось значительными техническими трудностями. Библиотечные конволюты, содержащие фрагменты, нельзя было расплетать, в то же время для выравнивания листов пергамента, деформировавшихся с течением времени, их приходилось прижимать стеклом. К этому следует добавить исходно не идеальное состояние многих листов копируемого материала — затертых, подмоченных, закопченных³. Из-за этого в ряде случаев (число которых, впрочем, не так уж велико) текст на краях листов в воспроизведении вышел не очень

четким. Подавляющее большинство фрагментов воспроизведено в натуральную величину, только пять (Т. 1. № 1, 30, 48, 64, 75, 84) из-за особенно больших размеров (во избежание дополнительных трудностей издательско-полиграфического характера) даны с незначительным (в пределах 92–97% от размера оригинала) уменьшением (каждый такой случай специально оговорен при соответствующем снимке с указанием степени уменьшения). Это обстоятельство делает факсимильный том идеальным справочником для палеографических наблюдений, которые не ограничиваются лишь книжным письмом, поскольку на многих отрывках имеются записи XV–XIX вв. глаголическим уставом, курсивом и скорописью. Воспроизведены фототипические и рукописные заметки Берчича на отдельных листах, сопровождающие фрагменты. При фотовоспроизведении восстановлена правильная последовательность текста для отрывков, состоящих из нескольких листов, не выдержанная при переплетении фрагментов в ИПБ в 1872 г., то же сделано в отношении отрывков, принадлежность которых к одной рукописи установлена исследователями и описателями. Публикации предпосланы предисловия директора Старославянского ин-та АН Хорватии академика А. Назор и С. О. Вяловой на хорватском языке, они же, но уже на русском, предшествуют тексту каталога. Предисловие А. Назор посвящено истории собрания, обстоятельствам его приобретения Императорской Публичной библиотекой и истории изучения фонда в XIX–XX вв. Вступительная статья С. О. Вяловой содержит характеристику коллекции отрывков (с кратким обзором фонда глаголических рукописей РНБ в целом) и принципы организации каталога.

Само описание отрывков, составленное С. О. Вяловой, задумано и выполнено именно как справочно-сопроводительный том при факсимильном издании, в отсутствие которого оно не вполне самодостаточно. В описательных статьях подробно излагаются формальные кодикологические характеристики (размеры фрагментов, их физическое состояние и утраты, площадь текстового поля, количество строк, тип почерка (иногда с палеографической характеристикой начерков отдельных букв, имеющих датирующее значение), украшения, рубрикация, а также — что особенно важно — приводится идентификация частей одной и той же рукописи, оказавшихся в коллекции отрывков под разными номерами), даются инципиты и эксплициты, в большинстве случаев сообщается (на основании помет Берчича) место приобретения. Для библейских текстов даются отсылки к соответствующим книгам, главам и стихам. Цитируемые глаголические тексты, в соответствии с хорватской исследовательской и описательской традицией, транслитерируются латиницей. Хорватское влияние

можно усмотреть и в терминологии, используемой писателем: так, например, постоянно употребляемое «полуглас» в значении «ер», «графема для обозначения редуцированного».

Датировка рукописей в каталоге в большинстве случаев ограничивается указанием на столетие, исключение составляют 13 фрагментов, датированных частью века (Т. 1. № 3, 4, 19, 21, 27–29, 31, 57–59, 64, 75), и 10, отнесенных к рубежу веков (Т. 1. № 5–8, 12, 26, 55, 56, 66, 84). Ситуация отражает общие трудности с датированием хорватско-глаголических рукописей, отличающихся высоким уровнем стандартизации письма по крайней мере с XIV в., при том что точно датированные памятники до середины этого столетия полностью отсутствуют. Открытым оставлен в каталоге вопрос о датировке скорописных (курсивных) записей — читатель может составить представление об этом лишь в тех случаях, когда маргиналии сами содержат дату.

Раскрытие содержания в описании по преимуществу следует за киноварной рубрикацией отрывков, конкретные произведения с определением их жанровой принадлежности отмечаются далеко не всегда — в особенности это заметно на материале сборников. В этом смысле к каталогу можно было бы предъявить серьезные претензии, если бы он заведомо и сознательно не мыслился, что уже отмечалось выше, как служебно-справочное дополнение к факсимильному тому.

Выход в свет научного описания отрывков Берчича, составленного С. О. Вяловой, несомненно имеет большое значение для успешной работы над Сводным каталогом славяно-русских рукописных книг XIV в. в хранилищах России, стран СНГ и Балтии (где автору рецензируемого труда принадлежат описания всех глаголических рукописей петербургских хранилищ), первый выпуск которого в скором времени выйдет из печати в издательстве «Индрик». В сравнении со «Сводным каталогом славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв.» (М., 1984) [СК XI–XIII. С. 283–284. № 318], в каталоге С. О. Вяловой дополнительно описаны два отрывка (Т. 1. № 7 и 8), для пяти (Т. 1. № 12, 14, 15, 66, 84) определено содержание. Все эти дополнения и уточнения учтены в приложениях к СК XIV.

Можно не сомневаться, что рецензируемое издание уже в самое ближайшее время послужит серьезной базой для дальнейших исследований в области истории хорватского языка, литературы, и в особенности книжной культуры и кодикологии. Факсимильный том даст в руки исследователей обильнейший и качественный сопоставительный материал. Прежде всего следует ожидать отождествлений отрывков коллекции Берчича с фрагментами из собраний архива Хорватской Академии науки и искусства в Загребе и острова Крк⁴, поскольку они связаны между собой самым тесным образом. С Крка

происходят многие из отрывков Берчича, а собрание академического Архива в Загребе представляет в своей основе коллекцию И. Кукулевича-Сакцинского, сформировавшуюся несколько ранее собрания Берчича на материалах того же северодалматинского ареала. К тому же в молодости Берчич был одним из многочисленных помощников Кукулевича в формировании собрания. Поэтому естественно, что отрывки одних и тех же пергаменных рукописей, пошедших в XVII–XVIII вв. на обложки и переплеты, оказались во всех этих собраниях. Напротив, наименьшее число совпадений, по всей вероятности, следует ожидать с глаголическими отрывками XIV–XV вв. хранилищ Чехии. Хотя глаголическая письменная культура и была принесена в пражский монастырь «на Славянах» (Эммаус) в 1347 г. по инициативе императора Карла IV хорватскими бенедиктинцами и этот центр длительное время — вплоть до гуситских войн — сохранял прочные связи с Далмацией, однако там с течением времени сложился скрипторий со своими устойчивыми традициями, в деталях отличающимися от собственно хорватских⁵.

Даже автор рецензии, искренне полагающий себя в области хорвато-глаголической книжной традиции всего лишь дилетантом-аматером, обладая весьма ограниченным сравнительным материалом, сделал на основании факсимильного тома и каталога С. О. Вяловой ряд отождествлений, при этом для весьма разновременных (в пределах всего хронологического диапазона коллекции отрывков) рукописей⁶. Нетрудно представить, какими могут быть результаты, когда за дело возьмутся профессионалы, занимающиеся глаголической палеографией и кодикологией. Правда, на настоящий момент приходится констатировать, что отождествление почерков рукописей, не являющихся отрывками одного кодекса, не занимает в палеографии и кодикологии хорватской глаголицы сколь-либо заметного места.

Первое из этих отождествлений относится к небольшому отрывку Миссала XIII в. (РНБ. Берчич. Т. 2. Л. 68; Каталог. № 2–22; цветной снимок — там же. С. XII). Письмо фрагмента в деталях совпадает с почерком отрывка Сборника (?), датируемого тем же столетием и до 1960 г. хранившегося в Врбнике (ныне — Загреб, Архив Хорватской Академии, Фрагм. глг. 123, происходит из собрания Е. Гршковича; описание см.: [Štefanić 1960. S. 416–419]. Врбник. № 54; воспроизведение там же, табл. I). Вопрос состоит лишь в том, являются ли оба отрывка частями одного кодекса или же двух разных, но написанных одним писцом (я склоняюсь скорее к первому варианту). В первом случае встает вопрос, что представляла собой исходная рукопись. Отрывок Берчича определен в каталоге в соответствии с традицией как Миссал («Бирбинский миссал», «Бирбинский отрывок мисса-

ла»). Хотя врбникский отрывок также содержит фрагмент мессы на Рождество Богородицы (л. 2–2 об.), в нем помимо этого читается и текст нелитургического содержания — апокрифическая Епистолия о неделе, благодаря которой отрывок получил особо широкую известность в исследованиях по истории средневековой хорватской литературы. По мнению исследователей, наличие этого текста не позволяет считать врбникский отрывок частью Миссала. В связи с этим стоит отметить, что и фрагмент Берчича не вполне стандартен для этого типа литургической книги, поскольку содержит песнопения не только на славянском, но и на греческом языке (глаголицей). Возможно, оба отрывка происходят из сборника, содержавшего как богослужебные, так и четьи тексты (подобного, быть может, сборнику 1375–1379 гг. Парижской Национальной библиотеки, Слав. 73, также содержащему, хотя и не рядом друг с другом, и Епистолию о неделе (в той же редакции, что и врбникский отрывок) и мессу на Рождество Богородицы) [Tadin 1958]. В таком случае отрывок Берчича должен быть исключен из числа миссалов. Отождествление позволяет также несколько уточнить датировку этого отрывка, поскольку врбникский фрагмент отнесен его описателем к кон. XIII в. [Štefanić 1960. S. 417–418], с чем, разумеется, нельзя не согласиться.

Второй пример касается сразу двух фрагментов Бревиария XIII в., отождествленных между собой в Каталоге (Т. 1. № 14 и 15) и содержащих чтения из книг Бытие и Исход, посвященные пророку Моисею. По всей вероятности, тем же писцом написаны хорошо известные исследователям-палеославистам два листа Гомилиария из собрания Архива Хорватской Академии (Фрагм. глг. 16), датированные концом того же столетия (образец почерка см.: [Discovering 2000. P. 37. С–3]) и содержащие отрывки поучений на Благовещение Псевдо-Григория Неокесарийского и Иоанна Златоуста (последнее в переводе, отличном от Супрасльской рукописи XI в.) [Štefanić 1969. S. 44–45].

Если отождествление почерка фрагментов Берчича и загребского отрывка представляется достаточно надежным, то этого нельзя утверждать применительно к их принадлежности единому кодексу. Кодикологические характеристики (которыми из-за фрагментарности отрывков Берчича приходится оперировать на уровне не листа, а отдельного столбца) совпадают не в полной мере. При почти одинаковой ширине столбца в листках Берчича по сравнению с Загребским гомилиарием мельче почерк и более узкие междустрочия. Разумеется, разные части большого кодекса могут быть написаны письмом разного размера, однако исходя из функциональной значимости текстов скорее следовало бы ожидать обратное соотношение.

Поэтому говорить о принадлежности петербургских и загребских отрывков одной рукописи следует лишь предположительно, не исключая, впрочем, такую возможность до конца.

Третий пример является одним из самых сложных и многоуровневых в масштабах не только рецензируемого каталога, но и, без преувеличения, всей хорвато-глаголической письменности XIV–XV вв. Неполный лист Миссала (Т. 2. № 20), датированный XIV в., происходит, по всей вероятности, из одного кодекса с отрывком того же богослужебного сборника, принадлежащим монастырскому архиву в Крке и датируемым концом того же столетия. Помимо начерков букв у обоих фрагментов совпадает ширина столбцов (7,7 см), высота букв (ок. 5 мм) и ширина междустрочий (ок. 4 мм). Поэтому отрывок Берчич 2/20 целесообразно датировать также концом XIV в. По письму к этим фрагментам близок (но, вероятно, не идентичен)⁷ еще один отрывок Миссала — Берчич. Т. 2. № 62. Кодикологические характеристики в этом случае не совпадают (почерк крупнее, ширина столбца 9,8 см), фрагмент явно происходит из другого кодекса, однако датировка концом XIV в. вполне уместна и для него.

Поиски аналогий почерку этих отрывков среди рукописей рубежа XIV–XV вв. (как немногочисленных датированных, так и не имеющих даты написания) позволяет с большой степенью вероятности отнести их к кругу Вида из Омишляля, переписавшего в 1396 г. огромный пергаменный Бревиарий, принадлежащий Австрийской Национальной библиотеке в Вене (Слав. 3) (описание с библиографией см.: [Birkfellner 1975. S. 57–61. № I/7]; образцы почерка — [Fučić 1996]). Из характерных начерков этого писца в отрывках из коллекции Берчича и из Крка нельзя указать, пожалуй, лишь К почти в форме строчного латинского h с «носиком», практически достигающим низа строки. Однако у Вида начертание этой буквы варьируется и, возможно, отсутствие в отрывках «классического» варианта объясняется сравнительно небольшим объемом содержащегося в них текста.

Но Вида Омишлянину помимо указанных отрывков, пожалуй, с большим основанием можно атрибутировать также целый кодекс, давно и хорошо известный в науке, который в исследовательской литературе принято датировать более ранним временем — Миссал Ватиканской библиотеки, ф. Borgiani illirici, № 4. В данном случае совпадение особенностей почерка полное (образцы почерка см.: [Джурова и др. 1985, черно-белые табл. 89–94; цветные — 184–188]), и то, что кодекс до настоящего времени не был атрибутирован писцу из Омишляля, объясняется, по всей видимости, устойчивой хронологической дистанцией между Видом и ватиканским Миссалом, существующей в исследовательском сознании.

Один из крупнейших знатоков глаголической палеографии и хорватской средневековой письменной традиции, чешский филолог и богослов Й. Вайс датировал этот ватиканский миссал 1317–1323 гг. не в последнюю очередь на основании того, что в месяцеслове кодекса отсутствует память Фомы Аквинского (канонизирован в 1323 г.) [Vajs 1948. S. 64]. Хотя, разумеется, в католическом мире за пополнением месяцесловов памятными новопроставленными святыми следили куда более внимательно, чем в православном, однако и в данном случае аргументу «ex silentio» едва ли стоит приписывать решающее значение. Древность состава миссала *Borg. illir. 4* определяется, возможно, в большей степени архаичностью его протографа, чем временем написания самого кодекса. Уже в наше время М. Япунджич на основании палеографических особенностей рукописи склонился к датировке ее более поздним временем — серединой XIV в. [Джурова и др. 1985. С. 147. № 73]. Верхним пределом датировки ватиканской рукописи служит, как известно, запись на л. 230, сделанная 30 декабря 1387 г. (см. там же. С. 150). Атрибуция кодекса Виду, работавшему еще в 1396 г., в принципе не исключает датировки, предложенной Япунджичем (на кириллическом материале известны примеры почти сорокалетней деятельности отдельных книгописцев — достаточно вспомнить хотя бы молдавского каллиграфа XV в. Гавриила⁸), хотя, конечно, предпочтительнее в такой ситуации представляется отнести миссал *Borg. illir. 4* ко второй половине — последней трети XIV в. В то же время предложенное отождествление несколько расширяет (в сторону удревления) датировку упомянутых выше отрывков. Попутно стоит заметить, что отождествление писца ватиканского миссала с Видом исторически непротиворечиво — судя по записям 1457 и 1470 гг. на *Borg. illir. 4* [Джурова и др. 1985. С. 150], рукопись по крайней мере с середины XV в. находилась на о. Крк и, возможно, даже в самом Омишале.

Нельзя, впрочем, исключать до конца и другую возможность. Если отказаться от мнения о создании венской и ватиканской рукописей одним человеком, то следует признать, что их писцы были связаны между собой узами кровного родства (отец и сын, менее вероятно — дядя и племянник), при этом младший из них (Вид) учился письму у старшего. Лишь при такой комбинации может достигаться подобная тождественность писцовых приемов, которой невозможно добиться одним только ученичеством. На кириллическом древнерусском материале известна подобная пара отец–сын, индивидуальные особенности которых устанавливаются лишь с большими усилиями — псковские книгописцы начала XIV в. Андрей Микулинский и его сын Кузьма (Куземка) попович [Калугин 1991].

Отождествленные между собой в каталоге С. О. Вяловой отрывки Бревиария XV в. (Т. 1. № 53 и 68), а также чрезвычайно близкий к ним (идентичный?) по почерку отрывок Миссала того же времени (Т. 2. № 26), по всей вероятности, могут быть датированы более узко. Почерк, которым они написаны, на мой взгляд, тождествен почерку богато иллюминированного II Врбникского миссала, датируемого 1462 г. на основании календарных таблиц (Врбник 44; описание см.: [Štefanić 1960. S. 349–343]; образцы почерка — там же, цветная табл. между с. 352 и 353, черно-белые табл. XIII–XV; [Discovering 2000. P. 46, E–6 и верхняя обложка]). В этом случае отрывки Берчича следует датировать скорее всего серединой — третьей четвертью XV в. Однако безоговорочному принятию такой датировки существенно мешает следующее обстоятельство. Еще одну ближайшую аналогию (такжеходящую до уровня тождества) письму отрывков Берчича и Врбникского II миссала представляет почерк древнейшей части (л. 1–10) Врбникского (или Кркского) статута (Загреб, Национальная и университетская библиотека, R 4003; описание: [Štefanić 1960. S. 404–411], Врбник 49; образцы почерка — там же, табл. XXII; [Discovering 2000. P. 51, I–3]), написанной в 1526 г. Поскольку хронологический разрыв между временем написания миссала и статута составляет 64 года, то при существующей датировке этих рукописей принадлежность их одному писцу практически исключена (хотя применительно к кириллической традиции имеется один (правда, не вполне надежный) пример исключительной даже по сегодняшним меркам продолжительности жизни книгописца)⁹. Поэтомуходящее до тождества сходство почерка может быть объяснено двумя различными способами:

1) Начальная часть рукописи статута надежно датирована записью писца — попа Гргура Жашковича — на л. 32 [Štefanić 1960. S. 406, 408–409], чего, строго говоря, нельзя сказать о миссале, который, как уже говорилось, датируется 1462 г. на основании того, что календарные таблицы в нем начинаются со следующего, 1463 г. [Štefanić 1960. S. 353]. Между тем на материале кириллической книжности XIV–XVI вв. имеется достаточно примеров, когда писцы автоматически копировали из протографов календарные таблицы за прошедшие годы [Романова 1999]. Рукописи могут быть написаны одним писцом (Гргуром Жашковичем), если предположить, что миссал в реальности написан с протографа 1462 г. лет 20–30 спустя. Правда, почерк миссала достаточно архаичен даже при традиционной датировке, но по основным параметрам он не старше, к примеру, II Новлянского бревиария 1495 г. (образцы почерка см.: [Pantelić-Nazog 1977]). В этом случае к последней четверти XV в. и даже к рубежу XV–XVI вв. сдвигается и датировка упомянутых выше отрывков Берчича.

2) Версия рассмотрена выше в связи с атрибуцией Виду из Омишля ватиканского бревиария. Гргур Жашкович мог быть сыном или племянником писца Врбникского II миссала. Это может дополнительно объяснить чрезвычайно консервативный облик его почерка, позволяющий исследователям говорить о сознательной архаизации начерков букв [Štefanić 1960. S. 406]. Вероятно, чтобы сделать выбор в пользу одной из этих версий, следует дополнительно изучить богатую иллюминацию (инициалы-миниатюры и орнаментику) миссала, чтобы определить ее соответствие (либо несоответствие) традиционной датировке.

Еще один случай отождествления почерка, хотя и не дает надежных оснований для уточнения датировки отрывков, весьма любопытен в типологическом отношении. Одним и тем же почерком, на мой взгляд, написаны не только отождествленные в описании С. О. Вяловой отрывки сборника XV в., включающего Луцидарий (Т. 2. № 10 и 11), но и фрагменты двух других четых кодексов (Т. 2. № 12 и 14), отличающихся от первого размерами листов, текстового поля и количеством строк (№ 12 написан к тому же в два столбца). Возможно, тем же писцом написан и отрывок Миссала (Т. 2. № 63), но из-за сильной потертости текста этого нельзя утверждать со всей определенностью. Во всяком случае есть основания говорить о мастере, писавшем если не по преимуществу, то в значительном количестве не литургические, а четые кодексы. Датировать все эти отрывки следует никак не позднее третьей четверти (если не середины) XV в. Четые книги раньше, чем литургические, начинают писаться на бумаге, граница здесь проходит где-то между 1445 (пергаменный сборник дьякона Луки — Ватикан, Borg. illig. 9) и 1468 гг. (бумажный Петрисов сборник — Загреб, Национальная и университетская б-ка, R-4002; ранее — Врбник, № 47), позднее нелитургические рукописи на пергамене (кроме законодательных памятников), во всяком случае датированные, неизвестны.

Последний пример относится к одной из двух бумажных рукописей коллекции отрывков (Т. 1. № 22). В каталоге ее содержание определено как Бревиарий (фрагмент, происходящий из *Proprium de tempore* и содержащий чтения на понедельник и вторник 3-й недели Великого поста — окончание гомилии блаженного Августина и начало гомилии св. Иеронима) и она датирована XVI в. Такое определение было бы вполне достаточным, если бы не кодекс, из которого несомненно происходит данный отрывок. Это переведенный с чешского языка сборник гомилий разных авторов на Евангелие от Матфея из собрания бывшей Старославянской академии на о. Крк, подробно описанный и исследованный свыше 40 лет назад В. Штефаничем

[Štefanić 1960. S. 209–228, Крк 42]. Сравнение воспроизведения отрывка в новом издании даже с весьма среднего качества репродукцией почерка основной части сборника [Štefanić 1960, табл. XVIII] не оставляет ни малейших сомнений в том, что они написаны одним писцом. Полностью совпадают и все остальные признаки — размер листа, текстовое поле, количество строк. Лист с абсолютной точностью восполняет утрату основной части кодекса между л. 134 и 135, стоящий на нем номер глаголической цифирью («143») соответствует первоначальному состоянию рукописи. Попутно выясняются два момента, немаловажные для характеристики петербургского отрывка. Листок Берчича не имеет водяного знака и датирован по графико-орфографическим особенностям, основная часть кодекса датируется филигранологически концом XV в. или рубежом XV–XVI вв. [Štefanić 1960. S. 209–210]. Отрывок текста, не имеющий начала, оказывается гомилией не Августина, а Фомы Аквинского. Подозреваю, что с момента сравнительно недавнего выхода рецензируемого двухтомника я уже не первый, кто отождествил данный отрывок Берчича: едва ли, например, это могло ускользнуть от внимания такого знатока чешско-хорватских литературных связей XIV–XV вв., каким является венский славист Й.-М. Райнхарт.

Приведенных примеров, на мой взгляд, достаточно, чтобы продемонстрировать богатые эвристические возможности нового издания только в области хорватской глаголической палеографии, не говоря уже о других направлениях исследований.

В заключение еще одна несерьезная претензия или запоздалое пожелание. При чтении каталога — думаю, не только мне одному — постоянно не хватало подробной карты-схемы Далмации с адриатическими островами, чтобы наглядно представить маршруты собирательской деятельности Берчича и географию его находок.

Примечания

- ¹ Подробнее о Берчиче и его собрании см. предисловия А. Назор и С. О. Вяловой к рецензируемому изданию, а также: [Jagić 1870; Трофимкина 1973; Вялова 1982; Вялова 1996].
- ² Далее даются ссылки на номера описания, без указания листов.
- ³ Такое состояние большинства отрывков (исключение составляют бумажные фрагменты (Т. 1. № 19 и 22), а также значительные по объему отрывки 12, 13, 21, 36 в т. 2) объясняется вторичным использованием пергамента, на котором они были написаны, в XVII–XVIII вв. для изготовления обложек и переплетов книг. При этом с течением времени от внешних воздействий, естественно, сильнее страдал (затирался) текст на

наружной стороне обложки или покрытия переплета. По счастью, он, насколько можно судить по дошедшим отрывкам, никогда не смывался специально (подобно тому как это произошло с отрывками новгородских пергаменных кодексов (находящихся ныне в собрании БАН и ряде хранилищ Швеции), пущенных в конце XVI в. на обложки шведских архивных дел, где требовалось написать заглавие; см.: [Шёберг 1982. С. 389–390]). Но для хорватских глаголических отрывков существовал и дополнительный фактор порчи текста и пергамена — книги было принято хранить на полках над очагом, где они подвергались воздействию дыма.

- 4 О рукописях собрания Архива Хорватской Академии см.: [Štefanić 1969–1970]; о рукописях собраний о. Крк [Štefanić 1960].
- 5 Об особенностях хорватской глаголицы в Чехии см.: [Распегова 1996].
- 6 В силу этого рецензент почти неизбежно ожидает обвинений в непрофессионализме и отрицаний предлагаемых им ниже атрибуций и датировок (или, по крайней мере, части из них). Следует, однако, иметь в виду, что при всем консерватизме хорвато-глаголического книжного письма XIV–XV вв. ситуация с ним отнюдь не уникальна и вовсе не исключает индивидуальных особенностей отдельных почерков в рамках унифицированной в целом системы. В сущности, положение дел здесь мало чем отличается от ситуации с каллиграфическими (т. е. достаточно унифицированными) кириллическими почерками того же времени в разных регионах православного славянского мира, применительно к которым существуют тем не менее убедительные отождествления (об индивидуальных особенностях тырновских литургических почерков XIV в. см., например: [Мишченко 1986–1987]; большое число отождествлений, независимо от языкового извода рукописей, было сделано в процессе работы над Сводным каталогом славяно-русских рукописных книг XIV в.).
- 7 Особенно отличаются начертания буквы А. В отрывках Берчич 2/20 и Крк ее верхняя часть («ручка») и нижняя («вилка») равны между собой, при этом первая выходит за верхнюю горизонталь разлиновки. В отрывке Берчич 2/62, нижняя часть значительно больше верхней, доходящей лишь до разлиновки, при этом сама она находится порой выше основания других литер — буква как бы висит. Заметны на глаз и отличия в деталях написания С.
- 8 Самая ранняя из известных сейчас рукописей, написанных Гавриилом, датируется 1412–1413 г. (РГАДА, ф. 196, № 1494 [Каталог XV в. С. 119–122. № 28]), самая поздняя — 1451 г. (РГБ, ф. 98, № 46; [Паскаль 1994. С. 411–412]), характер почерка (тырновский литургический полуустав) не претерпел за это время существенных изменений.
- 9 Безымянный западноболгарский писец (иеромонах схимник) в приписке к Евангелию апракос, переплетенному вместе с Апостолом-апракос 1313 г. (Афон, Пантелеймонов м-рь, Слав. 4. Л. 201об.), кокетливо сооб-

шил о себе лишь поразительные возрастные данные: «имащи лет 120, па-че и вяще» [Tachiaos 1981. P. 26].

Литература

- Вялова 1982 — *Вялова С. О.* Рукописи собрания Ивана Берчича. Каталог. Л., 1982. Вып. 1.
- Вялова 1996 — *Вялова С. О.* Из истории приобретения коллекции глаголических памятников Ивана Берчича Петербургской Публичной библиотекой // *Slovo*. Zagreb, 1996. Sv. 44–46. S. 171–182.
- Джурова и др. 1985 — *Джурова А., Станчев К., Япунджич М.* Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. София, 1985.
- Калугин 1991 — *Калугин В. В.* Андрей Микулинский и Козьма попович — псковские писцы XIV в. // *Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования*. СПб., 1991. С. 46–61.
- Каталог XV в. — Каталог славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Сост.: Жучкова И. Л., Мошкова Л. В., Турилов А. А. М., 2000.
- Мишченко 1986–1987 — *Мишченко Ж.* Някои особености на Търновския устав от XIV в. // *Paleobulgarica*. 1986. № 1. С. 6–19; *Ibid.* 1987. № 2. С. 74–84.
- Паскаль 1994 — *Паскаль А. Д.* Новые данные о книжной деятельности Гавриила Урика Нямецкого // *Търновска книжовна школа*. Велико Търново, 1994. Т. 5. С. 409–414.
- Романова 1999 — *Романова А. А.* К проблеме уточнения датировки рукописей XIV–XVI вв. по таблицам и текстам пасхалий // *Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: Археография, палеография, кодикология*. СПб., 1999. С. 186–199.
- СК XI–XIII — *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в ССРСР*. XI–XIII вв. М., 1984.
- Трофимкина 1973 — *Трофимкина О. И.* Иван Берчич и его собрание глаголических рукописей и печатных книг // *Книги. Архивы. Автографы*. М., 1973. С. 130–135.
- Шёберг 1982 — *Шёберг А.* Славянские пергаменные отрывки в Швеции // *Кирило-методиевистика и старобългаристика*. София, 1982. С. 387–402.
- Birkfellner 1975 — *Birkfellner G.* Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975.
- Discovering 2000 — *Discovering the glagolitic script of Croatia*. Zagreb, 2000.
- Fučić 1996 — *Fučić B.* Vid Omišljanin. Zagreb, 1996.
- Jagić 1870 — *Jagić V.* Pop Ivan Berčić // *Berčić I.* Dvie službe rimskog obreda za svetkovinu sv. Ćirila i Metuda. Zagreb, 1870. P. I–XV.
- Pacnerova 1996 — *Pacnerová L.* Česká varianta chrvátské hranaté hlaholice // *Slovo*. Zagreb, 1996. Sv. 44–46. S. 45–62.

- Pantelić-Nazor 1977 – II novljanski brevijar. A Croatian Glagolitic Manuscripts of 1495. Parish Office, Novi Venododolskij. Photographic reprints. Introduction. Bibliography. Pantelić M., Nazor A. Zagreb, 1977.
- Štefanić 1960 – *Štefanić V.* Glagoljski rukopisi otoka Krka. Zagreb, 1960.
- Štefanić 1969–1970 – *Štefanić V.* Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1969–1970. T. 1–2.
- Tachiaos 1981 – *Tachiaos A – E. N.* The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki; Los Angeles, 1981.
- Tadin 1958 – *Tadin M.* Recueil glagolitique croate de 1375 // Revue des etudes slaves. Paris, 1958. T. 31. P. 21–32.
- Vajs 1948 – *Vajs J.* Nejstaroiji hrvatoglagoljski misal. Zagreb, 1948.

Ежегодная международная конференция «Славяне и их соседи»

15–17 мая 2001 г. в Москве проходила международная конференция «Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего Средневековья». Конференция была юбилейной, двадцатой, в цикле ежегодных научных форумов, проводимых Отделом истории Средних веков Института славяноведения РАН под общим названием «Славяне и их соседи» и посвященных памяти выдающегося российского палеослависта и культуролога В. Д. Королюка (1921–1981). Продолжая общее исследовательское направление всех конференций «Славяне и их соседи», которые были ориентированы на систематическое рассмотрение специалистами различных гуманитарных дисциплин отношений славянских народов с соседними этническими общностями и между собой в эпоху Средних веков и раннего Нового времени, участники данной конференции сосредоточили свое внимание на обсуждении комплекса вопросов, касающихся роли и значения Византийской империи и ее культуры в формировании славянских и некоторых сопредельных государств, в становлении их культурных и государственных традиций.

В конференции приняли участие ученые, представляющие научные центры и университеты Австрии, Франции, Украины, России. Организационной особенностью конференции следует считать широкое представительство российских исследователей не только из Москвы и Петербурга, но и из региональных университетов и пединститутов Барнаула, Брянска, Волгограда, Иванова, Калуги, Коломны, Махачкалы, Екатеринбурга, Твери и других городов. Участники конференции являлись специалистами самых разных научных дисциплин — историками, филологами, искусствоведами, археологами, богословами, что определило интердисциплинарный характер как самих докладов, так и дискуссий по ним. За три дня работы конференции было прочитано и обсуждено более сорока докладов. Их тезисы были изданы к началу работы конференции.

Конференция проходила в тесном сотрудничестве с Синодальной библиотекой Московской Патриархии, расположенной в Андреевском монастыре. Здесь с благословения патриарха Алексия II состоялось открытие пленарного заседания конференции. Андреевский монастырь уже не в первый раз становится местом встречи российских и зарубежных ученых-славистов и византинистов. Тесное взаимодействие, диалог и сотрудничество церковной и светской науки по сути возвращает к традиционным принципам развития российской гуманитарной науки, что подчеркивалось в приветственном слове директора Синодальной библиотеки протоиерея Бориса Даниленко. Юбилейный характер конференции отразился в обзоре итогов двадцатилетней истории научных форумов «Славяне и их соседи»,

подведенных *Б. Н. Флорей*. Основным из них является тематическое разнообразие докладов и содержащихся в них сюжетных и методологических решений, нашедших освещение в двадцати сборниках тезисов и десяти сборниках статей. Тема настоящей конференции включает в себя обилие далеких от своего окончательного решения и еще не исследованных проблем, подчеркнул в своем вступительном слове *Г. Г. Литаврин*.

Исходя из предложенной участникам научной программы, на конференции обсуждались следующие тематические комплексы: а) Славяне и Византийская империя в VI–VII вв. Славянская колонизация Балкан. Византийская империя и формирование славянских государств; б) Картина славянского мира и славяно-византийские отношения в сочинении Константина Багрянородного «Об управлении империей»; в) Славянские страны и Византия в сообществе христианских государств IX–XI вв.; г) Славяне в Византии и византийцы среди славян; д) Византийское православие и славянский мир; е) Рецепция культурных и государственных традиций Византии в славянских странах; ж) Современное состояние историографии славяно-византийских отношений. Среди докладов, затрагивающих проблемы раннего периода контактов Византии и славян, новизной материала и исследовательских подходов выделялись доклады *С. А. Иванова* и *П. В. Шувалова*. В первом исследовались два ранее не использовавшихся свидетельства о славянах Иоанна Эфесского (VI в.), показывающих, в частности, что Иоанн, в отличие от многих своих современников, различал аваров и славян. Во втором была предложена методика использования сведений о военной организации и вооружении славян (конец VI — начало VII в.) для изучения социально-политических процессов в славянском обществе.

Ряд докладов был посвящен исследованию славянских текстов, созданных под византийским влиянием или являвшихся переводом соответствующих греческих прототипов, причем некоторые тексты впервые вводились в научный оборот, а для других предлагалась новая датировка. Здесь следует выделить доклад *Я. Н. Щанова*, подводящий итог многолетнему исследованию автора рукописной традиции славянской Эклоги и примыкающий к нему доклад *Л. В. Гориной* о Русской кормчей XIII в., в истории создания которой автор видит свидетельство прочных культурных контактов в рамках православного сообщества. Обилием нового материала отличались доклады о новонайденном древнерусском памятнике «Неведомые словеса» киевского митрополита Георгия, ядро которого авторы датируют второй половиной XI в. (*Л. В. Мошкова*, *А. А. Турилов*), и о новой датировке майской памяти освящения Софии Киевской, события в которой увязываются с ситуацией в Новгороде середины XII в. (*А. А. Турилов*). В пространном докладе *Й. Райнхарта* был предложен насколько это возможно полный комментированный перечень произведений греческого происхождения в хорватско-глаголической письменности. *Е. М. Верещагин* представил текстологический анализ службы Дмитрию Солунскому, приведший автора к выводу о греческой этнической принадлежности Кирилла и Мефодия. В докладе *И. И. Калиганова* рассматривались некоторые неизученные аспекты жития Ивана Рильского в редакции византийского писателя XII в. Георгия Скилицы,

прежде всего касающиеся проблемы текстологии русских списков жития. *Д. В. Каштанов* проследил рукописную традицию и текстологические особенности заметки «О ливане» (с толкованиями псалмов, повторяющих соответствующие места Псалтири Афанасия Александрийского) в контексте связей Северо-Восточной Руси и Фессалоники. *Ю. Д. Араповым* в переводе «Хроники» Георгия Амартола были выявлены и проанализированы исламские сюжеты.

Плодотворным было обсуждение лексики славянских памятников в широком историко-культурном контексте. *Т. В. Пентковская* обнаружила в новых редакциях болгарских богослужебных книг XIV в. наряду со старыми заимствованиями из греческого языка появление вторичных грецизмов, свидетельствовавших о контактах славян и греков в полиэтничной монашеской среде на территории Второго Болгарского царства. Тема литургической терминологии в византийско-славянской контактной зоне была поднята *А. М. Пентковским*. В ряде докладов исследовалась семантика славянских эквивалентов лексем греческого оригинала, что влияло на интерпретацию соответствующих текстов (*К. А. Максимович*, *М. И. Чернышева*), обнаруживались следы славянской лексики в византийских текстах (*М. В. Бибиков*).

Исследуя содержание термина «архонт» славянских племен у Константина Багрянородного, *Т. М. Калинина* соотнесла его с титулом «ра'ис» арабских источников и применительно к восточнославянскому ареалу сблизила эти термины с летописными «великими и светлыми князьями» и «всяким князем». *И. Г. Коновалова* в докладе о прилагательных «внешний/внутренний» при хоронимах у Константина Багрянородного выявила в них не только географическое, но и этнокультурное содержание.

В нескольких докладах затрагивалась тема повседневности в Византии, в том числе среди славянского населения, находившегося в тесном соседстве с греческим. *Ю. Я. Вин* исследовал синтез византийской и славянской социокультурной традиции в среде сельского населения. *Н. П. Чеснокова* обратилась к проблеме византийских праздничных церемониалов и их влияния на оформление православных праздничных ритуалов. Доклад *Н. Д. Барабанова* был посвящен детифровке сведений о кровавых жертвоприношениях в Византии VI в. Автором была предложена методика использования для этой цели фольклорного и этнографического материала новейшего времени, связанного с популярными в Греции ритуалами «курбани».

Разнообразием сюжетов отличались доклады, посвященные историко-культурным аспектам русско-византийских и болгаро-византийских отношений. *В. Я. Петрухин* обратился к циклу скандинавских саг для решения запутанного вопроса о русско-византийских отношениях в 986–989 гг. — каким образом Русь одновременно могла участвовать в войне византийского императора Василия II против Варды Фоки и в осаде византийского Херсонеса. Отмечая роль в событиях этого времени норвежского конунга Олава Трюгвасона, в том числе и в распространении христианства на Руси, автор полагает, что в 988 г. в Византию отправилась русская дружина Олава, в то время как Владимир осаждал Херсонес. *А. А. Фетисов*, рассматривая ритуальное содержание языческой «клятвы на оружии» в русско-византийских

договорах X в., предполагающую убийство клятвopеступника собственным оружием, обнаружил соответствие «клятве» как элементу раннегосударственной символики в скандинавских материалах эпохи викингов. *И. О. Князький* представил доказательства в пользу имеющейся трактовки термина «тиверцы» из летописного рассказа о походе князя Олега на Византию как «переводчики» с восточных языков. *А. Ф. Литвина* и *Ф. Б. Успенский* предприняли попытку выявить принципы выбора святых покровителей и, соответственно, христианских имен для русских князей XI–XII вв. *А. О. Амеликин* исследовал особенности представления о русско-византийских отношениях первой трети XIII в. в книжности XVI в. на примере сказания о принесении иконы Николы Корсунского в Рязань. *Д. И. Пoлывянный* проследил становление культа болгарского царя Петра (927–969) в культурной традиции средневековой Болгарии, в частности, оформление представления о нем как о правителе, сумевшем объединить усилия болгар и грёков в обретении духовного единства имперских Востока и Запада.

Типологические черты византийского влияния в становлении христианства на польских, хорватских и венгерских территориях были выявлены соответственно *Б. Н. Флорей*, *Д. Е. Алимoвым*, *А. М. Кузнецовой*. Одной из центральных тем доклада *С. И. Муртузалиева* и *К. М. Ханбабаева* «Прикаспийский Дагестан в сфере интересов Византии» было распространение христианства среди гуннских племен на этой территории, привнесенного из Византии через Армению.

В докладах о русской иконописи обосновывалось, в частности, русское (новгородское) происхождение одной из икон Софийского собора (*Э. С. Смирнова*); подводился итог исследовательских работ по реконструкции первоначального облика одной из старейших русских икон — «Богоматери Боголюбской» (*И. А. Стерлигова*).

Важные для понимания проблем славяно-византийских отношений в российской историографии XIX в. архивные материалы были представлены в докладах *Л. В. Лаптевой*, *Е. К. Пиотровской*, *Л. А. Герд*, *И. Г. Воробьевой*.

О. А. Акимова

Конференция «Славянская идея и славяноведение»

29 мая 2001 г. в Институте славяноведения РАН (ИСл РАН) состоялась очередная, девятая, конференция, посвященная проблемам славянской идеологии, в рамках Дней славянской письменности и культуры.

Во вступительном слове *М. А. Робинсон* (ИСл РАН) указал на важность и актуальность данной проблематики, отметил то большое влияние, которое оказала славянская идея в своих разных модификациях на возникновение и развитие отечественного и зарубежного славяноведения.

Конференцию открыл доклад *И. И. Лещиловской* (ИСл РАН) «Югославянская идея в хорватской историографии в 30–60-е годы XIX в.». Автор наглядно показала тесную связь развития хорватской исторической науки с этапами формирования национальной идеологии. На первом этапе преобладали идеи Великой Иллирии, представления об общности исторических судеб хорватов и южных славян в целом. Наиболее ярким выразителем этих идей был Л. Гай. В дальнейшем, особенно в 60-е гг. XIX в., с активизацией политической борьбы хорватов за национальное равноправие и историко-политические права в рамках Австрийской империи, приоритетное место в историографии занимает вопрос об их национальной идентичности.

И. В. Чуркина (ИСл РАН) в докладе «Идеи славянской взаимности в интерпретации словенских ученых (до 1815 г.)» подчеркнула тесную связь борьбы словенцев, начиная с XVI в. за возрождение и формирование своего национально-литературного языка с развитием славянской идеологии. На первых ее этапах словенские ученые в своих многочисленных грамматиках всячески подчеркивали единство исторических судеб славян, их языков и культур, проявляли большой интерес и симпатии к России. Основатель словенского славяноведения Е. Копитар вначале также разделял эти представления. Однако с переездом в Вену он отошел от своих прежних позиций. В работе «Патриотические фантазии славянина» (1810) Е. Копитар проявил себя русофобом и провозвестником идей австрославизма.

В докладе *Е. П. Аксеновой* (ИСл РАН) «А. Н. Пыпин о славянской идее в истории российского славяноведения» утверждалось, что маститый русский ученый, приверженец культурно-исторической школы, не был сторонником славянской идеи, выступал последовательным оппонентом славянофилов, но в своих историографических трудах достаточно объективно показал влияние славянской идеологии на развитие отечественного славяноведения. Так в работе «Обзор русских изучений славянства» (1889) он выделил три поколения отечественных славяноведов, испытывавших разное влияние идей всеславянства (панславизма) в его культурных и политических интерпретациях. По мнению автора, сам А. Н. Пыпин не верил в плодотворность славянской идеи в политике, но ратовал за тесное сотрудничество славянских ученых в области науки и культуры.

С. И. Михальченко (Брянский гос. пед. университет) посвятил свой доклад отражению славянской (точнее национальной) идеи в трудах историков

Киевской школы, одним из основателей которой был В. Б. Антонович. Докладчик подчеркнул, что ученые этой школы сделали первые попытки сформулировать идеи украинской национальной идентичности, которые получили свое логическое завершение в трудах М. С. Грушевского. Другой ученик Антоновича, М. В. Довнар-Запольский, выступил зачинателем белорусской историографии и на начальном этапе своего научного творчества стоял у истоков формирования концепции непрерывного развития белорусской нации, начиная с времен существования Полоцкого княжества.

В докладе *А. Н. Горяинова* (ИСл РАН) «В. И. Пичета как поборник славянской идеи» был проанализирован дореволюционный этап деятельности ученого. Автор показал, что уже происхождение будущего историка, родившегося в семье сербского священника, во многом предопределило его заинтересованное отношение к славянству и сочувствие идеям славянской солидарности, проявившиеся в его первой научной работе о Ю. Крижаниче, лекционных курсах и статьях. Демократизм убеждений молодого Пичеты и его сочувствие марксистским идеям, по мнению автора, не противоречили его славянским симпатиям. В доказательство этой мысли докладчик привел разысканные им интересные факты, свидетельствующие о близости Пичеты к плехановской группе «Единство», которая проявляла большой интерес к славянскому вопросу. Не случайным было и сотрудничество Пичеты в очерке «Славянство» с сербом Ч. М. Иоксимовичем, который по своим убеждениям был народным социалистом-федералистом.

Конференцию завершил доклад *М. Ю. Досталь* (ИСл РАН) «Славянская идея и славяноведение в годы Великой Отечественной войны». Автор на примере анализа работ славистов военного времени наглядно показала, что славянская идеология, взятая тогда на вооружение советской пропагандой, оказала существенное влияние на тематику и содержание славистических исследований, что выразилось в стремлении доказать высокий уровень древнеславянской цивилизации, автохтонное происхождение славян в Европе, славянизировать древние народы, упомянутые в исторических источниках, а также иноземных основателей местных правящих династий, показать приоритетность славяно-русских связей, абсолютизировать славяно-германские противоречия и «извечную борьбу» немцев и славянских народов и т. д. Воздействие славянской идеи предопределило временное возрождение неоромантизма в отечественной историографии, усиливая ее патриотическую тенденциозность.

В ходе конференции происходило заинтересованное обсуждение темы. Их авторам было задано много вопросов. Предметом горячей дискуссии был, например, вопрос о критериях истинной науки, о неизбежной романтизации исторического прошлого, связанного с воздействием славянской идеологии и патриотических идей на науку. Участники дискуссии пришли к выводу, что как отечественное, так и зарубежное славяноведение на всех этапах своего развития было в большей или меньшей степени идеологизировано и политизировано. Влияние славянской идеологии было особенно заметно в критические периоды развития славянских народов, когда славянская идея возрождалась и служила патриотическим целям упрочения национального самосознания.

Содержание

<i>От редколлегии</i>	3
-----------------------------	---

Пленарное заседание

<i>В. К. Волков</i> (Москва). Славянский мир и европейская цивилизация в эпоху глобализации	4
<i>Г. И. Ловецкий</i> (Калуга). Славянская культура и образование, или российская школа на переломе эпох	15
<i>Г. П. Мельников</i> (Москва). Славянские культуры на рубеже тысячелетий....	27

История

<i>А. А. Фетисов</i> (Москва). Ритуальное содержание клятвы оружием в русско-византийских договорах X в.: сравнительно-типологический анализ.....	36
<i>М. А. Васильев</i> (Москва). Русь в 980-е годы: выбор религиозных альтернатив.....	47
<i>Б. Н. Флоря</i> (Москва). Арсений Элассонский о событиях русской Смуты начала XVII века	79
<i>И. В. Пигулевская</i> (Москва). Киевский митрополит Ипатий Потий (1541–1613). Биографический очерк	97
<i>Е. А. Верниковская</i> (Москва). Витебское восстание 12 ноября 1623 г.	108
<i>И. И. Лещиловская</i> (Москва). Национальная идея и славизм в его интерпретациях в хорватской исторической науке 30–70-х годов XIX в.....	133
<i>И. С. Александровский</i> (Москва). Малороссийская тематика на страницах «Северной пчелы»	144
<i>Е. П. Аксенова</i> (Москва). Белоруссия в трудах А. Н. Пыпина.....	160
<i>Л. А. Герд</i> (С.-Петербург). Старообрядческое посольство 1892 года в Константинополе.....	198
<i>О. С. Данилова</i> (Екатеринбург). Французские «славянофилы» конца XIX – начала XX века.....	217
<i>М. А. Робинсон</i> (Москва). Отделение русского языка и словесности в период реформирования Академии наук (1920-е годы): взгляд изнутри.....	234
<i>В. И. Косик</i> (Москва). Младороссы: наброски к портрету в зеркале эпохи.....	263
<i>А. Н. Горяинов</i> (Москва). В. И. Пичета как поборник единства славян и сторонник идей социализма.....	286
<i>Ю. М. Досталь</i> (Москва). Славянская идея и славяноведение в годы Великой Отечественной войны	304
<i>Л. В. Кузьмичева</i> (Москва). Профессор Московского государственного университета В. Г. Карасев (1922–1991)	320

История культуры

<i>М. В. Лескинен</i> (Москва). Образ Иерусалима в описаниях христианских паломников XVI в.....	330
---	-----

<i>Л. А. Софронова</i> (Москва). Григорий Сковорода и русская религиозная философия.....	345
<i>Я. Кос</i> (Любляна). Прешерн и Пушкин – два вида классического романтизма.....	356
<i>А. Белчевич</i> (Любляна). Традиционные строфы Франце Прешерна.....	364
<i>И. Верч</i> (Триест). О национальном поэте.....	373
<i>Н. Н. Старикова</i> (Москва). «Крещение у Савицы» Ф. Прешерна как историческая поэма (к вопросу о жанровой специфике).....	383
<i>Н. В. Шведова</i> (Москва). Теория и практика словацкого романтизма: традиции мировой литературы и славянский фольклор.....	392
<i>А. Л. Шемякин</i> (Москва). Русская церковь в Сербии (из истории семьи Раевских).....	401
<i>Т. И. Чепелевская</i> (Москва). А. В. Амфитеатров и его хроника «горячих точек» конца XIX – начала XX в. («В моих скитаниях. Балканские впечатления», 1903 г.).....	422
<i>Е. П. Сератионова</i> (Москва). Новый рубеж русско-чешских культурных связей.....	431
<i>Л. Н. Будагова</i> (Москва). Бурная жизнь тихой чешской провинции («Шрамкова Сobotка». Ее люди, история и современность).....	444
<i>Н. А. Бондаренко</i> (Москва). Развитие кросскультурной грамотности учащихся на примере спецкурса «Взаимосвязи славянских культур» в гимназии (Братислава, Словакия).....	457

Языкознание

<i>В. С. Ефимова</i> (Москва). Проблема реконструкции лексического фонда старославянского языка.....	462
<i>Т. И. Вендина</i> (Москва). Средневековый человек в зеркале старославянского языка (Часть 3. Что он делает?).....	471
<i>А. Н. Еремин</i> (Калуга). Современный человек в зеркале просторечного словаря.....	518

Рецензии

<i>А. С. Стыкалин</i> (Москва). Россия – Украина: к истории взаимоотношений. Размышления над книгой.....	524
<i>А. А. Турилов</i> (Москва). Перспективы «большого пасьянса» для хорватской глаголической палеографии.....	538

Хроника

Ежегодная научная конференция «Славяне и их соседи» (О. А. Акимова).....	552
Конференция «Славянская идея и славяноведение» (М. Ю. Досталь).....	556

Научное издание

СЛАВЯНСКИЙ АЛЬМАНАХ 2001

Корректор — *М. Р. Куренкова*

Оригинал-макет — *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

По вопросам приобретения книг следует обращаться по адресу:

117334, Москва, Ленинский проспект 32-а,

Институт славяноведения РАН (для издательства «Индрик»)

тел. (095) 938-01-00

тел./факс 938-57-15

INDRIK Publishers have the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indrik@pochtamt.ru

or by tel./fax: +7 095 938 57 15

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Петербург». Печать офсетная.

35,0 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ №153

Отпечатано с оригинал-макета в ООО «Эламик»
103031, Москва, Петровский пер., д.1/30, стр.1

